

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

( *flsf* )

E-Dergi / E-Journal

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

ISSN 2618-5784

Sayı 39, GÜZ 2024  
Issue 39, AUTUMN 2024

**Bilgi için/For Information**

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

**Yazışma Adresi**

**Mailing Address**

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

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

E-mail: flsfdergisi@hotmail.com

# **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**

## **FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)**

### **İmtiyaz Sahibi / Owner**

Hamdi BRAVO

### **Sayı Editörleri / Editors**

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

### **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief**

Işıl BAYAR BRAVO

### **Yardımcı Editörler / Associate Editors**

Görkem AYTİMUR

Erman KAÇAR

Sedat BİNGÖL

M. Eren GEDİKLİ

Melek Candan ÖZTÜRK

Sercan PALAVAN

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

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

### **Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)

Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

Doç.Dr. Yaylagül CERAN KARATAŞ (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Thomas DUTOIT (Université Lille 3)

Dr. Adi EFAL-LAUTENSCHLÄGER (University of Cologne)

Prof.Dr. Hasan Haluk ERDEM (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof.Dr. Durmuş GÜNAY (Maltepe Üniversitesi)

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

Prof.Dr. Mark JUERGENSMEYER (Santa Barbara University)

Prof.Dr. Ertan KARDEŞ (İstanbul Üniversitesi)

Prof.Dr. Sinan ÖZBEK (Kocaeli Üniversitesi)

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

Prof.Dr. Theodore SCALTSAS (Edinburg University)

Dr. Paolo STELLINO (Universidade Nova de Lisboa)

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi)

Prof.Dr. Abdüllatif TÜZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Dr.Öğr.Üyesi Necdet YILDIZ (Anadolu Üniversitesi)

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. TUBITAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler İndeksi (TR Dizin), Philosopher's Index ve EBSCOHost Humanities Sources, EBSCOHost Humanities Source Ultimate, EBSCOHost The Belt and Road Initiative Reference Source, ASCI-Database, ACAR Index, ASOS Index tarafından indekslenmektedir.

*FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)* is a bi-annual academic journal listed in TUBITAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler İndeksi (TR Dizin), Philosopher's Index, EBSCOHost Humanities Sources, EBSCOHost Humanities Source Ultimate, EBSCOHost The Belt and Road Initiative Reference Source, ASCI-Database, ACAR Index and ASOS Index.

## **BU SAYININ HAKEMLERİ** **REVIEWERS**

**Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN**

(Pamukkale Üniversitesi)

**Prof. Dr. Ferhat AKDEMİR**

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

**Prof. Dr. Hasan ASLAN**

(Akdeniz Üniversitesi)

**Prof. Dr. Hasan AYDIN**

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

**Prof.Dr. Hüseyin AYDOĞDU**

(Erzurum Teknik Üniversitesi)

**Prof.Dr. Kemal BAKIR**

(Erzurum Teknik Üniversitesi)

**Prof.Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR**

(Ankara Üniversitesi)

**Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO**

(Ankara Üniversitesi)

**Prof.Dr. Metin BECERMEN**

(Uludağ Üniversitesi)

**Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI**

(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

**Prof. Dr. Hamdi BRAVO**

(Ankara Üniversitesi)

**Prof. Dr. Yunus CENGİZ**

(Mardin Artuklu Üniversitesi)

**Prof. Dr. Seyit COŞKUN**

(Ankara Üniversitesi)

**Prof. Dr. Aylin ÇANKAYA**

(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

**Prof. Dr. Emin ÇELEBİ**

(İnönü Üniversitesi)

**Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ**

(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

**Prof. Dr. Ahmet ÇİTİL**

(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

**Prof. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU**

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

**Prof.Dr. Aytekin DEMİRCİOĞLU**

(Kastamonu Üniversitesi)

**Prof. Dr. Musa DUMAN**

(Ardahan Üniversitesi)

**Prof. Dr. Hasan Haluk ERDEM**

(Ankara Üniversitesi)

**Prof. Dr. Ahmet EYİM**

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

**Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN**

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

**Prof. Dr. Naci İSPİR**

(Atatürk Üniversitesi)

**Prof. Dr. Yıldız KARAGÖZ YEKE**

(İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)

**Prof.Dr. Emel KOÇ**

(Gazi Üniversitesi)

**Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP**

(Uludağ Üniversitesi)

**Prof. Dr. Senem KURTAR**

(Gaziantep Üniversitesi)

**Prof. Dr. Nebi MEHDİYEV**

(Trakya Üniversitesi)

**Prof. Dr. Zeki ÖZCAN**

(Emekli Öğretim Üyesi)

**Prof.Dr. Fatma Zehra PATTABANOĞLU**

(Kastamonu Üniversitesi)

**Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER**

(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

**Prof.Dr. Mehmet VURAL**

(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

**Doç. Dr. İbrahim Okan AKKIN**

(Ardahan Üniversitesi)

**Doç. Dr. Özgür AKTOK**

(İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)

**Doç. Dr. Pakize ARIKAN SANDIKÇIOĞLU**

(İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)

**Doç. Dr. Muhammet AYDIN**

(Gümüşhane Üniversitesi)

**Doç. Dr. Zeynep KANTARCI BİNGÖL**

(Muş Alparslan Üniversitesi)

**Doç. Dr. Dinçer ÇEVİK**

(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

**Doç. Dr. Mehtap DOĞAN**

(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

**Doç.Dr. Gülümser DURHAN**

(Muş Alpaslan Üniversitesi)

**Doç. Dr. Veysel ERGÜÇ**

(Muş Alparslan Üniversitesi)

**Doç. Dr. Şule GECE**

(Kırklareli Üniversitesi)

**Doç. Dr. Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN**

(Ankara Üniversitesi)

**Doç.Dr. Mustafa GÜNAY**

(Çukurova Üniversitesi)

**Doç. Dr. Mustafa KAYA**

(Afyon Kocatepe Üniversitesi)

**Doç. Ekin KAYNAK ILTAR**

(Akdeniz Üniversitesi)

**Doç. Dr. Mustafa KINAĞ**

(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

**Doç. Dr. Ayşe KÖKCÜ**

(Çankırı Karatekin Üniversitesi)

**Doç. Dr. Harun KUŞLU**

(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

**Doç. Dr. Melike MOLACI**

(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

**Doç. Dr. Gökhan MURTEZA**

(Kırklareli Üniversitesi)

**Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK**

(Gümüşhane Üniversitesi)

**Doç. Dr. Sümeyye PARILDAR**

(İstanbul Üniversitesi)

**Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU**

(İzmir Demokrasi Üniversitesi)

**Doç. Dr. Murat SATICI**

(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

**Dr.Öğr.Üyesi Tolgahan TOY**

(Bartın Üniversitesi)

**Doç. Dr. Tuba Nur UMUT**

(Ankara Üniversitesi)

**Doç. Dr. Celal YEŞİLÇAYIR**

(Gümüşhane Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Birdal AKAR**

(İnönü Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Güler Cansu AĞÖREN**

(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Pınar TÜRKMEN BİRLİK**

(İzmir Demokrasi Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Ekin ERDEM**

(İzmir Demokrasi Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Sedat BİNGÖL**

(Mardin Artuklu Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Svitlana NESTEROVA COŞKUN**

(Bartın Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Arzu İBİŞİ**

(İstanbul Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Erman KAÇAR**

(Ardahan Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Aslı ÜNER KAYA**

(Gümüşhane Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU**

(Gümüşhane Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Ali Bilge ÖZTÜRK**

(Akdeniz Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Celal SABANCI**

(Artvin Çoruh Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Özgür YILMAZ**

(Kırklareli Üniversitesi)

**Dr. Yasin KARAMAN**

(Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

**Dr. Ezgi Burgan KIYAK**

## İçindekiler / Contents

---

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE *ARKHE* KAVRAMI VE GÖRÜNÜŞ-GERÇEKLİK  
AYRIMI: THALES, ANAKSİMANDROS VE ANAKSİMENES'İN  
PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME

THE CONCEPT OF *ARCHE* AND THE APPEARANCE-REALITY DISTINCTION  
IN ANCIENT GREEK PHILOSOPHY: A STUDY FROM THE PERSPECTIVES OF  
THALES, ANAXIMANDER, AND ANAXIMENES

**Alper Bilgehan YARDIMCI (1-18)**

FÂRÂBÎ'DE "İTİDÂL TEORİSİ"  
"MODERATION THEORY" IN FÂRÂBÎ

**Mirpenç AKŞİT (19-38)**

İBN HALDUN VE THOMAS R. MALTHUS'TA NÜFUS VE AHLÂK İLİŞKİSİ  
POPULATION AND MORALITY RELATIONSHIP IN IBN KHALDUN AND  
THOMAS R. MALTHUS

**Büşra BİLGİN (39-58)**

NIETZSCHE: DEĞERLERİN YENİDEN 'DEĞER'LENDİRİLMESİ VE META-  
METAFİZİK

NIETZSCHE: REVALUATION OF VALUES AND META-METAPHYSICS

**İbrahim DEMİRBAŞ (59-79)**

NIETZSCHE'NİN TRAGEDYANIN DOĞUŞU ESERİNDE SÜMER KÜLTLERİNİN  
İZİNİ SÜRMEK

TRACING THE SUMERIAN CULTS IN NIETZSCHE'S BIRTH OF TRAGEDY

**Gürkan KORKMAZ (81-106)**

SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE EVRİM VE TELEOLOJİ  
EVOLUTION AND TELEOLOGY IN SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHY

**Cüneyt ARIKAN (107-128)**

AUGUSTINUS'UN *DE DIALECTICA* ADLI ESERİNİN DİL FELSEFESİ  
AÇISINDAN İNCELENMESİ  
AN ANALYSIS OF AUGUSTINE'S *DE DIALECTICA* FROM THE PERSPECTIVE  
OF THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE  
**Özden ÖZKAYA DEMİRHAN (129-141)**

DİLBİLİMSEL DÖNÜŞ  
LINGUISTIC TURN  
**Azmi AYDIN (143-166)**

GÜNDELİK DİL FELSEFESİ KAPSAMINDA İDEAL DİL PARADOKSU  
IDEAL LANGUAGE PARADOX WITHIN THE SCOPE OF EVERYDAY  
LANGUAGE PHILOSOPHY  
**Mehmet Akif DUMAN (167-191)**

KUŞKUCU ARGÜMANLARA KARŞIN B. RUSSELL'İN FELSEFESİNDE  
BİLGİNİN OLANAĞI, KAYNAĞI VE TÜRLERİ  
THE POSSIBILITY, SOURCE AND TYPES OF KNOWLEDGE IN B. RUSSELL'S  
PHILOSOPHY AGAINST SCEPTICIAN ARGUMENTS  
**Zeynepnur ÇELİK (195-208)**

SEARLE'ÜN BİYOLOJİK DOĞALCILIK KURAMI BAĞLAMINDA,  
NÖROBİYOLOJİK AÇIKLAMALARLA BİLİNCİN BİLİMSEL OLARAK  
İNCELENMESİ  
SCIENTIFIC INVESTIGATION OF CONSCIOUSNESS IN THE CONTEXT OF  
SEARLE'S BIOLOGICAL NATURALISM THEORY WITH NEUROBIOLOGICAL  
EXPLANATION  
**Zehra ETİLİ (209-233)**

DOĞA KAVRAYIŞINDA YASALARIN ROLÜ: DÜZENLİLİK Mİ ZORUNLULUK  
MU?  
THE ROLE OF LAWS IN THE UNDERSTANDING OF NATURE: REGULARITY  
OR NECESSITY?  
**Sercan PALAVAN (235-251)**

POPPER'İN PLATON'UN NATURALİST TOPLUM MODELİ ELEŞTİRİSİ  
ÜZERİNE  
ON POPPER'S CRITICISM OF PLATO'S NATURALIST SOCIETY MODEL  
**Nihal Petek BOYACI (253-277)**

DELEUZE VE GUATTARI'NİN FELSEFESİNDE İNSAN OLMAYAN'IN  
EYLEYİCİLİĞİ  
THE NON-HUMAN AGENCY IN DELEUZE AND GUATTARI'S PHILOSOPHY  
**Selin ŞENCAN (279-298)**

NERMİ UYGUR'DA İNSAN, KÜLTÜR VE HÜMANİZM  
HUMAN, CULTURE AND HUMANISM IN NERMI UYGUR  
**Mustafa GÜNAY (299-316)**

SAHİCİLİK VE TEKNOLOJİ SİYASETİ KISKACINDA: BİR KAYNAK OLARAK  
İNSAN  
IN THE GRIP OF AUTHENTICITY AND THE POLITICS OF TECHNOLOGY:  
HUMAN AS A RESOURCE  
**Boran Ali MERCAN - Ahmet Murat AYTAÇ (317-345)**

YENİ ÇAĞ SİYASET FELSEFESİNDE FETİH HAKKI SORUNSALI  
THE QUESTION OF THE RIGHT OF CONQUEST IN NEW AGE POLITICAL  
PHILOSOPHY  
**Aydoğan KUTLU (347-376)**

SİVİL İTAATSİZLİĞİN OLANAKLILIĞINA DAİR ELEŞTİREL BİR İNCELEME  
A CRITICAL EXAMINATION ON THE POSSIBILIY OF CIVIL DISOBEDIENCE  
**Hasan BAYAM (377-396)**

FEMİNİZMLERİN ÖZGÜRLÜKLE KEKREMSİ İLİŞKİSİ  
THE AMBIVALENT RELATIONSHIP BETWEEN FEMINISMS AND FREEDOM  
**Yaylagül CERAN KARATAŞ (397-417)**

MARY WOLLSTONECRAFT VE KADIN HAKLARININ SAVUNUSU: FEMİNİST  
FELSEFEYE KATKILARI  
MARY WOLLSTONECRAFT AND THE DEFENDER OF WOMEN'S RIGHTS:  
HER CONTRIBUTIONS TO FEMINIST PHILOSOPHY  
**Alkım Burak YÜCELER (419-437)**

AYN RAND ROMANLARINA MODERNİZM EKSENİNDE BİR BAKIŞ  
AN OVERVIEW OF AYN RAND NOVELS IN THE CONTEXT OF MODERNISM  
**Belgin TARHAN (439-462)**



### Yayın İlkeleri

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

### Publication Principles

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

## ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE ARKHE KAVRAMI VE GÖRÜNÜŞ-GERÇEKLIK AYRIMI: THALES, ANAKSİMANDROS VE ANAKSİMENES'İN PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME

Alper Bilgehan YARDIMCI\*

ÖZ

Bu çalışma, Antik Yunan felsefesinde görünüş-gerçeklik problemi üzerine odaklanan ve bu bağlamda 'arkhe' kavramını değerlendiren bir analiz sunmaktadır. Arkhe, gerçekte değişenin ardında değişmeden kalan ancak durumları veya görünüşleri değişen bir ilke veya töz olarak kabul edilmekte ve bu bağlamda varlığın gerçekliği ile görünüşü arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanılmaktadır. Miletli filozoflar, arkheyi varlık için temel ilke olarak görürler ve bu ilkenin varlık üzerindeki değişimlerin arkasındaki sabit unsuru temsil ettiğini savunurlar. Bu unsur doğanın temelini oluşturur ve varlık ile onun görünüşü arasındaki gerçekliği ile görünen kısmı arasındaki ilişkiyi anlama çabalarını yansıtır. Bu kapsamda makalede öncelikle felsefenin doğusunun gerekli koşulları belirlenerek Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in arkhe kavramına yükledikleri farklı anlamlar ve arkheye yönelik yaklaşımları varlık anlayışları çerçevesinde değerlendirilmektedir. Böylece Arkhenin nasıl evrildiği ve bu kavramın görünüşün ötesindeki gerçekliği anlama çabalarına nasıl katkıda bulunduğu incelenmektedir. Ayrıca makalede Anaksimandros ve Anaksimenes'in arkhenin değişen durumlarını ayırma-kopma veya yoğunlaşma-seyrekleşme işleyişi ile açıklamaları neticesinde görünüş-gerçeklik ayrımını temellendirme konusunda derinlemesine bir perspektif sundukları vurgulanmaktadır. Özellikle Anaksimandros'un 'apeiron' olarak adlandırdığı ilkenin, duyulardan ziyade akıl yoluyla kavranabilen bir gerçekliği temsil ettiği ve bu yönüyle görünüşün ötesinde bir anlam taşıdığı iddia edilmektedir. Nihai olarak apeironun belirli olmayan bir niteliğe sahip olduğu değerlendirilerek maddi bir yapıda olmasına rağmen duyularla algılanabilen olandan daha temel bir nitelikte olabileceği tespit edilmekte ve görünüş-gerçeklik meselesinin ele alınmasında apeironun diğerlerine kıyasla daha uygun bir yapıda olduğu öne sürülmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Arkhe, Görünüş-Gerçeklik, Anaksimandros, apeiron.

### THE CONCEPT OF ARCHE AND THE APPEARANCE-REALITY DISTINCTION IN ANCIENT GREEK PHILOSOPHY: A STUDY FROM THE PERSPECTIVES OF THALES, ANAXIMANDER, AND ANAXIMENES

ABSTRACT

This study investigates the appearance-reality dilemma in Ancient Greek philosophy and assesses the meaning of 'arche' within that framework. In this context, arche is used to explain the relationship between the reality of the entity and its appearance. Arche is recognized as a principle or substance that remains unchanged behind what actually changes but whose situations or appearances change. According to Milesian philosophers, arche is an essential principle of existence, and they argue that it is the constant factor underlying changes in the world. This fundamental idea forms the basis of all natural phenomena and elucidates the distinction between reality and appearance. The endeavors of Thales, Anaximander, and Anaximenes to determine what the arche is reflect their efforts to understand the relationship between the reality of existence and its observable aspect. The article first establishes the prerequisites for the emergence of philosophy and assesses the various interpretations of the term arche and the approaches taken by Thales, Anaximander, and Anaximenes in relation to it, all within the context of their conceptions of existence. Thus, how the arche evolved and how this concept contributes to efforts to understand reality beyond appearance are examined. In addition, it is emphasized in the article that Anaximander and Anaximenes offer an in-depth perspective on grounding the distinction between appearance and reality as a result of their explanation of the changing states of the arche through the processes of separation, condensation, and rarefaction. In particular, it is claimed that the principle known as apeiron, as described by Anaximander, represents a reality that can be grasped through the mind rather than the senses and, in this respect, has a meaning beyond appearance. The evaluation concludes that the apeiron displays an indeterminate quality and, despite its physical composition, may possess a more profound essence than what is perceived by the senses. In light of this, it appears that the structure of the apeiron is superior to that of other structures in terms of resolving the appearance-reality dilemma.

**Keywords:** Arche, appearance-reality, Anaximander, apeiron.

\* Doçent Doktor, Pamukkale Üniversitesi Felsefe Bölümü. E-Posta: alperyardimci@pau.edu.tr ORCID: 0000-0002-3245-7203, Denizli/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 17.07.2024

Makalenin kabul tarihi: 22.10.2024

Submission Date: 17 July 2024

Approval Date: 22 October 2024

## Giriş

Milet Okulu doğa filozofları olarak bilinen<sup>1</sup> ve “doğanın bütünü ve genel olarak varlığı inceleyen biricik kişiler<sup>2</sup>” olarak yalnızca dış dünyaya yönelik meseleleri ele almaları bakımından Aristoteles tarafından fizikçiler olarak atfedilen Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes evrenin veya algılanan bu dünyanın rasyonel ve anlaşılır bir düzene sahip olduğunu düşünmektedirler<sup>3</sup>. Onlar bu düzenin sınırlarının yine bu dünyanın sınırları içerisinde aranması gerektiğine kanaat getirmekle birlikte insan aklının bu arayışta kullanılabilecek tek araç olduğuna dair bir inançla araştırmalarında doğada gerçekleşen olayların doğüstü mitolojik güçlere başvurmadan anlaşılıp açıklanabileceğine inanmaktadırlar.<sup>4</sup> Bu inanç doğrultusunda evrende karşılaştığımız her unsurun bir yandan duyularımıza konu olan görünüşü diğer bir yandan akıl ile kavranabilecek bir gerçekliğinin olduğu; doğada var olan her şeyin kaynağının başka bir varlıktan ya da gerçeklikten meydana geldiği diğer bir ifadeyle var olanın görünüşünden farklı olarak varlıksal bir temelini ve gerçekliğinin olduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu düşünce aynı zamanda var olanın yaratılmamış olduğunu, varlığın ezeli ve ebedi olduğunu, herhangi bir şeyin hiçten doğmayacağını ve hiçe karışarak yok olmayacağını<sup>5</sup> kısaca hiçten hiçbir şey çıkmayacağı düşüncesini ortaya koymaktadır<sup>6</sup>. Buna göre Milet okulu doğa filozofları tüm varlıkların kendisinden çıktığı ilk, temel, kalıcı ve değişmeyen varlık arayışı içerisine girmişlerdir. Bu arayış ikincil unsurların birincil unsurlardan nasıl bir süreç içerisinde ortaya çıktığı sorusunu takip etmekte ve aynı zamanda sürekli oluş ve değişim içerisinde olan fiziksel dünyaya yönelik rasyonel bir açıklama zeminini de hazırlamaktadır.

2

<sup>1</sup> Milet okulu Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes tarafından temsil edilmektedir. Bu okulun adı, bu üç filozofun hepsinin Milet adlı İyonya şehrinde gelmeleri, aynı dönemde yaşamaları ve aralarındaki ilişkinin genellikle öğretmen-öğrenci ilişkisi olarak tanımlanması nedeniyle. (William K. C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çeviren Ahmet Cevizci, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1999, 30).

<sup>2</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 2. Baskı, çeviren, Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996, 1005 a 30.

<sup>3</sup> Alper B. Yardımcı, “Milet Okulu Doğa Filozofları Bağlamında Tanrının İmkânı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/43, (2016): 1329. Erişim Tarihi: Temmuz 12, 2024. <https://philpapers.org/archive/YARMOD.pdf>

<sup>4</sup> Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 21. Baskı, 2016, 22-24.

<sup>5</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 983 b 6.

<sup>6</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, 92.

Bu kapsamda Milet okulu doğa filozoflarının temel motivasyonu ve Grek biliminin ilk sorunu “her şeyin kendisinden geldiği, kendisine gittiği, değişenin altında değişmeden kalan, varlığını devam ettiren şeyin ne olduğu” sorusuna cevap vermek olmuştur. Bu soru Antik Yunan doğa felsefesinin merkezinde bulunan arkhe sorusuna ya da arkhe problemine tekabül etmektedir. Aristoteles ‘Metafizik’ adlı eserinde Miletli filozoflar için arkhenin ne olduğu ve nasıl bir işlevi olduğunu şu şekilde aktarmaktadır: “İlk filozoflar ... şeylerde maddi ilkelerin bulunduğu inanıyorlardı. Çünkü şeylerin neden meydana geldiklerini, ilk olarak <yani başlangıçta> nereden ortaya çıktıklarını ve son olarak <yani sonuçta> neye karışarak yok olduklarını, gerçi tözün olduğu gibi kaldığını, ama durumlarının değiştiğini, işte bütün bunları şeylerin ögesi ve ilkesi <arche> diye açıklıyorlar...<sup>8</sup>”. Francis E. Peters ise Antik Yunan felsefesine yönelik yapmış olduğu çalışmasında arkhenin “baş, başlangıç, ilk neden, kök, köken, origin, ilk ilke, ana öge, en temel unsur, nüve [öz]; en yüksek güç, kudret, egemenlik, hakimiyet, iktidar<sup>9</sup>” gibi anlamlara geldiğini aktarmaktadır. Bu açıdan arkhenin ne olduğu ve ona yüklenen çeşitli anlamlar aslında varlık nedir, oluş nedir, varlıkla oluş arasındaki ilişki nasıldır, yoktan varlığa gelme ya da vardan yokluğa gitme gibi bir süreç mümkün müdür tarzında felsefenin önemli bir disiplini olan varlık felsefesi ya da ontoloji ile ilgili birçok soruyu içerisinde barındırmaktadır. Bu sorular aynı zamanda Antik Yunan doğa felsefesinin ve ontolojinin varlığın görünüşü-gerçekliği ve birliği-çokluğu gibi problem alanlarını da belirlemektedir<sup>10</sup>.

Arkhenin çeşitli anlamları göz önünde bulundurularak bu çalışmada görünüş-gerçeklik problemini değerlendirmeye uygun olacak şekilde arkhe; değişenin ardında değişmeden kalan ancak durumları ya da görünüşleri değişen bir unsur ya da töz olarak kabul edilmektedir çünkü Aristoteles’in de belirttiği üzere değişmez nitelikte olan tözün kendisi aslında değişmezken görünüşleri değişmektedir. Bu kapsamda Miletli filozoflar “...tözün olduğu gibi kaldığını, ama durumlarının değiştiğini, işte bütün ... şeylerin ögesi ve ilkesini<sup>11</sup>...” arkhe olarak ifade ederler. Arkhenin ya da tözün değişime ya da oluşa konu olan kısmı varlığın görünen kısmına tekabül ederken arkhenin değişmeden kalan kısmı ise varlığın gerçekliğine ya da mahiyetine tekabül etmektedir. Bu bağlamda çalışmada ilk

<sup>7</sup> Arslan, İlkçağ, 88.

<sup>8</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 983 b 6. Aktaran Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, çeviren Oğuz Özügül, İstanbul: Pencere Yayınları, 54.

<sup>9</sup> Francis E. Petters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çeviren Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, 50.

<sup>10</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 1996, 84.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 983 b 6. Akt. Capelle, *Felsefe*, 54.

olarak felsefenin ortaya çıkış gerekçeleri tespit edilerek 'Batılı anlamda' ilk filozoflar olarak kabul edilen Milet okulu doğa filozofları Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in varlık anlayışları çerçevesinde arkheye yükledikleri anlamlar ve arkhe sorununa vermiş oldukları cevaplar doğrultusunda varlığın görünüşü ve gerçekliği arasında olduğunu iddia ettikleri görünüş-gerçeklik farklılığını nasıl temellendirdikleri problematik olarak ele alınmaktadır. Sonuç olarak Anaksimandros ve Anaksimenes'in görünüş-gerçeklik sorunu çerçevesinde arkheye ilişkin tespitleri Thales'in görüşlerine kıyasla değerlendirildiğinde, onların arkhenin değişen durumlarını sırasıyla ayrılma-kopma ve seyrekleşme-yoğunlaşma mekanizması vasıtasıyla açıklamaları neticesinde görünüş-gerçeklik ayrımını temellendirme konusunda daha başarılı oldukları vurgulanmakta ve görünüş gerçeklik meselesinin tam olarak Anaksimandros'un maddi bir unsurdan daha öte bir özelliğe sahip ve duyulardan çok akılla kavranabilecek bir gerçeklikte olan apeironu ile değerlendirilmesinin daha uygun olduğu vurgulanmaktadır.

## 4

### 1. Felsefenin Ortaya Çıkışı: Milet Okulu

Görünüş-gerçeklik probleminin ele alınışı aynı zamanda felsefi düşüncenin başlangıcına ya da felsefenin doğuşuna tekabül etmektedir. Felsefenin doğuşu MÖ altıncı yüzyıl başlarında İyonya şehirlerinden Milet'te ortaya çıkan ve ilk temsilcisi olarak Thales kabul edilen düşünce hareketi ile ilişkilendirilmektedir.<sup>12</sup> Milet isimli İyonya kentinde felsefenin ya da felsefi düşüncenin başlatılmasının nedenlerinden biri kentin bir liman kenti ve ticaret merkezi olması dolayısıyla Miletli düşünürlerin Mısır, Hint, ve Mezopotamya gibi çeşitli uygarlıkların kültür ve kazanımları ile etkileşim içinde olması ve bu etkileşim sayesinde matematik, astronomi, tıp, geometri alanlarındaki mevcut kazanımların farklı kültürlerde ortaya çıkan buluş ve becerilerle pekiştirilmesidir. Her ne kadar Antik Yunan dışında Mısır ve Mezopotamya gibi diğer uygarlıklar geometri, astronomi ve gündelik yaşama yönelik teknik bilgilerde Yunan medeniyetine kıyasla daha önce ve görece ileri bilgiye sahip olsalar da bu medeniyetler bir felsefe ortaya koyamamışlardır. Bu durumun sebebi bu medeniyetlerdeki çalışmaların, bilme ve anlama gereksinimlerinin pratik ve gündelik ihtiyaçları karşılamaktan öteye gidememesi ve ileri sürülen

---

<sup>12</sup> Arslan, *İlkçağ*, 5.

düşüncelerin kuramsal bir düzeye ulaşamamasından kaynaklanmaktadır.<sup>13</sup> Ancak entelektüel bir merak doğrultusunda ve pratik bir faydanın ötesinde evreni anlama, Antik Yunan düşüncesinin en önemli özelliklerinden bir tanesidir<sup>14</sup>. Bu kapsamda Milet Okulu'na ait doğa filozofları Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes yalnızca doğayı açıklamak veya pratik ihtiyaçları karşılamak amacıyla değil tamamen merak duygusuyla doğayı ve evreni keşfetmek ve anlamak için çalışmalarını gerçekleştirmişlerdir. Onlar eski ve mevcut bilgiyi eleştirel bir şekilde sorgulayarak yeni bilgi ve öğretiler ortaya koymayı amaçlamışlardır. Böylelikle, Thales başta olmak üzere Yunanlılar diğer medeniyetlerden elde ettikleri kazanımların üzerine kendi dehalarını katmaları sonucunda felsefe meydana gelmiştir.

Bununla birlikte Antik Yunanlıların diğer medeniyetlerden farklı olarak görece baskıcı bir rahip sınıfına sahip olmaması ve bu durumun düşüncenin özgürce gelişimine imkân tanınması sonucunda Miletli düşünürler mitolojiyi rasyonel bir kalıba sokarak doğaya ilişkin unsurları bugün anladığımız haliyle rasyonel ve nesnel bir şekilde ele almıştır. Düşünce tarihindeki bu değişim Antik Yunan felsefesinde doğaya ilişkin unsurların mitolojik bir yaklaşımla açıklanmasından logosa dayalı açıklanmasına geçişi ifade etmektedir. Diğer bir deyişle fiziksel dünyanın metafiziksel unsurlar yerine akla, bilime ve ilme dayalı bir şekilde temellendirilerek anlaşılması ya da kısaca mitostan logosa geçiş felsefenin Milet'te ortaya çıkışının temel gerekçelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Antik Yunan ile aynı zamanda ya da daha önce var olan medeniyetlerin bu fikri gelişimi sağlayamamasının nedeni ise dini kimlik ve bakış açısından sıyrılamamalarından kaynaklıdır<sup>15</sup>. Felsefenin Milet'te ortaya çıkışının son ve belki de en önemli nedeni ise sistematik bir şekilde yapılan dış dünyaya yönelik soruşturmaların yazılı ya da sözlü olarak aktarılması ve günümüze Aristoteles, Diogenes Laertius, Simplicius gibi yazarlar tarafından ulaştırılmış ya da ulaşabilmiş olmasıdır. Antik Yunan felsefesi böylesi bir ortamda felsefenin doğuşu için gerekli olan şartların sağlanması neticesinde Milet'te ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda Antik Yunan'da felsefenin doğuşu için ön plana çıkan koşullar maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir.

<sup>13</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2012, 31.

<sup>14</sup> Yıldırım, *Bilim Tarihi*, 25.

<sup>15</sup> Mehmet Karasan, "Felsefe", içinde *Türk Ansiklopedisi*, XVI. Cilt, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1968, 208.

Felsefenin ortaya çıkışının teker teker gerekli (zorunlu) ve hep birlikte yeterli koşulları:

- Milet'in ticaret yollarının kesiştiği bir noktada bulunmasından kaynaklı diğer medeniyetlerin çeşitli bilim alanlarındaki tarihsel ve mevcut kazanımlarından haberdar olunarak bu kazanım ve bilgileri eleştirel bir şekilde ele almak ve üstüne yeni düşünceler eklemek.
- Salt merak duygusu ile evreni incelemek ve bu incelemelerin sonuçlarını kuramsal düzeyde ortaya koymak.
- Antik Yunan'ın görece diğer medeniyetlere kıyasla otoriter bir rahip sınıfına sahip olmaması ya da dini ve mitolojik bakış açısından sıyrılması neticesinde özgür bir düşünce ortamında doğayı mitolojik ya da metafiziksel bir bakış açısı ile değil rasyonel unsurlarla incelemek.
- Doğayı sistematik bir şekilde ele alarak eleştirel nitelikteki düşünceleri yazılı ya da sözlü olarak aktararak bu düşünceleri günümüze ulaştırmak ve böylece diğer insanlar ya da düşünürler tarafından ileri sürülen tezlerin tanınmasına ve değerlendirilmesine imkân vermek.

6

## 2. Miletli Filozofların Görünüş-Gerçeklik Problemine Yaklaşımları

Felsefenin doğuşu için gerekli olan koşulların sağlanması neticesinde Miletli filozofların doğaya yönelik soruşturmaları felsefi düşünceyi başlatan bir etkinlik olmuştur. Adından da anlaşılacağı üzere Milet Okulu doğa filozoflarının soruşturma alanı yalnızca doğa, dış dünya ya da fiziksel dünyadır. Bu bakımdan onların çalışmaları felsefenin önemli bir disiplini olan varlık felsefesinin doğuşuna da aynı zamanda eşlik etmiştir. Miletli filozofların varlığın mahiyetine yönelik soruşturmaları ve gözlemleri doğrultusunda varlığın duyularımız aracılığıyla algılanan ya da görünen hali ile akıl ile kavranan veya anlaşılabilir gerçekliği arasında bir farklılık olduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır. Onların bu farklılığa ilişkin düşünceleri temel problemleri olan arkhe sorununa ilişkin çalışmalarının bir kazanımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in arkhenin ne olduğu konusundaki tespitleri ve arkheye atfetmiş oldukları çeşitli anlamların ve işlevlerin ne olduğunun belirlenmesi görünüş-gerçeklik sorununu anlamak bakımından önem teşkil etmektedir.



## 2.1. Thales: Her şey temelde hep aynı kalan, değişmeyen suyun değişimleri veya biçimleridir.

Miletli düşünürler açısından doğa görünüşte zorunlu olarak sürekli değişen, hareket halinde ve dönüşen bir yapıdadır. Doğanın görünüşünün ardında ise asıl, sabit, devamlı, kalıcı nitelikte bir varlık olmalıdır. Bu düşünceyle doğa filozofları görünüşün ardındaki ilk ve gerçek olan ilkeyi arar.<sup>16</sup> Thales evrenin arkhesi ya da tözü nedir sorusunu soran ve bu ilkeyi arayan ilk kişidir.<sup>17</sup> O her şeyin başlangıcı<sup>18</sup>, “her şeyin arkhesi, ilkesi, nedeni, doğası veya tözü<sup>19</sup>” olarak suyu belirlemiştir. Aristoteles’in aktarımıyla “...kendisi olduğu gibi kalırken diğerlerini meydana getiren bir tek ya da birçok tözün mevcut olması gerekir. Böyle bir ilkenin sayısı ve çeşidi konusunda hepsi söz birliği etmiyor, sadece bu tür felsefenin kurucusu olan Thales suyu ilke olarak açıklıyor<sup>20</sup>...”.

Thales’in arkhe olarak suyu belirlemesi ilk kez efsanevi ve dinsel içerik taşımayan natüralist bir açıklama olarak kabul görür.<sup>21</sup> O, değişimin varlığını kabul ederken değişmeyen bir ilkenin de var olduğuna inanır. Su, her şeyin özünü oluşturmakta ve farklı formlara bürünerek çeşitli varlıkları ortaya çıkarmaktadır. Bu doğrultuda Thales’in arkhe olarak belirlediği suyun kendisi değişmez iken durumları ya da görünüşleri değişebilmektedir. Diğer bir deyişle, her şey temelde hep aynı kalan, değişmeyen suyun değişimleri veya biçimleridir.<sup>22</sup> Buna göre su yeterince donduğunda katı, yeterince ısıtıldığında su buharı, doğal halinde ise sıvı haldedir<sup>23</sup>. Fiziksel dünyada var olan bütün varlıklar suyun bu üç halinden birinde ortaya çıkmaktadır. Suyun katı, sıvı ve gaz olarak değişkenlik gösteren formlarının ya da görünüşlerinin altında değişmeyen, sabit bir varlık olduğu düşüncesinden hareketle Thales’in var olan her şeyin aslını su olarak belirlemesi yanlış bir çıkarım olmamaktadır.

Thales’in farklı unsurların altında bulunan kalıcı ve değişmeyen nitelikteki varlık anlayışı var olanın varlıksal bir kaynağı olduğu düşüncesini ya da diğer bir deyişle herhangi bir şeyin hiçten doğmayacağı ve hiçe karışarak yok

<sup>16</sup> Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İstanbul: Ara Yayınları, 1990, 93-97.

<sup>17</sup> Arslan, *İlkçağ*, 91.

<sup>18</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 11. Baskı, çeviren Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022, 23.

<sup>19</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 983 b 20.

<sup>20</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 983 b 6. Akt. Capelle, *Felsefe*, 54.

<sup>21</sup> Arslan, *İlkçağ*, 91.

<sup>22</sup> Arslan, *İlkçağ*, 92.

<sup>23</sup> Arslan, *İlkçağ*, 89-90.

olmayacağı<sup>24</sup> düşüncesini varsayar. Bu varsayım ana madde, ilk madde ya da arkhe ile arkhenin görünüşleri arasında farklılık olduğunu ortaya koymaktadır çünkü *"kendisi olduğu gibi kalırken diğerlerini meydana getiren bir tek ya da birçok tözün mevcut olması gerekir"*<sup>25</sup> ve bu tözün gerçekliği görünüşünden farklıdır.

Bununla birlikte, Thales'in arkheyi ya da tözü değişime uğrayan görünüşlerin kökeni olarak nasıl açıkladığı belirsizdir. Diğer bir ifadeyle, değişim ve oluş içerisinde olan varlıkların gerçeklikte değişmeyen bir varlıktan nasıl meydana geldiği konusunda Thales yeterli bir açıklama vermeyerek görünüş-gerçeklik meselesinde belirli unsurları göz ardı etmiş ve bu konuda görüşleri eksik kalmıştır. Bu eksiklik Milet okulu düşünürlerden Anaksimandros'un görüşleriyle tamamlanmaktadır.

## 8

### 2.2. Anaksimandros: Parçalar değişir ama bütün değişmez.

Thales'in öğrencisi olan Anaksimandros evrenin başlangıcında ne vardı, kozmos nereden ortaya çıktı ve varlıklar nasıl meydana geldi sorularını cevaplamaya çalışmakta ve bu kapsamda görünüşteki varlıkların nasıl meydana geldikleri ile görünüşün ardındaki gerçeği bulmaya çalışmaktadır. Ona göre evrenin merkezinde bulunan Dünya evrenin her tarafına eşit bir mesafede olmasından dolayı hareketsiz bir şekilde durmakta ve yüksekliği genişliğinin üçte biri olan bir silindir şeklindedir.<sup>26</sup> Dünya dahil bütün bu evreni meydana getiren ise kendisinde hareket ve değişme gücüne sahip olan apeirondur. Buna göre Anaksimandros<sup>27</sup> arkhenin, tözün ya da ilk ilkenin sonsuz ya da sınırsız anlamına gelen apeiron olduğunu belirtmektedir. Simplicius<sup>28</sup> ateş, hava, su ve toprak gibi dört öğenin birbiri içinde değişmesini gözleyen Anaksimandros'un bu unsurları temel ilke, dayanak ya da arkhe olarak kabul etmediğini bunun yerine başka bir unsur olan apeironu kabul ettiğini belirtmektedir.

Anaksimandros, Thales ve Anaksimenes'ten farklı olarak arkheyi doğada doğrudan gözlemlenen bir unsurdan farklı olarak sonsuz anlamına gelen apeiron olarak belirlemiştir. Diogenes Laertius'un<sup>29</sup> aktarımıyla Anaksimandros *"ilkeyi*

<sup>24</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 983 b 6. Akt. Capelle, *Felsefe*, 54.

<sup>25</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 983 b 6. Akt. Capelle, *Felsefe*, 54.

<sup>26</sup> Pseudo-Plutarch, *Stromateis* 2, 12 A 10. Akt. Capelle, *Felsefe*, 59.

<sup>27</sup> Simplicius, *Aristoteles'in Fizik*, 24, 13 vd'ına, 12 A 9. Akt. Capelle, *Felsefe*, 61.

<sup>28</sup> Simplicius, *Fizik*, 12 A 9. Akt. Capelle, *Felsefe*, 61.

<sup>29</sup> Laertios, *Ünlü*, 67.

ve ana maddeyi hava, su ya da başka bir şey olarak belirlemiyor, onun, sonsuzluk olduğunu ileri sürüyordu.” Bu açıdan apeironun değişime tabi olan görünüşleri doğada gözlemlenebilirken kendi gerçek halinin ise bütün olarak gözleme konu olamayacak ya da duyularla algılanamayacak şekilde düşündüğü varsayılabilir. Bu varsayımı destekler nitelikte Petters<sup>30</sup> varlıkların temel maddesi olarak ileri sürülen su ve hava gibi maddelerin tek tek doğal maddeler olduğunu, ancak Anaksimandros’un belirsiz ve sonsuz bir unsur olarak apeironunun “salt duyulara bağlı olandan öteye doğru soyutlamaya dayalı koskoca bir adım<sup>31</sup>” olarak değerlendirilebileceğini ifade eder. Benzer şekilde Bravo<sup>32</sup> Anaksimandros’un diğer doğa filozoflarından farklı olarak arkhe meselesinde kavramsal bir düşünmeyi takip ederek “hedefi belli olan bir yönde metafizik bir kavrama doğru ilk adımı attığı<sup>33</sup>”nı vurgulamıştır. Bu vurgudan hareketle Anaksimandros’un ileri sürdüğü apeironun görünüşünden izole edilerek gerçekliği düşünüldüğünde maddi olmayan doğasından kaynaklı duyular aracılığıyla algılanamayacağı ve böylece ilk maddenin neliğine ilişkin bir şey söylenemeyeceği ve bu sebeple Anaksimandros’un apeironun sınırsız olduğu yönünde görüş ileri sürdüğü ifade edilmiştir<sup>34</sup>. Gottschalk’ta<sup>35</sup> paralel şekilde apeironun aslında maddi bir varlık olmadığını ve onun bilinen ya da tasavvur edilebilen herhangi bir maddi varlıkla özdeş olmadığını aktarmaktadır. Böylece apeiron genellikle maddi bir nitelikte değerlendirilmekle birlikte yapılan tartışmalar doğrultusunda onun duyularla algılanmasının ötesinde gerçekliği akılla kavranabilecek olan bir niteliğe sahip olabileceği yönündeki düşünce ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla arkhenin görünüşü ile gerçekliği arasında bir farklılık vardır. Anaksimandros’a göre “parçalar değişir ama bütün değişmez<sup>36</sup>”. Bu açıdan görünüş ve gerçeklik sorununun akılla kavranabilecek bir gerçekliğe atıfta bulunması açısından tam anlamıyla Anaksimandros ile başladığını iddia etmek yanlış olmayacaktır çünkü onun arkhesi gerçeklikte görünenden farklı, değişmez, soyut nitelikte ve akılla kavranabilecek bir yapıdadır.

<sup>30</sup> Petters, *Antik*, 50.

<sup>31</sup> Petters, *Antik*, 50.

<sup>32</sup> Hamdi Bravo, “Antik Yunan Felsefesinde Madde-Biçim ve Görünüş-Gerçeklik İkilikleri”, *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 5, (2005): 70. Erişim Tarihi: Ekim 11, 2024. <https://acikerisim.uludag.edu.tr/items/7d287821-d183-450f-b413-72ca8f5807a4>

<sup>33</sup> Wilhelm Capelle. Sokrates’ten Önce Felsefe, Çeviren Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994, 65.

<sup>34</sup> Bravo, *Antik*, 70.

<sup>35</sup> Hans B. Gottschalk, “Anaximander’s ‘Apeiron’”, *Phronesis*, 10/1, (1965): 50.

<sup>36</sup> Laertios, *Ünlü*, 67.

Bununla birlikte Anaksimandros aperiionun ezeli ve ebedi olduğunu ifade etmektedir. Aristoteles'in aktardığı üzere aperiion'un "... başlangıcı yoktur, o daha çok tüm öteki şeylerin ilk başlangıcıdır". Ezeli ve ebedi olan apeiron "herşeyi sevk ve idare eder". Buradan hareketle apeironun hareketinin de ebedi nitelikte olduğu sonucuna ulaşılabilir çünkü hareket söz konusu olmadığında oluş ve bozuluştan bahsetmek mümkün değildir. Simplicius<sup>37</sup> Aristoteles'in fiziği üzerine yapmış olduğu yorumlarda Anaksimandros başta olmak üzere bazı fizikçilere yönelik onların hareketi ebedi olarak kabul etmelerinin sebebini oluşun ve bozuluşun açıklanmasının bir gerekliliği olarak gördüğünü belirtmektedir.

Aristoteles "Fizik" adlı eserinde Anaksimandros'un sonsuzu ya da apeironu ilke olarak kabul etmesinin nedenlerinden birini "...oluş son bulmasın diye<sup>38</sup>" aktarmaktadır. Buna göre Anaksimandros evrende sürekli bir değişim ve oluşun var olduğunu kabul etmekle birlikte bu değişimin arkasında olan unsuru aperiion olarak kabul etmektedir çünkü ona göre evrendeki her şeyin var oluşunun ya da yok oluşunun sebebi sonsuz nitelikte olan apeirondur. Buna göre Anaksimandros açısından oluşun tezahür ettiği dış dünya bir görünüş olarak kabul edilmekte, bu oluşun arkasındaki sonsuz nitelikteki apeiron ise görünüşün ardındaki gerçeklik olarak kabul görmektedir.

Bu kapsamda bütün varlıkların kendisinden meydana geldiği sonsuz töz olarak aperiiondan diğer varlıkların ortaya çıkışını ve aynı zamanda değişim ve sürekliliği Anaksimandros apeironun niteliksel bir değişiminin neticesi olarak değil, karşıtların ayrılma veya kopma yoluyla birbirlerinden ayrılmasının bir neticesi olarak kabul etmektedir. "Anaksimandros şeylerin meydana gelişlerini ilk ögedeki nitel bir değişimin sonucu olarak değil, ebedi hareket nedeniyle karşıtların birbirinden ayrılmasının sonucu diye kabul<sup>39</sup>" eder. Buna göre karşıtların önce sıcak ve soğuk olarak birbirlerinden ayrılması ile evrendeki diğer varlıklar meydana gelmiştir. Dolayısıyla Thales'in düşüncelerinden farklı olarak Anaksimandros arkhenin gerçek mevcudiyeti ile fiziksel dünyadaki oluşu ya da diğer bir deyişle arkhenin gerçekliği ile görünüşü arasındaki farkı ayrılma ve kopma yoluyla açıklamaktadır. Thales her ne kadar arkhesi olarak belirlediği suyun farklı formlara büründüğünü ifade ederek görünüş-gerçeklik ayrımını vurgulasa da suyun katı-sıvı-gaz haline nasıl dönüştüğü konusunda bir açıklama

<sup>37</sup> Simplicius, *Fizik*, 1121, 5 vd'ına, 12 A 17. Akt. Capelle, *Felsefe*, 62.

<sup>38</sup> Aristoteles, *Fizik*, III 8. 208 a 8=12 A 14. Akt. Capelle, *Felsefe*, 61.

<sup>39</sup> Simplicius, *Fizik*, 24, 13 vd'ına, 12 A 9. Akt. Capelle, *Felsefe*, 62-63.

yapmamaktadır. Ancak Anaksimandros gerçeklik ile görünüş arasındaki farklılığı gerçeklik olan apeirondan diğer unsurların ayrılarak ya da koparak ortaya çıktığını ileri sürerek ortaya koymaktadır. Ayrıca apeirondan meydana gelen varlıklar zorunlu olarak tekrar ona dönmektedirler. Arslan<sup>40</sup>, Anaksimandros'un bireysel varlıkların var olmalarının ya da ortadan kalkmalarının bir zorunluluk çerçevesinde gerçekleştiğini ya da bu zorunluluğun bir yasaya tabi olduğunu ifade etmektedir. *"Varolan şeylerin ilkesi, apeiron'dur. Şeyler ondan meydana gelir ve yine zorunlu olarak onda ortadan kalkarlar; çünkü onlar zamanın sırasına uygun olarak birbirlerine karşı işlemiş oldukları haksızlıkların cezasını (kefareti) öderler"*<sup>41</sup>. Bu kapsamda var olmayı bir tür suç olarak kabul eden Anaksimandros bu suçun cezasını yok olma olarak ya da değişime tabi olan görünüşlerin kendilerinden meydana geldikleri gerçekliğe - apeirona- dönerek görünüşlerinin yok olması olarak kabul ettiği ifade edilebilir.

### 2.3. Anaksimenes: Töz olduğu gibi kalır ancak durumları değişir. Bütün bunların ögesi ve ilkesi arkhedir.

11

Anaksimandros arkheyi sonsuz anlamına gelen aperion olarak belirlemektedir. Anaksimenes ise Thales gibi ilk ilkeyi ya da arkheyi tekrar gözle görünür bir unsurda aramıştır. Bu ilke Thales için yeryüzünün belirli bir kısmını kaplayan ve sınırlı nitelikte olan sudur. Anaksimenes ise su yerine sınırsız gibi görünen ve her yerde bulunan havayı tercih etmiştir. Aristoteles'in aktardığı üzere *"Anaksimenes havanın sudan daha önce ve kesinlikle yalın cisimlerin ilkesi olduğunu iddia"*<sup>42</sup> etmektedir. Aetius'un aktarımıyla *"Anaximenes, şeylerin ilkesinin hava olduğunu öne"*<sup>43</sup> sürmektedir. Bu ilke Anaksimandros'un kabul ettiği gibi belirsiz bir nitelikte değildir. Anaksimenes arkhe olarak kabul ettiği havayı somut, sınırsız ancak belirli bir varlık olarak ortaya koymaktadır<sup>44</sup>.

"Anaksimenes de <Anaksimandros> gibi temelde yatan  
tözün tek ve sonsuz olduğunu söylüyor, ama bunu onun gibi  
belirsiz bırakmıyor, havayı ilke diye açıklayarak belirliyor;

<sup>40</sup> Arslan, *İlkçağ*, 108.

<sup>41</sup> Hermann A. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, yay. Walther Kranz, 3 cilt, 6. Baskıdan yapılan tıpkıbasım, Wiedman, 1974. Akt. Arslan, *İlkçağ*, 98.

<sup>42</sup> Aristotle, *Meteorology, Great Books of The Western World*, Editor Robert Maynard Hutchins, Chicago, 1952. Akt. Capelle, *Felsefe*, 70.

<sup>43</sup> Aetius, I 3, 4=13 B 2. Akt. Capelle, *Felsefe*, 70.

<sup>44</sup> Arslan, *İlkçağ*, 117.

aradaki fark seyreklik ve yoğunluktan ileri geliyor<sup>45</sup>. Dolayısıyla Anaksimenes'in arkhesi olan havanın apeirondan farkı belirli bir nitelikte olmasının yanında şeylerin ilk ilkedden ya da arkhedenden seyreklik ve yoğunluk yoluyla meydana gelmesinden kaynaklanmaktadır<sup>46</sup>.

Belirtildiği üzere Anaksimandros diğer varlıkların ve dış dünyada bulunan karşıtlıkların meydana gelişini, değişimini ve sürekliliğini arkhe olarak belirlediği apeirondan ayrılma ve kopma vasıtasıyla farklılaşmalarının bir sonucu olarak kabul etmektedir<sup>47</sup>. Ancak arkhe olarak apeirondan diğer unsurların ayrılması ya da kopması durumu bu unsurların nasıl apeirondan farklılaşarak zıtlıkları açıkladığı konusunda yeterli bir açıklama vermemektedir<sup>48</sup>. Böylece Anaksimandros arkhenin evrensel süreçteki etkisini niteliksel bir değişimin sonucu olarak görmemiştir<sup>49</sup>. Bu çerçevede apeiron, arkhenin gerçekliğinin bir özelliği olan bir ve tek olması durumunu nitel bakımdan tehlikeye sokmaktadır. Bu tehlikenin farkında olan Anaksimenes bütün niteliksel farklılıkları niceliksel farklılıklara indirgemekte ve görünüşte varlıklar arasındaki çeşitliliği eşit hacimlerdeki çokluk ya da azlığa dayandırarak arkhenin bu özelliğinin muhafaza edilmesini mümkün kılmaktadır<sup>50</sup>.

Bununla birlikte Anaksimenes her şeyin "havanın belirli şekilde yoğunlaşması ve tekrar seyrekleşmesi nedeniyle meydana geldiğini<sup>51</sup>" ve zamanla bütün bunların havaya karışarak çözüleceğini<sup>52</sup> düşünmektedir. Plutarkhos'a göre "Anaximenes büzülen ve yoğunlaşan maddenin soğuk, buna karşılık seyrek ve gevşek ... maddelerin sıcak olduğunu" iddia eder.<sup>53</sup> Onun bu düşüncesinin altında maddelerin ısındığında genişmesi, soğutulduğunda büzüştüğüne yönelik gündelik gözlemleri yatmaktadır. Bu gözlemler doğrultusunda dış dünyadaki

<sup>45</sup> Simplicius, *Fizik* 24, 26 vd. D'sine=3 A 5. Akt. Capelle, *Felsefe*, 70. Akt. Alper B. Yardımcı ve Fatma Güdücü. "Arkhe ve Töz Kavramı Üzerine: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes" *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 57, (2023): 8. Erişim Tarihi: Temmuz 12, 2024. doi.org/10.35237/sufesosbil.1169776

<sup>46</sup> Simplicius, *Fizik*, 24, 26 vd. D'sine=3 A 5. Capelle, *Felsefe*, 70.

<sup>47</sup> Capelle, *Felsefe*, 66.

<sup>48</sup> Arslan, *İlkçağ*, 120.

<sup>49</sup> Capelle, *Felsefe*, 66.

<sup>50</sup> Capelle, *Felsefe*, 66.

<sup>51</sup> Pseudo-Plutarch, *Stromateis* 3, 13 A 6. Akt. Capelle, *Felsefe*, 70.

<sup>52</sup> Capelle sayfa 70. "Çünkü her şey bundan [havadan] meydana geliyor ve zamanla buna karışarak çözülyormuş"

<sup>53</sup> Aetius, I 3, 4=13 B 2. Akt. Capelle, *Felsefe*, 70.

çeşitli ve zıt nitelikte olan varlıklar ilk ilke, töz ya da arkhe olarak havadan seyrekleşme ve yoğunlaşma süreci sonunda meydana gelmektedir. Niteliksel farklılıkları niceliksel farklılıklara indirgeyerek görünüşte varlıklar arasındaki çeşitliliği açıklamaya çalışan Anaksimenes görünüşte farklı olan varlıkların gerçekte aynı tözün yoğunlaşma ve seyrekleşme seviyesi neticesinde oluştuğunu ifade etmektedir.

“Hava seyrekleştiği zaman ateş haline geliyor; yoğunlaşınca da rüzgar; havanın yoğunluğu arttıkça önce bulut, sonra su ve toprak, aşırı yoğunlaşma sonucunda da taş haline geliyor. Hava yoğunlaşmışsa rüzgâr meydana gelirmiş, harekete geçince de esirmiş. Hava bir araya toplanarak daha çok yoğunlaşınca bulut oluyor ve bulutlar <şiddetli basınç altında> suya dönüşüyorlarmış. Bulutlardan düşen sular donduğu zaman dolu meydana gelirmiş; bu nesne fazla nem içeriyor ve sonra donuyorsa o zaman da kar oluşuyormuş.<sup>54</sup>”

Böylece Anaksimenes şeylerin ilk ilkesinin hava olduğunu belirlemektedir.<sup>55</sup> Arslan’a<sup>56</sup> göre bu belirlemenin en olası nedenlerinden biri hava ile ruh arasındaki benzerliğin Anaksimenes tarafından fark edilmiş olunmasıdır. Philoponos, ‘Ruh Üstüne’<sup>57</sup> adlı eserinde Anaksimenes’in ruhu havaya benzettiğini ileri sürmektedir. Grekçe temel olarak *psyche* (ψυχή) ‘yaşam’ ya da ‘ruh’ anlamına gelmekle birlikte<sup>58</sup> bu kelimenin aslında üflemek (solunan hava) anlamına da gelen *psycho* (ψύχω) kelimesinden türetildiği de düşünülmektedir<sup>59</sup>. Bu durumu destekleyen bir görüş olarak Anaksimenes şöyle der: “*Havadan oluşan ruhumuzun bizi yönetmesi gibi, tüm evreni de soluk ile hava kaplamaktadır.*<sup>60</sup>”

Arkhe ya da töz olarak belirlediği hava ile Anaksimenes ayrıca evrendeki ve canlılardaki değişimi, hareketi ve dinamizmi açıklamaktadır. O evrenin ebedi olmasına karşın her zaman aynı olmadığını belirli dönemlerde değiştiğini

<sup>54</sup> Hippolytos I 7, 3=13 A 7 Akt. Capelle, *Felsefe*, 69.

<sup>55</sup> Laertios, *Ünlü*, 68.

<sup>56</sup> Arslan, *İlkçağ*, 123.

<sup>57</sup> Philoponos, *Ruh Üstüne* 9, 9=13 A 23. Akt. Capelle, *Felsefe*, 71.

<sup>58</sup> Henry G. Liddell and Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.

<sup>59</sup> Lauren Dundes, *The Psychosocial Implications of Disney Movies*, Basel: MDPI, 2019, 205.

<sup>60</sup> Aetius, I 3, 4=13 B 2. Akt. Capelle, *Felsefe*, 70.

düşünmektedir<sup>61</sup>. Anaksimenes'e göre hava sürekli hareket ve değişim halindedir. Hippolytos, Anaksimenes'in görüşünü şu şekilde belirtir: "Hava ... varoluşunu soğuk ile sıcak, nem ve hareket vasıtasıyla duyuruyormuş. Ancak devamlı hareket halindeymiş. Çünkü değişen bir şey, hareket etmezse değişemezmiş<sup>62</sup>." Bu kapsamda Anaksimenes'in "canlı varlıkların yalın ve tekdüzen hava ile soluktan oluştuklarını<sup>63</sup>" düşünmesi, havanın sürekli hareket halinde değişen bir yapıda olduğuna yönelik görüşü ve havanın yoğunlaşması ve seyrelmesi vasıtasıyla gerçeklikte değişmez olan temel ilkedeki değişimin meydana geldiğine yönelik tespiti görünüşte her şeyin bir oluş içerisinde olduğu düşüncesini temellendirmektedir çünkü değişim varsa oluş vardır. Böylece, arkhenin Miletli filozoflara özel görünüş ve gerçekliğe ilişkin ikili yapısı Anaksimenes'in temel görüşlerinde de gözlemlenmektedir. Her şeyin kaynağı olan arkhe, dış dünyada sürekli değişim ve hareket halindedir. Ancak bu arkhe gerçekte şeylerin değişmez prensibini de temsil etmektedir. Varlığın görünüşü ve gerçekliği arasındaki ayrıma tam olarak yol açan unsur da bu tespitlerden hareketle ortaya çıkmaktadır.

14

## Sonuç

Görüldüğü üzere Miletli düşünürlerin perspektifinden bakıldığında görünüşte duyulara konu olan doğa sürekli bir değişim ve hareket halindedir. Ancak gerçekte akıl ile kavranabilecek, görünüşlerin ardında sabit ve kalıcı bir varlık olması gerektiğine inanılmaktadır. Bu inanç doğrultusunda Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes görünüşün ardındaki ilkeyi aramaktadırlar. Her şeyin kendisinden ortaya çıktığı ilk ilke, temel ya da ana madde arayışı Antik Yunan felsefesinin daimî araştırma konusudur. Bu araştırma ikincil varlıkların birincil varlıklardan nasıl bir işleyiş içerisinde meydana geldiği sorusunu da paralel olarak içermektedir. Diğer bir deyişle, değişim ve oluş içerisinde olan görünüşlerin, değişmeyen ilk ilkelere ya da gerçekliklerden nasıl ortaya çıktığını da soruşturmaktadır. Thales, bu arayışın öncüsü olarak evrenin arkhesini ya da temelini su olarak tanımlamaktadır. Thales, suyu arkhe olarak belirlerken, suyun aslının ya da gerçekliğinin değişmediği, durumları veya görünüşlerinin değişebildiğini ifade etmektedir. Bu nedenle, katı, sıvı ve gaz halinde ortaya çıkabilen çeşitli varlıkların ya da suyun değişen formlarının

<sup>61</sup> Simplicius, *Fizik*, 1121, 12 vd'ına=13 A 11. Capelle, *Felsefe*, 71.

<sup>62</sup> Hippolytos I 7, 2=13 A 7 Akt. Capelle, *Felsefe*, 69.

<sup>63</sup> Aetius, I 3, 4=13 B 2. Akt. Capelle, *Felsefe*, 71.



altında değişmez bir varlık olduğunu ileri sürmektedir. Ancak Thales arkhenin değişime uğrayan çeşitli görünüşlerinin arkheden tam olarak nasıl ortaya çıktığı konusunda bir açıklama yapmamaktadır. Bu eksiklik Anaksimandros ve Anaksimenes'in görüşleriyle tamamlanmaktadır. Anaksimandros, arkhenin varoluşunun gerçekliği ile fiziksel dünyadaki oluşu ya da görünümü arasındaki farkı diğer varlıkların ya da zıtlıkların arkhe olarak belirlediği apeirondan ayrılma ve kopma mekanizması ile ortaya çıktığı düşüncesiyle açıklığa kavuşturmuştur. Anaksimenes ise görünüşteki çeşitliliğin ve değişimin varlıkların belirli nitelikte bir arkhe olan havanın yoğunlaşma ve seyrelme seviyelerinden kaynaklandığını belirtmekte, varlığın niteliksel farklılıklarının niceliksel farklılıklardan kaynaklandığını ifade ederek varlıklar arasındaki çeşitliliği bu şekilde izah etmeye çalışmaktadır.

Bu kapsamda Miletli filozoflar varlığın görünüşü ile gerçekliği arasındaki ilişkiyi tek bir madde temelinde monist bir bakış açısı ile ele almaktadır. Diğer bir yandan yapılan bu belirlemeler arkhenin aynı zamanda düalist özünü ortaya çıkarmaktadır. Bir yandan arkhe olarak su, hava ve apeiron evrende var olan her şeyin değişmeyen ve hep aynı kalan özünü ve temelini oluştururken, diğer bir yandan görünüşte evrendeki bütün değişimlerin kaynağını oluşturmaktadır. Görünüş ve gerçeklik sorununa yol açan unsur tam olarak arkhenin bu düalist yapısından kaynaklanmaktadır. Bu kapsamda görünüş-gerçeklik sorunu açısından değerlendirildiğinde Anaksimandros'un apeironu, Thales ve Anaksimenes'te duyusal olarak verili olanın ötesine geçerek evrenin temelinde sınırsız ve belirsiz bir ilkenin varlığını savunarak Antik Yunan felsefesinde metafiziksel bir dönüşümün işaretlerini vermekte ve evrenin doğasını ya da gerçekliğini anlamak için akılcı bir yaklaşıma daha uygun olan arkhe ileri sürülmektedir. Bahsedildiği üzere Anaksimandros diğer doğa filozoflarından farklı olarak arkhe kavramını ele alırken daha kavramsal bir düşünme tarzını izlemekte ve bu sayede metafizik bir kavrama doğru ilk adımı atmaktadır. Bu durumun nedeni apeironun bilinen ya da tasavvur edilebilen herhangi bir maddi varlıkla özdeşleştirilemeyeceğine yönelik yapılan değerlendirmeler doğrultusunda duyularla algılanamayan bir yapıya sahip olması ve bu ilksel maddenin ne olduğuna dair doğrudan bir şey söylenememesinden kaynaklı sınırsız olarak tanımlanmasındadır. Apeiron ilk aşamada tamamen maddi olmasına rağmen, belirtilen hususlar arkhe'nin duyusal olarak algılanabilir olanın ötesinde daha temel bir şey olabileceği ihtimalini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak Anaksimandros görünen varlıkların ardında duyularla algılanamayan ancak akılla kavranabilen bir gerçekliği araştırmış ve diğer

ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE ARKHE KAVRAMI VE GÖRÜNÜŞ-GERÇEK LİK AYIRIMI: THALES, ANAKSİMANDROS VE ANAKSİMENES'İN PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME  
THE CONCEPT OF ARCHE AND THE APPEARANCE-REALITY DISTINCTION IN ANCIENT GREEK PHILOSOPHY: A STUDY FROM THE PERSPECTIVES OF THALES, ANAXIMANDER, AND ANAXIMENES

Alper Bilgehan YARDIMCI

düşünürlerden farklı olarak varlığın görünüşü ve gerçekliğine yönelik soruşturmasına tam anlamıyla uygun olacak nitelikte bir arkheyi ön plana çıkarmıştır.

## KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*. 2. Baskı. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristotle. *Meteorology, Great Books of The Western World*. Editor Robert Maynard Hutchins. Chicago, 1952.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. 2. Baskı. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Bravo, Hamdi. "Antik Yunan Felsefesinde Madde-Biçim ve Görünüş-Gerçeklik İkilikleri", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 5, (2005): 67-75. Erişim Tarihi: Ekim 11, 2024. <https://acikerisim.uludag.edu.tr/items/7d287821-d183-450f-b413-72ca8f5807a4>
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe*, Çeviren Oğuz Özgül, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994.
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe*. Çeviren Oğuz Özgül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2011.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Diels, Hermann A., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Yay. Walther Kranz. 3 cilt, 6. Baskıdan yapılan tıpkıbasım. Wiedman, 1974.
- Dundes, Lauren. *The Psychosocial Implications of Disney Movies*. Basel: MDPI, 2019.
- Gottschalk, Hans B. "Anaximander's 'Apeiron'", *Phronesis*, 10/1, (1965): 37-53.
- Guthrie, William K. C., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Çeviren, Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1999.
- Karasan, Mehmet. "Felsefe". İçinde *Türk Ansiklopedisi*. XVI. Cilt, 207-222. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1968.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. 11. Baskı. Çeviren Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.

ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE ARKHE KAVRAMI VE GÖRÜNÜŞ-GERÇEK LİK AYIRIMI: THALES, ANAKSİMANDROS VE ANAKSİMENES'İN PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME  
THE CONCEPT OF ARCHE AND THE APPEARANCE-REALITY DISTINCTION IN ANCIENT GREEK PHILOSOPHY: A STUDY FROM THE PERSPECTIVES OF THALES, ANAXIMANDER, AND ANAXIMENES

Alper Bilgehan YARDIMCI

Liddell, Henry G. and Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.

Özlem, Doğan. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. İstanbul: Ara Yayınları, 1990.

Petters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

Yardımcı, Alper B. ve Fatma Güdücü. "Arkhe ve Töz Kavramı Üzerine: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 57, (2023): 1-11. Erişim Tarihi: Temmuz 12, 2024. doi.org/10.35237/sufesosbil.1169776

Yardımcı, Alper B. "Milet Okulu Doğa Filozofları Bağlamında Tanrının İmkânı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43, (2016): 1329-1333.

Yıldırım, Cemal. *Bilim Tarihi*. 21. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.

## FÂRÂBÎ'DE "İTİDÂL TEORİSİ"

Mirpenç AKŞİT\*

### ÖZ

Ahlakın, aşırılık ve eksikliğin ortasında yer alan, nefsin güçlerinin dengelemesiyle ortaya çıkan mutedil eylemlerle elde edilebileceğini ifade eden itidâl teorisi gerek Yunan gerek İslam düşüncesinde merkezi bir konumdadır. Fârâbî itidâl teorisinde diğer filozoflara göre daha Aristotelesçidir ve onu aşacak şekilde yeni bir perspektif ortaya koymuştur. Fârâbî'nin ahlak düşüncesi bakımından büyük bir önem haiz olduğunu düşündüğümüz takdir, mikdâr ve mi'yâr kavramları bağlamında itidâl konusuna eğilmiştir. Fârâbî, kendisinden sonra gelecek olan ahlak düşünürleri etkileyecek şekilde; ahlâkta itidâl ve vasat kavramlarıyla ifade edilen orta noktanın matematiksel anlamda sabit bir nokta olarak anlaşılması gerektiğini özellikle belirtmiştir. İtidâl kavramını izafi teorisine göre ele almıştır. Bedenlerin sıhhatini sağlayan ilkelerin tıp bilimi ile ortaya konması gibi, insanın ahlâkî yapısını ulaşması gereken noktaya getiren ilkelerin de bir disiplinin altında tayin edilmesi ve geliştirilmesi gerektiğine işaret ederek mevzuu itidâl sağlık analogisi ve itidâl eğitim ilişkisi ile izah etmiştir.

**Anahtar Kavramlar:** Fârâbî, Ahlak, İtidâl Teorisi, Erdem

## "MODERATION THEORY" IN FÂRÂBÎ

### ABSTRACT

The theory of moderation, which states that morality can be achieved through moderate actions that occur by balancing the forces of the soul located in the middle of excess and deficiency, is in a central position in both Greek and Islamic thought. Al-Farabi is more Aristotelian in his theory of moderation than other philosophers, and he put forward a new perspective that goes beyond it. It focuses on the issue of moderation in the context of concepts (appreciation, quantity and criterion), which we think are of great importance in terms of Al-Farabi's moral thought. Fârâbî specifically stated that the middle point in morality, expressed by the concepts of moderation and mediocrity, should not be understood as a fixed point in the mathematical sense, in a way that would influence the moral thinkers who would come after him. He discussed the concept of moderation according to his relative theory. He explained the issue with the analogy of temperance and health, pointing out that just as the principles that ensure the health of the body are revealed by medical science, the principles that bring the moral structure of the human being to the point it needs to reach should also be determined and developed under a discipline.

**Keywords:** Fârâbî, Morality, Theory of Moderation, Virtue

\*Doç. Dr. İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı. E-posta: mirpençaksit@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-3682-0479. İğdır/Türkiye

Makalenin geliş tarihi: 31.08.2024  
Makalenin kabul tarihi: 09.11.2024

Submission Date: 31 August 2024  
Approval Date: 09 November 2024

## Giriş

İtidal fikrinin izleri Antik Yunan mitolojisinde bulunmakla beraber, felsefe literatüründe bu fikre açık bir şekilde Platon'da karşılaşmaktayız. Platon, hem ölçülülük (sofrosüne) kavramı çerçevesinde itidâl fikrini işlerken hem de "aşırılık ve eksiklikten uzak olma" temasını bir ahlak ideali olarak eserlerinde ifade etmiştir. Meneksenos'ta açıkça, antik hikmetteki "Hiçbir şeyde aşırı olma!" sözünün çok isabetli bir ahlak tavsiyesi olduğunu belirten Platon, aşırılıktan kaçan kişinin bilge olmaya layık kimse olduğunu ifade eder.<sup>1</sup> Ernst Cassirer'e göre Platon ister bir aracın, ister bir bedenin ya da ister bir ruhun veya herhangi bir canlı olsun, her şeyin erdemi bir rastlantıyla değil, bir itidâl (sophrosyne) düzeni ya da her birine özgü sanat aracılığıyla erişilebilen bir şey olarak ifade eder.<sup>2</sup> Bu bağlamda, nefsin aşırılıklarından kurtulmak ve ruhu yüceltmek adına yapılan her girişim insanı hikmet ve hakikate daha fazla yaklaştırır.<sup>3</sup>

Aristoteles, Platon'un itidâl düşüncesini kavramlar ile zenginleştirip belirgin hale getirmiştir. Ona göre aşırı (hüperbolê) ve eksik olma, (elleipsis) eylemin erdemli olma niteliğini bozan durumlardır. Erdemli eylem orta (mesos) olmalı, erdemli kişi de her zaman orta davranışları tercih edilen mutedil bir kişi (metrios) olmalıdır.<sup>4</sup> Aristoteles'e göre, her durum ve olayda mutedil tavrı ve eylemin tespit edilmesi zor olsa da imkânsız değildir. Bunun mümkün olabilmesi için Aristoteles'in önerdiği yol şöyledir: Orta (mesos) iki şekildedir; birincisi, iki karşıt tarafa eşit mesafede bulunmak anlamında ortadadır. Söz gelimi 6 sayısı, 2 ve 10 sayıları arasında eşit mesafede bulunarak orta olandır ve bu orta olma durumu tüm bireyler için da aynıdır. Bununla ifade edilen sayısal kıyastır.<sup>5</sup> Fakat bu şekilde orta, insani durumlara ahenk sağlamaz. İnsana dair keyfiyet ve fiillerde sayısal bir eşitlik elde etmek mümkün olmadığı gibi, eşitlik her zaman olması gereken nitelik değildir. Çünkü özünde insanlar maddi-manevi bakımdan eşit değildir. İnsani durumlar için uygulanması gereken, orta olmanın ikinci türü, bize göre ( pos hêmas) orta olma miyarıdır. Bize göre orta olma ölçütüne uyarınca tayin edilir. Aristoteles'in bu noktadaki örneği gayet açıklayıcıdır:

<sup>1</sup> Platon Meneksenos, çev. İrfan Şahinbaş, Sosyal Yayınları, İstanbul 2001, s. 27-28.

<sup>2</sup> Cassirer, Ernst, Devlet Efsanesi, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 76.

<sup>3</sup> Seyfettin İliter, Nurettin Topçu'nun Düşüncesinde Din ve Felsefe İlişkisi, Çizgi Kitabevi, Konya, 2023, s.43-44.

<sup>4</sup> Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, Kebikeç Yay., Ankara 2005, s. 1040a25-30.

<sup>5</sup> Aristoteles, Nokomakhos Etik, s. 1106 a-1106b4.

Bir beden müeddibi, insan için on kilo yemek fazla iki kiloda az diye, aletçisine ikisinin tam ortası olan altı kilo yiyecek vermeyecektir. Aletçinin kilosunu ve gereksinimine göre orta bir miktar belirleyip o kadar yiyecek verilecektir. Sonuç olarak spora başlayan biri için sabit bir miktar yiyecek çok iken deneyimli bir atlet için az olabilir.<sup>6</sup>

Neticede burada orta, tek başına bireyin hususi vaziyeti göz önünde bulundurmak suretiyle belirlenmektedir. İşte ahlaki detaylar da böyledir. Hem bireyin kişisel gereklilikleri hem de eylemin gerçekleşeceği zaman, mekân gibi dışsal şartları bilmek gerekir.<sup>7</sup>

Bu ahlaki yaklaşım, eylemin öznesini ön plana çıkararak, ahlaki tercihleri tamamen bir düşünce sürecine bağlamaktadır. Aristoteles “*İnsanlar tıpkı tıp ve kaptanlıkta olduğu gibi yaptıkları fiilleri koşullara uygun olarak değerlendirmelidir*” diyerek her fiilin ayrı ayrı gözden geçirilmesi ve ahlaki tutum bu değerlendirme sürecine bağlı olarak belirlenmesini sağlamaktadır. Aristoteles, “*Gerektiği zaman, gereken şeylere yönelik olarak, gerekli kişilere karşı, gereken sebeple ve gerektiği şekilde davranmak orta ve en iyi olanıdır, erdem de karakteristiğidir*” demektedir.<sup>8</sup> Yeterlilik açısından erdem, şüphesiz bir uç noktadır fakat ‘özü ve tanımı açısından bir itidâldir.<sup>9</sup>

Erdem, tercihlerin şekillendirdiği bir alışkanlıktır. Akıl tarafından ve akli başında (amelî hikmete sahip) insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır; kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksikiğidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir. Bunun için varlığı bakımından ve ne olduğunu dile getiren söz bakımından erdem orta değildir; en iyi ile iyi bakımından ise uçta değildir. Ama her eylem ile her etkilenimin orta olması söz konusu değildir; nitekim bunlardan kimi adlarında kötülüğü içerir. ... (hırsızlık) gibi şeylerin aşırılıklarının, eksikliklerinin değil, kendilerinin kötü olduğu

<sup>6</sup> Aristoteles, Nokomakhos Etik, s.1106 a.

<sup>7</sup> Hümevra, Özturan, Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi’den Ahlakın Kaynağı, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 300.

<sup>8</sup> Aristoteles, Nokomakhos Etik, s.1119b17.

<sup>9</sup> Ross, David, Aristoteles, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalıcı Yay., İstanbul 2002, s. 229

söylenir. ... Genel olarak söylenirse, ne aşırılığın, eksikliğin ortası, ne de ortanın eksikliği ya da aşırılığı vardır.<sup>10</sup>

David Ross'a göre Aristoteles, ölçülü davranan bireyler, arzularına değil, us'a uygunluk gösterir. Bu bireylerin eğilimleri, bilinçli bir seçim ile (proairesis) ilgilidir.<sup>11</sup> Ölçülülük (sophrosyne), amelî hikmeti elde etmeyi zorunlu kılar. Amelî hikmet, teorik aklın kanıtlamaları vasıtasıyla bilinenleri hareket noktası olarak, insanlar için iyi ve kötü olan şeylerle ilgili karar verme ve eylemde bulunma yetkinliğidir. Amelî hikmet, ruhun us'tan pay alan iki yanından, sanı ile ilgili olanın erdemidir. Zira amelî hikmet, başka türlü olabilecek şeylerle ilgilenir; ancak akıl için unutmaya mümkünken, amelî hikmette hatırlamama söz konusu değildir.<sup>12</sup> Aristoteles, aklın nazari yanını "hikmet", ameli yanını ise "amelî hikmet" şeklinde adlandırır. Amelî hikmet ile ahlâkî erdem birbirini tamamlayıcı niteliktedir; erdem doğru hedefi, amelî hikmet ise doğru araçları seçmeyi sağlar.<sup>13</sup> Aristoteles'e göre, insanın formu ve ereği üzerine yapılan düşünme, özel bir çabayı gerektirmektedir. İnsan, bilgiye olan yatkınlığının bir neticesi olarak, ahlâkî sorumluluklar yüklemektedir. Aristoteles, insan varlığının formunu, beden belirlenim türde eylemlerde bulunabilme kapasitesi olan "ruh" olarak belirtir. Bu ruh, insana has bir özellik olan akılsal ruh düzeyinde bulunmaktadır ve bu düzeyde rasyoneldir.<sup>14</sup> Bu bakış açısıyla, insanın rasyonel bir varlık olmasından dolayı sorumlu olduğu; sorumlu bir varlık olduğu için de rasyoneldir bakış açısına sahiptir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ölçülü davranış sergileyen bireyler, istek ve iştahlarına göre değil, akla göre hareket etmelidirler. Aynı zamanda Aristoteles erdemini alışkanlıklardan (ethos) meydana geldiğini, hatta ahlak kelimesinin (êthikos) buradan geldiğini ifade eder. Filozof, hiçbir erdemini doğuştan olmadığını, ancak bir güç olarak taşıdığımız niteliklerin alışkanlıklarımız yoluyla yerleşmesi veya yok olması suretiyle erdem ve erdemsizliklerimizin belirlediğini ifade eder. "*Ev yaparak mimar, gitar çalarak gitarist*" olunur diyen Aristoteles, buna bağlı olarak "ölçülü tutum sergileyerek ölçülü, korkusuzca hareket ederek, cesur" olacağımızı savunmaktadır.<sup>15</sup> İtidal teorisi ahlak ile ilgilenen düşünce dünyasındaki filozoflar ve medeniyetlerin ilgilendiği temel konulardan biridir. Felsefi perspektifin İslâm dünyasında ivme

<sup>10</sup>Aristoteles, *Nikomakhos Etik*, s.1107a.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2001, 433 a.

<sup>12</sup> Aristoteles, *Nikomakhos Etik*, s.1140b.

<sup>13</sup> Ross, David, *Aristoteles*, s. 257.

<sup>14</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 432 a.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*, s. 11030a17-1103b2.



kazanmasıyla birlikte itidâl kelimesi “*mizaç, karakter ve ahlâkta aşırılıklardan uzaklık, ılımlılık, denge*” manasında ahlâk ve psikoloji terimi olarak kullanılmaya başlanmıştır. Aynı zamanda itidâl kavramı eski tıpta ahlât-ı erbaa aracılığıyla organizmanın düzenli ve sağlıklı işleyişinin insan kişiliği üzerindeki etkisini de ifade eder.

### 1-Fârâbî’de İtidâl Teorisi

İnsanın tercih ve davranışlarına ahlaki anlam katma süreci, nefis ve beden tarafından birinin etkisiyle gerçekleştiğine göre nefis-beden ilişkisinde ya nefis, beden üzerinde ya da beden, nefis üzerinde hâkimiyet kuracaktır. Yapılan tercih ve davranışların erdemli ve erdemsiz olduğunu tayin eden şey ise hâkimiyetin hangi tarafta olduğudur. Hâkimiyetle kastedilen nefsin karar verme sürecinde bedensel ihtiyaç ve arzulara ilgisiz kalması yahut bedenin nefsin kararlarına duyarsız kalması değildir. Çünkü iki taraftan birinin diğerine duyarsız kalması nefsin yetkinleşme sürecine engel olur, zira nefis, ancak bedenin hazırlığıyla kuvveden fiile intikal edebilir. Hâkimiyetle kastedilen, nefste meydana gelen doğru bilgi doğrultusunda tercih ve davranışların gerçekleşmesidir. Diğer deyişle bilgi ve davranış arasında tam bir örtüşmenin meydana gelmesidir. İslam filozofları bu örtüşmeye adaletin bir alt yapısı olan itidâl adını verirler. Nefste yanlış bilgiler de meydana gelmiş olabilir ve bu durumda da nefsteki yanlış yargılar ile davranışlar arasında bir örtüşme mümkündür. Fakat her türlü örtüşme itidâl değildir. Örtüşmenin, akıl ve arzu gücü arasındaki dengeyi bozmayacak bir örtüşme olmalıdır. Dengenin sağlanması için aklın yargılarının vehim yargılarına baskın gelmesi ve arzu gücünün akli yetkinleştiren bilgiler doğrultusunda yönetilmesi gerekir. Nefsi akıl olarak, bedeni de arzu güçleri olarak ifade edecek olursak, tercih ve davranışlarımız, akıl ve arzu güçleri arasında itidâl kurulabildiği takdirde erdemli (faziletli) ,aksi halde erdemsiz (rezilet) olur.<sup>16</sup>

İslam ahlak düşüncesi fizik ve metafizik geçmişe yaslanan bir anlam dizisine sahiptir. Bu ahlak düşüncesi; bireyin kendiliğinden akla uygun bir değer yerine; müteal bir metafizik etkene olan bağı ile kendindeki potansiyelliği (kuvve) fiile çıkarmak suretiyle yetkinleşeceği ve gerçek anlamıyla “yetkin olacağı” fikri üzerine kuruludur. Bu yetkinliğin önemli erdemi ise itidâldir. İtidâli

<sup>16</sup> Ömer Türker, İslam Felsefesine Konusal Giriş, Bilay Yayınları, Ankara 2020, s. 222-227.

ortaya çıkaran ise fazilettir. Her fazilet bir ölçü (itidâl) ve beklenen davranıştır. İtidâl teorisi çerçevesinde insanın yetkinleşme süreci için önemli bir temel ölçüt olarak kabul edilen ahlaki bilinç, teoriyi geliştiren ve doğrudan fiile odaklanan Fârâbî'nin eserlerinde farklı biçimlerde kendini yansıtmaktadır.

Fârâbî, ahlak felsefesinde fazilet düşüncesini iki ana kategori de ele almaktadır. Bunlar ahlâkî (hulkiyye) ve aklî (nutkiyye) faziletleridir. Fârâbî'ye göre, insan nefsinin ahlâkî boyutu, aklî boyutun buyruğunda değerlendirilmelidir. Aklî faziletler, hikmet, akıl, akıllılık, zekâ ve anlayış mükemmelliği gibi zihinsel kapasitelerin geliştirilmesiyle ilişkili iken; ahlâkî faziletler, iffet, şecaat, cömertlik ve adalet gibi arzu ve iştahlarla (cüz'ü-n-nüzûi) ilgilidir. Fârâbî, faziletlerin zıttı olan reziletlerin de benzer şekilde iki ana çerçevede ayrıldığını belirtir. Bu noktada, insanın bu faziletleri ve reziletleri değerlendirme yetisi üzerinde durulması gerekmektedir.<sup>17</sup> Fârâbî, *Fusûl* adlı eserinde, ahlâkî açıdan iyi olarak nitelendirilen fiillerin, biri aşırı, diğeri eksik olduğu için her iki uçta da kötü olan davranışlar arasında yer alan orta yani mutedil fiiller olduğunu belirtir.<sup>18</sup> Fârâbî, *Tenbîh* adlı eserinde ise, iyi fiillerin tekrar edilmesiyle bu fiillerin alışkanlık haline getireceğini ve bunun sonucunda iyi ahlâkın kazanılacağını belirtir.<sup>19</sup> Fârâbî'nin bu görüşü, ahlâkî erdemlerin geliştirilmesinin pratik eylemlerle desteklenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Böylelikle Fârâbî, faziletleri, ahlâkî ve aklî yönleriyle iki ana kategoride ele almıştır. Fârâbî, faziletleri iki uç arasındaki denge ile açıklar:

İyi işler olan fiiller, biri aşırı, diğeri eksik olduğu için her ikisi de kötü olan iki aşırı uç arasındaki orta ve itidâl fiillerdir. Faziletler de buna benzer. Çünkü onlar, biri çok aşırı, diğeri çok eksik olduğu için her ikisi de aşağı olan diğer iki durum arasında nefsin orta (mutavassıt) durum ve melekeleridir.<sup>20</sup>

Fârâbî'ye göre bu iki uç arasındaki itidâl nasıl sağlanacaktır sorusu akla gelmektedir. Filozofumuzun düşüncelerini yorumlayacak olursak; insanın sahip olabileceği iradî ahlâkî erdemlerin varlığının, özel bir gayrete sahip olduğudur.

<sup>17</sup>Fârâbî, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2014, s. 53-54.

<sup>18</sup>Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, [ed.] D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Londra 1961, (çevirisi) Fârâbî'nin İki Eseri, çev. Hanifi Özcan, İFAV, İstanbul 2005, s. 58.

<sup>19</sup>Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's -Sa'âde*, çev. H. Özcan, Fârâbî'nin İki Eseri İçinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017. 168.

<sup>20</sup>Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, s. 58.

Bu çaba, hedefi “itidâl” veya “tavassut” olan bir uğraşı ifade etmektedir.<sup>21</sup> Bu çerçevede, huyların iyiliği, onların itidâl üzere bulunmasıyla, kötülüğü ise aşırılığa gitmekle ortaya çıkar.<sup>22</sup> İtidal veya aşırılığı ortaya çıkaran temel faktör ise alışkanlık, yani “i’tiyâd”dır.<sup>23</sup> Fârâbî'nin burada ifade ettiği belirli bir eylemin uzun bir süre boyunca sıkça tekrar edilmesidir.<sup>24</sup> Huylarda itidâli sağlamak için tekrar edilmesi gereken eylemler ise, iyi huy sahibi kişilerin fiilleri olup, bu fiillerin de itidâl üzere olması gerekir. Aynı zamanda, itidâl kavramı kapsamlı bir şekilde ele alındığında, farklı anlam alanlarına işaret ettiğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Nitekim Fârâbî, itidâlin “kendinde” ve “izafî” olmak üzere iki farklı türü bulunduğunu, erdemler çerçevesinde ele alınan itidâlin ise izafî itidâl olduğunu bilhassa altını çizmektedir.<sup>25</sup> Bu noktada, izafî itidâli mümkün kılacak ve bu itidâli ölçebileceğimiz kıstasın ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir.

Fârâbî de tıpkı Aristoteles gibi orta olmayı ikiye ayırır. İlki bizatihi orta (*mutavassıt fi nefsihî*) iken öteki diğerine izafet ve kıyasla orta olan, yani izafî ortadır.<sup>26</sup> Fârâbî'nin bu düşüncesi ile Aristoteles'in yukarıda izah edilen Nikomakhos *Ahlakı*'ndaki ifadeler arasındaki benzerlik son derece açıktır. Buna göre 6 sayısı, her ikisine de 4 birim uzaklıkta olduğu için 10 ile 2'nin tam ortasında bulunmaktadır. Buradaki orta olma durumu bizatihi aritmetik orta değildir. Ahlakta ifade edilen bu sayısal orta değildir.

Ahlaktaki orta, izafet ve kıyasladır. Bunun için verilen örnek de her iki filozofta aynıdır. Fârâbî, “*Tıpkı ılık havanın bedenlere göre değişmesi gibi ilaç alan bedene göre ilacın miktarı ve keyfiyeti değişir*” demektedir. Buna göre eski alışkanlıklar zaman, ilacın kuvveti ve bizzat hastanın kendisi değişimde dikkate alınacak temel faktörlerdir.<sup>27</sup> Fârâbî bu hususta Aristoteles'in kullandığı kavramlara yenilerini eklemek suretiyle konuyu hem daha özgün hem de daha anlaşılır bir şekilde izah etmektedir. Bu kavramlar Fârâbî'de tek tek eylemlerde orta olanın belirlenmesi söz konusu olduğunda karşımıza çıkan ve Fârâbî'nin ahlak düşüncesi bakımından büyük bir öneme haiz olduğunu düşündüğümüz *takdir*, *mikdâr* ve *mi'yâr* kavramlarıdır. Fârâbî bu kavramlar ile mutedil olanı

<sup>21</sup>İbrahim Aksu, Fârâbî'de Temel Erdemler, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2018, s. 182.

<sup>22</sup> Fârâbî, Fusûlun Munteze'a, Thk. Fevzi Mıtri Neccâr, Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1971, s. 36.

<sup>23</sup> Fârâbî, Fusûlun Munteze'a, s.30.

<sup>24</sup> Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîlî's -Sa'âde, s. 191.

<sup>25</sup> Fârâbî, Fusûlun Munteze'a, s.37-38.

<sup>26</sup> Fârâbî, Fârâbî, Fusûl Munteze'a, s. 38.

<sup>27</sup> Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme, s.60.

belirlemenin her bir birey için bir hesaplama ölçü belirleme ile mümkün olduğuna işaret etmektedir. Buna göre bir fiilin azlığı-çokluğu, şiddeti-zayıflığı gibi durumları bir ölçüye göre takdir edilmelidir. Ancak asıl mesele şüphesiz bu ölçünün nasıl belirleneceğidir. Fârâbî bu soruya cevap olarak ilerde değineceğimiz sağlık analogisini kullanır.<sup>28</sup>Fârâbî'ye göre fazilet, her ikisi de aşağı olan iki durum arasında nefsin orta (mutavassıt) durum ve melekeleridir. Orta (el-mutavassıt) ve mutedil kelimeleri iki şeklide ifade edilir. Bunlar; a) Doğrudan orta (el-mutavassıt fi-nefsihî), b) Kıyasla ve başkasına bağlı olarak göreceli ortadır.<sup>29</sup> Doğrudan orta, matematiksel bağlamında ortadır. Yukarıda değindiğimiz gibi on ile iki arasında orta olan altı, kendi zâtıyla orta olana bir örnek teşkil eder. On ile iki arasında orta olan (sayı), altıdan başka bir sayı olmaması gibi, kendi zâtıyla orta olan, ne artar, ne de eksilir. Ancak izâfî (relative) orta, kendisine izafe edilen şeylerin değişmesine bağlı olarak, çeşitli zamanlarda artan ve eksilen ortadır. Fârâbî, izâfî orta kavramını açıklarken, insanın fiziki özelliklerini ve ahlâkî niteliklerini tıp ilmi ile ahlâk ilmi arasında karşılaştırır. Beden ile ahlâk arasındaki analogiyi şu şekilde tasvir eder: Bir çocuğun ve bir yetişkinin bedenlerinin durumuna bağlı olarak, gereksinim duydukları gıdaların nitelikleri de farklılık gösterir. Onların birinde makul olan gıda, miktarı ve adedi, kabalığı, düzgünlüğü, ağırlığı ve hafifliği bakımından, genel olarak ifade edersek, kemiyeti ve keyfiyeti bakımından diğerinde orta olandan değişikdir. Amellerde ve ahlâkta kullanılan işte bu izâfî ortadır. Çünkü fiillerin kemiyetlerinin, sayı ve miktar bakımından; keyfiyetlerinin, şiddet ve zayıflık bakımından fiilin fâili, objesi ve sebebiyle durumun uygunluğu, zaman ve mekâna göre belirlenir.<sup>30</sup> Fârâbî, izâfî ortanın, hangi bilim söz konusu olursa olsun, tespit edilmesinin çok zor olduğunu altını çizer. Bedenlerin sıhhatini sağlayan ilkelerin tıp bilimi ile ortaya konması gibi, insanın ahlâkî yapısını ulaşması gereken noktaya getiren ilkelerin de bir disiplinin altında tayin edilmesi ve geliştirilmesi gerektiğine işaret eder. Bunun gerçekleştirilebilmesi için, kendisiyle fiillerin mutedil sayılacağı bir kriterden söz etmemiz gerekir ki, bu da amelî akıldır. Bu ameli akıl ise olması gereken itidâl kuvvesine ulaşır.

Orta ve itidâlin duyulur âlemdeki örneği bir dairenin merkezidir. Bu dairenin merkezi gerçek manada orta bir noktadır ve bu dairenin merkezinde iki noktanın gerçek orta olması imkânsızdır. Merkezin dışındaki yerlerde bazısı dairenin içinde bazısı çevresinde sonsuz sayıda başka noktaların olması

<sup>28</sup> Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde, s. 197.

<sup>29</sup> Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme, s.60.

<sup>30</sup> Fârâbî, Fusûl al-Madanî, s. 59.

düşünülebilir. Filozofumuz burada gerçek itidâl noktasının bir tane olduğunu ve itidâlin dışında başka bir noktanın olmasının düşünülemeyeceğini ifade ederek buna başka bir örnek verir. Bir noktadan diğer noktaya ulaşan doğru çizginin birden başka olması mümkün değildir. Bu çizgi o iki noktanın arasında düşünülen en kısa çizgidir. Hâlbuki o iki nokta arasında sayısız eğri çizgi olabilir. Fârâbî, bu açıklamalar sonucunda itidâlin bir, buna karşılık ifrat ve tefritin sonsuz olmasından hareketle, hak din ve hak yolun bir, dalâletin ise sayısız olduğunu hatırlatır. Bu sebeple ahlak metinlerinde erdem ve reziletlerin tespiti hususunda tikellerin sonsuzluğu ve bireysel alanın farklılığı dolayısıyla temel ilkeler üzerinde durulmakta ve detaya dair değişen şeyleri her bir kişinin ameli akıl gücü ile elde etmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Zira erdemleri ortaya çıkartan temel hususiyetleri kavrayan kişi, buradan kendine uygun olan “itidâl” noktasına ulaşabilecektir.

Fârâbî ve daha sonra gelen diğer ahlâk düşünürleri, ahlâkta itidâl ve vasat kavramlarıyla ifade edilen orta noktanın matematiksel anlamda sabit bir nokta olarak anlaşılabilmesi gerektiğini özellikle belirtirler. Aksine, tıpkı dengeli beslenmenin çocuklara ve yetişkinlere göre veya havanın mutedil oluşunun yaz ve kış mevsimlerine göre değişmesi gibi ahlâkî fiiller ve erdemlerle ilgili itidâlde farklı kişi, zaman, mekân vb. durumlara göre değişebilir. Meselâ zengin için cömertlik, asker için kahramanlık, anne için şefkat erdemlerinin itidâl ve vasat derecesi ifrat tarafına daha yakın bir noktada olmalıdır. Buna göre bir kişi için fazilet sayılan bir tutumun başka bir kişi hakkında rezilet sayılması mümkündür.<sup>31</sup> Fârâbî'nin *el-ahvâlü'l-mutîfe* kavramına dikkat çekmekte fayda bulunmaktadır. Eylemi çevreleyen durumları ifade eden bu kavram sadece Fârâbî'de bulunmaktadır. Fârâbî bu kavram ile Aristoteles'in dikkat çektiği ancak kavramsallaştırmadığı bireysel ahlaki kararlarda dikkate alınacak şartları tasnif etmektedir. Fârâbî'ye göre bir eylemin isabetli şekilde ahlakça olabilmesi için o eylemi çevreleyen durumlar (*el-ahvâlü'l-mutîfe*) göz önünde bulundurulmalıdır. Bu durumlar şunları kapsar: (i) fiilin *zamanı*, (ii) fiilin vuku bulduğu *mekân*, (iii) fiilin kendisinden sadır olduğu kişi yani *fâil*, (iv) fiilin kendisine yönelik ve kendisinde yapıldığı *kişi*, (v) fiilin kendisiyle yapıldığı şey yani *araç* (vi) fiilin kendisi için yapıldığı şey yani *amaç*. Eyleminin tarzına, ölçüsüne karar vermeye çalışan ahlaki özne, fiile ilişkin olarak bu altı husus bildiğinde ölçüyü buna göre belirleyip fiilinde hata etmeyerek ortayı isabet ettirecektir. Bu hususlar dikkate

<sup>31</sup>Bayratrar Bayraklı, Fârâbî'de Eğitim Felsefesinde Adalet, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakülte Dergisi, SAYI: 5-6 1987-1988, ss 231-240,s 236.

alınmaksızın yapılan ölçü belirleme ise aşırı veya eksik olma ihtimalini taşımaktadır.<sup>32</sup>

Dolayısıyla orta fiillerin ölçüleri de bu kriterlere göre farklılık arz edecektir. Bu nedenle, insanın teorik ilimler hakkındaki bilgisi, erdemli bir hayat sürmenin imkânı için yeterli değildir. Teorik bilgi dışında, tekil durumlarda yargıda bulunacak bir yetiye ihtiyacı vardır. Bu yargı gücü, insanın sürekli farkındalığını temin eder ve böylece denge (itidâl) süreklilik kazanır:

"Ahlâkı ortaya getirme yolu, sahip olduğumuz ahlâk üzerinde düşünmemizdedir. Eğer o 'aşırılıktan meydana geliyor ise, kendimizi, onun zıddından, yani eksiklikten meydana gelen fiillere; 'eksiklikten meydana geliyor ise, kendimizi, onun zıddından, yani aşırılıktan meydana gelen fiillere alıştırmalıyız. Onu bir süre devam ettirir; sonra, hangi ahlâkın elde edildiğini anlamak için iyice düşünürüz (...) Kısacası, kendimizi her ne zaman bir tarafa meyletmiş bulduğumuzda, diğer tarafla ilgili fiillere alıştıırırız ve biz, 'orta'ya ulaşınca kadar veya ona iyice yaklaşıncaya kadar, o fiilleri yapmaya devam ederiz."<sup>33</sup> Doğuştan, (bazı belli) fiillere karşı mütemayil (istidadlı) olarak yaratılmış bir kişinin mevcut olması zordur ve imkânsızdır; eğer bu mümkündür denilirse; o kişi, bu fiillerin zıddını yapmaya muktedir olamaz. Daha doğrusu, doğuştan erdem veya aşağılıkla ilgili fiillere yönelen bir durum (hey'e) ve istidad üzere yaratılmış olan herhangi bir kişi, ona karşı gelmeğe ve o istidadların zıddından kaynaklanan bir fiili yapmağa muktedir olur. Fakat alışkanlık halinde yerleşen şeyin durumunda olduğu gibi, bu da alışkanlık haline gelip, yapılması kolay bir duruma gelinceye kadar, bunu yapmak onun için zor olur. Zira söylemiş olduğumuz gibi, kendisini ona alıştıırıncaya kadar zor olduğu halde, onun alışkanlık haline getirmiş olduğu bir şeyi terk etmesi ve onun zıddını yapması mümkündür.<sup>34</sup> Fârâbî, bütün iyi fiillerin bu iki aşırı uç arasındaki mutedil ve orta fiiller, aynı şekilde bütün erdemlerin, yine ikisi de erdemsizlik olan aşırılıklar arasında orta mahiyetteki psikolojik eğilimler ve yetenekler ile ilişkili olduğu tespitini açığa çıkarır.

Fârâbî'ye göre ahlaki nitelikler ister iyi ister kötü olsun onlar sonradan kazanılmıştır. Eğer insanın mevcut bir ahlâkı yoksa onun kendisi için herhangi bir ahlâkı meydana getirmesi mümkündür. Eğer insan kendisinde iyi veya kötü bir ahlak bulursa, insanın kendi "iradesiyle" ile onu ahlâkın zıddına çevirmesi de

<sup>32</sup>Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîli's -Sa'âde, s. 197.

<sup>33</sup>Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme, s. 57.

<sup>34</sup>Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme, s.58.

mümkündür. Alışkanlık da böyle bir şeydir.<sup>35</sup> İlk yetkinlik (el-kemal el-evvel), insanın, erdemle ilgili fiilleri yapmaksızın, sadece erdem sahibi olması değil, bilakis bütün erdemlerin fiillerini yapmasıdır. Kâtibin yetkinliği, onun yazma sanatını elde etmesi olmayıp, bizzat yazma fiilini yapması ve doktorun yetkinliği, onun sadece tıp sanatını elde etmesi olmayıp, bizzat tıpla ilgili fiilleri yapması ve diğer bütün sanatlarda da aynı şekilde olduğu gibi, yetkinlik, insanın fiilleri meydana getiren melekelerle sahip olmasında değil, bizzat o fiilleri yapmasıdır. Bu yetkinlik; birey için, son mutluluk (es-sa'ade el-kusva), yani mutlak iyi olan son yetkinliği meydana getirir. Bu bakımdan, o, her ne zaman olursa olsun, başka bir şey için değil, sadece kendisi için tercih edilen ve istenendir. Oysa (tercih edilen) diğer her şey, ancak mutluluğa ulaşmadaki yararı için tercih edilir. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olduğunda, her şey, iyi ve her ne şekilde olursa olsun, ona engel olan her şey, kötüdür.<sup>36</sup>

## 2-İtidal ve Sağlık Analogisi

Fârâbî bazı eserlerinde gerek siyaset ve gerekse ahlaki kavramları açıklarken insanın biyolojik ve ahlak yapısındaki iş birliğine değinmektedir. Filozofumuz, göreceli itidâli açıklarken; aynı hastalığa sahip iki birey için uygulanan tedavi yöntemleri çoğu zaman farklılık gösterdiğini belirtir. İlaçların etkinlik düzeyi, kendileriyle tedavi edilen bedenlere, hastanın önceki âdetlerine, mevsim değişikliklerine ve bizzat ilacın kuvvetine göre nicelikleri ve nitelikleri bakımından değişebilmektedir. Bir hastada, bir ilacın miktarı bile, yılın mevsiminin değişmesine bağlı olarak değiştiği gibi ahlaki erdemlerde bireyin hastalığına benzer (fiillerde orta olma durumu) ancak o fiillerle birlikte bulunan durumlarla karşılaştırılıp değerlendirildiğinde bilinebilir. Doktor, sağlık açısından faydalı olan tedavi yöntemlerindeki itidâl ölçüsünü belirlemek istediğinde, öncelikle tedavi edilecek bireyin mizacını, tedavi zamanını, mevcut tıbbi bilgileri ve tıp pratiğinin belirlediği diğer faktörleri dikkate alır. Sağlığa yararlı tedavi unsurlarının dengesini sağlamak, bireyin mizacına ve tedavi sürecinin zamanlamasına uygun olarak ayarlar. Bu denge, tedavi sürecinin etkinliğini itidâl seviyesine getirir. Tedavi sürecinde ilacın ve diğer tedavi yöntemlerinin etkinliği, bireysel farklılıkları ve tedavi zamanını göz önünde bulundurarak dengeli bir şekilde ayarlandığında, en iyi sonuçlara ulaşabilir. Bu

<sup>35</sup>Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîlî's -Sa'âde, s.166.

<sup>36</sup>Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme, s. 65.

yaklaşım, itidâl yani denge ve ölçünün sağlanmasında temel bir ölçüttür.<sup>37</sup> İnsanın ahlakını sağlayan fiillerin durumu insanın bedeni yetkinliğini sağlayan şeylerin durumuna benzer. Onun bedeni yetkinliği sağlıktan ibarettir. Tıpkı sağlığın elde edildiğinde korunması; onda yoksun kalındığında kazanılması gerektiği gibi, iyi ahlakın da elde edildiğinde korunması; mevcut olmadığında kazanılması gerekir. Yine tıpkı kendileriyle sağlık elde edilen şeyler, ancak itidâl bir durumda bulduklarında onlarla sağlık elde edilebileceği gibi iyi ahlakı meydana getiren fiiller de ancak "itidâl" bir durumda bulduklarında onu meydana getirebilirler. Sağlığı meydan getiren şey orta ve mutedil olma durumundan uzaklaştığında artık onunla sağlık meydana gelmez. Her şeyin mutedil olma durumu, o şeyin çokluğu, azlığı, şiddeti ve zayıflığı belli bir ölçüye göre olmadıkça vuku bulmadığı için ve her şeyin belli bir ölçüye göre meydana gelmesi de ancak bir ölçüt belirlendiğinde vuku bulduğu için kendisiyle hangi fiillerin mutedil sayılacağını belirleyeceğimiz kriterden söz etmemiz gerekiyor. O halde kendisiyle fiilleri belirleyeceğimiz kıstas, kendisiyle sağlığa yararlı olanı belirleyeceğimiz kriter benzer. Sağlığa yararlı olanın kriteri, sağlıklı olmaları istenen bedenlerin durumudur. Sağlığa yararlı olandaki orta olma (itidâl) durumu ancak o bedenlerle karşılaştırılıp beden durumlarına göre değerlendirildiğinde bilinebilir.<sup>38</sup>Tıpkı doktorun beden durumunu bu beden durumuna tabi olan şeylerle bildiğinde düşündüğü: eğer bedenin içinde bulunduğu durum sağlıklı bir durum ise onu korumaya çalışmaktadır. Eğer beden hasta durumda ise o zaman o hastalığı gidermek için gerekeni yapmaktadır. Birey de kendisinde iyi bir ahlak bulunduğunda onu korumaya çalışmalıdır. Kendisinde kötü bir ahlak bulursa onu gidermek için gereken yola başvurmalıdır. Çünkü kötü ahlak ruhsal (nefsani) bir hastalıktır. Ruh (nefs) hastalık gidermede beden hastalıklarını giderirken doktorun yaptıklarını örnek almalıdır. Sonra bireyde bulunan kötü ahlakın aşırılıktan mı yoksa eksiklikten mi kaynaklandığını tefekkür etmelidir. Tıpkı doktorun beden sıcaklığını aşırı veya eksik bulduğunda onu tıpta tanımlanan "orta" ya göre orta sıcaklığa getirdiği gibi bireyde de kendisini, ahlaki bakımdan bir fazlalık veya eksiklik içerisinde bulduğunda mutedil bir duruma getirir. Birey her ne zaman bir tarafa meyletmiş bulduğunda diğer tarafla ilgili fiillere alıştırmış ve "orta" ya ulaşıncaya kadar veya ona iyice yaklaşıncaya kadar o fiilleri yapmaya devam eder.<sup>39</sup> Hasta bedenlerin, duyularının bozulmasından dolayı, tatlı olanı, acı, acı

<sup>37</sup>Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde, s. 168-169.

<sup>38</sup>Fârâbî Tenbîh Alâ Sebîli's -Sa'âde, s.169.

<sup>39</sup>Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîli's -Sa'âde, s.172-173.



olanı tatlı tahayyül ettikleri (zannettikleri) ve bir şeyi, sağlığa yararlı iken yararlı olmayan, yararlı değilken yararlı tasavvur ettikleri gibi, kötü ve kusurlu kimseler de, nefsleri hastalandığında, kötü fiilleri iyi, iyi fiilleri kötü zannederler. Ahlaki erdemlerle erdemli olan insan, daima, gerçekten iyi olan amaçları arzular, özler ve onları kendinin amacı ve maksadı haline getirir. Kötü kişi ise, daima, gerçekten kötü olan amaçları arzular, fakat nefsinin hastalığından dolayı, onların iyi olduğunu zanneder. Bu bakımdan ameli hikmete sahip olan kişinin, kendisinde bulunan erdemle, bu amacı doğru olarak elde edebilmesi ve düşünce mükemmelliğiyle de bu amaca sevk eden şeyi doğru bir şekilde kazanabilmesi için ahlaki erdemlerle donatılmış olması gerekir. Kötü ve kusurlu olan kurnaz ve hilekâr insanlar da bu şekilde davranır.<sup>40</sup> Fârâbî "itidâl", kemalin (olgunluğun) alt-yapısı olarak kabul eder ve itidâlden sapmaların, olgunlukta bozulmalara neden olacağını iddia eder. Zira Bayraklı'ya göre Fârâbî', yaratıcının var etme hadisesindeki hikmeti kemalattır. Yaratıcı, her insana bir mizaç (karakter) üzerine yaratmıştır. Farklı olan türler, bağımsız mizaçları taşırlar. Mizaçlar da yaratılışta bir araya gelen bileşenlerin miktarına göre meydana gelir. Şayet bir mizaç, "itidâl"den uzaklaşırsa, o canlı türü de olgunluk seviyesini kaybeder. Canlı çeşitlerinden mizacı itidâle en yakın olan canlı, insan mizacıdır. Bu nedenle Fârâbî, itidâli bireyin şahsiyetinde aramaktadır.<sup>41</sup> Sağlığın elde edildiğinde, korunması; ondan yoksun kalındığında kazanılması gerektiği gibi, iyi ahlâkın da elde edildiğinde korunması; mevcut olmadığında kazanılması gerekir.<sup>42</sup> Zira ahlâkı ilgilendiren bütün davranışlarımızın iyi olmasını sağlayacak ahlâkî yetenekler kazanmak bir egzersiz işidir. Fârâbî, ahlâk ilminin bir nevi tababet olduğu şeklindeki düşüncesini medenî hayata uygulayarak toplumun da bir fert gibi sağlıklı ya da hasta olabileceğine işaret etmektedir. Toplumun sağlıklı olması, genel olarak halkın dürüst ve dengeli bir ahlâkî hayat yaşaması hasta olmasıysa bu hayattan sapması demektir. Durum böyle olunca, bedenî hastalıklar gibi gerek fert gerekse toplumda baş gösteren ahlâkî ve manevî hastalıkların da bir tabibi olmalıdır.

<sup>40</sup>Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîlî's -Sa'âde, s.175.

<sup>41</sup>Bayraklı, Fârâbî'de Eğitim Felsefesinde Adalet, s.335-336.

<sup>42</sup>Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîlî's -Sa'âde, s.168.

### 3-Fârâbî'de İtidâl Eğitimi İlişkisi

Fârâbî'nin ahlak teorisi, ameli felsefeyi kapsamlı bir perspektiften ele alır. Tehzibu'l-ahlak öncesi literatürde ahlak, daha çok bireysel ahlak düzleminde ele alınmış ve Platoncu nefis anlayışı çerçevesinde insani nefis, gazabi nefis ve şehevî nefis'in itidâl üzere olması temelinde incelenmiştir. Fârâbî, ilk defa ahlak ve siyaseti "ilm-i medeni" başlığı altında bütüncül bir çerçevede ele alarak yeni bir yapı oluşturmuştur. Fârâbî'nin, Aristotelesçi ve Platoncu unsurları birleştirerek geliştirdiği bu dizge, filozofun kendine özgü bir yaklaşımla kurduğu "mille teorisi"yle daha belirginleşmiştir. Bu teoriye göre, bireysel olarak insanın düşünme gücünü ve aklını kullanarak eylemlerdeki itidâl noktasını bulması felsefi bir süreç gerektirdiği gibi, bu noktayı bulmakta zorlanan bireylerin öğreticisinin başka bir konumu da mille'dir. Bunu sağlayacak olan er-reîsu'l-evvel (ilk başkan), kendi sahip olduğu, akli olarak elde edilen teorik ve pratik bilgiyi halka ikna ve tahayyül ettirme yoluyla sunar. Dolayısıyla mille, toplumlar için ahlakın kaynağı olarak kabul edilir.<sup>43</sup> Peki, burada er-reîsu'l-evvel'i otoriter kılan sebep nedir sorusunu akla gelmektedir. Her ne kadar vahyin bilgisel değerine ilişkin Kindî eserlerinde bazı açıklamalara değinse de; klasik nefis ve toplum teorisini esas alarak vahyin, nübüvvetin ve dinin özüne dair ilk ciddi teorik izahlar Fârâbî'nin eserlerinde daha net ifade edilir. Bu teoriye göre bilgi, dış ve iç duyuların sağladığı hazırlık sayesinde Faal Akıl'dan gelen feyiz sonucunda insan nefsinde oluşan makullerdir. Fârâbî, nefsin bilgilenme sürecinde etken olan bir dizi kavramla cevap verir. İnsan bedenini oluşturan kan, safra, balgam ve sevdanın insani nefsin kabulüne imkân verecek tarzda karışımını ifade eden mizaç, bütün insan fertlerinde belirli ortak bir itidâl derecesinde bulunsa da her bir ferдин bu itidâl yelpazesindeki yeri kendisine özgüdür. Peygambere ait ilk ayırıştırıcı özellik bu noktada karşımıza çıkar: Peygamberin mizacının itidâl seviyesi, ona başka herhangi bir insanla ölçülmeyecek şekilde mükemmel bir tasavvur kazandırır. Bu nedenle peygamber diğer insanlarda olmayan iki özelliğe sahiptir. İlkin, mizacının güvenilirliği ve tasavvurunun gücü sebebiyle herhangi bir hazırlık yapmadan Faal Akıl'dan gelecek feyzi kabul eder yahut makulü alır. İkincisi ise Faal Akıl'dan gelen makul feyzin yine herhangi bir hazırlığa muhtaç olmaksızın, nefsten hayale, hayalden hiss-i müstereğe, hiss-i müsterekten dış duyulara geçmesi ve dış duyulardan dış

<sup>43</sup>Özturhan, Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabî'den Ahlakın Kaynağı, s. 200-203.

dünyaya yansımasıdır.<sup>44</sup> Böylelikle mille ve özelde Er-reîsu'l-evvel (Peygamber/yönetici), itidâl yani dengenin oluşumunda mutlak otoritedir. Fârâbî 'ye göre yöneticilik sanatının temel amacı hem bireyin hem de toplumun gerçek mutluluğunu sağlamak olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla Fârâbî'nin siyaset ve ahlak anlayışı, yalnızca bu dünyayı değil, ahiret yaşamını da kapsayan geniş bir etki alanına sahiptir. Aristoteles'te yasa koyucunun, bu dünya yaşamının ötesinde bir etkisi görülmemektedir. Yasa koyucunun amacı mevcut hayatı süresince insanı ahlâklı kılacak kanunları yapmak böylece insanı ahlâklı kılarak yine bu dünyada mutlu olmasını sağlamaktır.<sup>45</sup> Tıp doktoru gibi Er-reîsu'l-evvel veya yöneticinin de hastalarını (nefisler) ve bunların hastalıklarını tanıması, şehir halkının rezîletlerden nasıl kurtarılacağını, ruhlarına erdemlerin nasıl yerleştirileceğini ve bunlara nasıl süreklilik kazandırılacağını bilmesi gerekir. Bu şekilde Fârâbî devlet başkanını sadece fiziksel bir lider olarak değil, aynı şekilde halkının ahlâkî yaşamından sorumlu bir lider olarak görmektedir. Eğitim faaliyetini yürütecek olan devlet başkanı, eğiteceği kişilerden her birinin en üstün mutluluktan paylarını alacak kabiliyette yaratıldıklarını ve onların kabiliyetlerine göre bu payları alacaklarını bilecektir. Herkesi kabiliyeti ölçüsünde yetiştirme sanatını Fârâbî, "adil" bir sanat olarak isimlendirmektedir. Böylece O, adaleti eğitimle birleştirmiş ve adaleti eğitimin bir metodu haline getirmiştir. Neticede, adaletin hukuk alanında sahip olduğu manayı eğitime aktarmış ve o'na, herkesi saadetten payını alacak şekilde yetiştirmek tarzında bir anlam kazandırmıştır.<sup>46</sup> Her birey fazîlet ya da rezîlet denilen farklı melekelerle sahiptir. Bu yüzden ahlâksız bireyden söz edilemez. İnsan ya iyi ahlâklı ya da kötü ahlâklı sahiptir. Kimi iyi veya kötü melekeler vardır ki bunları tamamen ortadan kaldırarak yerine zıddı olan melekeyi getirmek olağandır. Öte yandan kimi melekeleri tamamıyla ortadan kaldırmak mümkün değildir. Buna göre insandaki kimi kötü huylar, sabır ve nefse hâkim olma gibi ahlâkî irade ile baskı altına alınabilirse de tamamıyla silinemez. Öte yandan, insanlar ahlâkî eğitime yatkınlık bakımından da farklı karakterlere sahiptirler. Bu bakımdan Fârâbî "erdemli insanla", "nefsini baskı altında tutan insan" (ez-zâbit li-nefsih) arasında fark olduğunu belirtmektedir. Erdemli insan, iyilik sevgisi kazanmıştır; o, iyilik

<sup>44</sup>Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, (Nşr. Osman Emin), Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1949), s. 43-113; Ömer Türker, <https://www.sabahulkesi.com/2017/07/01/islam-felsefesinde-nuebuevvet-teorileri-oemer-tuerker/>

<sup>45</sup>Hümevra Özturan, *Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı Problemi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2013, s. 202.

<sup>46</sup> Bayratrar Bayraklı, *Fârâbî'de Eğitim Felsefesinde Adalet*, s 237.

yaparken bunu yüksünmez; aksine bundan haz duyar.<sup>47</sup> Nefsini baskı altında tutan insan ise her ne kadar iyilik yaparsa da, duygusal olarak iyilik sevgisini henüz kazanmamış olduğundan, kendi kendisiyle savaş halinde bulunur; iyilik yapmaktan haz duyamaz. İnsan doğru bilgi ile davranışlar arasında uyum sağladığı takdirde nefste bir hal oluşur. Hal denmesinin sebebi, başlangıçta geçici olmasıdır. Şayet kişi aynı türden fiilleri yapmaya ısrarlı bir şekilde devam ederse nefsteki hal, geçici olmaktan çıkar ve sürekli bir araza dönüşür. Bu durumda meleke ismini alır. Dolayısıyla hal ve meleke arasındaki fark, başlangıç aşamasındaki kalıcılık ile tekrarlandığında kazanılan sürekliliktir. Bu durum bir kimsenin bilgisayar klavyesinde zamanla on parmak yazı yazmasına benzer.<sup>48</sup> Fârâbî, bir insanın belirli fiilleri yapma eğiliminde olup bunların zıddını yapmasının mümkün olmadığı bir durumu tasavvur etmenin oldukça zor, hatta imkânsız olduğunu ileri sürer. Fârâbî'ye göre, erdemli ya da kötü fiilleri yapma kapasitesine sahip bir insan, bu eğilime karşı koyabilme ve karşıt eğilimden doğan fiilleri gerçekleştirebilme yetisine de sahiptir. Bu bağlamda, ahlâkî erdemler tamamen kesbîdir; bundan dolayı bir birey, sahip olmadığı bir ahlâkî yetiyi kendi çabasıyla elde edebilir veya sahip olduğu bir ahlâkî özelliği iradesiyle değiştirebilir Fârâbî' ye göre bu, bir fiilin tekrar tekrarı ile alışkanlık haline getirilmesiyle olur.<sup>49</sup> Fârâbî, ahlâk eğitiminde egzersiz ve alışkanlıkların önemini vurgulayarak, ahlâk eğitiminin sanat ve meslek eğitimi ile benzerlik gösterdiğini ifade eder. Yeni ahlâkî yeteneklerin kazanılması mümkün olsa da, eski alışkanlıkları terk etmek oldukça zordur ve bu nedenle yeni yetenekler ve alışkanlıklar geliştirmek gereklidir. Erdemlerin toplumda mutedil bir davranış biçimi olarak kabul edilmesi ve yaygınlaşması için, bu erdemlerin bilinçli bir düzeye taşınarak tekrar eden davranış biçimleri haline getirilmesi gereklidir. Aynı şekilde, "orta" idealinin gerçekleştirilmesinde de kazanım ve süreklilik esastır. İnsan, doğuştan mükemmelliğe sahip olmayan bir canlı olması; doğası, zıtlıkların birleşiminden oluştuğu için sürekli bir gerilim içindedir. Bu gerilim, nefis ve beden arasındaki dengeyi tehdit eder, dolayısıyla ahlâkî gelişim bir irade eğitimi gerektirir. Fârâbî, "*insana özgü erdemini yalnızca iradeyle kazanılan erdem*" olduğunu savunur; güçlü bir irade eğitimi sayesinde erdemler insanda birer meleke, hatta zamanla tabiat haline gelebilir. Fârâbî, insanların eğitim ve terbiyeye yatkınlıklarının farklılık gösterdiğini vurgular ve itidâl terbiyesi

<sup>47</sup> Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîlî's -Sa'âde, s.172-173.

<sup>48</sup> Türker, İslam Felsefesine Konusal Giriş, s. 222-227.

<sup>49</sup> Mustafa Çağrı, İslam Düşüncesinde Ahlak, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1986, s. 80-90.

konusunda dışsal bir destekten yoksun kalan bireylerin ahlâkî tehlikelere daha açık olduğunu belirtir. Bu çerçevede, bireylerin bir öğretmen (muallim) ve eğitimciye (mürşid) olan ihtiyaçlarını özellikle vurgular. Fârâbî, öğretim (talim) ile eğitimi (tedib) birbirinden ayırır. Ona göre öğretim, milletlerde ve şehirlerde teorik erdemleri gerçekleştirme çabasıdır; eğitim ise milletlerde ahlâkî erdemleri ve uygulamalı meslekleri geliştirme metodudur. Öğretim, ikna yöntemlerine dayandığı için yalnızca sözlü bir faaliyet olarak kabul edilirken, eğitim, bireylerde belirli fiiliyata yönelik alışkanlıklar ve melekeler geliştirmeyi hedeflediğinden, hem sözlü hem de fiilî olabilir. Ahlâk, tıpkı teorik bilgi alanları gibi, öncelikle ikna yöntemleriyle, sevgi ve yumuşaklıkla (rıfk), ahlâkî erdemlerin tanıtılması ve bireyin ruhunda bu erdemlere karşı bir ilgi ve kararlılık (azîmet) uyandırılması suretiyle öğretilir. Fârâbî 'ye göre ahlâk, ameli hikmet olduğundan ve insanın nefis eğilimlerini (şehvet, lezzet, öfke, korku vb.) dizginlemek için yalnızca bilgi yeterli olmadığından, eğitimin zorlama (ikrah) metodunu da içermesi gerekebilir. Bununla birlikte Fârâbî, ikna yolunu temel yöntem olarak kabul eder ve zorlama yöntemine yalnızca zorunlu durumlarda başvurulması gerektiğini ileri sürer.<sup>50</sup> Fârâbî'de ki eğitim anlayışı, ahlaki değerleri korurken, şehirli yaşamın getirdiği gerçekçi ve pratik yaklaşımları da benimsemiştir. İslam eğitimi, vasat bir ümmet oluşturmayı hedefleyen bir toplumda madde ve mana arasında denge sağlamayı amaçlamıştır Fârâbî 'ye göre İslam eğitim anlayışında inanan insanların inançlarının gereği salih amellerde bulunmaları gerekir. Salih amel ise, imanın pratik hayatta yansımasıdır. İyi davranışlar, ibadetler, iyilik yapma, adaletli olma gibi eylemler doğru amellerin örnekleridir.

### Sonuç

İslam ahlak literatürünün en önemli kavramlardan biri şüphesiz itidâl kavramıdır. Fârâbî, *takdir*, *mikdâr* ve *mi'yâr* kavramları çerçevesinde bu teoriye yeni bir perspektif kazandırmıştır. Fârâbî genel anlamda itidâli iki kısma ayırır. Fârâbî 'ye göre itidâlin bir türü, bir şeyin kendiliğinden dengede olmasıdır. Yani sayısal itidâldir. Bu tür itidâlin ne arttığını ne de azaldığını, dolayısıyla özünde itidâl olduğunu ifade eder. İkinci tür itidâl ise, ahlaki itidâl gibi, şartlara bağlı olarak değişkenlik gösteren ve başka etkenlere dayalı olarak ortaya çıkan bir dengedir. Yani izafi karakterlidir. Fârâbî, bu ayrım üzerinden, hem eğitim

<sup>50</sup> Çağrı, İslam Düşüncesinde Ahlak, s. 80-90.

yoluyla hem de ahlaki olgunlaşma sürecinde itidâl adaletin önlemleri yapıları olduğunu vurgulamıştır. Fârâbî, aynı zamanda itidâl teorisini sağlık analogisi ve itidâl eğitimi perspektifinde de ele almıştır. İtidal, elde edilmiş bir gayretin ve pratiğe dökülmüş pratiğin adıdır. İnsanoğlu için nefis, hem iyi hem de kötü fiillerin kaynağı aynı zamanda etki alanıdır. Nefsin yönlendirmesiyle iyi fiiller ortaya çıkıp ve bu fiiller tekrarlandığında, bir alışkanlık haline gelir ve sonuçta nefis, yüksek bir ahlaki seviyeye ulaşır. Buna karşılık, ahlaki reziletlerin nefse yerleşmesine yol açar. Bedenin sağlığı ve bedenin hastalığı olduğu gibi, nefsin (ruhun) de sağlığı ve hastalığı vardır. İtidal eğitim ilişkisi bireye doğru fiilleri öğretmeyi ve uygulamaları da teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda bu çalışma Fârâbî'de itidâl teorisini bağlamında itidâl psikolojisi gibi çalışmalara da kapı aralamaktadır.

## KAYNAKÇA

- Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, (Çev. Saffet Babür), Kebikeç Yay., Ankara 2005.
- Aristoteles, Ruh Üzerine, (Çev. Zeki Özcan), Alfa Yay., İstanbul 2001.
- Bayraklı, Bayraktar. Fârâbî'de Eğitim Felsefesinde Adalet, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakülte Dergisi, SAYI: 5-6 1987-1988, ss 231-240b
- Cassirer, Ernst, Devlet Efsanesi, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.
- Fârâbî, Fusûlun Munteze'a, Thk.: Fevzi Mıtri Neccâr, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.
- Fârâbî, İhsâu'l-Ulûm, (Nşr. Osman Emin), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1949.
- Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme, çev. Hanifi Özcan, Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2014.
- Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîli's -Sa'âde ( Çev. H. Özcan ) Fârâbî'nin İki Eseri İçinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017.
- Fusûl al-Madanî, [ed.] D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Londra 1961, Türkçe çeviri, Fârâbî'nin İki Eseri, (Çev. Hanifi Özcan), İFAV, İstanbul 2005.
- Özturan, Hümeýra. Aristoteles ve Fârâbî 'de Ahlâkın Kaynağı Problemi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2013.
- Aksu, İbrahim. Fârâbî 'de Temel Erdemler, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2018.
- İliter, Seyfettin. Nurettin Topçu'nun Düşüncesinde Din ve Felsefe İlişkisi, Çizgi Kitabevi, Konya, 2023.
- Çağrı, Mustafa. İslam Düşüncesinde Ahlak, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1986.
- Özturan. H. Akıl ve ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'den Ahlakın Kaynağı. İstanbul: Klasik Yayınları.2013.
- Platon, Meneksenos, (Çev. İrfan Şahinbaş), Sosyal Yayınları, İstanbul 2001.
- Ross, David. Aristoteles, [çev.] Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 2002
- Türker, Ömer. İslam Felsefesine Konusal Giriş, Bilay Yayınları, Ankara 2020.

FÂRÂBÎ'DE "İTİDÂL TEORİSİ"  
"MODERATION THEORY" IN FÂRÂBÎ  
Mirpenç AKŞİT

### **İnternet Kaynakları**

Türker,Ömer.<https://www.sabahulkesi.com/2017/07/01/islam-felsefesinde-nuebuevvvet-teorileri-oemer-tuerker/>



# İBN HALDUN VE THOMAS R. MALTHUS'TA NÜFUS VE AHLÂK İLİŞKİSİ

Büşra BİLGİN\*

## ÖZ

*Bu çalışma, toplumsal bir varlık olarak kabul gören insanın ilkel yaşamdan yerleşik/modern yaşama geçişi, bu serüvende nüfusun artış ve azalışına bağlı olarak toplumsal, iktisadi ve siyasi değişimlerin neler olduğuna ilişkin bir tartışmayı içermektedir. Bu tartışmada, bir tarihçi ve toplumbilimci olan İbn Haldun ile bir ekonomist ve iktisatçı olan Malthus'un görüşlerine yer verilmiştir. Amaç, nüfusun artışına ve denetimine bağlı olarak ahlâkın nasıl şekillendiğini bir ekonomist ve toplumbilimci gözüyle okumaktır. Her iki düşünürün çok farklı amaç ve bakış açısıyla ele aldığı nüfus-ahlâk ilişkisi meselesi, yer yer aynı zeminde buluştuklarını ve ortak kaniya vardıklarını da göstermiştir. Çalışmaya konu olan nüfus ve ahlâk arasındaki ilişki, bir taraftan ahlâkı şekillendiren en önemli hususun nüfus artış hızı olduğunu gösterirken diğer taraftan nüfusun denetim altına alınması olarak sonuçlanmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** İbn Haldun, Thomas R. Malthus, Nüfus, Ahlâk.

## POPULATION AND MORALITY RELATIONSHIP IN IBN KHALDUN AND THOMAS R. MALTHUS

### ABSTRACT

*The study includes a discussion about the transition of human, who is accepted as a social being, from primitive life to settled/modern life, and the social, economic and political changes in this adventure depending on the increase and decrease of the population. In this discussion, the views of Ibn Khaldun, a historian and sociologist, and Malthus, an economist, are included. The aim is to read from the perspective of an economist and sociologist how morality is shaped depending on the increase and control of the population. The issue of population-morality relationship, which both thinkers addressed with very different purposes and perspectives, showed that they sometimes met on the same ground and reached a common opinion. The study, on the one hand, shows that the most important issue that shapes morality is the population growth rate, and on the other hand, it resulted in the control of the population.*

**Keywords:** Ibn Khaldun, Thomas R. Malthus, Population, Morality.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. E-posta: busracosanay@artvin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2918-6131. Artvin/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 03.05.2024

Makalenin kabul tarihi: 11.10.2024

Submission Date: 03 May 2024

Approval Date: 11 October 2024

## Giriş

1332 yılı Tunus doğumlu olan İbn Haldun, Orta Çağ İslam coğrafyasının bilim ve kültürde zirve yaptığı bir ortamda yetişmiş olmakla birlikte, modern düşüncenin Şark'taki en büyük temsilcisi olmuştur. O fikir özgürlüğü ile bağımsız bir ilmi, *umran ilmini* inşa edebilmiş ve bunu asla tarihten bağımsız bir zemine oturtmamıştır. Meriç'in de ifade ettiği üzere, "umran, bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimaî ve dinî düzen, âdetler ve inançlardır. Umran, tarihi ve insanı bütün olarak ifade eden bir kelime. Avrupa'nın hiçbir zaman ve hiçbir kelimesiyle kucaklayamadığı bir bütündür."<sup>1</sup> İbn Haldun bir geçit dönemi düşünürü olarak, geçmişini iyi analiz edebilmiş ve gelecek yeni düzenin bu tarihsel okuma ışığında anlaşılabilirliğini öngörebilmiştir. İbn Haldun ampirik bir tarih okuması yaparak, *Mukaddime*'sinde tarih ilminin iç yüzünün taklitçilik ve körü körüne nakilcilikten ziyade, bütün olayları sebep ve temelleriyle birlikte inceleyip değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Bu sebeple o, ele aldığı içtimai meseleleri, tarihte yaşanmış olayların sebep ve neticesi üzerinden tahlil etmiştir. Ancak içtimai meseleler de dâhil olmak üzere, "İbn Haldun'un ortaya attığı teoriler ve fikirler kısmen tarihi olayları inceleyerek, fakat daha çok içinde yaşadığı sosyal olayları ve hanedanlıkların hallerini gözlemleyerek ortaya koyulmuştur."<sup>2</sup> Bu nedenle İbn Haldun için "spekülatif felsefenin binasını yıkarak tercihini *gerçek* yönünde yaptığı övgüsü yapılmaktadır."<sup>3</sup> İbn Haldun'un içtimai konularda özellikle nüfus artışı meselesinde Malthus ile ilişkili görünmektedir. 1766 yılı Surrey doğumlu Thomas R. Malthus da İbn Haldun gibi, idealist açıklamalar yapmak yerine tarihten ilham alarak olayları tahlil etmeyi denemiştir.

Malthus, İbn Haldun gibi ilmî bir deha sayılamasa da 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başında ortaya çıkan siyasal ve sosyal karmaşaya kendine münhasır bir iddia ile katılması ve toplumun gelecekteki iyileştirilebilirliğine dair öne sürdüğü fikirler bakımından anılmaya değer bir isimdir. Malthus genel manâda, Fransız devrimi ile başlayan reformların İngiltere'de nasıl bir sosyal ve iktisadi dönüşüme sebep olacağı üzerine tartışır ve bu tartışmayı tarih ilmine dayanarak gerçekleştirir. *Nüfus İlkesi* adlı eserinin tam da bu tartışmayı içeren bir yayın olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Meek'e göre bu eser, "Fransız Devrimini ve İngiltere'de reformcu çağdaş fikirleri hedef alıyordu... Ve Malthus'a göre nüfus

<sup>1</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 7. Baskı, İstanbul: İletişim, 2002, 86.

<sup>2</sup> Süleyman Uludağ, *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, Ankara: TDV, 1993, 3.

<sup>3</sup> Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*, 7. Baskı, çeviren. Ahmet Arslan, cilt 2, İstanbul: İletişim, 2013, 64.

ilkesi, insanların büyük çoğunluğunun yetkinleşebileceği düşüncesini kesin bir biçimde çürütmekte idi.”<sup>4</sup> Malthus bu tartışmada, yoksulları koruyan yasaların kaldırılması ve nüfusu artırmaya yönelik her türlü sosyal araçların ortadan kaldırılması gerektiği yönünde taraf tutmuştur. Bunun sebebini nüfus artışının besin artışından daha hızlı olmasına ve böyle giderse çok kısa zamanda herkese yetecek kadar besin bulunamayacağı tezine dayandırmıştır. Buradaki ana husus, nüfus artışı ve besin arasındaki korelasyondur.

Temelde İbn Haldun ve Malthus’un, cemiyetleri ilkel ve toplumsal olarak iki genel başlık altında toplayabileceğimiz iki tür üzerinden ele aldığını görebiliriz. Topluların nüfus özelliklerinin ahlâkla olan ilişkisi ise, İbn Haldun’da siyasi-iktisadi bir mevzu iken Malthus’ta bu daha çok iktisadi bir meseledir. Ancak her ikisi de nüfus artışının ister siyasi ister iktisadi zeminde tartışılın doğrudan ahlâkla olan ilişkisine dikkat çeker.

### **İbn Haldun’un Nüfus-Ahlâk İlişkisi Üzerine Düşünceleri**

İbn Haldun’un umran ilminin bir başka deyişle toplumsal yaşamın içeriğine baktığımız zaman onun toplum hayatında bedevilik ve hadarilik olmak üzere iki farklı yaşam biçiminden bahsettiğini görürüz. Bedevilik, çölde geçimini sağlayan ve göçebe olarak yaşayan insanların hayatını temsil eder. Hadarilik ise, bedevi yaşamın medenileşmesi, uygarlaşması veya şehirleşmesi sonucu oluşan yerleşik hayatı ifade eder. İbn Haldun, genel olarak toplumlarda önce bedeviliğin daha sonra hadariliğin ortaya çıktığını kabul eder ve “bedevi toplum yaşamını başa almasının sebebini, toplumsal yaşamın diğer görünümünden daha eski olması ve onlardan önce gelmesine bağlar.”<sup>5</sup> İnsanların bir araya gelmelerinin temel sebebi zaruri ve temel ihtiyaçlarını karşılamak için yardımlaşmaktır. Eğer bu yardımlaşma üretimde bolluğa ve refaha yol açarsa yerleşik hayata ve her açıdan daha iyisini elde etmek için şehir hayatına yönelirler. Dolayısıyla “bütün insan toplumları birincisinden İkincisine giderler.”<sup>6</sup>

İbn Haldun insanı doğası gereği sosyal bir varlık olarak görür ve onun için toplumsal yaşamın kaçınılmaz bir gerçeklik olduğunu ifade eder. “İnsan, öteki canlılardan farklı olarak, toplumdaki düzeni koruması için bir hükümdara ihtiyaç

<sup>4</sup> Ronald L. Meek, “Geçmişte Malthus”, *Nüfus Sorunu ve Malthus*, çeviren. Oya Yaylalı, Ankara: Sol, 1976, 10-11.

<sup>5</sup> İbn-i Haldun, *Mukaddime I*, çeviren. Halil Kendir, İstanbul: Yeni Şafak, 2004, 76.

<sup>6</sup> Ahmet Arslan, *İbn Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, 3. Baskı, Ankara: Vadi, 2002, 98.

duyar ve yine yaşamını sürdürüp geçimini temin edebilmek için meslek edinir. Besin bulabilmek için bunları temin edecek sebeplere sarılır. Bununla beraber insan, beraberliğe ve dostluğa duyulan düşkünlükten ve ihtiyaçların gerektirmesinden dolayı bir kent veya mıntıkada toplu olarak iskân etmek anlamına gelen toplumsal yaşama (umran) ihtiyaç duyar. Çünkü insanlar, yaşamlarını devam ettirebilmeleri için yardımlaşma ve dayanışmaya ihtiyaç duyan bir yaratılıştadırlar.<sup>7</sup> İbn Haldun'a göre toplumsal yaşam (umran) kaçınılmaz bir gerekliliktir.<sup>8</sup> Çünkü insan yaşamı için zorunlu olan besin ihtiyacını tek başına karşılayamadığı için zorunlulukla bir araya gelmiş ve iş bölümü yapmıştır. Aynı zamanda insan kendisini ve elde ettiği besini koruyabilmek için de diğer insanlarla yardımlaşmaya ihtiyaç duyar. Dolayısıyla insanlar için yardımlaşmanın ve iş bölümünün olduğu böyle bir toplumsal yaşam modeline yönelmesi kaçınılmazdır. Bunun sonucu olarak da toplumsal düzen, hak ve hukuk gerekleri bağlamında bir hükümdar ve devletin gerekliliği ortaya çıkar.

## 42

Devlet olmak, insanları, rahatlığa, huzurlu ve sakin bir hayata, (bedevi hayatın) zorluk ve ağırlıklarından kurtulmaya ve yine bedevi hayattaki eksik olan yönleri giderip tamamlamaya yönlendirir.<sup>9</sup> Bu iki ana toplumsal yaşam tarzı, ekonomik faaliyet tipleri, siyasî ve kültürel kurumları, ahlâkî, psikolojik özellikleri bakımından birbirlerinden belirgin bir biçimde ayrılmaktadırlar.<sup>10</sup> İbn Haldun'a göre, hükümdarlık ve devlet olmak, asabiyetin en ileri noktasıdır. Uygur ve medenî bir yaşam da (yani genel olarak şehir hayatı ve yaşam tarzı da) bedeviliğin en ileri noktasıdır. Bu tip toplumsal yaşamda "iş bölümü olduğundan emeğinden fazla üretim yapma olanağı doğacaktır. Bu sebeple artan üretim beraberinde artan nüfusu da getirecektir. Bu bağlamda İbn Haldun için üretim ve nüfus birbirine bağlı iki iktisadi kavram"<sup>11</sup> olarak görünür. Üretim nüfus tarafından belirlenirken nüfus da üretimin artmasıyla gerekli iş gücünün sağlanması için artacaktır. Böylelikle medeni yaşamda bolluk, zenginlik, müreffeh yaşam standardına bağlı olarak devlet ve medeniyet de en gelişmiş hâlini alacaktır. Umranın ise bedevilik, medenilik, hükümdarlık gibi (yani umran için söz konusu olacak) bütün halleri ve aşamaları içine alacak belirli bir ömrü vardır. Tıpkı her şahsın belirli bir ömrü olduğu gibi.<sup>12</sup> Her devlet veya umran, bir

<sup>7</sup> Haldun, *Mukaddime I*, 75.

<sup>8</sup> Haldun, *Mukaddime I*, 79.

<sup>9</sup> İbn-i Haldun, *Mukaddime II*, çeviren. Halil Kendir, İstanbul: Yeni Şafak, 2004, 467.

<sup>10</sup> Arslan, *İbn Haldun*, 100-101.

<sup>11</sup> Nihat Falay, *İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri*, İstanbul: Güryay, 1978, 32.

<sup>12</sup> Haldun, *Mukaddime II*, 507.

şahıs gibi doğar, büyür, gelişir ve yavaş yavaş çöküşe doğru ilerler. Dolayısıyla her toplum organik bir yapıya sahiptir; umran için medenilik son gelişme noktası olduğu için çöküş, en müreffeh zamanda başlar.

Devletin en gelişmiş zamanı olan medenilik zamanında, insanlar medeni yaşamın sağladığı bolluk ve refah seviyesine bağlı olarak lükse, konfora ve bunların getirdiği gösteriş ve şatafata alışırlar. Bu dönem İbn Haldun'a göre, şehvet ve arzulara tâbi olma aşamasıdır ve nefis –hem dini hem de dünyevi huzur ve istikrarın kaybolacağı- şatafatlı ve lüks alışkanlıkların her türlüşünün peşine takılır. Dini ve dünyevi huzuru ve istikrarı bozulur çünkü kişide bu alışkanlıklar, kolayca vazgeçemeyeceği şekilde yerleşip sabitleşmiştir ve artık kazancı bunların gerektirdiği harcamaları karşılamaya yetmez.<sup>13</sup> Bu durum umranda ahlâkın bozulması, ölçüyü kaçırıp aşırılığa gitmekle devletin çöküşüne zemin hazırlar. İbn Haldun bu durumun özeldeki yani tek tek bireylerin bozulmasındaki sebebi ise şöyle açıklar; söz konusu alışkanlıkların masraflarını karşılamamanın derdine düşmeleri, her türlü kötülüğün (şehvi arzuların) peşinden koşmaları, birini elde ettikten sonra bir diğerine yönelmeleri, bunun ise kendilerine zarar vermesidir. Bu yüzden bu insanların çoğu doğruluktan ayrılırlar, kötülüğe bulaşırlar, sahtekârlık ve hile de dâhil olmak üzere her yolu deneyerek ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırlar.<sup>14</sup> Bu kişiler artık her türlü kötülüğe bulaşır ve utanma ve hayâ duygusunu da bir kenara atarak hiç çekinmezler. Dolayısıyla bir toplumda tek tek bireylerin ahlâkı bozulursa tüm şehrin ahlâkı bozulur çünkü insanlar birbirlerine benzerler.

Umran bu son noktasına ulaşınca, canlıların yaşamında olduğu gibi bozulmaya ve ihtiyarlamaya başlar. Hatta diyebiliriz ki medenilik ve lüks neticesinde elde edilen ahlâk, bozulmanın ta kendisidir. Çünkü insan ancak kendisine faydalı olacak şeyleri elde etmeye zarar verecek şeyleri de kendisinden uzaklaştırmaya ve ahlâkını, bunları gerçekleştirmek için gayret etme istikametinde tutmaya muktedir olursa insandır. Oysa medeni insan doğrudan, kendi ihtiyaçlarını temin edip gidermeye muktedir değildir. Sebebi ise, ya lüks ve rahatından dolayı bunları yapmaktan aciz olması ya da bolluk ve nimetler içinde yetişmiş olmasından dolayı kendisini böyle şeylerin üzerinde görmesidir. Ancak her iki durum da yerilecek bir özelliktir. Aynı zamanda medeni insan sert ve haşin kişiliğini eğitim ve disiplin ile kaybettiğinden kendini zararlı şeylerden uzaklaştırmaya ve ahlâkını sağlam tutmaya muktedir değildir.

<sup>13</sup> Haldun, *Mukaddime II*, 507.

<sup>14</sup> Haldun, *Mukaddime II*, 508.

Dolayısıyla medeni insan dini açıdan da bozulmuştur ve aslında o insanlığını kaybetmiştir. Böylece anlaşılan şu ki, medenilik, umran ve devletler için yükselme ve ilerlemenin durduğu yaştır.<sup>15</sup> Günümüzde de bolluk ve zenginliğin insanları ve toplumları geliştirdiklerine yönelik bir düşünce vardır; ancak İbn Haldun'un o zamanki tezi, içinde bulunduğumuz zaman için de geçerli görünmektedir. Yani, bolluk insanları ve medeniyeti geliştirir ancak "fazla bolluğun toplumu sağlıksızlaştıracağı ve kişiliksizleştireceği de doğrudur."<sup>16</sup>

İbn Haldun'a göre ahlâk, doğal olarak içinde bulunduğu ortama bağlıdır. Bu sebeple, devletler farklı aşamalardan geçip yeni durumlara büründüğünde, devleti ayakta tutanlar da buna bağlı olarak yeni bir ahlâk anlayışı kazanırlar.<sup>17</sup> Ona göre devletin başlangıcı bedeviliktir ancak devletin kuruluşunu refah, bolluk ve medenileşme takip eder. Şehirleşme her türlü ihtiyacı en güzel ve lüks şekilde karşılama ve bunlara yönelik sanatların ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla imkân ve lükslerin artmasıyla birlikte nefislerin meylettiği arzular ve zevkler de değişir.<sup>18</sup> Bu da medenileşen toplumun yavaş yavaş ve zorunlu olarak bedevilikten medeniliğe geçtiği gibi ahlâkının da değiştiğinin göstergesidir.

## 44

İbn Haldun'a göre, bedevi toplumlar ahlâki değerlere medeni toplumlardan daha yakındırlar. Bunun sebebi, bedevi hayat süren insanların tabiatlarının, henüz lüks ve sefahat gibi tabii olmayan şeylerle bozulmamış olmasıdır. Medeni insanlar tabii şeylerin ötesinde refah ve lüksün getirdiği adet ve alışkanlıklarla zevk ve sefahate yöneldiklerinden, o nispette ahlâk ve faziletten de uzaklaşmaktadırlar. İnsan, tabiatı gereği ahlâklı olmaya daha ziyade eğilimli ise de şüphesiz o, tabiatın ve mizacın değil, adet ve alışkanlıkların bir ürünüdür.<sup>19</sup> Dolayısıyla, İbn Haldun'a göre şehir yaşamı her bakımdan göçebelikten daha karmaşık ve bozulmaya yakındır.<sup>20</sup> Şehirler, istenilen ölçüde refaha ve bolluğa ulaşmış ve artık rahat ve huzurlu bir hayatı tercih eden toplumların edinmiş oldukları bir istikrar ve yerleşim yeridir.<sup>21</sup> Şehrin veya genel olarak devletin kazancı artıp halkın refah seviyesi yükseldiğinde, zaruri ihtiyaç maddelerinin fiyatı azalır fakat lüzumlu ve lüks tüketim maddelerinin

<sup>15</sup> Haldun, *Mukaddime II*, 510.

<sup>16</sup> İlhami Ülger, *İbni Haldun: Işığın Kaynağı Doğu-4*, İstanbul: Berfin, 2004, 68.

<sup>17</sup> Haldun, *Mukaddime I*, 249.

<sup>18</sup> Haldun, *Mukaddime I*, 244.

<sup>19</sup> Neşet Toku, *İlm-i Umran: İbn-i Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce*, Van: Bilge Adam, 2000, 118.

<sup>20</sup> Murat Erten, *Hayatı, Eserleri ve Meseleleriyle İbn Haldûn*, İstanbul: Say, 2020, 246.

<sup>21</sup> Haldun, *Mukaddime II*, 471.

fiyatları artar. Bu durum şehrin nüfusunun artışına da bağlıdır.<sup>22</sup> Müreffeh şehirdeki “fertler, giderek artan harcamalarını karşılamak ve bitmeyen arzularını tatmin edebilmek amacıyla her türlü ahlâksız ve hukuksuz yola başvurmaya, ne olursa olsun kazanmaya, düştüğü yerden bir avuç toprak alarak kalkmaya ve bu amaçla diğer insanları zarara uğratmaya yönelirler. Bu hal onlarda giderek bir huy ve alışkanlık halini alır. Yeni nesil de ebeveynlerine uyararak böyle davranmaya başlar ve şehir denizi kötülük ve ahlâksızlıkla çalkalanmaya başlar.<sup>23</sup>

İbn Haldun’a göre medeni toplumda refah ve lüks hâsıl olunca insanlar bu durumun ortaya çıkardığı adet ve alışkanlıkları kendilerine ahlâk edinirler. Öyle ki, insanlar söz konusu adet ve alışkanlıklarla karakterize olunca artık onları ne dinin ne de devletin kanunları kolay kolay bağlayabilir.<sup>24</sup> Hadaret ve refah ortamında oluşan kimsenin dini de ahlâkı da bozulmuş olur. Önce kudreti, sonra ahlâkı ve dini bozulan bir kişinin artık insanlığı da bozulmuş, bir çeşit şekil değişimine uğrayıp adamlığını kaybetmiş olur. Bu yüzden hadaret ortamında yetişen askerlerden çok bedevilik ortamında yetişen askerler devlete daha yararlı olur.<sup>25</sup> Nüfusun yoğun olduğu yerler medeni toplumlar olduğundan onların refah ve lükse ulaşımı kolaydır bu kolaylık ise medeni toplulukların ahlâkı üzerinde tembelleştirici, cesareti kırıcı ve bıkkınlık gibi olumsuz etkilere neden olmaktadır. Örneğin İbn Haldun, -o dönemde- İskenderiye’de Trablus’ta olduğu gibi şehir merkezlerinde rahatlık ve konfora alışmış insanların, artık savaştı kimliklerini kaybedip başkalarının korumasına muhtaç hale gelmiş olduğunu belirtir.<sup>26</sup> Dolayısıyla burada nüfus yoğunluğu ile ahlâk arasında doğrudan bir bağ veya ilişki kurulur. İbn Haldun asabiyetin (akrabalık, taraftarlık), dayanışmanın bedevi toplumlarda daha yoğun bir biçimde yaşandığını belirterek bu insanların daha ahlâklı olduğunu ifade eder. Bedevi yaşam daha basit ve insanların birbirlerine ihtiyaç duyduklarını derinden hissettikleri samimi bir yaşamdır. Bu insanlar, medeni topluma geçiş ile birlikte yukarıda ifade edilen değişimleri geçirip bozulmaya uğrarlar. Dolayısıyla medenileşme, şehirleşme ve nüfusun çoğalıp refaha ermesi çoğu zaman ahlâkı da beraberinde getirmeyebiliyor. Benzer görüşü ileride Rousseau da korkusuzca ifade etmiştir: “ilimlerimiz ve sanatlarımız tekâmüle doğru gittikçe ruhlarımız

<sup>22</sup> Erten, *İbn Haldûn*, 253.

<sup>23</sup> Erten, *İbn Haldûn*, 263.

<sup>24</sup> Toku, *İlm-i Umran*, 117.

<sup>25</sup> Uludağ, *İbn Haldun*, 136.

<sup>26</sup> Haldun, *Mukaddime II*, 473.

bozulmuştur... Namus ve ahlâkın akıbeti de ilim ve sanatların tekâmülüne bağlıdır.”<sup>27</sup>

Bir devlette, eğer yönetim halka karşı yumuşak ve şefkatli olursa, insanların geleceğe ilişkin emelleri ve beklentileri canlanır, ülkenin imarını ve kalkınmasını sağlayacak sebeplere sarılıp çalışırlar ve toplumun nüfusu da artar.<sup>28</sup> Ancak İbn Haldun'a göre bu gelişmenin doğal bir sonucu olarak gelişen devletin gerileme ve çökme süreci de kaçınılmazdır. Çünkü nüfusun artması ve devletin birikimlerini zevke ve sefaya harcamasıyla halktan fazla vergi toplaması, halkın zirai işlerden uzaklaşmasına isyanlara ve devletin fakirleşmesine neden olur. Bu durum ise zorunlu olarak ölümlere yol açan kıtlık, açlık, isyan ve fitneler ile nüfusa bağlı olarak havanın kirlenmesi ve vebanın yayılması sonucunu doğurur.

Buradan hareketle İbn Haldun, devletin içtimai düzeninin bozulması, iktisatta ve sağlıkta sirayet eden bozulmaları nüfusun çoğalmasının sonucu olarak görür. İbn Haldun devletlerin belirli bir ömrünün olduğuna ve her devletin yıkılmaya mecbur olduğuna olan inancına dayanarak, nüfus artışının toplumun müreffeh seviyeye ulaşmasına imkân sağladığını ancak devletin en iyi zamanlarından sonra ihtiyarlık dönemine girdiğini ve gerilemek zorunda kaldığını ifade eder. Bunun sonucu olarak, toplumda kıtlık ve açlık, isyanlar ve fitneler, hastalıklar ve ölümler çoğalır. Ona göre bunun sebebi, devletin son zamanlarında yüksek vergilerle insanların ellerindeki mallar haksız yere alındığı için, halk zirai faaliyetlerden el çeker. Buna ek olarak, isyanlar ve ekinin ihtiyaç duyduğu doğal düzenin istikrarsızlığı da kıtlık ve açlığın önemli sebepleri olarak sayılabilir. Ölüm ve hastalıklar ise nüfusun artışına paralel olarak, şehrin havasının bozulması ve inşa edilen evlerin sıklığı ile bu evler arasındaki boşlukların az olmasına bağlı olarak artış gösterir. Toplumun kalabalık oluşu, havanın bozulması, rutubetli ve kötü kokulu olmasına sebep teşkil ederek veba gibi öldürücü hastalıkların artmasına sebep olmaktadır.<sup>29</sup> Ancak İbn Haldun bir başka yerde de Afrika'yı örnek vererek, oradaki umran canlı ve yeni olduğu zamanlar, Kâbis'in nüfusu da çok hareketliydi. Bu durum havanın dalgalanıp harekete geçmesine yardımcı oluyor ve böylece havadaki ağırlık azalıyordu. Sonuçta kokular ve hastalıklar çok fazla olmuyordu. Ancak nüfusu azalınca, havası durgunlaşmış, sularının da bozulmasıyla koku ve hastalıklar çoğalmıştır

<sup>27</sup> Jean Jacques Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk I*, 2. Baskı, çeviren. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: M.E.B., 1989, 18.

<sup>28</sup> Haldun, *Mukaddime I*, 402.

<sup>29</sup> Haldun, *Mukaddime I*, 402-403.



şeklinde bir ifadeyle nüfusun bazı beldeler de havada zorunlu olarak dalgalanma çıkardığını ve hastalıkları önlediğini belirtir. Çünkü humma gibi hastalıkların hazırlayıcısı olan havadaki rutubet ve kötü kokunun sebebi, havanın durgunluğudur.<sup>30</sup> Dolayısıyla havanın dalgalanması bu durgunluğu gidererek kötü kokunun ve rutubetin dağılmasına yardımcı olmaktadır.

İbn Haldun, nüfus artışının şehrin veya bölgenin kalkınması için gerekli bir ilerleme olduğunu ifade ederken aynı zamanda her ileri düzey toplumun nüfus artışının ve refah yüksekliği sebebiyle gerileme dönemine girmek zorunda oluşunu kaderci bir hipotezle savunur. Elbette İbn Haldun her ne kadar böyle bir tahlilde bulursa da onun beşeri tarih ve medeniyet felsefesinin arka planında, bir sabite olarak, meşiyetillah (Allah'ın âlem için takdir ettiği plan) olarak adlandırdığı şey vardır. Allah, içtimai ve tarihi değişim için gerekli şartları yaratır.<sup>31</sup> Ancak Allah'ın dünya üzerindeki tasarrufu âdetullaha (Allah'ın âdeti) bağlı gerçekleşir. Bu sebeple görünen gerçeklikle düşünüldüğünde, nüfus artışı başlangıçta kalkınma ve medenileşme için artı bir değer iken toplumun gerilemeye başlaması sürecinde negatif bir değer taşımaya başlar. İbn Haldun için şehirleşme ve medenileşme kaçınılmaz görünse de makul olan bedevi yaşam olduğundan aslında onun için nüfus artışı ve müreffeh yaşam pek cezbedici görünmez. Çünkü bu tür bir topluluğun gerilemesi, ahlâki bozukluk seviyesi, karşılaşmak zorunda kalacağı sıkıntılar bedevi topluluğa göre daha fazladır.

47

Gerçekten de umranı daha çok ve kalabalık olan bir şehirdeki belirli bir kesim, nüfusu kendisinden daha düşük olan başka şehirlerdeki aynı kesimden daha zengin ve müreffeh olur.<sup>32</sup> Umranın çokluğu beraberinde bolluğu ve lüksü getireceğinden harcamayı ve başkalarına yardım etmeyi de kolaylaştırır. Oysa nüfusun az olduğu yerlerde işgücü ve üretim de az olacağı için gıda maddeleri de azdır ve insanlar bunların tükenmesinden korkarlar ve bu yüzden ellerindeki paylaşmayı depolarlar.<sup>33</sup> Bu durum da nüfusun çoğalmasına paralel bir şekilde ahlâkın şekillendiğini gösterir. Ancak bu husus, nüfusun yoğun olduğu yerde ahlâkın değerini gösterirken az olan yerde ahlâksızlığı gösterir. Bu durum, nüfus yoğunluğunun ahlâkla olan münasebetinin bazı özel durumlarda değişkenlik gösterebileceğini de desteklemiştir.

<sup>30</sup> Haldun, *Mukaddime II*, 472.

<sup>31</sup> Abdurrahman Lakhassı, "İbn Haldun", içinde *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, çeviren. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, cilt 1, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, 418.

<sup>32</sup> Haldun, *Mukaddime II*, 492.

<sup>33</sup> Haldun, *Mukaddime II*, 495.

İbn Haldun, medeniyetin gelişimi ile insanın ahlâki faziletlerinin gelişimini ilişkili görür. Ona göre bireylerin manevi alandaki gelişimi toplumdaki maddi unsurların gelişimini beraberinde taşır. Maddi ve manevi alan birbirinden ayrılmayacak ve birbirini etkileyen iki temel unsurdur. İbn Haldun insanların ahlâki değerlere olan bağlılığının artmasının milleti ve devleti ilerleteceği görüşündedir.<sup>34</sup> İbn Haldun ahlâki İslami çerçevede anlamlandırıldığından, insanın ahlâklı olması onun itidalli olmasına dayanır. Aşırı savurgan veya cimri, keyfine düşkün veya kendine özen göstermekten uzak, gururlu, kibirli, zenginlik peşinden koşmak gibi aşırı dünyaya meyilli veya tam tersi durumda olmak ahlâki seviyenin düşük olduğunu gösterir. İslam bize itidalli yani ölçülü, dengeli olmamızı söyler. Bu, hem insan hem toplum hem de devlet ve medeniyet için ilerlemenin en iyi yoludur.

İbn Haldun'a göre, hububattan mahrum bir şekilde çöllerde yaşayanların bedenleri ve ahlâklarının, ziraata elverişli olan yerlerde bolluk içinde yaşayanlardan daha iyi olduğu görülüyor. Evet, onların renkleri daha canlı, bedenleri daha diri, şekilleri daha mükemmel ve güzel, ahlâkları aşırılıktan uzak ve ilimleri anlayıp kavrama noktasında akılları daha parlak ve keskindir. Bu, bütün kavimler için gözlemsel tecrübenin şahitlik ettiği bir durumdur.<sup>35</sup> İbn Haldun bunun sebebinin çok fazla karışık gıda almanın vücutta kötü kötü kokulara, artıklara ve vücudun dengesiz olarak gelişmesine bağlar. Bu durum da anlayışsızlık, gaflet ve genel olarak bütün iyi hallerden sapmaya yol açar.<sup>36</sup> Çok yemek yemenin aynı zamanda ibadete de olumsuz etkisini görebiliriz. Lüks yaşam, zevk ve şatafata dayalı istek ve arzular insanları dinden uzaklaştırıp dünyevi işlere yönlendirir oysa az çeşitle beslenip zevk ve lezzetli şeylerin peşinden gitmeyenler ibadete daha meyilli olurlar. Ancak İbn Haldun ahlâki bağımsız bir değer olarak gördüğünden dini meseleleri ahlâkla ilişkilendirmez.

İbn Haldun, kazancın emeğin değerinden ibaret olduğunu söyler. Bir yerde emekler (işgüçleri) çoğalır, onların değerleri de (yani onlardan ortaya çıkan üretim ve mallar da) çoğalır. Bu da zorunlu olarak kazançların çoğalmasını sağlar.<sup>37</sup> Bu ise bolluk, zenginlik, lükse ve konfora yol açar. Ancak Malthus İbn Haldun'un tezine karşı olarak nüfusun besin miktarından daha hızlı arttığını ifade ederek nüfus artışı ile kazanç (besin) arasında negatif bir ilişkiyi görür.

<sup>34</sup> Aytekin Demircioğlu, *İbn Haldun'da İnsan ve Medeniyet*, Ankara: Gece kitaplığı, 2018, 106.

<sup>35</sup> Haldun, *Mukaddime I*, 123.

<sup>36</sup> Haldun, *Mukaddime I*, 124.

<sup>37</sup> Haldun, *Mukaddime II*, 491.

İbn Haldun basit bir şekilde gelirler çoğaldığında giderlerin de çoğaldığını; gelirler ve giderler çoğalınca da o şehir halkının rahata ve bolluğa kavuşup şehrin genişleyip büyüdüğünü ifade eder.<sup>38</sup> Elbette bu büyümenin sonu devletin çöküşü ile son bulur. Malthus İbn Haldun'a nazaran biraz daha ileriye yani çöküşü de hesaba katar. Ancak onun için aslolan devletin çöküşü değil doğal dengenin çöküşüdür yani besin miktarının çoğalan nüfusa yetmemesidir.

Görüldüğü üzere İbn Haldun birçok yerde ısrarla nüfusun içtimaî hayat tarzı üzerindeki tesirinden bahsediyor. Şehirde nüfusun çoğalmasının doğurduğu iktisadî buhranı, hastalıkları, muhaceretleri anlatıyor. Bu bakımdan İbn Haldun'la "Nüfus Kanunları" müellifi Malthus arasında kuvvetli münasebetler vardır. Nitekim Malthus da rahip Lyell'e istinat ederek, fazla çoğalmanın yaptığı tahribatı, içtimaî buhranı ve muhaceretleri izah etmektedir. Şu farkla ki, modern İngiliz iktisatçısı sarahat ve kemiyete bilhassa ehemmiyet verdiği için nüfusun artması ile gıdanın artması arasındaki nispeti adedî ve hendesî silsilelerin tezayüdü arasındaki münasebetle ifade etmiştir.<sup>39</sup>

### Thomas R. Malthus'ta Nüfus-Ahlâk İlişkisi

Malthus, İbn Haldun'dan farklı olarak nüfus ve ahlâk ilişkisini, nüfus ve besin artışı arasındaki artı değerle ilişkilendirir. Onun toplumları sınıflandırması besini elde etme biçimlerine göre değişmektedir. İlk olarak besinin elde edildiği ilk yöntem olan avcılıkla geçinen yabani hayatın olduğu ilkel dönemi kabul eder. Ona göre bu dönemde tek uğraş yiyecek elde etmek olduğu için nüfusun artışına yönelik kayda değer bir çaba gözükmemektedir. Malthus'a göre avcı halklarının nüfusları besin kıtlığı nedeniyle seyrek, daha fazla besin olsa hemen artacaktır bu sebeple onların nüfuslarını denetim altında tutmanın yolu sefalet olarak görülür<sup>40</sup>; burada ahlâksızlıktan bahsedilmez çünkü henüz yerleşik hayat ve evlilik kurumu oluşmamıştır. Malthus ikinci evre olarak çoban halklarını öne sürer. Çoban halkları sürülerine verimli otlaklar bulabilmek için bir araya gelmiş ve büyük tehditler oluşturmuştur. Bu çoban halkları verimli otlaklar bulduğunda çok rahat bir şekilde besine erişebiliyordu bu nedenle avcı topluluklarına göre daha hızlı nüfus artışına sahip oluyordu. Ancak verimli otlaklar ve ihtiyaç nedeniyle bazen göç ve savaflara maruz kalan bu topluluklar zaman zaman

<sup>38</sup> Haldun, *Mukaddime II*, 493.

<sup>39</sup> Hilmi Ziya ve Ziyaeddin Fahri, *İbni Haldun*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940, 152.

<sup>40</sup> Thomas R. Malthus, *Nüfus İlkesi*, 2. Baskı, çeviren. Çağla Taşkın, İstanbul: Pinhan, 2022, 43.

sefalet ve ahlâksızlıkla (savaş buyruğu) nüfusu denetleyerek besin ve nüfus oranını denk tutuyorlardı. Son olarak Malthus, uygarlığın, yerleşimin ve işlenmiş toprak evresi diyebileceğimiz medeni halklar evresini değerlendirir. Elbette bu evre öncekilere göre besinin arttığı ve düzenli olarak temin edildiği bir evre olduğu için nüfus artış oranının da diğerlerine göre en yoğun olduğu evredir.

Malthus, Fransız Devrimi'nin köklü değişimlerinin İngiltere'de yavaş yavaş zihinleri hareketlendirdiği bir dönemde yaşadığından, insanların reformlara ve bireyin mükemmel bir hayata sahip olabileceğine duyulan inanca karşı duruyordu. İngiltere'de tüm bu iç çalkantıların yaşandığı dönemde Malthus, insanın mükemmelleştirilmesi ve mutluluğuna dair savların belli oranlarda hakikat aşkına zarar verdiğini ve bu konuyu insana dair herkesçe kabul edilmiş iki varsayımı ileri sürerek açıklamak ister. "Birincisi, beslenme insanın var olabilmesi için zorunludur. İkincisi, cinsiyetler arasındaki tutku zorunludur ve gelecekte de neredeyse şimdikiyle aynı şekilde kalmayı sürdürecektir."<sup>41</sup> Buna istinaden Malthus, nüfus gücü ve besin olanakları arasında koparılamaz bir bağ kurar. Ona göre nüfus artışı ve besin artışı arasında doğal bir eşitsizlik bulunur ve bu eşitsizlik toplumun mükemmelleştirilebilirliği önündeki en büyük zorluğu teşkil eder. Dolayısıyla tüm bireylerin rahat, mutlu ve daha özgürce yaşayabilmesi ve hiçbir geçim sıkıntısı çekmeden kendini ve ailesini geçindirmesi hayali bir hipotez olarak görünür.

50

Malthus ileri sürdüğü iki varsayımı desteklemek üzere, nüfus gücünün, dünyanın insan için besin üretme gücünden belirsiz düzeyde daha büyük olduğunu kabul eder. Nüfus denetlenmediğinde *geometrik oranda* artar. Besin olanakları ise yalnızca *aritmetik oranda* artar. Rakamlara biraz yakından bakıldığında birincinin ikinciye kıyasla büyüklüğü görülecektir. Doğamızın besini insan hayatı için gerekli kılan yasası gereği, eşit olmayan bu iki değişkenin etkisinin eşit tutulması gerekir. Bu, besin olanaklarının zorluğu nedeniyle nüfusun kuvvetle ve daimi olarak işleyen şekilde denetim altında tutulması gerektiği anlamına gelir.<sup>42</sup> Malthus'un sözünü ettiği artış oranları, besinlerde sürekli aynı oranda artışı gösteren aritmetik oranı; nüfusta ise katlanarak artışı ifade eden geometrik oranı ifade eder. Malthus ileri sürdüğü savları, her haklı teorinin tecrübe tarafından onaylanacağına duyduğu inançla teyit etmeye çalışır.

<sup>41</sup> Malthus, *Nüfus İlkesi*, 29.

<sup>42</sup> Malthus, *Nüfus İlkesi*, 30.

Malthus'a göre, herhangi bir ülkede, gerçek ve kalıcı nüfus artışının tek hakiki ölçütü, besin kaynaklarında artıştır.<sup>43</sup> Malthus, besin üretiminin arttırılmasına yönelik her türlü ciddi girişimin beraberinde katlanarak nüfus artışının da gerçekleşeceği sonucunun kaçınılmaz olduğunu ileri sürer. Bunun sonucu ise geçimlerini karşılayamayan büyük bir nüfus çoğunluğudur. Ancak Malthus'un İbn Haldun'a nazaran nüfusun artış oranıyla ölüm oranlarının da arttığını görmezden geldiğini söylemek gerekir. İbn Haldun, nüfus artışı ile ahlâk arasında belli düzeyde bir ilişki kurarak, nüfusu fazla olan yerleşimlerin üretimleri de fazla olacağından ellerindeki bolluğu zevke ve sefaya aracı ederek toplumun ahlâkının çökeceğini kaçınılmaz görür. Bunun sonucunda toplum içinde fitne, kıskançlık, savaş, kalabalıktan ve karışık/çeşitli yemekten ötürü yayılan hastalıklar ölüm oranlarında yükselmeye neden olacaktır. Dolayısıyla Malthus'un kurduğu korelasyona sadık kalırsak ve nüfus ile ahlâk arasındaki ilişkiyi göz ardı edersek elbette besin oranının nüfus oranına kıyasla yetersiz olacağını kabul etmek gerekir.

Malthus genel olarak tüm toplumlarda nüfus artışına doğru daimi bir çaba olduğunu ve bunun kontrolünün ancak insanda tefekkür aracılığıyla mümkün olabileceğini düşünür. Yalnızca insan, aklını kullanarak besinini temin edemeyeceği nüfusa sahip olmayı reddedebilir. Özellikle medeni toplumlarda nüfus, erken yaşta bir kadına bağlanmanın önlenmesi ile kontrol altına alınmaya çalışılır. Ancak bu girişim kaçınılmaz olarak ahlâksızlığın artmasıyla sonuçlanır. O halde Malthus'ta nüfus denetimi-besin artışı-ahlâksızlık arasında belli bir oranda korelasyon gözlemlenebilir. Malthus'a göre şu iki önerme halkların tarihine bakıldığında inkâr edilemezdir. İlki insan aklını kullanarak yani besinini karşılayamayacağı nüfusu denetlediğinde ahlâksızlık baş gösterir; ikincisi akıl ile denetim yapmayan insan sefaleti yaşamadan nüfusu denetlemez. Çünkü besinin bol olduğu yerde nüfus artışına yönelik daimi bir çaba gözlemlenir ki insanlık tarihinde de böyle olmuştur. O halde nüfus denetiminin gerçekleşmesinin ahlâksızlık ve sefalet gibi iki bariz muhtevası vardır.<sup>44</sup> Ortaya çıkan bu iki sonucun her biri toplumun farklı sınıflarına ait görülür; ahlâksızlık medeni toplumlarda daha sık ortaya çıkarken sefalet, toplum ölçeğinde daha aşağıda olanlara düşmektedir.

Malthus ileri sürdüğü iki önermeyi, insanlık tarihinin öne çıkmış bazı topluluklarında realistçi bir tavırla ispatlamayı dener. İlk olarak ele aldığı Kuzey

<sup>43</sup> Malthus, *Nüfus İlkesi*, 79.

<sup>44</sup> Malthus, *Nüfus İlkesi*, 40.

Amerika Kızılderililerinin yabanıl yaşam tarzıdır. Ona göre bu topluluk besinini avcılıkla elde ettiği için onların en büyük meşgalesi avlanmaktır ve bu sebeple nüfus artışına dair baskın bir çaba görülmez. Ahlâksızlığı yabanıl hayatın dışında tutan Malthus, sefaletin nüfusun üstün gücünü baskılayan ve besin olanaklarına denk olmasını sağlayan denetim olduğu sonucunu çıkarır.<sup>45</sup> Malthus sırasıyla insanlık tarihinin ilk dönemlerini aynı önermelerle ele alır. Medeni dönemi ise 19. yüzyıl İngiltere'si ile örnekendirir. İngiltere yoksulluk yasası çıkarmış olmasına rağmen yoksulların durumunu kötüleştirme eğilimi taşır. Nitekim yoksul olup kiliseden yardım alanlar ve darülacezedeki yoksulların geçimi besin üretmeksizin üretici kesimin payından karşılanır. Bu sebeple Malthus'a göre, yoksulların işgücü olmaksızın besin tüketmesi, besin üretmeksizin nüfus arttırmaktan başka bir şey değildir.<sup>46</sup> Dolayısıyla besin üretimi ve nüfus artışı arasındaki ilişkiyel oranı düşündüğümüzde Malthus'un teorisi haklılığını korur. Ona göre İngiltere gibi medeni ülkelerdeki aşağı sınıfların durumu düşünüldüğünde düzgün ve yeterli besin, zorlu iş ve sağlıksız meskenden dolayı çektikleri sıkıntıların artmakta olan nüfus üzerinde sürekli bir denetim işlevi görüyor olması gerekir. Malthus, önleyici ve pozitif denetimler olarak gördüğü nüfus üzerindeki bu iki büyük denetime, kadınlarla ilgili kötü âdetler, büyük şehirler, sağlıksız imalathaneler, lüks, salgın hastalıklar ve savaşı da ekler. Bu denetimlerin tamamı sefalet ve ahlâksızlıkla sonuçlanabilir. Bunlar Avrupa'daki yavaş nüfus artışının gerçek nedenleridir. Dolayısıyla ortadan kaldırıldığı yerlerde görece hızlı bir nüfus artışı kaçınılmazdır.<sup>47</sup> Malthus'un büyük kayıplara ve ahlâksızlığa neden olabilecek bu denetimleri, pozitif denetim olarak adlandırmasını nüfus artış hızını denetlemesi bakımından görece haklı bir gerekçe olarak kabul edebiliriz. Malthus, devletlerin tarih boyunca yaşadığı salgın hastalık, savaş ve kıtlık sonrası nüfusun azalması ile besinin arttığını ve yıllar içinde besinin temin edilmesiyle nüfusun da büyük bir coşkuyla arttığını söyler. Kısacası, sefalet veya ahlâk ile ilgisi olmayan bir nüfus denetiminin tahayyül edilemeyeceği görüşündedir.

Malthus için nüfus ilkesi gereği bazıları diğerlerine kıyasla daha fazla ihtiyaç içinde olmak zorundadır.<sup>48</sup> Bir toplumda paranın adil bir şekilde bölüşülmesi veya zenginlerin katkıları, o toplumdaki sefaleti önleyemez hatta zenginler yoksul, yoksullar zengin olabilir. Fakat toplumun bir bölümünün geçim

<sup>45</sup> Malthus, *Nüfus İlkesi*, 43.

<sup>46</sup> Malthus, *Nüfus İlkesi*, 59.

<sup>47</sup> Malthus, *Nüfus İlkesi*, 66.

<sup>48</sup> Malthus, *Nüfus İlkesi*, 150.

sıkıntısını zorunlu olarak hissetmesi gerekir ve bu sıkıntı da doğal olarak en az talihli mensuplara düşecektir.<sup>49</sup> Malthus, aslında yoksulların işlenmemiş bir toprağı işleyerek ortak gelirden pay almasına karşı değildir ancak İngiltere'deki yoksulluk yasasına göre yoksullara üst sınıfın kendi payından kısarak veya bir miktar para yardımı yaparak ihtiyaçlarını karşılaması düşüncesine karşıdır. Çünkü üretim aynı kaldığı halde üretimde rolü olmayanlara pay vermek demek, başkalarının payını azaltmak ve onların yoksullaşmasına neden olmak demektir. Aynı zamanda bu durum, beraberinde yoksul nüfusun artışı ile daha başka ihtiyaç sahiplerinin isteklerini getireceğinden orta sınıfın payı gittikçe azalacak ve besin krizi yaşanacaktır. Malthus, “ferdî durumlarda zor olsa da bağımlı yoksulluğun utanç verici görülmesi gerektiğini”<sup>50</sup> söyler. Dolayısıyla eli iş tutan herkesin istisnasız devletin ortak gelirinden pay almak yerine üretime aktif bir şekilde katılması gerekir. Bu, Malthus'un kilise hayır kuralarının kaldırılması yönündeki düşüncesinden kaynaklanır.

Malthus'un çizmek istediği tabloda belli bir oranda artan besinin nüfusa dağılımını görmekteyiz bu dağılım ne kadar eşit veya adil olursa olsun besin daima nüfusa yetersiz gelecektir. Çünkü besinin arttığı yerde nüfus da artar ve bu artış besine kıyasla daha öncede belirtildiği üzere çok daha fazladır. Nüfusun bu artışı, toplumda sınıflar arası değişime neden olabilecek bir paylaşım gerçekleşse bile sefalet ve ahlâksızlığa neden olmaktan kurtulamayacaktır. Çünkü nüfus-besin ilişkisine dayanan bu teoriye göre, toplumun nüfusunun denetlenebilmesi için birilerinin yoksulluk yani sefalet çekmesi kaçınılmaz görünür. Marx'ın birkaç yerde belirttiği gibi, Malthus'un vardığı bu sonuçlar, genellikle ya bir bütün olarak egemen sınıfların çıkarlarının yanında ve işçilerin çıkarlarının karşısındaydı, ya da egemen sınıfların daha ilerici kesiminin karşısında, daha gerici kesiminin çıkarlarından yanaydı.<sup>51</sup>

Bir ülkedeki artan üretim ile artan işgücü talebi işçinin durumunu evliliği son derece teşvik edecek derecede iyileştirdiğinde, ülkenin nüfusu artan üretimin ötesine geçene dek erken yaşta evlilik âdetinin sürmesi muhtemeldir ve hastalıklı dönemler bu durumun doğal ve zorunlu sonucuymuş gibi gözükmektedir. Dolayısıyla besinin, nüfus artışını teşvik edecek ama nüfusun bütün taleplerine karşılık veremeyecek şekilde kifayeti artırdığı bu ülkelerin, nüfusun ortalama üretim ile daha bütünlüklü bir uyum içinde olduğu ülkelere

<sup>49</sup> Malthus, *Nüfus İlkesi*, 58.

<sup>50</sup> Malthus, *Nüfus İlkesi*, 60.

<sup>51</sup> Marx ve Engels, *Nüfus Sorunu*, 25.

kıyasla dönemsel salgın hastalıklara daha fazla maruz kalması beklenir.<sup>52</sup> Malthus, burada gerektiği takdirde besin artışı ve nüfus artışını dengelemek adına kendi ifadesiyle “gereksiz olanı baskılamak için büyük ve yıkıcı salgın hastalıkların gereksindiğini” söylemek ister. Bu salgınların ortaya çıkmasını engelleyen şey ise, nüfusu azaltan diğer nedenlerdir. O hâlde nüfusun gücü besin üretme gücünü baskıladığında zamanından önce ölüm kaçınılmaz görünür. Malthus özellikle doğanın sınırlayıcı yasalarını öne sürerek, nüfus artışının zorunlu olarak besin kaynaklarıyla sınırlı olduğunu belirtmek ister.

Malthus'a göre, insanoğlunun yaşamı için gerekli olan gıdanın sağlayıcısı olan doğa yasaları gereğince, bu iki eşitsiz gücün (nüfus artışı ve besin üretimi) yaratacağı etkiler eşit bir seviyede tutulmalıdır. Doğanın bu iki artışın etkilerini eşit tutma yönündeki tasarrufu, hayvanların ve bitkilerin ırklarının tohum israfı, hastalık ve erken ölümle sonuçlanmasına yol açar. İnsanlar arasındaki etkileri ise mutsuzluk ve ahlâksızlık biçiminde ortaya çıkmaktadır. Önceki deneyimlenen mutsuzluklar, kesinlikle bunun gerekli bir sonucudur. Ahlâksızlık ise, yüksek derecede olası bir sonuçtur ve dolayısıyla da bunun egemen olduğu durumları sıklıkla görmekteyiz.<sup>53</sup> Malthus, bu iki eşitsiz gücün etkilerinin kaçınılmaz olarak bir sefalet ve ahlâksızlık doğurmadan eşitlenmesinin mümkün olmadığını ve bu argümanın doğru olması durumunda insanın mükemmelleştirilebilirliğinin tahdidi olduğunu düşünür.

54

Malthus'ta toplumdaki ahlâksızlığın nedenlerinden biri dolaylı olarak nüfus artışı üzerindeki denetime bağlanır. Ona göre, ahlâki değerlere sahip bir halkın, erdemli olma sebebiyle evlenme isteği ve ahlâki değerler sebebiyle yaşam standardındaki iyileşme nüfus artış hızına öngörülemez bir katkı sağlar. “Tüm toplumlarda, hatta en ahlâksız olanlarda bile, herhangi bir ahlâka ve erdeme bağlı olma eğilimi o kadar güçlüdür ki nüfusun artışına yönelik sürekli bir çaba hali mevcuttur.”<sup>54</sup> Aynı zamanda Malthus'a göre, nüfus artışını önlemeye yönelik kontrollerin evlilik üzerindeki etkileri, her iki cinsiyeti de sürekli olarak kaçınılmaz bir mutsuzluk hâli ile etkileyen ahlâk bozukluğu sonucunu gözle görülür derecede önümüze sermektedir. Malthus'un bu meşhur eserinin ana argümanı, insanoğlunun ahlâk ve erdem bakımından yoksunluğu bu dünyada hiçbir zaman üstesinden gelinemeyecek bir meseledir.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Malthus, *Nüfus İlkesi*, 75-76.

<sup>53</sup> Thomas R. Malthus, *Nüfus İlkesi Üzerine Bir Deneme*, çeviren. Sevil Zengin, İstanbul: Dergâh, 2021, 23-24.

<sup>54</sup> Malthus, *Deneme*, 31.

<sup>55</sup> Malthus, *Deneme*, 149.



Malthus, yetişkinlerin sayısı ile evliliklerin sayısının oranı; evliliğe getirilen sınırlamalar neticesinde ahlâki değerlerin ne derecede bir uzama sahip olduğu; çocuk ölüm hızının ve emeğin gerçek fiyatındaki değişimler ile alt sınıfın kolaylık ve mutluluk algısı arasında da bir ilişki görür. Ona göre nüfusun bu üstün gücü, sefalet ya da ahlâk bozukluğu üretilmeksizin kontrol edilemeyeceğini, insan hayatındaki bu türden kötü durumların ve bunları üreten fiziksel nedenlerin devam etmesinin ise, bu durumun çok fazla ikna edici bir tanıklık üretilmesini sağladığı da görünmektedir.<sup>56</sup>

Malthus, bir ülkenin mutluluğunu tamamen o ülkenin yoksulluğu veya zenginliği, gençliği veya yaşı, seyrek veya yoğun nüfuslu olmasına değil; nüfus artış hızına ve yıllık besin artışının yıllık kısıtlanmamış nüfus artışına yaklaşma derecesine bağlar.<sup>57</sup> O halde ahlâk dediğimiz değer, nüfusun besin artışına olan denkliliğine uygun olacak biçimde şekillenen bir olgudur. Dolayısıyla Malthus'a göre ahlâki mükemmeliyet ortaya çıkarmak için ahlâki kötülüğün muhakkak gerekli olması son derece olası görünmektedir. Yalnızca iyiyi gören bir varlığın, kör bir zorunlulukla eyleme geçtiği haklı olarak söylenebilir. Bu durumda iyi olanın arayışı, erdemli temayüllerin bir işareti olamaz.<sup>58</sup>

## Sonuç

Malthus'un İbn Haldun'la en belirgin ortak yanı idealist olmayan yaklaşımıdır. Her ikisinin de tarihteki yaşanmışlıklar üzerindeki değerlendirmeleri ve realist tutumları benzerdir. Ancak İbn Haldun'da nüfus artışı ahlâksızlığa yol açarken Malthus'ta ahlâksızlığın nedeni nüfus artışı üzerindeki denetimdir.

Malthus'un teorisi amacını gerçekleştirmeye çok yakın görünüyordu çünkü ileri sürdüğü teoriler o dönem için çok gerçekçi görüldüğünden ne toplumun yetkinleşmesi ne de en ufak bir reform hareketinin yararı öngörülebiliyordu. Malthus aslında kapitalizm altında nüfus yoğunluğu ve besin krizi gibi toplumsal bir görüngü ortaya atarak dönemin egemen güçlerinden yana bir politika izliyordu. Onun teorisi o dönemde amacına ulaşamamış olsa da günümüz dünya nüfus denetimi politikasında gayesine erişmiş görünmektedir. Nitekim dünyadaki birçok ulusun, dünya nüfusunu denetim altında tutmak için Malthusçu teoriye dayanarak, çiftler arasındaki arzuyu artırmak yerine bitirmek

<sup>56</sup> Malthus, *Deneme*, 35.

<sup>57</sup> Malthus, *Nüfus İlkesi*, 82.

<sup>58</sup> Malthus, *Nüfus İlkesi*, 182.

için eşcinsel yaşamın özgürlük adı altında yasalaştırılmasını desteklemektedir. Bu politika, her ne kadar bireylerin özgür seçimlerine saygı gibi görünse de iç yüzü nüfusun denetim altına alınmasıdır. Bununla birlikte son yıllarda ortaya çıkan salgın hastalıklar, erken yaşta evliliğin özendirilmemesi ve yapay besinlerin üretilmesi gibi gelişmelerin kaynağı, yine Malthus'un nüfusun denetlenebilmesi için ileri sürdüğü teori gibi görünmektedir.

Tüm bunlardan bağımsız olarak, insanlığın her evresi kendi gelişimine bağlı olarak kendi nüfus artış biçimini şekillendirebilir. Bunu yalnızca besin elde etme olanağına bağlamayı, feodal düzeni yakından tanıyan Malthus için abes bir fikir olarak görmemek gerekir. Bu fikri günümüz şartları ile kıyasladığımızda besine ulaşımın bu kadar kolay olmasına karşın özellikle Malthus'un da örnek verdiği Avrupa ülkelerinde nüfusun gittikçe yaşlandığını ve azaldığını görmekteyiz. Dolayısıyla nüfus artışını besin artışına bağlamak artık günümüz dünyası için çok yetersiz bir varsayım gibi görünmektedir. Nüfusun yoğunluğunu her ne kadar besin teminine bağlayamasak da ahlâki zemindeki değişim her dönemde kendini göstermeyi başarmıştır. Bu durum yukarıda ifade edildiği üzere günümüz şartları için de geçerliğini korumaktadır.

## 56

Bunların yanı sıra, Malthus'un bir papaz olarak, ilahi takdire yer açmaması, tabiatın verili olduğu hâliyle sanki canlı veya organik değil de mekanik bir araç olarak görülmesi ve yasalarının zorunlu ve değişmez olarak kabul edilmesi tek taraflı ve pek de masum olmayan bir bakış açısı niteliği taşır. Her ne kadar doğa yasalarını ve toplumun geçimini gözettiğini belirtse de teorisi temelde kapitalizme ve reform karşıtlarının fikirlerine hizmet eder. Bu yönüyle elbette siyasi bir tutumu barındırır ancak bizim için daha mühim olan yönü, nüfusun kontrolsüz veya denetimsiz artmasının iktisadi sonuçları ile birlikte ahlâki yozlaşmanın sebebi olmasıdır. Ancak bu durum yani ahlâkın yozlaşması meselesi, Malthus için bir sorun değil aksine gerekli ve mecburi bir sonuç olarak görülür.

Aynı düşüncenin Orta Çağ'ın hemen sonlarına doğru İbn Haldun açısından çok farklı ele alındığı açıktır. Ahlâksızlık, nüfusun artışı ile beraber ortaya çıkan ve gerekli olmasa da zorunlu bir şekilde ortaya çıktığından devletin çöküşüne sebep teşkil eden bir unsurdur. İbn Haldun'daki zorunluluk vurgusu kaderci hipoteziyle ilişkilendirilebilir ve ahlâksızlık burada nüfusu denetleyen bir mekanizma değil aksine siyasi ve toplumsal çöküşün zeminini hazırlayan bir etken olarak görülür.

İbn Haldun, Malthus'un nüfus ve besin korelasyonu göz önüne alındığında bu konuda, ilahi takdire yer bıraktığından nüfusun gücünü besinin artış oranıyla kıyaslamaz. Bu konu onun nezdinde, insanın değişmez tabiatıyla birlikte gelen savurganlık, lükse ve konfora düşkünlük gibi toplumun yapısını ve ahlâkını bozacak ve bunu bir ölçüde devletin işleyişinde gösterecek iktisadi, siyasi ve içtimai bir husustur. Besin üretimi ise nüfusun çoğalması ile birlikte çoğalan bir dengeye sahiptir. İbn Haldun bir Müslüman olarak doğanın yasalarının değişmez olduğunu ve her yıl mahsulün işçinin emeğine kıyasla arttığını söylemek yerine yüce rahmet sahibi Yaratan'ın yarattığı her kula rızkını verecek kudrette olduğuna inanır. Elbette bu, düşünürün fikirlerini açıklarken sahip olduğu görüş ve hakikat aşkını ne düzeyde gözettiği ile ilgili bir meseledir.

### KAYNAKÇA

- Arslan, Ahmet. *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*. 3. Baskı. Ankara: Vadi, 2002.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi: İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*. 7. Baskı. Çeviren. Ahmet Arslan. Cilt 2. İstanbul: İletişim, 2013.
- Demircioğlu, Aytekin. *İbn Haldun'da İnsan ve Medeniyet*. Ankara: Gece kitaplığı, 2018.
- Erten, Murat. *Hayatı, Eserleri ve Meseleleriyle İbn Haldûn*. İstanbul: Say, 2020.
- Falay, Nihat. *İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri*. İstanbul: Güryay, 1978.
- İbn-i Haldun. *Mukaddime I*. Çeviren. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak, 2004.
- İbn-i Haldun. *Mukaddime II*. Çeviren. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak, 2004.
- Lakhasi, Abdurrahman. "İbn Haldun". İçinde *İslâm Felsefesi Tarihi*, editörler Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman. Çevirenler. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, 413-428. Cilt 1. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.
- Malthus, Thomas R. *Nüfus İlkesi*. 2. Baskı. Çeviren. Çağla Taşkın. İstanbul: Pinhan, 2022.
- Malthus, Thomas R. *Nüfus İlkesi Üzerine Bir Deneme*. Çeviren. Sevil Zengin. İstanbul: Dergâh, 2021.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels. *Nüfus Sorunu ve Malthus*. Çeviren. Oya Yaylalı. Ankara: Sol, 1976.
- Meriç, Cemil. *Umrandan Uygurluğa*. 7. Baskı. İstanbul: İletişim, 2002.
- Rousseau, Jean Jacques. *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk I*. 2. Baskı. Çeviren. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: M.E.B., 1989.
- Toku, Neşet. *İlm-i Umran: İbn-i Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce*. Van: Bilge Adam, 2000.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. Ankara: TDV, 1993.
- Ülger, İlhami. *İbni Haldun: Işığın Kaynağı Doğu-4*. İstanbul: Berfin, 2004.
- Ziya, Hilmi ve Ziyaeddin Fahri. *İbni Haldun*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.

## NIETZSCHE: DEĞERLERİN YENİDEN 'DEĞER'LENDİRİLMESİ VE META-META-FİZİK

İbrahim DEMİRBAŞ\*

### ÖZ

Nietzsche'nin yaptığı ahlâk eleştirisi, onun her türlü değerini temeline oluşturan metafiziğe yönelttiği değer eleştirisi ile iç içe geçmiştir. Düşünürün ahlâki değerleri kökten yıkma girişiminin ardında, bu değerlerin üzerinde yükseldiği metafiziksel değerlerin temelde insan yaşamını zayıflattığı teşhisi yatmaktadır. Bu teşhisin içerisinde, genel olarak 'değişen' karşısında 'değişmeyen', 'sonlu olan' karşısında 'sonsuz olan' vurgularıyla, içerisine ahlâki da alacak şekilde temel değerler oluşturan metafiziğin, sayılabilecek yegâne temel değer olan yaşamın değersiz görülmesine, onun karşısında sadece olumsuzlamayla yetinerek ondan kaçma zayıflığına yol açtığı fikri yatmaktadır. Nietzsche için yaşamı olumsuzlayan bu değerlerin yerine, onu olumlayarak güçlendiren yeni bir değer anlayışını geçirebilmek için öncelikle değerlerin yeniden 'değer'lendirilerek insanın aşılması gerekmektedir. Bu bağlamda, bu çalışmanın amacı, aşılması gereken 'insan'ın, metafiziksel insan anlayışına dayalı insan olduğunu, Nietzsche'nin bu anlayışın bir eleştirisi olarak 'Üst-insan' anlayışını geliştirdiğini göstermek ve onun ahlâki ve dinî değerlere yönelttiği eleştirinin, çalışmanın 'meta-metafizik' olarak nitelediği, Nietzsche'nin "metafiziksel değerleri aşma" projesindeki bir uğrak noktası olduğunu ortaya koymaktır. Bu anlamda 'meta-metafizik' kavramı önerisi, çalışmanın vardığı sonuç olarak sunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Nietzsche, Değer eleştirisi, Ahlâk eleştirisi, Metafizik eleştirisi, Meta-metafizik

## NIETZSCHE: REVALUATION OF VALUES AND META-METAPHYSICS

### ABSTRACT

Nietzsche's critique of morality is intertwined with his critique of values directed at metaphysics which constitutes the basis of all kinds of values. Behind the philosopher's attempt to radically dismantle moral values lies his diagnosis that the metaphysical values on which moral values are based fundamentally weaken human life. This diagnosis encompasses the idea that metaphysics, which establishes fundamental values with an emphasis on the 'unchanging' vs. the 'changing' and the 'infinite' vs. the 'finite,' including morality, leads to the devaluation of life—the only value that can be considered fundamental—and to the weakness of fleeing from it through a mere negation of life. For Nietzsche, in order to replace these life-negating values with a new understanding of values that affirm and strengthen life, it is necessary to revalue these values and transcend the current conception of humanity. In this context, the purpose of this study is to show that the 'human' that must be transcended is the one based on a metaphysical conception of humanity and that Nietzsche developed the concept of the 'overman' as a critique of this metaphysical conception. Additionally, the study aims to demonstrate that Nietzsche's critique of moral and religious values is a phase in his project of "overcoming metaphysical values." This study coins the term "meta-metaphysics" to characterize Nietzsche's philosophy and presents the proposal of the concept of 'meta-metaphysics' as the conclusion of the study.

**Keywords:** Nietzsche, Value criticism, Moral criticism, Criticism of Metaphysics, Meta-Metaphysics

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Felsefe bölümü.

E-Posta: ibrahimq3535@gmail.com. ORCID: 0009-0004-3667-1057. İzmir/Türkiye

Makalenin geliş tarihi: 20.06.2024

Submission Date: 20 June 2024

Makalenin kabul tarihi: 11.10.2024

Approval Date: 11 October 2024

## Giriş: Değer ve 'Değer'lendirme

Nietzsche'nin felsefesindeki 'değer' (*Wert*) kavramı, gündelik yaşamda kullanılan ya da felsefenin çeşitli disiplinlerinde karşılaştığımız 'değer' kavramından oldukça farklı bir anlama sahiptir. Bu çalışma, 'değer' kavramının doğasının, ontolojik statüsünün ya da tanımının ne olduğu gibi konuları tartışan 'değer felsefesi' sorularına girerek bir tanım sunmayı amaçlamamakla birlikte, Nietzsche felsefesinde bu kavramın işlevini ele alarak, onun 'değer' teriminin ne denli geniş kapsamlı bir anlama gönderimde bulunduğunu ortaya koyacaktır. Nietzsche'nin, insanın en temel belirlenimini "güç istenci" (*Wille zur Macht*) olarak saptadığı anımsanacak olursa, onun açısından 'değer'in insanın yaşamını sürekli güçlendirip yetkinleştiren ve onun yaşama olan bağlılığını attıran istencin yaşamdaki en temel ifadesi olduğunun dikkate alınması gereği kendisini gösterir. Bu bağlamda, 'güç istenci', 'yaşamı daha güçlü kılmaya yönelik bir istenc' olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki insan yaşamının olduğu her yerde mutlaka bir 'değer'lendirme edimi vardır. Her insanî varoluş durumu, aslında o insanın içinde bulunduğu duruma bir değer yüklediği anlamına gelir. Bu değerlendirme edimi, insanın herhangi bir şeye değer yüklemesinin, aynı zamanda, o şeyle *karşıtlık* ilişkisi içerisinde, başka şeyleri zorunlu olarak daha *az değerli* veya *değersiz* olarak yargıladığı olgusunu içinde barındırır. Bu 'pozitif ya da negatif değer yükleme' hâli, yalnızca ahlâki bir boyutta değil, daha da temelde bizzat yaşamın ahlâkın dışında olduğu varsayılan tüm alanlarında geçerli, yaşamı kuran en temel ilkedir. Bu temel ilke, değerlerin, insan yaşamının ahlâk alanını da içine alacak şekilde yaşamla ilişkilendiği her türden kavrama, algılama ve görme biçimlerini bizzat belirlediği, dolayısıyla, insanın ister bilinçli ister bilinçsiz olsun, yaşadığı her anının bir değerlendirme ve buna bağlı olarak yaşama dair durmaksızın bir seçim yapma hâlinde olduğu gerçeğine işaret eder.

Nietzsche'nin ahlâki değerlere karşı sergilediği eleştirel tutumu, onun metafiziksel değerlere karşı geliştirdiği köktenci bir itirazda temellenmektedir. Çünkü 'güç istenci', kendi içeriğinde yaşamı güçlendirmeye yönelik bir istenc olduğu hâlde, Nietzsche'nin eleştirmiş olduğu metafiziksel düşünme tarzı, insanın yaşama sırtını döndüğü ve yaşamı olumsuzladığı bir değer sistemini insana dayatarak, onun güç istencini zayıflatmakta ve onu, âdeta 'yaşamsız'laştırarak zayıf bir istenc şekline sürüklemektedir.

O hâlde, burada şu soru sorulabilir: Nietzsche'nin yıkmaya giriştiği metafizik, onun tarafından nasıl kavranmaktadır? Aslında Aristoteles'in 'fizik'ten

sonra gelen yapıtlarını adlandırmak amacıyla felsefe tarihinde ilk kez ortaya çıkan bu terim, daha sonra zamanla, “duyusal/fiziksel olana aşkın olan” şeklinde ifade edebileceğimiz geleneksel felsefi anlamını edinmiştir. Ancak Nietzsche’nin kavgalı olduğu metafizik, Aristoteles’inkinden ziyade, henüz felsefe tarihinde ‘metafizik’ teriminin ortaya dahi çıkmamış olduğu Platon’un metafiziğidir; hatta metafizik Nietzsche için “Platonculuk”un diğer bir adı olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Aristoteles’te metafizikten bahsedebiliyorsak bile, onun metafiziği duyusal dünya ile Platon’a kıyasla çok daha barışık bir metafizik olarak karşımıza çıkarken, Platon’unki duyusal dünyaya âdeta düşman bir metafizik olarak belirmektedir<sup>1</sup>. Nietzsche açısından, metafiziğin en tehlikelisi ve insana en zarar veren biçiminin, yaşamımızın dolaysız ve duygusal/duyusal hâlini olumsuzlayan, ona sırtını dönen türden Platoncu çeşitlemesi olması bu nedenle şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, Nietzsche’nin ‘metafizik’ten ne anladığına dair ikinci bir önemli unsur daha vardır: Günümüzde, özellikle de çağdaş analitik felsefe geleneğinde, metafiziği felsefenin epistemoloji, etik, estetik gibi çeşitli alt-disiplinlerinden “birisi” olarak görme eğilimi sıklıkla rastlanan bir tutumdur<sup>2</sup>. Oysaki Nietzsche’nin “metafizik” kavramından anladığı şey, felsefenin çeşitli alt-disiplinleri arasında bulunan herhangi bir alt-disiplin değildir. ‘Metafizik’, onun açısından, felsefi düşünme ister epistemoloji, ister etik, ister estetik, ister ontoloji başlığı altında yapılsın, bu yönelinen konulardan bağımsız olarak, onun yapıma tarzını her alanda ve kökünden belirleyen bir “düşünme tarzı”na gönderme yapar.<sup>3</sup> ‘Metafizik’ kendi içeriğinde, nasıl ki yaşamın her alanına, ahlâkı ve dini de içerecek şekilde sirayet eden bir ‘yaşamsal tutum’a işaret ediyorsa, doğal olarak, felsefe açısından da felsefenin her alanına sirayet eden genel bir düşünme tarzının ifadesine işaret etmektedir.

Yukarıda işaret edilen bağlamda, bu çalışma, ilk bölümde Nietzsche’nin ahlâk eleştirisinin, onun metafizik eleştirisinin bir uğrak noktası olduğuna dair genel bir çerçeve sunduktan sonra, ikinci bölümde, Platoncu ve Hristiyan metafiziğin değerlerinin ortaya çıkardığı “metafiziksel insan anlayışı”nı ortaya koyacaktır. İkinci bölüm ise birinci bölümde sunulan çerçeveye somut bir içerik kazandırılmasını sağlayacak olan ‘Üst-insan’ kavramının üçüncü bölümde ayrıntılı olarak açılmasına bir hazırlık yapma, bir köprü vazifesi görme işlevine

<sup>1</sup> Özgür Aktok, “Metafizikte Yöntem Problemi”, *Metafizik – Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*, Ed. Çüçen A. Kadir, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018, 34-42.

<sup>2</sup> W. V. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, *The Philosophical Review* 60, no.1, 1953, 20-43.

<sup>3</sup> Metafiziğin burada sözü edilen iki farklı anlamı için bkz. Özgür Aktok, “Metafizikte Yöntem Problemi”, 33-34.

sahip olacaktır: 'Üstinsan' kavramı Nietzsche tarafından 'metafiziksel insan anlayışı'nın bir *eleştirisi* üzerine inşa edilmiş olduğundan, öncelikle bu anlayışın serimlenmesi ve ardından da bu eleştiriden 'Üstinsan' kavramının nasıl geliştirildiğinin gösterilmesi, bu temel kavramın tam olarak açıklığa kavuşturulması açısından en doğru yöntem olacaktır. Böylelikle çalışmanın üçüncü ve son bölümünde, metafiziksel insan anlayışına karşı Nietzsche'nin geliştirdiği 'Üstinsan' kavramı ayrıntılı olarak açıklanacak ve bu temel kavramın onun felsefesinde, 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi'nin nasıl gerçekleştirildiği sorusuna verdiği yanıtta oynadığı rol ortaya konacaktır. Çalışmanın 'Sonuç' kısmında ise her üç bölümde geliştirilen fikirler ışığında, Nietzsche'nin felsefesinin hangi gerekçelerle "meta-metafiziksel bir yaklaşım" olarak nitelendirilebileceği yanıtlanacak ve 'meta-metafizik' kavramının ne anlama geldiği açıklanacaktır.

### Metafizik Eleştirisinin Bir Uğrak Noktası Olarak Ahlâk Eleştirisi

62

Bilindiği üzere Nietzsche'nin, felsefesiyle yöneldiği temel projesi 'tüm değerlerin yeniden-değerlendirilmesi'dir<sup>4</sup>. Tüm değerlerin yeniden-değerlendirilmesi, metafiziğin örtük ya da açık olarak kendi temelini koyduğu tüm değerlerin açığa çıkarılması ve böylelikle onların sorgulanması olarak anlaşılmalıdır. Çünkü dar anlamıyla ele aldığımızda, sadece "ahlâk felsefesi"nin çalışma alanına girdiği varsayılan "ahlâki değerler", Nietzsche felsefesi açısından, görünürde kendileri ahlâkla doğrudan ilgisi olmayan metafiziksel değerlerce belirleniyor durumdadır<sup>5</sup>. Dolayısıyla Nietzsche'nin değer eleştirisi yalnızca belirli ahlâki tutumların veya davranışların temelinde yatan "ahlâki" değerlere yönelik değildir; bunu da içerip aşacak şekilde, bu eleştiride, çağlarca süregelen kabul edilmiş metafiziğin temelinde yatan ve sadece ahlâki değerlere indirgenemeyecek kadar zengin, çok yönlü bir değer sisteminin *temelinden yıkılmaya çalışılması* mevzubahistir<sup>6</sup>. Bu nedenle, Nietzsche'nin ahlâki değerleri aşma girişimi ancak onun metafiziksel değerleri aşma projesinin bağlamı içerisinde konumlandırılarak doğru biçimde kavranabilir.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Deccal, Hristiyanlığa Lanet*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2017, 20, 95.

<sup>5</sup> Bu iddianın benzer bir savunusu için bkz: Tsarina Doyle, *Nietzsche's Metaphysics of the Will to Power*, Cambridge University Press, 2018.

<sup>6</sup> Jonathan Mitchell, "A Nietzschean Critique of Metaphysical Philosophy," *Journal of Nietzsche Studies* 48, no. 3, 2017, 347-374.



Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt* eserinde, değerler adına keskin iddialı bir ifadede bulunur; “ve iyinin ve kötünün yaratıcısı olmak isteyen: sahiden, önce bir yok edici olmalıdır ve değerleri paramparça etmelidir”<sup>7</sup>. Bu ifade, ilk bakışta düşünürün tüm değerleri *yalnızca* reddeden bir ahlâk nihilisti olduğu yönünde yanlış bir izlenime sebep olabilir. Ne de olsa paramparça edilmesi gereken değerler, insanın tüm boyutlarını kuşatan metafiziksel değerler oldukları ölçüde, bu değerlerin yıkılmasıyla insanın yaşamı da alışık olduğu ahlâki değerlerden tümüyle yoksun kalacaktır. Ancak bu yanlış izlenim, Nietzsche’nin değerlere karşı takındığı tavrın, onların sadece paramparça edilmesiyle sınırlı olmadığı dikkate alındığında kolaylıkla aşılabilir: Değerlerin bu şekilde ‘değer’sizleştirilmesine içkin olan *negatif* tutum, Nietzsche açısından kendisiyle birlikte *pozitif* bir tutumu da zorunlu olarak getirir: “Değerlerden söz ettiğimizde, yaşamın esinlemesi ile, yaşamın bakış açısı ile konuşuyoruz: yaşamın kendisi zorluyor bizi, değerler koymaya, yaşam bizim aracılığıyla değerleniyor, değerleri koyduğumuz zaman...”<sup>8</sup>. Bu satırlarda göze çarpan nokta, ‘değer’lendirmenin *pozitif* anlamıdır. Salt eleştiri ve ‘gözden geçirme’ edimi olarak negatif değerlendirme edimi, ancak pozitif anlamda ‘değerlenme’, ‘değer kazandırma’ anlamıyla birleştirildiği durumda ‘değer’lendirmenin Nietzsche için ne anlama geldiği tüm açıklığı ile ortaya çıkar: Her pozitif anlamda ‘değerlenme’ veya ‘değer kazanma’, bir ‘değer’lendirme gerektirir; çünkü her pozitif değer, ancak bir ‘değerlendirme’ sonucu ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla Nietzsche’nin metafiziksel ve ondan kaynaklanan ahlâki, dini değerleri değersizleştirilmesi, onun felsefesinin *yalnızca negatif* boyutuna işaret eder ve bu tür salt olumsuzlama düzeyinde kalmak, kendinde, yaşamı bütünüyle olumsuzlayan bir nihilizme neden olması bakımından yaşamın kendisine yüksek bir değer atfeden Nietzsche için kabul edilebilir bir tutum değildir<sup>9</sup>. Nitekim Nietzsche’nin kendisinin ‘istenç felsefesi’nden etkilenmiş olduğu Schopenhauer’in nihilizmi, bu türden salt negatif bir nihilist tutuma işaret eder<sup>10</sup>. Nietzsche, Schopenhauer’in nihilizminin bu edilgen ve yaşamı bütünüyle olumsuzlayan tutumunu eleştirerek her değersizleştirmenin, aynı zamanda pozitif anlamda bir değerlendirmeyi gerektirdiği yönündeki görüşünü

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019, 113.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2020, 31.

<sup>9</sup> Alain Badiou, *Nietzsche Anti-Felsefe Seminerleri*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Sel yayıncılık, 2016, 163-174.

<sup>10</sup> Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çev. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğubati Yayınları, 2020.

geliştirerek Schopenhauer'in nihilizminden kendi felsefi duruşunu özenle ayırt eder<sup>11</sup>. Kendi felsefi girişiminin aynı zamanda yetkin biçimde değer-yaratıcı, değer-koyan, dolayısıyla da pozitif bir boyuta sahip olduğunu özellikle vurgular. Bu noktada Nietzsche'nin nihilizminin Schopenhauer'inkinden ne şekilde ayrıldığı, Heidegger'in metafizik değerler üzerinden geliştirdiği Nietzsche yorumundan hareketle daha da açık biçimde ortaya koyulabilir:

Yetkinleşmemiş Hiççilik [nihilizm] şimdiye kadarki değerleri başka değerlerle değiştirir ama o bu değerleri sürekli olarak, boş yere duyuüstünün ölküsel alanıymış gibi korunan, sürdürülen eski yere yerleştirir. Oysa yetkin Hiççilik, değer yerini bir dünya olarak duyuüstünü ortadan kaldırmanın yanı sıra, buna uygun olarak değerleri başka türlü koymalı, başka türlü değerlendirmelidir<sup>12</sup>.

Bu alıntıda Heidegger'in 'yetkinleşmemiş hiççilik' olarak bahsettiği, Schopenhauer'in benzer bir tutum sergilediği, yaşamı salt olumsuzlayan bir nihilizm şeklidir. Schopenhauer'in nihilizmi, insanın daima parçası olmak durumunda kaldığı değerler sisteminden topyekûn bir kopuşa kadar gidebilecek bir "yaşamın anlamsızlığı" sonucuna varmaktadır ki Nietzsche için bu tür bir nihilizm, yaşamı salt olumsuzlayan karakteri nedeniyle zayıf, yetkin olmayan bir nihilizm örneği teşkil eder. Ancak bu noktada altı çizilmesi gereken önemli bir başka nokta, Nietzsche'nin 'metafiziksel değerleri' değersizleştirme çağrısının zaten metafiziksel değerlerin kendilerinin bu çağrı olmaksızın da kendi kendilerine bir değersizleşme süreci geçirmiş oldukları ve artık Avrupa uygarlığının bu sürecin sonlandığı bir noktaya ulaşmış olduğu yönündeki teşhisi ile birlikte yapıyor olmasıdır. Metafizik, bir yandan zaten yaşamı olumsuzlayan karakteri nedeniyle, kendi içeriğinde yaşama yönelik bir nihilist tutuma işaret eder ve bu nihilist tutum, Platon'dan Nietzsche'nin yaşadığı çağa gelene kadar kendi değerlerini olumsuzlayarak sarsılır. Çalışmanın üçüncü bölümünün de göstereceği üzere, Nietzsche için metafiziksel değerlerin değersizleştirilmesi ile onun bu değerlere bir tepki olarak, bizzat "yaşam"ın kendisini pozitif bir değer olarak savunuyor olması, onun felsefesinin birbirinden ayrılmaz iki boyutunu ifade eder. Daha önceki satırlarda dile getirilen "her değerde bir yaşam, her

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2020, 97-99.

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa yayınevi, 2001, 26.

yaşamda bir değer vardır” ilkesi, Nietzsche’nin yaşamın kendisine *kendinde bir değer* atfettiğine dair bize önemli bir ipucu vermektedir.

Nietzsche’nin sadece ahlâkla sınırlı kalmayacak kadar geniş bir kapsama sahip olan metafiziksel değerlere inerek yaptığı değer eleştirisi hem negatif hem de pozitif bir karaktere sahip olması nedeniyle hem bu değerlerin oluşturduğu metafiziksel insan anlayışını olumsuzlayıcı hem de bu olumsuzlamayla insana yönelik başka tür bir anlayışı, yani ‘Üstinsan’ anlayışını olumsuzlayıcı bir karaktere sahiptir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Nietzsche’nin olumsuzladığı metafiziğin insanın yalnızca ahlâkını değil, ahlâkından da önce, onun sözde-doğasını da bizzat belirliyor olmasında kendisini göstermektedir. O hâlde, bu noktada, metafiziğin ve onun değerlerinin nasıl bir insan anlayışını ortaya koyduğunu ve Nietzsche’nin yaptığı ahlâki değerler eleştirisinin, aslında metafiziksel bir insan anlayışında ne şekilde temellendiğini ortaya koymak mümkün hâle gelmiştir.

### Metafiziğin İnsan Anlayışı

65

Nietzsche, ahlâk eleştirisine spesifik olarak Hristiyan ahlâkı ve kiliseden başlar. Eleştirmek ve tam anlamıyla *yıkma* istediği asıl hedef ilk bakışta Hristiyanlık ve onunla gelişmiş olan ‘Batı insanı ahlâkı’dır<sup>13</sup>. Fakat daha önce de dile getirildiği gibi, Nietzsche’nin Hristiyanlıktan ve kilise öğretilerinden kaynaklanan “köle ahlâkı”nın<sup>14</sup> değerlerini yıkmaya projesi, aslında onun bu ahlâki değerleri de aşan ve Platon felsefesinden beri süregelen bir metafiziksel değerler silsilesini aşma çabasının bir uğrak noktasıdır. Bu saptamayı destekleyen önemli bir gerekçeyi Nietzsche’nin Hristiyanlığı, “halk için Platonculuk” olarak tanımlamasında bulabiliriz<sup>15</sup>. Öyle ki Nietzsche’nin bu ifadeyle kastettiği şey, onun asıl derdinin sadece Hristiyanlıkta temelini bulan ahlâki değerlerle mücadele etmenin de ötesinde, Platon’un geliştirdiği “idealar öğretisi”nde örneğini bulduğumuz, içinde yaşadığımız duyuşal dünyanın ve bedenimizin küçümsenmesi ve bunun yerine, duyuşal olmayan bir öte-dünyanın asıl hakikat olarak dayatılmasında başat rol oynayan “metafiziksel değerler” ile bir mücadele etmek olduğudur. Dolayısıyla, Nietzsche’nin eleştirisi dinden ve ahlâktan çok

<sup>13</sup> Bülent Sönmez, *Modern Batı Düşüncesi, Hristiyanlık ve Din Algısı*, İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2008, 104-105.

<sup>14</sup> Nietzsche’nin felsefesinde temel bir rol oynayan “efendi-köle ahlâkı” ayrımı, ‘Üst-insan’ kavramınının açıldığı üçüncü bölümde ele alınacaktır.

<sup>15</sup> Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 2.

daha büyük ve kapsamlı bir hedefe yöneliktir. O hâlde Nietzsche, Hristiyan ahlâkı eleştirisini yaparken Platoncu metafizikten beri hüküm süren metafiziksel bir insan anlayışında bu eleştirisini temellendirmektedir. Öyleyse şimdi, Platon'dan beri gelen metafiziksel değerlerin ne türden bir 'insan doğası' ortaya koyduğunu, Nietzsche'nin eleştirileriyle birlikte ortaya koyabiliriz.

Platon'un savunduğu türden öte-dünyacı bir evren modelinde oluşan ve böylelikle 'öte dünya' ve 'bu dünya' düalizminin içinde temellenen "ölümsüz ruh-ölümlü beden" karşıtlığına dayalı metafiziksel insan anlayışı, Nietzsche açısından Hristiyan dini kılığına bürünerek zirve noktasını bulmuştur<sup>16</sup>. Platon'un geliştirdiği insan anlayışıyla birlikte, metafiziğin geleneksel öğretisinde insan, 'doğal olan'a aşkın bir şekilde, ölümsüz bir ruha sahip olması üzerinden tanımlanmaya başlamıştır. Böylelikle Platon'un metafiziksel insan anlayışında "ruh-beden" karşıtlığı içerisinde ruha yüksek değer atfedilirken doğaya ait olan beden değerleştirildiği bir insan modeliyle karşılaşırız. Ölüm, böyle bir insan anlayışı içerisinde hakiki anlamıyla ölüm olmaktan çıkarılmakta, hatta ters-yüz edilerek, mevcut yaşamamızdan çok daha mükemmel olduğu varsayılan bir öte-dünya yaşamına geçiş yapmanın vesilesine dönüştürülmektedir<sup>17</sup>. Böylelikle Platon, sürekli bir değişim ve dönüşüm içinde olan duyusal dünyayı, ya da "görünümler dünyası"nı, asıl hâline kıyasla değersiz ve düşük statüde görürken, insanı bu değişen dünya karşısında dirençli kılan değişmez bir ruh öğretisi ve bunun da bağlı olduğu bir idealar öte-dünyası modeli içerisinde "İdeal" kılmıştır. Nietzsche, metafiziksel düşüncedeki duyusal dünyayı yadsıyan bu tutumu "Apolloncu unsurların, Dionysosçu unsurlara baskın gelmesi" olarak nitelendirir<sup>18</sup>. Ona göre, Apolloncu unsurlar düzenin, sakinliğin, ölçülülüğün, değişmezliğin, aklın hâkimiyetini vurgularken, Dionysosçu unsurlar ise kaostan, içgüdülerden, dengesizlikten, dolaysız belirlenmelerden çekinmeyen, yaşama hiçbir kısıtlama koymaksızın dünyanın ona getirdiği tüm değişimleri ve yaşamın olumsuzluğunu kendi 'yazgısı' olarak kucaklayan bir yaşam durumunun ifadesidir<sup>19</sup>. Platon'un geliştirdiği insan anlayışına yönelik yukarıda belirtilen saptamalar, onun 'Apoloncu' unsurları hâkim kılarken 'Dionysosçu' unsurları felsefesinden dışlamış olduğunun göstergesidir. Nietzsche bu nedenle, Apolloncu unsurlar ile Dionysosçu unsurlar arasındaki dengeyi sağlıklı biçimde yeniden

<sup>16</sup> Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 13-17.

<sup>17</sup> Özgür Aktok, "Varoluşçuluk ve Ölüm", *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*, Ed. A. Kadir Çüçen, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2017, 331.

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2022, 87.

<sup>19</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 62, 96.

tesis etmek için Dionysosçu unsurları özellikle öne çıkartan bir tutum sergiler. Nietzsche'nin bu tutumu, Batı dünyasında insan doğasına dair atfedilmiş ve ona kazanmış olan Apolloncu tasavvurların ötesine geçebilmek adına "Üst-insan" modelini de ortaya çıkartır. O hâlde, metafiziğin insan anlayışına karşı Dionysosçu bir temelden geliştirilmiş olan Üst-insan anlayışı, kendisini şimdi gösterebilir vaziyettedir.

### Metafiziğin İnsan Anlayışına Karşı Nietzsche'nin Üst-insan Anlayışı

İlk bölümde çerçevesi çizilen ana teze, somut içeriğini sağlayacak olan unsur Nietzsche'nin "Üst-insan" kavramıdır; çünkü bu kavram, Nietzsche'nin metafiziksel ve ahlâki değerleri eleştirmesini olanaklı hâle getiren ve bu eleştiriye insan doğasına yüklenmiş olan metafiziksel değerleri sorunsallaştırmasını ve onlardan *ötede insanı görebilme çabasını* ifade eden kilit bir kavramdır. Bir önceki bölümde, Nietzsche'nin eleştirdiği metafiziksel insan anlayışının ne olduğu açmlandığı için, artık onun bu anlayışa, "Üst-insan" kavramı bağlamında, hangi gerekçelerle karşı çıktığını ele almak mümkün hâle gelmiştir.

Nietzsche, duyusallığımızın hüküm sürdüğü yaşamımızı, 'ölümsüz ruh' ve 'öte-dünya' öğretileriyle reddetmeyi âdeta temel bir değer olarak kabul eden ve Hristiyanlıkta zirve noktasına ulaşan 'metafiziksel insan anlayışı'nın yerini "Üst-insan"ın aldığı bir anlayışa ulaşmanın gerektiğini savunur: "Size Üstinsanı öğretiyorum. İnsan aşılması gereken bir şeydir"<sup>20</sup>. Burada, Nietzsche'nin aşılması gerektiğini öne sürdüğü "insan", bir önceki bölümde "metafiziksel insan anlayışı"ndan kaynaklanan belirli bir insan tipine gönderme yapmaktadır. Öyle ki Nietzsche'ye göre, insanın, metafiziği ve ondan kaynakla kendisini gösteren ahlâki değerlerin karşısında alabileceği biricik tutum, onların salt bir şekilde reddedilmesi veya eleştirilerek çürütülmeye çalışılması değil; bizzat *aşılması* olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ahlâki değerler, "köle ahlâki"nın getirdiği bir "sürü insanı" modelinde temellenmektedir<sup>21</sup>. Nietzsche için 'köle ahlâki', yaşama en başından olumsuz bir tavır sergiler ve onda karşılaştığı ve kendine zorlayıcı görünen farklı her türlü olan belirlenimi olumsuzlar: "Tüm asil ahlâk, utkulu bir kendini 'evetleme'den doğarken, köle ahlâki en başından 'hayır' der 'dışarıdakine', 'farklı olana', 'kendinden olmayana': ve bu 'hayır', onun yaratıcı

<sup>20</sup> Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüş, 6.

<sup>21</sup> Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say yayınları, 2020, 52-53.

edimidir”<sup>22</sup>. Hristiyan ahlâkının insanı ‘insan’ yapan yönlerinden uzaklaştırdığını ve hatta onu *dejenere ettiğini* savunan Nietzsche, bu savunusunu genel olarak Hristiyanlığın ve daha da öncesi, Sokrates/Platon’dan beri gelen metafiziğin ahlâki boyutlarının bir sonucu olduğunu söyleyerek geliştirir. Bu anlamda, köle ahlâkı, “sürü insanı” ahlâkıdır ve efendi ahlâkına salt olumsuzlayıcı tepki olarak geliştirilmiş olması bakımından yaşamı güçlendiren soylu unsurların yerine onu güçten düşüren, ona sırtını dönen unsurları “ahlâki değerler” olarak hâkim kılan bir ahlâk türü olarak, Nietzsche için aşılması gereken ‘sürü insanı değerler sistemi’ne işaret eder. Hristiyanlıkta zirve noktasına ulaştığını söyleyen Nietzsche adına bu köle ahlâkı, Sokrates’ten beri gelen egemen olmuş ‘ölçülü ahlâk’, insana içgüdülerini bastırmayı, ‘aklı’ ile ‘duygularını’ dizginlemeyi ve insana ‘doğasal’ gördüğü yanından uzaklaştıkça ‘değerli’ hâle geldiğini söylemektedir. Ancak Nietzsche açısından bu “iyiyi öğütlemeye tarzı” insanı ‘küçülten’ bir yaşam şekli olarak belirlemektedir. O hâlde, Nietzsche’nin karşısına aldığı ve aşılması gerektiğini düşündüğü bu köle ahlâkının kendisinden beslendiği metafiziksel değerler nelerdir? Köle ahlâkının değerleri ile metafiziğin değerleri nasıl ilişkilenebilir?

68

Nietzsche’nin metafizikte teşhis ettiği en belirleyici karakteristik, ‘duyulur’ ve ‘duyu-üstü dünya’ karşıtlığının içerilerek ikincisinin birincisine kıyasla övüldüğü ve hatta kutsandığı, ‘asıl gerçeklik’ olarak tasarlandığı bir anlayışlar bütününden oluşuyor olmasıdır. Burada, metafiziksel bir değer olarak “duyu-üstü dünya” öne sürülürken, “duyulur dünya” onun karşısındaki bir değersizliğin ifadesi olarak karşımıza çıkar. Metafizik, ‘değişen’ karşısına bir oluş ve bozuluşa tabi olmayan ‘değişmez’ olanı metafiziksel bir ‘değer’ olarak belirler ve böylelikle ‘değişen’, bu yüksek değer karşısında düşük değere sahip olarak kabul edilir. Bununla birlikte, ‘ölümsüzlük’ fikri, ‘ölümlülük’ gerçeği karşısında değer kazanır ve bu şekilde ölümlü olan, ‘ölümsüzlük’ değeri karşısında *değersizleşir*. Görüldüğü gibi, metafizik, çeşitli ikilikler öne sürerek, bu ikiliklere ait bir kutbu ‘değer’ olarak ortaya koyarken, diğer kutbu ise bu kutba kıyasla bir ‘değersizlik’ ifadesi olarak, değerli olan karşısında konumlandırır.

Nietzsche, metafizik eleştirisinde, “değerlerin yeniden-değerlendirilmesi” yöntemini kullanarak ve metafiziğin ‘değer’sizleştirdiği ‘duyulur dünya’yı ve onun içeriklerini (içgüdü, duyguları, duyusal belirlenimleri vb.) ön plana çıkartarak, onun ‘değerli’ ilan edildiği ‘ötedünya’yı ‘değer’sizleştirir. Bu noktada

<sup>22</sup> Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011, 29.

Nietzsche tarafından, bir öte-dünya fikri karşısında 'bu dünya' övülür, bir aşkınlığın timsali olarak 'sonsuzluk' karşısında 'sonlu olan' vurgulanır ve insanın 'asıl yönü' olarak tasavvur edilmiş olan 'aklın hâkimiyeti' karşısında duyguların ve 'içgüdü'nün ağır basan yönüne *dikkat çekilir*<sup>23</sup>. Böylelikle metafizik karşısında Nietzsche'nin eleştirisi, onun en başat unsurlarına yönelir: "Tüm ölümsüz şeyler - sadece bir benzetmedir! Ve şairler çok yalan söyler! Oysa en iyi benzetmeler zamandan ve oluştan söz etmelidir: bir övgü olmalı ve tüm fanîliği haklı çıkarmalıdır!"<sup>24</sup>. 'Tüm fanîliğin haklı çıkarılması', yalnızca 'ölümsüz şeyler' olarak tasavvur edilen kavramların ön planda olduğu metafizik sisteme karşı bir tavırdan hareketle 'değer'li hâle gelirken, metafizikte değerli olduğu öne sürülmüş her şey, bu şekilde Nietzsche tarafından 'değer'sizleştirilir. Çünkü görülmelidir ki bu metafizik yaklaşım göz önüne alınmadığında, yani 'sonsuz' ve 'ölümsüz' şeylerden hiçbir şekilde söz edilmediğinde, 'tüm fanîliğin haklı çıkarılması' diye bir uğraşın da kendi başına, kendi-için hiçbir anlamı yoktur – tıpkı tam zıttının, yani 'sonsuzluk' ve 'ölümsüzlük' gibi kavramların da övülebilme ve kutsanabilme yollarının 'sonluluk' ve 'fanîlik' kavramlarını göz önünde tutmaktan geçiyor olması gibi. Dolayısıyla, burada Nietzsche'nin metafiziğin başat unsurlarına karşı aldığı bu tavır üzerinden fark edilmesi gereken nokta, metafizik değerler ile bir 'karşıtlık' ilişkisi içine girildiğinde, 'karşıtlık' bir şekilde oluşturulmuş değerleri de yine *metafiziğin bizzat kendisinin belirliyor olduğu* gerçeğidir. Aynı şekilde, metafiziğin belirleyici unsurlarından bir diğer kavram olan 'öte dünya' da ancak 'bu dünya' karşısında kendi anlamını ve 'övgüye değer' hâlini kazanabiliyorken bu anlayışın tam tersinde de, yani 'bu dünya'nın belirleyici unsur olduğu bir dünya anlayışında da, 'bu dünya', anlamını ve değerini ancak 'öte dünya'ya karşı kazanacaktır – ne de olsa üzerinde bulunulan zemin, görüldüğü üzere, aynı metafizik zemindir.

Bu şekilde, 'dünya' kavramının ikiye bölünüp 'öte' ve 'bu' olarak birbirlerine zıt bir şekilde nitelendirilmesi arasında 'değer' kavramının içeriği şekillenir: "Var olan biricik dünyayı değersizleştirmek için 'öbür dünya', 'hakiki dünya' kavramı uydurulmuştur, - hiçbir hedefi, hiçbir hakkı, hiçbir görevi bizim yeryüzü gerçekliğimize bırakmamak için!"<sup>25</sup>. Zira kolayca anımsanacağı üzere, metafizikte egemen olan kavramlar ve tasavvurların yarattığı ahlâk biçimi;

<sup>23</sup> Peter Poellner, *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 1995, 79-85.

<sup>24</sup> Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş*, 81.

<sup>25</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2022, 120.

dolaysız olanı, duyusal olanı, içgüdüsel olanı ve bizzat 'doğaya dair' olanı değerden düşürerek doğadan ve ona ait olduğunu varsaydığı bedeninin tüm içgüdülerinden arındırılmış bir "aklın" hükümlerliği altında eylemde bulunma şekli olarak anlaşılıyordu. Nietzsche'nin ifadelerinde bu açıkça görülmektedir:

*Doğa karşıtlık ahlâk, yani şimdiye dek öğretilmiş, saygı duyulmuş ve vaaz edilmiş olan hemen her ahlâk, tam tersine, tam da yaşamın içgüdülerine karşı yönelir – bu içgüdülerin kâh gizliden gizliye, kâh yüksek sesle ve küstahça yargılanışıdır<sup>26</sup>.*

Ancak bu noktada, Nietzsche'nin bu olumsuzlamayla ortaya çıkan yaşamı, içgüdüleri, dolaysızlığı ve faniliği övmeyi ve kutsamayı bir karşı-ahlâki tutum olarak nitelmediğinin ve yalnızca 'ahlâkdışılık' olarak gördüğünün altını çizmemiz gerekir<sup>27</sup>. Bu bağlamda, Nietzsche'nin Zerdüş'tü, onu dinleyenlere şu şekilde telkinde bulunur: "Yalvarıyorum kardeşlerim, *yeryüzüne sadık kalın* ve size doğaüstü umutlardan söz edenlere inanmayın. (...) Yaşamı aşağılayanlardır onlar, kuruyup gitmeye yüz tutmuş ve bizzat zehirlenmiştir onlar"<sup>28</sup>. 'Doğaüstü' tasavvurları karşısında 'yeryüzü'ne sadık kalmayı öğütleyen Zerdüş, 'iyi ve kötü' kavramlarına da aynı tavrı uygular ve 'kötü'yü değersizleştirdikçe 'iyi'yi yücelten geleneksel ahlâki yargılama şekline tam zıt olarak 'iyi'yi değersizleştirir: "Kötüler ne kadar zarar verirlerse versinler: iyilerin verdiği zarar en zararlı zarardır! Dünyaya kara çalanlar ne kadar zarar verirlerse versinler: iyilerin verdiği zarar en zararlı zarardır"<sup>29</sup>. Fark edilmelidir ki buradaki 'iyi'ye karşı olan değersizleştirme biçimi, mevcut ahlâk sistemindeki 'iyi'nin 'aslında kötü' olduğunu söyleyerek iyi ve kötünün yerlerini değiştirmeye çalışmamaktadır; 'iyi' olarak görülenin ve sayılanın kullanılış biçiminin 'zarar' verdiğiğine dair bir anlatı söz konusudur. Yani burada 'iyi' olarak neyin kabul edildiği *önemsizdir*, yalnızca onun *mutlaklaştırılacak* kadar fazla büyük bir şekilde kabul edilerek değersel açıdan daha 'yüksek' sayılması önemlidir.

Geleneksel metafizik öğretideki 'duyuüstü', 'ruh', 'sonsuzluk' gibi başat unsurlara yapılan değersel vurgular, bu metafizik öğretiden çıkan ahlâkın da kökünde yatan temel unsurlarıdır. Metafiziksel anlayışın belirlediği ahlâk sistemi, 'iyi ve kötü' kavramlarının ne anlama geldiğini de bu temel unsurlar dolayısıyla belirler. Bu hâliyle metafizik, yaşamı ve her türlü 'var olan'ı görme

<sup>26</sup> Nietzsche, Putların Alacakaranlığı, 30.

<sup>27</sup> Nietzsche, Putların Alacakaranlığı, 9.

<sup>28</sup> Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüş, 6.

<sup>29</sup> Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüş, 215.



biçimini ve bu biçimlerin içeriğini belirleyecek derecede geniş bir kapsamda, 'iyi ve kötü' kavramları dolayısıyla, insanın ahlâkî değerleri nasıl 'değer'lendirmesi gerektiğini koşullandırır. Burada metafizik değerler ile ahlâki değerlerin birbirlerinden ne şekilde ayrıldıkları ya da ayrılıp ayrılamayacakları sorusu ortaya çıkar. Metafizik, 'var' olan her şeyi 'var' olması bakımından belirler, yani herhangi bir şey 'var' veya 'yok' olarak kabul edildiğinde, onların tam olarak o şekilde kabul edilme sebeplerinin sistematiğini oluşturur. Metafiziğin değerleri de her türden varlığın varoluş şekline dair görme biçimleriyle, bu varlığın karşıtında olan unsurları olumsuzladıkça 'hakikat' saydığı varlık şekline değer atfeder, bu şekilde bir 'düşük değer' karşısında 'yüksek değer' oluşturur. Dolayısıyla, metafizik bir sistemden çıkan ahlâki değerler, tıpkı metafiziksel değerlerin insanın 'var olan'ı görme şeklinin bizzat oluşturucu etkeni olması gibi, 'iyi ve kötü' kavramlarını ve bu kavramlarla birlikte insanın nasıl davranması gerektiğine dair görme biçimlerinin oluşturucularıdır. Öyleyse metafiziksel değerler bizzat *var olan* her şeyi belirlerken ahlâki değerler ise bu var olandan hareketle ortaya çıkan 'iyi ve kötü' kavramlarıyla birlikte insanın nasıl var olması gerektiğini belirleyen temel unsurlar olarak iş görürler<sup>30</sup>. İşte Nietzsche'nin metafiziğe yönelttiği eleştiri, metafiziğin bir düşünme tarzı olarak oluşturduğu içeriklerden ziyade, onun işleme ve *yaşatma* tarzına yöneliktir.

71

Ahlâkın en büyük ifade ve bizzat kullanılma biçimi olarak 'iyi ve kötü' kavramlarının bir "ahlâk-karşıtı" tarafından ele alınma şekli de tamamen bu kavramları yok etmek üzerine olacaktır. Ne de olsa karşıt olunan ahlâki değerlere, 'iyi' ya da 'kötü' olanın içerikleri dolayısıyla karşıt olunmamaktadır; bu değer, yani 'iyi'nin 'kötü'ye olan üstünlüğü, 'mutlak değer' olarak alındığı için yok edilmesi istenmektedir:

Çünkü iyinin ve iyiliğin abartılması, genel olarak bakıldığında, benim gözümde zaten dekadansın bir sonucudur, zayıflık belirtisidir. Yükselen ve evet diyen bir yaşamla bağdaşmaz: evet demenin koşulu olumsuzlamak ve yok etmektir<sup>31</sup>.

Öyleyse, 'Üst-insan' olmaya, yani nihayetinde yaşamın kendisine tüm çıplaklığı ile 'evet' demeye giden yol, mutlaklaştırılacak kadar abartılan değerleri, ister 'iyi' ister 'kötü' olsun, olumsuzlamak ve onları yok etmekten geçmektedir. Pasajda da görüldüğü üzere, Nietzsche için bozulmanın ve

<sup>30</sup> Patrick Hassan, "Nietzsche's Genealogical Critique of Morality & the Historical Zarathustra," *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy* 7, no. 24, 2021, 626-658.

<sup>31</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, 114.

çürümenin, yani 'dekadans'ın bir belirtisi, var olan metafiziksel değerlerin 'yaşam'ı ve 'doğa'yı olumsuzlamakla kalmayıp, aynı zamanda bu olumsuzlamayı *mutlaklaştırıyor* olmasıdır. 'İyinin ve iyiliğin abartılması'nın bir zayıflık belirtisi olarak görülmesinde 'zayıflık' belirlemesi, Nietzsche tarafından bir 'değersizlik' olarak düşünülmemektedir; bu saptama, yalnızca süregelen duruma yönelik bir sebep ortaya çıkarma olarak anlaşılmalıdır. Yani 'iyiliğin abartılması'nın veya 'iyi' kavramının yüceltilmesinin kendisi 'zayıfça' değildir; 'zayıflık' durumunun bir belirtisi ve sonucu, 'iyiliğin abartılması'dır. Bu ayrım, 'iyilik' kavramına karşıt olunan tavrın ne tür bir bağlama sahip olduğunu anlayabilmek adına önemlidir. Çünkü burada 'iyi' kavramının aldığı içeriğin kendisine ve onun nelere gönderim yaptığına dair bir eleştiri yoktur; 'iyilik'in övülmesinin ve bu anlamda da 'iyi'yi kutsayan ahlâkın, "iyi" olarak neyi gördüğünden bağımsız olarak bunu yapma tarzının altında yatan gerekçeye ya da motivasyona dair bir sorgulama söz konusudur. Ve bu sorgulama sonucunda da yaşamın kendisine "hayır" diyen metafiziksel bir sözde-yaşam kurgusuna ait eski değerlerin, metafiziğin bizzat kendisi tarafından dogmatik bir biçimde en yüksek 'değer' olarak mutlaklaştırıldığı bulgusu ortaya çıkmıştır.

72

Değerlerin metafizik gelenekte saklı anlayışlarının kökünden eleştirilmesi sonucunda, bu metafiziğe ait baskın olan her türlü görüş ve anlayış zıddına çevrilmiş olur. Nietzsche, böylelikle değerlerin yeniden-değerlendirilmesi olarak adlandırdığı 'jeneolojik' (geneological) felsefe yapma yöntemini, kendi metafizik eleştirisinde uygulamış olmaktadır. Onun felsefe yapma yöntemi olarak jeneoloji, birtakım yorumların kendilerini mutlak hakikat statüsünde bize dayatması karşısında, o yorumların kökeninde örtük olarak yatan ve o yorumların gizlediği değerlerin açığa çıkarılması ve ters-yüz edilmesi yoluyla mutlak olmadıklarının gösterilmesi yordamı olarak anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, bir önceki paragrafta ayrıntılı olarak sunulan gerekçelerle, Nietzsche için, ters-yüz etme sonucunda ulaşılan içeriklerden hiç birisi diğerine göre daha doğru değildir; ters-yüz etmenin kendisi, ölümsüz, sonsuz hakikatlerin var olduğu yönündeki Platoncu metafizik dogmanın ifşa edilerek aşılması çabasının temel yordamı olarak karşımıza çıkar.

Nietzsche hazzı, acıyı, öfkeyi, hoşlanmayı ve bunun gibi daha birçok onun dürtüsel/duygusal yönünü ifade eden duygulanım tarzını 'yaşam'ın spesifik ve olmazsa olmaz parçaları olarak anladığından dolayı, bu olmazsa olmaz parçalara karşı olan anlayışların da otomatik olarak 'yaşam'a karşı olduğu fikrine varır. Öyleyse Hristiyan ahlâkına karşı olmasındaki en büyük sebep, Nietzsche'nin *yaşama* atfettiği yüksek değer ile ilgilidir. Ona göre Hristiyan

ahlâkı insanın yaşam ile kurduğu ilişkiyi en başından frenleyerek tesis etmiştir. Bu frenlenmenin çaresinin ise içgüdülerin herhangi bir geleneksel anlayışla koşullandırılmadan özgürce geliştirilmesi olması, insanın 'yaşam' ile kurduğu ilişkinin dolaysızlığına ve de 'asıl değer' karşısında 'değersiz' olarak nitelendirilen içgüdüsel hazların 'yaşam'ı kurucu öğelerinden olmasına yapılan vurgunun bir sonucudur. Bu noktada fark edilmelidir ki Nietzsche, 'ölçülü olma' ilkesinin hüküm sürdüğü geleneksel ahlâka karşıt bir 'etik/ahlâki anlayış' önerme peşinde değildir; Nietzsche, bu ahlâkın 'üst'üne çıkabilmeyi, 'otesi'ne geçebilmeyi, yani metafiziksel değerlerin yarattığı ikilikler arasına sıkışıp kalmayı *aşabilmeyi* dert edinmektedir. Zira Nietzsche'nin bu eleştirileri her ne kadar 'ölçülü olma' veya 'kendini frenleme'ye 'karşıt' gibi gözükse de onun takındığı tavır bu kadar basit bir olumsuzlamaya indirgenemez. Çünkü o, Hristiyan ahlâkı ve geleneksel metafiziğin 'içgüdülerini bastırarak yaşama' ve 'ölçülü olma' ilkelerine karşıt, zıt bir pozisyon olarak 'içgüdülerini hiç bastırmadan' ve 'ölçülü olmadan yaşama' gibi tek-düze bir karşı-yaşam tarzını kalıcı olarak, bir evrensel ilkeye çevirerek savunuyor değildir. Nietzsche, içgüdülerin bastırılmasına ne kadar karşıysa, bastırılan içgüdülerin kontrolsüzce serbest bırakılmasına da o kadar karşıdır; çünkü içgüdülerin bastırılması da onların üzerindeki baskının tamamen kaldırılması da metafiziğin sınırları içerisinde kalan bir ikiliğe mahkûm olmak anlamına gelir. Bir önceki bölümde bahsedilmiş olan "Apollon-Dionsysos" ikiliği açısından konuyu değerlendirecek olursak, Nietzsche, Apollon'u Dionysos'a karşı baskın kılan metafiziğe karşı çıkarken, Dionysos'u onun karşısında kalıcı olarak baskın hâle getirmek gibi bir tutum içine girecek olsaydı eğer, metafiziksel bir ikiliğin tuzağına düşmüş ve ikiliği ters-yüz etmesine rağmen onu hâlâ kullanıyor olmasından dolayı ondan özgürleşememiş olurdu. Oysaki Nietzsche'nin Dionysosçu unsurları Apollon karşısında öne çıkarması, onu, öne çıkardığı unsurları mutlaklaştırma ya da ilke hâline getirme gibi bir hamleye sürüklemeyi. Buradaki öne çıkarma, iki karşıt unsur arasında ya en baştan bir karşıtlık kurmama, yani iki seçenektan birisine mahkûm kalarak karar vermeye zorlanma durumundan özgürleşmeye çalışma, ya da eğer bu karşıtlık kurulmuş bir şekilde kabul edilecekse, ikisinden herhangi birisini mutlaklaştırmadan kabul etmek üzerinde olacaktır. Ancak rahatlıkla söylenebilir ki Nietzsche açısından, içgüdüler ile akıl ya da 'mantık' ile 'duygular' arasındaki bizi bir taraf seçmek *zorunda bırakan* bu "bastırma-bastırmama"ya dayalı tahakküm ilişkisinin bitirilerek bu ikiliğin aşılması, Üstinsana doğru giden yolun taşlarını döşeyecektir. Bu sebepten Nietzsche, 'akıl egemenliğine karşı

yalnızca güdüleri rehber edinerek yaşama' gibi salt, basit bir savunuya hiçbir şekilde sahip değildir. Bunun bir örneğini onun şu cümlelerinde görebiliriz:

Tinselliğin ilk öneğitimidir: bir uyarana hemen tepki vermemek, engelleyici, dışlayıcı içgüdüleri işe koşmak. Görmeyi öğrenmekten benim anladığım felsefe dışı söyleyişle güçlü istenç denilen şeydir: burada asıl olan istiyor olmamaktır, kararı askıya alabilmektir<sup>32</sup>.

Dolayısıyla, Hristiyan ve metafiziksel ahlâkî anlayışların egemen oluşuna 'karşı' olan Nietzsche, bu anlayışların içeriğine 'karşıt' bir pozisyon alma derdine sahip değildir. Çünkü ortaya koymaya çalıştığı düşünce şekli basitçe 'doğal olana dön' veya 'duyuüstü' unsurların övüldüğü metafizik sisteme karşı 'yalnızca duyusal olanı ölçüt edin' gibi tekdüze bir içerikte birleşmemektedir. O, bu eleştirilerinde 'kendine hâkim olma' düsturunun insanın tüm doğal arzularını bastırarak yaşamasını gerektirmiş olması yüzünden bu ahlâkî düsturu insanı 'insan' olmaktan alıkoyduğunu söyleyerek, bu düsturu 'değer'sizleştirmenin peşindedir.

74

### **Sonuç: Meta-Metafiziksel Bir Yaklaşım Olarak Nietzsche Felsefesi**

Kuşkusuz, felsefede "metafizik karşıtlığı" denen olgu, Nietzsche'den çok daha önce, özellikle de David Hume'un felsefesinde en açık hâliyle ortaya çıkar. Ancak Hume'un metafizik düşmanlığı, daha çok, onun radikal deneyimciliği savunan felsefesinin epistemolojik motivasyonlarıyla sınırlı kalmıştır<sup>33</sup>. Nietzsche'nin metafizik karşıtlığı, bu çalışmanın da göstermiş olduğu gibi, bir yaşam felsefesi bağlamı üzerinden çok daha bütünlüklü bir değer eleştirisinde temellenmektedir. Bu çalışmada, Nietzsche üzerinden, egemen olmuş ahlâk anlayışının ötesinde düşünebilme ve hatta yaşayabilme şeklinin o görüşlerin 'değer' olarak sunduğu fikirlerin metafiziksel kökenlerine inerek onları kendi değerlerinden düşürme, yani 'değer'sizleştirme edimiyle mümkün olduğu ortaya kondu.

Böylelikle Nietzsche'de, negatif bir nihilizmin insana yaşamdan vazgeçmek dışında hiçbir şey öneremiyor olması karşısında, kabul edilmiş her türlü değer *ötesine geçebilme* ve bu ötede kalma kararlılığını göstermek yoluyla

<sup>32</sup> Nietzsche, Putların Alacakaranlığı, 55.

<sup>33</sup> Özgür Aktok, "Metafiziğe İhtiyacımız Var mı?", *Metafizik – Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*, Ed. Çüçen A. Kadir, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018, 61-63.

yaşamı sahiplenerek güçlendirme tutumu, ancak eski değerlerin yıkılarak ötesine geçildiği yeni bir yaşam ile, yani *yeni değerler koyabilme gücüyle* oluşacaktır. Nietzsche'nin "Üstinsan" derken kastettiği, bu nedenle, değer-yıkıcı ve değer-yaratıcı olma niteliklerinin her ikisine birden sahip olan bir varoluş ve yaşam tarzına işaret eder. Zerdüşt, bunun adına bir soru sorar: "Kendi iyini ve kötünü sen verebilir misin kendine? Ve kendi istemini bir yasa gibi asabilir misin üstüne? Kendi yasanın yargıcı ve celladı olabilir misin?".<sup>34</sup> Bu şekilde Nietzsche, insanın Üstinsana nasıl evrileceğine dair önemli bir ipucu sağlar. Fakat burada altı özellikle çizilmesi gereken önemli bir hususu atlamamak gerekir: Üst-insan olmak, sadece insan doğasına metafizikçe kazanmış ahlâk/değer anlayışının ötesine geçmekten ibaret değildir; aynı zamanda bu anlayışların *neden o şekilde ortaya çıktıklarının* bilincinde ve kökenlerinde nasıl bir değer anlayışı yattığının farkında olarak yaratıcı biçimde değerler koyabilmek anlamına gelmektedir. Öyleyse, metafiziğin içerisinde şekillenen "köle ahlâkı"nın aşılabilmesi için, yaşamın ve onun içerisindeki farklılıkların ve "kendinden olmayan" şeylerin, köle ahlâkında olduğu gibi hızlı bir içgüdüyle olumsuzlanarak dışlanması değil; bir olumsuzlama ediminden çok daha fazlası olarak, yaşamın her türlü şeklinin ve farklılığının olumlanması gerekecektir.

"Aşılması gereken bir varlık" olarak insanın bu kendi kendini 'aşma' süreci, ancak eski değerlerin yarattığı metafiziksel kalıpların ötesinde, yani *meta-metafiziksel* bir boyutta kendine yeni bir yaşam yaratmasıyla mümkün olabilir. 'Meta-metafiziksel' kavramı, her ne kadar Nietzsche'nin kendi felsefi terminolojisinde bulunmayan ve bu çalışmada, onun felsefi duruşunu betimlemek için ileri sürülmüş bir terim olsa da düşünürün felsefesini karakterize etmek açısından önemli bir noktayı dile getirmemizi sağlamaktadır: 'Meta-metafiziksel' ile burada kastedilen, 'metafiziğin ötesine geçebilme ve bu öteden metafiziğin içine tekrar düşmeden, ama yine de *onunla temas içinde kalmayı* sürdürerek düşünebilmek/yaşayabilmek' anlamına gelmektedir. Bu kavram, metafiziğin 'meta'sında (μετά), yani *ötesinde*, bu kabul görmüş değerler sistemini değerden düşürerek onları "aşma" hâlinde kalmayı başarabilmesiyle bir anlam kazanmaktadır. Bu noktada önemli bir ayrım kendisini göstermektedir ki bu tutuma "meta-metafizik" denmesinin, yani Nietzsche'nin metafizik karşısında konumlandığı durumun içerisinde hâlâ "metafizik" kavramının geçiyor olmasının en büyük sebebi, metafiziğin koşullandırdığı insanın, derdi hâlâ bu metafizik sistem içerisinde olduğu sürece, *metafiziği tamamen aşıp da*

<sup>34</sup> Nietzsche, Böyle Söyledi Zerdüşt, 57.

*ondan tamamen bağımsızlaşamayacağı* iddiasını da kendi içerisinde taşıyor olmasıdır. Diğer bir deyişle, Nietzsche, bir düşünür olarak metafiziğin *egemenliğinin ötesinde* bir şekilde, *ona bakar hâlde*, dolayısıyla hâlâ onunla muhatap bir şekilde onun egemenliğinin nasıl gerçekleşmiş olduğunu ve de ötesinde olabilmeyenin nasıl mümkün olabileceğinin yolunu ortaya koymaktadır. Çünkü Nietzsche'nin metafiziğe karşı olan tutumu, metafiziği -onun ardından, yirminci yüz yılın başında felsefe tarihinde belirecek olan "mantıksal pozitivistler" in yaptığı gibi- baştan sona "anlamsız önermeler bütünü" şeklinde görerek *felsefe tarihinin çöplüğüne atma* kolaycılığına kaçmamakta, yani ondan ve onun içeriğinden tamamen *bağımsız düşünmek* gibi "metafiziksel" sayılabilecek sabit/mutlak bir yaşamsal ilke ya da ilkeler bütünü koymayı reddetmektedir. Böylelikle, 'meta-metafiziksel' bir anlayışa sahip olduğu söylenebilecek olan Nietzsche'nin metafiziksel değerleri aşma çabasının, bu değerler sistemi yerine başka bir değerler sistemini kalıcı olarak yerleştirme amacı taşımadığını söylemek isabetli olacaktır. Özellikle ayrımsanması gereken bu nokta, 'meta-metafiziksel' bir düşünsel anlayışın, metafiziğin ötesinde, ondan *ayrı bir metafiziksel öğretisi kurmadığını* görebilmek adına büyük önem taşır. Nietzsche açısından Üstinsan olmak her ne kadar bir sanatçı gibi kendi değerlerini yaratmayı gerektiriyor olsa bile, Üstinsan, kendi yarattığı değerleri ne kendisi ne de başka insanlar için geçerli, değişmez bir mutlak değerler sistemi olarak ortaya koymaktadır. Aksi hâlde, Üstinsan, metafiziğin ötesinde olmaya çalışırken, metafiziğin yaptığı şeyin aynısını, yani insanların içine sokulması gereken birtakım kalıpları üretme edimini tekrar etmekten başka bir şey yapmamış olacaktır. O hâlde, Nietzsche'nin "yeni değerleri eski olanların yerine koymak" ile kastettiği, koyulan bu yeni değerlerin mutlaklaştırılarak tıpkı eskileri gibi kalıplaşması değildir. Eğer meta-metafiziksel tutumdan, Nietzscheci anlamda bir "ideal" olarak bahsedilebilecekse de bu ideal, belki de paradoksal bir şekilde, 'ideal' kelimesinin metafiziksel anlamından son derece uzak bir anlama sahiptir; öyle ki, böyle bir ideal, olsa olsa bir tür "metafizik idealsizliğin ideali" olarak anlaşılabilir:

Başka bir idealin peşinde koşuyoruz biz, hiç kimsenin ona hakkı olduğunu kolay kolay söylemediğimiz için hiç kimseyi ona ikna etmek istemediğimiz acayip, baştan çıkarıcı, tehlikelerle dolu bir ideal: şimdiye kadar kutsal, iyi, dokunulmaz, tanrısal denilen

her şeyle (...) taşkın bir dolulukla ve güçlülükle oynayan bir tinin ideali...<sup>35</sup>

Bu durumda Üstinsana giden yolun içeriğinde, insanlar için bir ‘metafizik ideal savunusu’ olmadığı gibi, bu yol, bir ‘değerler öğretisi sistemi’ de değildir. Çünkü Nietzsche, yukarıda sayılan nedenlerden ötürü, yalnızca bu değerlerin mutlaklaştırılıyor ve muhataplarını yaşamın doğal seyrini reddetmeye götürüyor olmalarına ve bu nedenle bizi aslında yaşama karşı bir *zayıflığa* sürüklüyor olmalarına, yani metafiziksel değerlerin işleme *biçimine karşıdır*. Bu noktada, Nietzsche’nin jenealojisinin temel bir stratejisi olan değerlerin “ters-yüz” edilerek değersizleştirilmesinin, hiçbir şekilde bu değerlerin tersine ya da yüzüne bir bağlanma ya da onları mutlaklaştırma ile sonuçlanamayacağı da açıklığa kavuşmuş olur.

Sonuç olarak, bir meta-metafizik tutum olarak yorumlanabilecek olan Nietzsche’nin metafiziksel değerleri ters-yüz etmesi, onun değersizleştirmeye uğrattığı metafiziğin ve bu metafiziğin üzerinde var olduğunu düşündüğü Hristiyan ahlâkı ve değerlerinin ötesine geçebilme *özgürlüğü* ile kendi değerlerini oluşturmasına denk düşmektedir. Ne de olsa insanın yaşama tüm çıplaklığıyla “Evet” diyen hâli ile kendi değerlerini yaratabilmesinin koşulu, kendi özgürlüğünü sürekli ve sürekli olarak yaratma içerisinde olmasında, yani *onu tutsak etmiş olan kalıpların ötesine geçebilme gücünde* yatmaktadır.

---

<sup>35</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, 82.

## KAYNAKÇA

- Aktok, Özgür, "Varoluşçuluk ve Ölüm", içinde *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*. Ed. A. Kadir Çüçen, Bursa: Sentez Yayıncılık, 330-358, 2017.
- Aktok Özgür, "Metafizığe İhtiyacımız Var mı?", içinde *Metafizik - Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*. Ed. Çüçen A. Kadir, Bursa: Sentez Yayıncılık, 51-70, 2018.
- Aktok, Özgür, "Metafizikte Yöntem Problemi". *Metafizik - Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*. Ed. Çüçen A. Kadir, Bursa: Sentez Yayıncılık, 31-50, 2018.
- Badiou, Alain, *Nietzsche Anti-Felsefe Seminerleri*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Sel yayıncılık, 2016.
- Doyle, Tsarina. *Nietzsche's Metaphysics of the Will to Power*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Hassan, Patrick, "Nietzsche's Genealogical Critique of Morality & the Historical Zarathustra," *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy* 7, no. 24, 2021,
- Heidegger, Martin, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa yayınevi, 2001.
- Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı yayınevi, 2011.
- Nietzsche, Friedrich, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019.
- Nietzsche, Friedrich, *Deccal, Hristiyanlığa Lanet*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Kırmızıkeci Yayınları, 2017.
- Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2020.
- Nietzsche, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2020.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2022.
- Nietzsche, Friedrich, *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2022.



- Nietzsche, Friedrich, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2022.
- Mitchell, Jonathan. "A Nietzschean Critique of Metaphysical Philosophy." *Journal of Nietzsche Studies* 48, no. 3, 347-374, 2017.
- Poellner, Peter. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Schopenhauer, Arthur, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çev. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2020.
- Sönmez, Bülent, *Modern Batı Düşüncesi, Hristiyanlık ve Din Algısı*, İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2008.
- Quine, Williard Van Orman, "Two Dogmas of Empiricism", *The Philosophical Review* 60, no. 1, 20-43, 1953.

NIETZSCHE: DEĞERLERİN YENİDEN 'DEĞER'LENDİRİLMESİ VE META-METAFİZİK  
NIETZSCHE: REVALUATION OF VALUES AND META-METAPHYSICS  
İbrahim DEMİRBAŞ

## NIETZSCHE'NİN TRAGEDYANIN DOĞUŞU ESERİNDE SÜMER KÜLTLERİNİN İZİNİ SÜRMEK

Gürkan KORKMAZ\*

### ÖZ

Bu çalışmada post-metafizik düşünceliğin öncü aktörü olarak görülen Friedrich Nietzsche'nin akademideki bilimsel akreditasyonun belirlenimine gidilmiş dahası Nietzsche'nin ve Nietzscheci fikriyatın akademik alandaki meşruiyet kazanma süreci irdelenerek Postmodern durum bağlamında bilimsel konumlandırılması tespit edilmiştir. Bununla birlikte Aristoteles'in belirlediği teatral estetik anlayışın tragedyaya dair ontolojik açmazlarına değinilerek bu açmazlara yönelik Nietzsche'nin, "Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu" isimli eseri bağlamındaki mütalaası genel hatlarıyla ifade edilmiştir. Nietzsche'nin tragedyaya yönelik ortaya koyduğu ontolojik yaklaşımın yarattığı "estetik huzursuzluğa" dikkat çekilerek Tragedyanın Doğuşu'ndaki antropolojik söylemler tespit edilmeye çalışılmıştır. Toplumsal bir konvansiyon mekanizması olması kabulünden hareketle Tragedya bağlamında Tiyatro'nun yapısal işlevselliği vurgulanarak nihayetinde günümüz Antropoloji disiplininin ortaya koyduğu kanıtlar ışığında Nietzsche'nin tragedyaya/tiyatroya dair ontolojik mütalaasının Sümer Medeniyeti'ndeki kültürler bağlamında karşılıklı iz düşümlerinin izi sürülmüştür.

**Anahtar Sözcükler :** Nietzsche, Tragedya, Sümer, Antropoloji, Postmodern

## TRACING THE SUMERIAN CULTS IN NIETZSCHE'S BIRTH OF TRAGEDY

### ABSTRACT

In this study, the scientific accreditation of Friedrich Nietzsche, the leading actor of post-metaphysical intellectualism, has been determined, the legitimacy of Nietzsche and his ideas in the academic field has been examined, and his scientific positioning in the context of postmodern intellectualism has been determined. The ontological dilemmas of the Aristotelian aesthetic understanding of tragedy are marked in the context of Nietzsche's work "The Birth of Tragedy from the Spirit of Music". By drawing attention to the "aesthetic restlessness" created by Nietzsche, anthropological discourses in this work are tried to be determined. Emphasizing the structural functionality of Theater as a convention mechanism of Tragedy, the mutual projections of Nietzsche's ontological opinion on tragedy in the context of the cults in Sumerian Civilization have been tried to be found in the light of the evidence put forward by the discipline of Anthropology today.

**Keywords :** Nietzsche, Tragedy, Sumer, Anthropology, Postmodern

\* Dr. Öğr. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sahne Sanatları Bölümü. E-posta: gurkankorkmaz@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7614-5148. Van/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 28.07.2024  
Makalenin kabul tarihi: 10.11.2024

Submission Date: 28 July 2024  
Approval Date: 10 November 2024

## Giriş

On dokuzuncu yüzyıl geç dönem düşün dünyasının en etkili filozoflarından Friedrich Nietzsche hiç şüphe yok ki günümüze kadar fikirleriyle hala etkili olmakta ve tartışılmaktadır. Öyle ki uzunca bir süre çalışmaları "bilimsel" olarak değerlendirilmediği için bir nevi "sükût suikastına" uğratarak sessizce görmezden gelinen filozof, Postmodern kuramın başat aktörlerinden Michel Foucault tarafından Akademi dünyası için "Fenomenolojik paradigmadan kaçışın bir sığınağı" olarak işaret edilmiş dahası Postmodern atmosferle birlikte "metafizik avuntunun" yeni biçimi olarak akademik zeminde de meşruiyet kazanmıştır. Öyle ki Foucault'ya göre özellikle 60'lı yıllarda düşün dünyasındaki hâkim fenomenolojik özne yaklaşımına yönelik tatminsizlik durumu Nietzsche'ye doğru açılan "yarığın" temel nedeniydi.<sup>1</sup>

Düşün dünyasında oluşan Nietzscheci bu yeni atmosfer Best ve Kellner tarafından bir tür "*post-metafizik ve post-hümanist düşünce tarzı olarak nitelendirilmektedir.*"<sup>2</sup> Bunun yanı sıra Foucault'nun da; akıl, delilik ve özne gibi o güne kadar pek de uzlaşımsal (konvansiyonel) olmayan konuları "soy kütuksel (arkeolojik yahut antropolojik)" tarihleri bağlamında yazabilme cesareti göstermesini ise Nietzsche'nin en önemli şakirtlerinden biri olması yönünde tespit ve işaret etmişlerdir.

82

Nietzsche'nin, görece geciken "bilimsel akreditasyonunu" icap ettiren olgu olarak "Post-modern Durum"u gösterebiliriz. Öyle ki; Platonculuğun bakiyesi olan "Akademia", 1950'lerin geç dönemlerinde ortaya çıkan Postmodern kuramlarla birlikte -spekülatif bir ifadeyle söyleyecek olursak- istikametini Epistemolojiden Ontolojiye çevirmişti. Erken dönemlerinde daha çok sanatsal mecralarda "Tarihsel Avant-Garde" anlayışın devamı niteliğindeki Postmodern üslup; temelde salt bilgiye/teknığe dayalı "Klasik Estetik" anlayışın reddiyesi olarak işlerlik kazanmıştır. Bununla birlikte müteakip süreçte ise süratli bir biçimde birçok akademik disipline sirayet etmiş, "Yapılar" art arda söküme uğramaya başlamıştır. Bilimsel düzlemdeki bir yansıması olarak bu durumu başka bir ifadeyle; eleştirinin, akıl (salt bilince dayalı); yaratıcılığın ise sezgisel yorumlayış ile ortaya koyulması gerektiği yönündeki paradigmanın, "sezgiler" yoluyla da eleştirel bir tutumun kabul edilebilir olduğu yönünde

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 324-325.

<sup>2</sup> Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 53.

değişmesi olarak da ifade edebiliriz. Nihayetinde; yeni bir akademik unvan gibi ortaya çıkan "Mystagog"<sup>3</sup>, Nietzsche'nin önderliğinde Akademi'de yerini almıştı.

Nietzsche'nin akademideki hak ettiği yeri edinmesi, hiç kuşkusuz "salt akıl ürünü" olarak değerlendirebileceğimiz eserlerinin de bilimsel bir zeminde tartışılmasına yol açmıştı. Tam adıyla "Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu" isimli "ilk" eseri ise bu tartışmalarda fikirsel kaynak bakımından başat bir rol oynamıştır. Bununla birlikte; günümüze kadar hala tartışmalı bir alan olan "Estetik Disiplini" açısından da Tragedyanın Doğuşu fikirsel bir kaynak olarak kabul edilmektedir.<sup>4</sup> Öyle ki; "tiyatro sanatının temellerine ve kaynağına yönelik "Tiyatro Estetiğinin" en net biçimde ifade edildiği dahası bu alanda (Tiyatro) "ilksel" kabul edilen Aristoteles'in "Poetika" isimli kitabıyla birlikte bilimsel tartışmaların da temel dayanaklarından biri haline gelmiştir. Estetik ve kültür teorileri zemininde ortaya çıkan tartışmalar göstermiştir ki "klasik estetik"in sıklığı her şeyin "estetize" edildiği bir zamanda bu yükü daha fazla kaldıramamaktadır. Nihayetinde Nietzsche ve ardılları "anti estetik" yahut başka bir ifadeyle "Trans-estetik"<sup>5</sup> boyutta yeni bir alan açmıştır.

Tragedya ve bu bağlamda Tiyatro Sanatı'na yönelik "estetik" yaklaşımlarda sağlıklı bir çatı oluşturabilmek adına bu sanatın "esbab-ı mucibesi" (ortaya çıkma gerekçesi)ni tespit etmenin önem arz ettiğini düşünmekteyiz. Bununla birlikte yukarıdaki mülahazamızda temel iki kitap (Poetika ve Tragedyanın Doğuşu) üzerinden işaret ettiğimiz Tiyatronun kökenine/kaynağına yönelik eleştirilerin yanı sıra farklı akademik disiplinlerin de gelişmesiyle birlikte kaynak tespitine yönelik yeni açılımlar ortaya çıkmıştır. Antropolojik ve Arkeolojik bulgulardan da yola çıkılarak tespit edilen bu yeni bilgiler ışığında şunu söyleyebiliriz ki; Oyunsallık bağlamında Tiyatro; insanlık tarihinden bugüne toplumsal bakımdan "münferit" olmaktan ziyade "kolektif" pratiğin aracı olarak farklı biçim ve formlarda işlevsellik yüklenerek günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Kadim topluluklar kozmosu "açıklama" anlama indirgeyebilme ve yorumlayabilme adına dünyada daha huzurlu ve güvenli bir yaşam sürebilmek için çeşitli "kutsal ritüeller (sayalar)" tertip etmişlerdi. Bu kutsal icralar sırasında ise kurbanlarını ve başkaca icraları tam anlamıyla

<sup>3</sup> O bir mürşittir (hierophant/ agogique) ve sırlara eristirendir. Helmut Werner, *Ezoterik Sözlük*, çev. Bülent Atanır, Murat Batmankaya (İstanbul: Omega Yayınları, 2005), 365, 563.

<sup>4</sup> Jacques Ranciere, *Dissensus Politika ve Estetik Üzerine*, çev. Mustafa Yalçınkaya (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 126.

<sup>5</sup> Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Emel Abora, Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 23.

oyunsallık zemininde "basit oyunlar" biçiminde "performe" etmekteydiler.<sup>6</sup> Ne var ki bu noktada şu şerhi de düşmek isteriz ki; ritüelistik olanın başlangıçta kolektif olmaktan ziyade "münferit" olup olmadığı henüz açıklık kazanıp muayyen ontolojik zemine yerleşmemiştir. Nitekim ritüel olandaki maksat "ister profan (modern gündelik yaşam pratiği) mahiyette olsun isterse de aşkınsal" her halükarda "kutsal alanla" ilişkilene niyeti taşımaktadır. Dahası Erwing Goffman ise etkileşim ritüelleri olarak varsaydığı gündelik yaşamsal pratiklerin de yine tıpkı Uzak Doğu Tiyatrosu'nda olduğu gibi bir tür "anlatım öncesi" gibi "sahne arkası" olduğunu söylemekte ve ritüel olanın ilkin münferit olmağına işaret etmektedir.<sup>7</sup> Bu konu başka bir çalışmanın meselesi olduğu için şimdilik yeterince işaretlediğimiz kanısındayız.

Bununla birlikte bilinen insanlık tarihi açısından her dönem bir tür toplumsal fayda mekanizması olarak araçsallaştırıldığı tespit ettiğimiz tiyatro (tragedya), özellikle de "Modern" öncesi toplumlarda oyunsallık temelinde icra edilen "Ritüel" olgusunun "Zaman -Mekân" yaratımına çerçeve yaratması bakımından da yapısal bir işlev üstlenmiştir. Dahası yine Nietzsche de "Tragedyanın Doğuşu"nda bu hususun altını çizerek çağdaşları arasında "metin merkezli edebi bir nesne" olan Tiyatro Sanatı adına "huzursuzluk" yaratmıştır. Öyle ki; Nietzsche, Yunan trajik tiyatrosunun kökenini bir ritüele, aslında çok özel bir ritüele dayandırıyor: bir kurban ritüeli, parçalama ritüeline. Böyle bir fikir çağdaşları için o dönem elbette kabul edilebilir değildi. Sadece Yunan kültürünü 'ilkel' kültürle eşitlemekle ve bireyin değerini yadsımakla kalmıyor, aynı zamanda bize aktarılan büyük metinlerin rolünü ve önemini de tamamen göz ardı ediyordu. Bu da o dönem tiyatro insanları için hâkim koşulların sarsılması anlamına geliyordu.<sup>8</sup>

Aristoteles, *Poetika*'sında tragedyanın, dithyrambos ezgilerinden ve satir oyunlarından kaynaklandığına işaret etmiş bununla birlikte -anakronik bir ifade olarak- herhangi bir "Antropolojik" mütalaada bulunmamıştı. Nietzsche ise bu noktada "Satirlerin yalnızca Dionisos kültüyle ilişkilendirilmesi" v.b. durumlara karşı argümanlarla itirazlarını dile getirerek adeta "vak'anın"

<sup>6</sup> Johan Huizinga, *Homo Ludens*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 21.

<sup>7</sup> Eli Rozik, *The Roots of Theatre: Rethinking Ritual and Other Theories of Origin* (Iowa: University of Iowa Press, 2002), 189,190.

<sup>8</sup> Erika Fischer-Lichte, *Theatre, Sacrifice, Ritual Exploring Forms of Political Theatre* (New York: Routledge, 2005), 18.

antropolojik arayışlarına yelken açmıştır.<sup>9</sup> Nitekim Nietzsche, ummana açtığı yelkenlisi ile Babil'e kadar uzanmıştı;<sup>10</sup> peki ya Sümer?<sup>11</sup>

Tragedyanın kökeninin "Tanrı kültüne dayalı ritüellerden mi yoksa Kahraman kültüne dayalı Mimesis'ten mi ortaya çıktığı"<sup>12</sup> sorusu her ne kadar bu çalışmamızın konusu olmasa da çıkarımımız şudur ki; Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu isimli çalışmasında Tragedyanın tek bir panteonla (Olimpos) ilişkilendirilmesinin büyük bir açmaz yarattığını savunuyordu. Bununla birlikte bu çalışmamızda "kahraman kültüne dayalı Mimesis'in de içkin (dünyevi/secular) bir ritüel pratik olduğu varsayımı ile hareket edeceğiz.<sup>13</sup>

### Tragedya Bağlamında Tiyatronun Tarihsel Süreçteki İşlevselliği

Günümüz modern toplumlarının oluşmasında hiç kuşkusuz Antik Yunan Medeniyetinin kültürel ve düşünsel yaratılarının etkisi yadsınamayacak derecede belirleyici rol oynamıştır. Öyle ki bu çalışmamızın çerçevesi dâhilinde ele aldığımız "Tragedya" bağlamında Tiyatro Sanatının da ilk olarak Antik Yunan döneminde kurumsal bir nitelik kazandığını rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>14</sup>

Yunan kent devletlerinin de toplumsallaşma ve "demokratik" (!) anlayışın serimlenmesinde hem "komedyaya hem de tragedya" biçiminden işlevsel bir araç olarak istifade ettiklerini de tespit edebiliyoruz.<sup>15</sup> <sup>16</sup> Bununla birlikte Tiyatro Sanatı, Rönesans ile birlikte Batı medeniyeti için de yeniden toplumsallaşma ve demokratik yaklaşımın temel mekanizmalarından biri haline gelmiştir.<sup>17</sup> Ne var ki Rönesans da dâhil sonrasında ortaya çıkan her türlü "yenilikçi/devrimci" hareket nihayetinde seçkinci/elitist bir üslup sergilemiştir. Dahası "halka rağmenciliğin" bir getirisi olarak da her türlü düşünsel ve sanatsal yapılar daha çok orta ve üst sınıfların asıl amaçları olan

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İthaki Yayınları, 2005), 184.

<sup>10</sup> Fischer-Lichte, *Theatre, Sacrifice, Ritual Exploring Forms of Political Theatre*, 34.

<sup>11</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 32.

<sup>12</sup> Rozik, *The Roots of Theatre: Rethinking Ritual and Other Theories of Origin*, 36.

<sup>13</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 29.

<sup>14</sup> Rozik, *The Roots of Theatre: Rethinking Ritual and Other Theories of Origin*, 36.

<sup>15</sup> Jean-Pierre Vernant ve Pierre Vidal-Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. Sevgi Tamgüç, Reşat Fuat Çam (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 344.

<sup>16</sup> George Thomson, *Tragedyanın Kökeni*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yordam Kitap, 2021), 17.

<sup>17</sup> Terry Eagleton, *Tatlı Şiddet Trajik Kavramı*, çev. Kutlu Tunca (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 195.

"para kazanma" faaliyetlerinin yanında ancak boş zaman uğraşları biçiminde tekâmüle uğramıştır. Bununla birlikte tecimsel güdünün temel amaç edinildiği böylesi bir atmosferde tiyatro sanatı için "yalnızca hazza ve eğlenceye dayalı işlevsiz bir mecra" olmaklık da kaçınılmaz olmuştur.<sup>18 19</sup>

Tecimselliğin her türlü başkaca maksadın önüne geçtiği bunun yanı sıra sanatsal ve düşünsel faaliyetlerin de benzer kapitaller haline getirilebilmesinin yegâne düstur olduğu on dokuzuncu yüzyıl Batı toplumu<sup>20</sup> yukarıda ifade etmeye çalıştığımız tarihsel olguların devamı niteliğinde bir atmosfer sergilemekteydi. Alman filozof Friedrich Nietzsche (1844 - 1900) de işte böylesi bir atmosferin filozofu olarak eserlerini inşa etmeye başlamıştır. İlk eseri olan "Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu"ndaki antropolojik saik belirgin bir biçimde göze çarpmasına rağmen, yazarın yaşadığı dönemin antropoloji disiplini açısından bebeklik çağı olması bu bağlamda bir iktibas sunamamasının en haklı gerekçesi olarak söylenebilir. Her ne kadar arkeoloji yardımıyla "sezgisel" bir metot ile çeşitli medeniyetlere vurgu yapsa da yukarıda işaret ettiğimiz sebeplerden mütevellit antropoloji disiplini bağlamında mukayeseli bir süreç izleyememesi açıkça görülebilmektedir. Nihayetinde bu çalışmamızda günümüz antropoloji disiplininin ortaya çıkardığı kanıtlar ışığında "bilinen en eski" medeniyet olan Sümer Uygarlığındaki toplumsal kültür bağlamında *Tragedyanın Doğuşu* isimli eserdeki açmazların izini sürmeye çalışacağız.

86

### Antropoloji Disiplini

Kelime anlamı olarak "insan bilimi" manasına gelen Antropoloji (Antropos = İnsan - Logos = bilim) akademik bir disiplin olarak nispeten yeni bir alandır. Temelde Fiziksel ya da Biyolojik Antropoloji ve Kültürel Antropoloji biçiminde iki ana başlık altında taksim edilen Antropoloji bilimi modern anlamda "yaklaşık olarak 20. yüzyılda şekillenmeye başlamış ve akademik bir disiplin olarak kabul edilmiştir."<sup>21</sup> Bununla birlikte eski uygarlıkların tespiti ve çözümlenmesine yönelik yapılan Arkeolojik çalışmalar hiç kuşku yok ki Antropoloji disiplini ile ayrılmaz bir paydaşlık sergilemiştir. Öyle ki

<sup>18</sup> George Steiner, *Tragedyanın Ölümü*, çev. Burç İdem Dinçel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 86.

<sup>19</sup> Steiner, *Tragedyanın Ölümü*, 86.

<sup>20</sup> Mihail Lifşits, *Marx'ın Sanat Felsefesi*, çev. Murat Belge (Ankara: Fol, 2019), 45.

<sup>21</sup> Mahmut Tezcan, *Kültürel Antropoloji* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997), 7.



Arkeolojinin ortaya çıkardığı bulguların yorumlanması ve açıklanmasında Antropoloji disiplini insanlık tarihinin birçok sorunsalının çözülmesinde başat bir rol oynamış; eski çağ uygarlıklarının toplumsal pratik ve düşün biçimlerinin kavranabilmesi ve yorumlanmasında ise Kültürel Antropoloji işlevsel bir rol üstlenmiştir. Yukarıda işaret ettiğimiz bu iki disiplinin ortaya çıkardığı bilgiler ışığında bugün şunu söyleyebiliriz ki; insanlık tarihi açısından özellikle yazılı kültüre dayalı bir toplum olarak Sümer Medeniyeti'nin varlığı delilleriyle beraber ispat edilmiş bulunmaktadır. Bilimsel çalışmalar sonucunda ulaşılabilen en eski medeniyet olarak Sümerlilerin<sup>22</sup> tarih sahnesinden çekildikten sonra yerine gelen ve çevresinde bulunan birçok halkları ve medeniyetleri hem kültürel (toplumsal pratikler) hem de inanç bakımından derinden etkilediğini bilmekteyiz. Babil ve Asurluların neredeyse bütünüyle benimsediği Sümer kültürü; Hitit ve İbrani halklarını dahası Eski Yunan'ın yazınsal eserlerini de derinden etkilemiştir.<sup>23</sup>

### **Sümer Medeniyeti ve Tragedyanın Doğuşu'ndaki İz Düşümleri**

Sümer toplumunun yaşadığı öngörülen bir bölgeye yönelik ilk kazı 1877'de, antik Lagaş kalıntılarının bulunduğu Tello'da Emest de Sarzec'in yönetiminde Fransızlarca başlatılmıştı.<sup>24</sup> Daha sonra Pensilvanya Üniversitesinin yaptığı kazılarla devam eden Sümer çalışmaları ise Antropoljik yöntemin de gelişmesiyle Sümer'deki birçok kültürel/toplumsal pratiği anlayabilmemize yardım etmiştir. Bu tarz çalışmaların ortaya çıkardığı kanıtlara dayanarak; tarihçi Huizinga'dan mülhem; istinasız bir biçimde oyun içinde oyun olarak ortaya çıkan tüm medeniyetler gibi Sümerliler'de de "Oyun" olgusunun her türlü gündelik ve muayyen ritüele zemin yarattığını ifade edebiliriz.<sup>25</sup> Öyle ki bu oyunsallığı gündelik eğlencelerinden tutun da ibadet amaçlı ritüellerine kadar birçok toplumsal pratiklerine yansıtılmaktadırlar. Bu tespitimizden hareketle şimdi Nietzsche'nin malum eserindeki temel mütalaasında işaret ettiği açmazı yani oyunsallık temelindeki ritüel ve

<sup>22</sup> Samuel Noah Kramer, *Sümerler*, çev. Özcan Buze (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), 219.

<sup>23</sup> Kramer, *Sümerler*, 382,383.

<sup>24</sup> Kramer, *Sümerler*, 36-37.

<sup>25</sup> Muazzez İlmiye Çığ, *Uygarlığın Kökeni Sümerliler - 2* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2012), 86,141.

teatrallığın iç içe geçmiş "gibi" görünmesinin nedenlerini Sümer kültüründeki karşılıkları bağlamında inceleyebiliriz.<sup>26</sup>

Ritüel olgusu, kolektif hayatın temel taşı olmakla birlikte "bilinemeyen krizler" karşısında yalnızca çözüme dair bir konvansiyon yaratmak için değil "sıkıntıyı" işaret etmek/tespit etmek için de toplumsal bir konvansiyon yaratmada insanlık için en temel aygıt olmuştur. Ritüel, bütün toplumlarda yasama, yürütme ve yargı vazifesi görmektedir. Nihayetinde beylik bir ifadeyle, ritüelin, "düzene" yönelik işlevselliği bağlamında günümüz Meclis'i ile benzetilmesi hiç de yadırganacak bir analogi gibi görünmemektedir. Dolayısıyla ritüel olgusunun kökeninde; kozmik düzen (ya da ölçüm) ve bu düzeni kontrol etmeye yönelik bir arzunun yattığını ifade edebiliriz.<sup>27</sup>

Nietzsche'nin "koro" bağlamında temel itiraz noktalarından biri olan "meşrutî" bir meclisin Yunan sisteminde olmadığına dair vurgusu tragedyanın kökenine dair antropolojik nedenselliği bağlamında değerlendirildiğinde haklı bir varsayım gibi görünmektedir.<sup>28</sup> Bu bağlamda Nietzsche'nin "koro"nun biçimselliği bağlamında ifade ettiği sorunsalı Sümer'den yansımış olabilecek izdüşümleri açısından irdelemeye çalışalım.

88

Bu kanıt bize tragedyanın trajik korodan doğduğunu ve aslen koro olduğunu ve korodan başka bir şey olmadığını kesin bir şekilde söyler. Buradan, koronun ideal (idealist) seyirci olduğu ya da sahnede egemenlerin sözcüsü oldukları yönündeki görüşlerin yanı sıra halkı temsil ettiği iddiası gibi alışılmış sanatsal klişelerle de itiraz etmek isteriz. (...) Aeschylus ve Sophokles'in eserlerinden aşına olduğumuz klasik koro biçimi söz konusu olduğunda bile, (...) bir 'anayasal halk meclisi' önsezisinden söz etmeyi küfür olarak görüyoruz. Pratikte antik anayasalarda anayasal bir halk meclisi yoktur ve umulur ki tragedyalarında böyle bir meclisin 'önsezisi' bile yoktur.<sup>29</sup>

Yunan tragedyalarını içeriksel açıdan kategorilere ayıracak olsak ilk sıraya tereddüt etmeden "savaşları ve iç çatışmaları" yazabiliriz. Öyle ki, Dionisos Şenlikleri'nin ana gündemlerinin de yine böylesi savaş ve çatışmaların

<sup>26</sup> Çığ, *Uygarlığın Kökeni Sümerliler - 2*, 86,141.

<sup>27</sup> Gürkan Korkmaz, *Türk Tiyatrosunun Postmodern Poetikası* (İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2019), 142.

<sup>28</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 53.

<sup>29</sup> Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, çev. Ronald Speirs, ed. Raymond Geuss (UK: Cambridge University Press, 2007), 36,37.

tartışılması ve kutlanması bakımından alan yaratması işaret ettiğimiz durumu destekler niteliktedir. Dahası Nietzsche'nin yukarıdaki alıntıda işaret ettiği üzere "meclis" olgusunun da "koro" sorunsalında açıklayıcı bir işlev gördüğünü düşünmekteyiz. Öyle ki antik yunan araştırmacısı Joachim Latacz'a göre böylesi "meclislerde" savaşı konu ederek savaşın sonuçları yahut sorunları tartışmak meclisin en temel gündemini oluşturmaktaydı.<sup>30 31</sup>

Dionisos şenlikleri yalnızca "teatral" etkinlikler içeren toplumsal pratikler değil mamafih "tiyatro" olmayan bir şenlik olarak da, daha çok savaş ve barış durumlarının konuşulup tartışıldığı kolektif konvansiyonlara zemin oluşturan meclisler yaratmaktaydı. Bu durumun ise Sümer'deki "meclis" anlayışının bir yansıması olarak Nietzsche'nin antropolojik mülâhazasına işaret ettiğini söyleyebiliriz. Keza Sümeroloji alanında en yoğun çalışmaları yapan bilim insanlarından Samuel Noah Kramer (1897 - 1990) de Sümer Medeniyeti'ndeki meclis olgusunun ortaya çıkışını ve işlevini Eski Yunan'daki "meclis"e benzetmektedir. Kramaer'e göre; tıpkı Yunanistan'da olduğu gibi, İ.Ö. üçüncü binyılda Sümer, kendi aralarında çatışan kent-devletlerinden oluşuyorlardı.<sup>32</sup> Dahası; Sümer yöneticileri ne ölçüde hâkim ve başarılı olurlarsa olsunlar, "tiranlar diğer bir ifadeyle mutlak monark değillerdi.

Özellikle savaş ve barış durumları olmak üzere önem arz eden devlet sorunlarında önde gelen halk temsilcilerinden müteşekkil resmi bir meclise danışmaktaydılar.<sup>33</sup>

Sümer ovasındaki şehirler, (...) karmaşık organizmalardı. Binyılın sonuna gelindiğinde, şehir surları içindeki farklı mahallelerde bir ticareti paylaşan ve muhtemelen çoğu durumda geniş bir ailenin üyesi olan insanların yaşadığı anlaşılmaktadır. Bazı idari ve yasal görevler, muhtemelen başlıca ailelerin reislerinden oluşan yerel yönetim konseylerine devredilmiş gibi görünürken, diğer konular yüce yargıç olarak krala havale edilebiliyordu.<sup>34</sup>

Tapınakların ve daha sonra sarayların oynadığı önemli role rağmen, belki de en çarpıcı olan büyük kent nüfuslarına yansıyan

<sup>30</sup> Joachim Latacz, *Antik Yunan Tragedyaları*, çev. Yılmaz Onay (İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2006), 304.

<sup>31</sup> Latacz, *Antik Yunan Tragedyaları*, 28.

<sup>32</sup> Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), 54.

<sup>33</sup> Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 50.

<sup>34</sup> Harriet Crawford, "Introduction", *The Sumerian World* içinde, ed. Harriet Crawford (New York: Routledge, 2013), 2.

meclisti. (...) Meclis tarafından temsil edilenler sakinleri idi ve ilk olarak Sümerler tarafından tasarlanan kentsel yaşam tarzının yaklaşık dört bin yıl boyunca devam etmesini sağlayan meclis, tapınak ve saray arasındaki etkileşimdi.<sup>35</sup>

Çoğu akademisyen bunu, zaman geçtikçe azalan yetkilere sahip olsa da, kurumsallaşmış bir karar alma organı olarak görür; diğerleri ise bunu ortak çıkarları olan insanların geçici bir toplantısı olarak değerlendirir.<sup>36</sup>

Böylesi güçlü bir dayanağa istinaden şunu söyleyebiliriz ki; Antik Yunan senliklerinin işlevselliği ve bu bağlamda Yunan tragedyasındaki "koro" olgusu Sümer'deki "meclis" anlayışının bir iz düşümü gibi görünmektedir. Nihayetinde Nietzsche'nin bu konudaki eleştirel tutumu ise haklı bir biçimde Olimpos panteonunun meşruiyetini şüpheli duruma sokmaktadır.

Çalışmamızda ilk olarak "ritüel" olgunun her iki medeniyette de nasıl algılandığına dair bir tespit yaparak başlanılmasının daha doğru bir yaklaşım olacağını düşündük. Bunun en temel sebebinin tragedyanın (tiyatronun) nerede ve ne zaman ritüel işlev hangi durum ve vakitte eğlenceye dayalı bir etkinlik olarak "performe" edildiğine dair karmaşaya ilişkin açıklık kazandırmak niyetinin olduğunu söylemeliyiz. Bize göre Nietzsche'nin tragedyaya yönelik böyle bir çalışma yapmasının temel sebebi bu iki edimin (tragedya ve ritüel) girift halde algılanması ve bunun da zihinlerde karmaşaya sebep olmasıdır. Bununla birlikte Nietzsche, eserinin ön sözüne "Yunanlıların acıyla ilişkisi" sorusunu dile getirmektedir.<sup>37</sup> Acıyla meftun olmanın Yunan kültüründe nasıl neşet ettiği mevzuu filozofun öncelediği meselelerin başında gelmektedir. Acının antropolojisi bağlamında şunu ifade etmeliyiz ki; "acı olgusu" kadimden asra bütün medeniyetlerde panteonlarla ilişkilenenin birincil göstergesi olagelmıştır. Bu durum çok net biçimde Sümer panteonuyla Sümerlilerin ilişkisinde de görülebilmektedir.

Temel sorulardan biri de Yunanlıların acıyla olan ilişkisi ve duyarlılıklarının derecesiyle ilgilidir. Bu ilişki sabit mi kalmıştır,

<sup>35</sup> Elizabeth C. Stone, "The Organisation of a Sumerian Town: The Physical Remains of Ancient Social Systems", *The Sumerian World* içinde, ed.Harriet Crawford (New York: Routledge, 2013), 174.

<sup>36</sup> Marc Van De Mieroop, "Democracy and The Rule Of Law, The Assembly and The First Law Code", *The Sumerian World* içinde, ed.Harriet Crawford (New York: Routledge, 2013), 280.

<sup>37</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 11.

yoksa tersine mi dönmüştür? Yunanlıların güzelliğe (Schonheit), festivallere, eğlencelere, yeni kültlere yönelik her zamankinden daha güçlü taleplerinin gerçekten bir eksiklikten, yoksunluktan, melankoliden, acıdan kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorusu bu arayışımızın nedenidir.<sup>38</sup>

Samuel Kramer, Sümer halkının acıyla ilişkisini "Kişisel Tanrılar" bağlamında açıklamaktadır. Ona göre Sümerli fikir insanları kişisel tanrı kavramını geliştirmişler ve "münferit" biçimde işaretlemişlerdir. Nitekim her ailenin büyüğü ve birey için böylesi kişisel tanrılar onlar için "iyilik meleği" mahiyetindeydiler. Dahası "olmaklık"larını sağlayan ilahi babadırlar. Acı ve keder içindeki kimseler dualarını onlara yapıyorlar ve adeta günah çıkarırcasına tüm kendiliklerini onlara açıyorlardı. Bu, onlar için "kurtuluşun" yoludur. Kramer bu yönlü bir ilişkileneceği Kitab-ı Mukaddes'teki Eyüp Kitabında anlatılan "acı çekme ve teslimiyet" durumuyla özdeşleştirmektedir.<sup>39</sup> Dahası yine bulguların bir diğer durumu ise başlı başına "ağıt yakma" olgusunun tıpkı İran'daki "Taziye" ritüellerindeki gibi kurumsallaşmış olduğuna dair kanıtlardır.<sup>40</sup>

Bu yas tutanların yüksek sesle feryat etmeleri ve göğüslerini dövmeleri mümkündür. Kadınlar, Lagaş'ın koruyucu tanrıları olan Baba ve Ningirsu tapınakları tarafından gönderilmiş gibi görünmektedir. (...) Ur III döneminden itibaren gala-rahipleri, şarkılarına bir arp ya da lir (balag) eşlik eden, muhtemelen kült ağıtları söyleyen kadın ve erkek şarkıcılar olarak da bilinmektedir.<sup>41</sup>

Antik Yunan tragediyalarında ve toplumundaki karakterlerin "Kader" karşısındaki aciziyet ve tevekkül halinin<sup>42 43</sup> farklı bir iz düşümünü de Sümer'de

<sup>38</sup> Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, 7.

<sup>39</sup> Kramer, *Sümerler*, 169.

<sup>40</sup> Helga Vogel, "Death and Burial", *The Sumerian World* içinde, ed.Harriet Crawford (New York: Routledge, 2013), 423.

<sup>41</sup> Vogel, "Death and Burial", 423.

<sup>42</sup> İnsanların yazgılarını belirleyen "Kader Tanrıçaları" düşüncesi birçok kültürde yaygındır. Tötonların Nomir ve Udhir'ine ve eşdeşleri Anglosakson Mettena ("Meters-out") ve Orta Alman Geschaepter'e ("Şekil vericiler") ek olarak, Mısır inancından Hathor'ları (...) Litvanya folklorundan deiwes walditoyes'ları (...) ve Lapon mitolojisinden benzeri figürleri sayabiliriz. Theodor H. Gaster, *Thespis*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000), 363.

*İnsanın kaderini ören avatarların oluşturduğu ruh (psykhe) bir cin (daimön) yani doğaüstü bir varlık olarak görülüyordu. Herkesin içinde bağımsız bir cin vardı. Ama bedensel hayatla zıtlık içinde algılandığı ve bedenden ne kadar uzak olursa o kadar arınacağı düşünülüyor halde ruh (psykhe) denen şey ruhsal yaşantıyla pek iç içe*

görmekteyiz. Bu durum tam da Nietzsche'nin bengi dönüşü bağlamında serdettiği "amor fati (kaderi sevmek)" fikriyle aynılaşan bir durumdur.<sup>44</sup> Sümerolog Kramer'e göre Sümerlilerin acıya böylesi teşne yaşamsal pratiğinin nedeni "cahillik ve bilgisizlik"le birlikte dogmatik olana dair bir yaklaşımla tanrıların zaman zaman anlaşılmasının imkânsız olduğuna dair inançtı. Nihayetinde; iyilik, güzellik tanrılarının yarattığı kadar kötülük, çirkinlik, acı ve keder de tanrıların yarattıydı.<sup>45</sup>

Dahası Sümer Panteonun dört büyük tanrısından sonra en önemli yardımcı tanrılardan olan tanrıça İnanna'nın da sevgilisi durumundaki Dumuzi'ye yakılan ilahi/ağıtlarda da benzer acı motiflerini güçlü bir biçimde görmektedir.<sup>46</sup> Dumuzi'nin görevi bakımından (tarımsal işleyiş) Dionisos kültüyle birçok benzerliklere sahip olması ise dikkat çekmek istediğimiz bir başka husustur.

Yunan tragedyasının yapı taşlarından olan "satirler (satyr)" Dionisos kültünün müritleri olarak kabul görmektedir.<sup>47</sup> Bu bağlamda satirlerin "keçi/teke" biçiminde görünür olmaları ise "tanrı-keçi" sentezinin ne anlama geldiğine dair soruyu Nietzsche'ye sordurtmuştur. Keçi figürünün imgesel bakımdan da "fütursuzca hareketliliği" kişilerin bu figürü temsillerinde bir tür esrime biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Böylesi bir cezbe haliyse Tragedyanın Doğuşunun da temel sorunlarından birini oluşturmuştur?<sup>48</sup>

Nietzsche, kurgusal ve latifkâr bir nazariye serdederek; Hıristiyan teolojisindeki Deccal'i, "Dionysosçu olanlar" biçiminde işaretlemektedir.<sup>49</sup> Dionisosçu satirleri Hıristiyan inancındaki "şeytanla" ilişkilendiren

---

*geçmiyordu. Empedokles insan bilgisinin tüm biçimleri olan his, düşünce ve aklı insandaki cinden (daimön) kesin olarak ayırıyordu. Cinlerin kişiye özel olması ve bireylerin kendi kaderlerini onlarda bulmaları cinin insana yabancı varoluşunu ve gizimini değiştirmiyordu. Doğadaki her varlıkta, hayvanlarda, bitkilerde ve insanlarda cin vardı. Jean-Pierre Vernant, Antik Yunan'da Mit ve Düşünce, çev. Nazım Can Serbest (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 82.*

<sup>43</sup> Vernant, *Antik Yunan'da Mit ve Düşünce*, 80,82.

<sup>44</sup> Friedrich Nietzsche, *Kaderini Sev, Çünkü Aslında Hayatın Bu*, haz. Taner Şanlıoğlu (İstanbul, Destek Yayınları, 2020), 70.

<sup>45</sup> Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 138.

<sup>46</sup> Bir Sümer tövbe ilahisinde yalvaran kişi "NA kamışı gibi üzüntü içindeyim" der ve İstar'ın Tammuz için yazdığı bir ağıtta "ağıt kamışı (GI-ER-RA) kalbim" diye feryat eder. Francis W. Galpin, *The Music of the Sumerians: And their Immediate Successors, the Babylonians and Assyrians* (UK: Cambridge University Press, 1937), 16.

<sup>47</sup> Rozik, *The Roots of Theatre: Rethinking Ritual and Other Theories of Origin*, 56.

<sup>48</sup> Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, 7.

<sup>49</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 15.

Nietzsche'nin bu ifadesine katkı olarak şunu söyleyebiliriz ki; Anadolu da dâhil birçok medeniyette Halkbilimsel ve Antropolojik incelemeler ortaya çıkarmıştır ki birçok kültürde keçi figürü şeytanla ilişkili (demonic/diabolic) ritüellerde başat rol oynamaktadır.<sup>50</sup> Konumuzu dağıtmama adına şimdilik satirlerin Sümer'deki iz düşümlerini tespit etmekle yetineceğiz.

Sümer tabletlerinde "urin-bi taraḥ kug abzu-gin / si ba-mul-mul<sup>51</sup> : Sancağını Abzu'nun kutsal yaban keçisinin boynuzunun parlaması gibi parlattı." benzeri, keçinin kutsallığına dair atıfların yapıldığı ifadelerin olduğu çözümlenmiştir. Öyle ki Şinasi Gündüz, keçi kültürünün Sümer'deki varlığına tanrıça İstar (Inanna) bağlamında dikkat çekerek Antik Yunanla karşılaştırmıştır. Gündüz'e göre Antik Yunan'daki iz düşümü Venüs olan Tanrıça İstar'ın Harranlılar tarafından tanımlanan diğer bir adı da "Saralı"dır. Bununla birlikte çoğunlukla keçi figürü ile temsil bulunmaktadır.

Dolayısıyla Rabbetu's-Sil ismi de tanrıça İstar ile ya da bunun Eski Yunan geleneğindeki karşılığı olan Venüs ile irtibatlı olabilir. Zira İstar'ın Mezopotamya geleneğine göre tanrı Tammuz ya da Dumuzi'nin partneri olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Eski Yunan geleneğinde tanrıça Venüs, keçi üzerine binmiş bir figürle temsil edilmektedir.<sup>52</sup>

Bu bağlamda Sümer panteonunun dört büyük tanrısından biri olan Enki'nin daha çok icracı bir tanrı olduğunu bilmekteyiz. Bununla birlikte yaradılışa atıf yapan "ilksel deniz"le ilişkili su tanrısı olarak da tanımlanmaktadır.<sup>53</sup> Noah Kramer, birçok Sümer destan ve tabletlerinde Enki'nin "keçi-balığı" figürü ile temsil edildiğine dikkat çekmektedir. Bu durumu trajik satir (keçi)in bir iz düşümü ya da benzeşimi olarak

<sup>50</sup> Öyle ki Yaşar Kalafat, Karapapah Türklerinde Keçi'nin kurban olarak bile kesilmediğini çünkü cin veya şeytan olduğu inancının varlığına işaret etmektedir. Dahası "Mülkü" isimli bir varlığın ise Tatar Türk mitolojisinde; uzun, tıpkı Eski Yunan'da olduğu gibi beyaz yüzlü keçisakallı keza keçi gibi boynuzlu, yarı keçi ve yarı kişi kılığında mitolojik bir varlık olduğunu belirtmekle birlikte Batı Türklüğünde ise "Keçibört" olgusunun kadınların erkek kılığına girip muziplik yapmalarını ifade ettiğini söylemektedir. Yaşar Kalafat, *Türk Kültürlü Halklarda Mitler* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2012), 160,161.

<sup>51</sup> *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, Yayın Tarihi: 12 Mayıs 2024, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>

<sup>52</sup> Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm* (Ankara: Ankara Okul Yayınları, 2005), 55-56.

<sup>53</sup> Jean Bottero ve Samuel Noah Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 61.

değerlendirebiliriz. *Keçi-balığı Enki'ye o kadar yakındır ki, Enki'nin kendisini temsil eder hale gelmiştir*<sup>54</sup>.

Birçok Sümer ilahisinde keçi motifinin vazgeçilmez ifade biçimlerinden biri olduğunu görmekteyiz. Sümerolog Muazzez İlmiye Çığ çalışmalarında böylesi ilahileri tespit etmekle birlikte şeytanda içkin bir olgu olan cin fenomeninin de Sümerliler tarafından betimlenirken çoğu zaman keçi ile ilişkilendirildiğine vurgu yapmaktadır. Böylelikle keçi kültürünün "kutsal" ile ilişkili ritüelistik (eylemeye dayalı/dramatik) varlığı ile karşılaşmış oluyoruz. Nitekim Çığ'a göre; Sümerliler kimi ritüellerde "kötücül cinleri" kullanmakla birlikte kimi tabletlerde bu cinlerin şekillerine dair de bilgiler verildiğini ifade etmektedir. Bu tabletlerden öğrendiğimiz kadarıyla bu cinler; köpek, keçi, insan vücuduna benzer biçimde panter, aslan, veyahut da yılan başlı tezahür ediyorlarmış. Yine kötücül böylesi iyeleri yani cinleri bertaraf edebilme adına da "temsili" biçimde cin yerine başka bir şey itlaf ediliyordu. Öyle ki bunlar arasında yine "keçi"yi ve buna ek olarak da domuz yavrusunu görmekteyiz.<sup>55 56</sup>

Tüm bu bilgiler ışığında şunu söyleyebiliriz ki; satirler nezdinde keçi olgusu Nietzsche'nin de dikkat çektiği üzere tek bir panteona sıkıştırılmayacak kadar kökensel manalar barındıran bir kültürdür. Dahası; Nietzsche'nin kendine has üslubuyla Dionisos'u Deccal (Şeytan/Cin) ile ilişkilendirmesi ise Sümer bağlamında "icracı" tanrı olan Enki ile "keçi" formundaki temsiliyeti açısından da günümüz kurumsal dinleri için iz düşüm yaratmaktadır. Öyle ki bütün kurumsal dinlerdeki "şeytan" olgusu diğer kutsal bütün imgelere nazaran "en icracı" varlık olarak konumlandırılmaktadır. Amacımız Sümer kültürünün "niçinliğini" sorgulamak yahut başkaca dinlerdeki yansımalarını irdelemek olmadığı için Tragedyanın Kökeni bağlamında keçi-tanrı sentezinin Sümer kültüründeki iz düşümünün çalışmamızın çerçevesi dâhilinde yeterli olacağı kanısındayız.

Satirler bağlamında bir tür esriklık/cezbe haline göndermede bulunan Nietzsche, meydana gelen esriklığı "şarabın/içkinin" neden olduğu bir halden ziyade "şehvete dayalı cinsel" bir cezbe durumu olarak değerlendirmiştir.<sup>57</sup> Muazzez İlmiye Çığ, Sümer'deki fahişeliğin bir tür kurumsallık gösterdiğini belirtmekle beraber fahişelerin mekânı olarak da tapınakları işaret etmektedir.

<sup>54</sup> Samuel Noah Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000), 264.

<sup>55</sup> Çığ, *Uygurlığın Kökeni Sümerliler - 2*, 194-195.

<sup>56</sup> Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 266.

<sup>57</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 32.



Yani fahişeler sıradan halktan ziyade tanrıları eğlendirmek için vardır. Dahası Sümer bulgularında kimi zaman tanrıça İnanna'nın da bir tür "fahişe" olarak betimlendiği görülmektedir. Bu da Nietzsche'nin tanrısal kütle ilişkili şehvete yönelik esriklik varsayımını destekler mahiyette bir kanıt niteliği taşımaktadır.<sup>58</sup>

Roma'dan Babil'e kadar antik dünyanın her köşesinde (...), en iyi ihtimalle Yunan festivalleriyle, adı ve nitelikleri keçiden ödünç alınan sakallı satirin Dionysos'un kendisiyle kurduğu ilişkiye benzer bir türde Dionysos festivallerinin varlığını gösterebiliriz. Neredeyse her yerde, tüm aile yaşamını ve onun saygıdeğer tüzüklerini dalga dalga saran cinsel disiplinsizliğin aşırılığı, bu tür festival coşkularının temelinde yatıyordu. (...)<sup>59</sup>

Ben rahibeleri, kendimiz seçeceğiz zannetmiştim. Halbuki onlar sokak fahişeleri değildi ki... Bunlar Tanrıçamızın görevini üstlenen kutsal fahişelerdi, düşünmemiştim o zaman. Onların başı Tanrı'nın gelini sayılır ve yüksek düzeydeki kadınlardan olur. Diğerleri, Tanrı'nın odalıklarıdır. Odaya girdiğimizde ilk gözüme çarpan, tahtadan yapılmış, üzerinde bembeyaz keten çarşaf serili bir yatak oldu. O çarşaf bana, sevgili Tanrıçamız İnanna'nın evlenme töreninde serilen çarşafın hatırlattı.<sup>60</sup>

Tragedyanın Doğuşu'nda dikkat çekilen esriklik hali şüphesiz gündelik gerçeklik ile bilinç ötesi eşikteki halin birbirinden farklı oluşuna işaret etmektedir. Nietzsche, cezbe halindeki böylesi bir Hamlet-vari eylemsizlik durumunu ise bizim "yazgıcılıktan palyatif kaçış" olarak ifade ettiğimiz "letarjik" hal olarak nitelemekte, çileciğin ve acı olgusunun bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>61</sup> Aynı düzlemde Kramer ise yaşamlarını yalnızca tanrıların yaptığı planları yerine getiren varlıklar olarak sürdüren Sümer halkının da her türlü istenç/iradeden mahrum, yazgıcı bir tavır sergilediğini ifade etmektedir.<sup>62</sup> *Tanrılar planları yaparlar, insanlar onların emirlerine baş eğerler.*<sup>63</sup>

<sup>58</sup> Muazzez İlmiye Çığ, *Sümerli Ludingirra* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007), 108-109.

<sup>59</sup> Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, 20.

<sup>60</sup> Çığ, *Sümerli Ludingirra*, 108-109.

<sup>61</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 57,58.

<sup>62</sup> Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Muazzez İlmiye Çığ (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 86. (a)

<sup>63</sup> Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 86. (a)

Bunun nedeni, varoluşun olağan engellerinin ve sınırlarının yok edildiği Dionysos halinin vecdinin, sürdüğü sürece, geçmişten gelen tüm kişisel deneyimlerin içine gömüldüğü uyuşuk bir unsur içermesidir. Bu unutuş uçurumu gündelik yaşam ile Dionysos tecrübesinin (vecdin/ekstaz halinin kendi hakikati) dünyalarını birbirinden ayırır. Ancak gündelik gerçeklik bilince yeniden girer girmez, bir tiksinti duygusuyla yaşanır; bu hallerin meyvesi çileci, iradeyi yadsıyan bir ruh halidir. (...)<sup>64</sup>

Gündelik yaşamdaki (gerçeklikteki) varoluşun yarattığı ürkme ve tiksintiyle birlikte ortaya çıkan "anlamsız" halin ancak ve ancak zamansal ve uzamsal sıçramayla elde edilen bir tür cezbe haliyle bertaraf edilmesi insanlık tarihinden bu yana kültürel çalışmaların da gösterdiği gibi her medeniyette işlevsel bir edim (eyleme/dramatik tutum) olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal gramer bakımından "özne olamamanın" yarattığı acizlik/edilgenlik ise gündelik gerçeğin ötesine geçme ihtiyacının nedeni olarak gösterilebilir. Böylesi bir eşikselliğin ortaya çıkmasına da Yunan bağlamında tragedya daha eski medeniyetlerde ise ritüeller araçsallık etmektedir. Yukarıda altını çizmeye çalıştığımız hususların yanı sıra Silenos ve Midas arasında geçen konuşmayı da yine bu açıdan değerlendirebiliriz : "En iyisi dünyaya hiç gelmemiş olmak mademki dünyadasın o zaman bir an önce ölmek."

96

Sümer kültüründeki keçi motifi ve yazgıcılıktan "palyatif" de olsa kaçışın bir alanı olarak görülen esriklik bağlamında satiryenliğin yapısal konumlandırılışının, Nietzsche'nin koro olgusunu seyirciden ayrı görmeyip dahası seyircinin bizzat koro olarak değerlendiren yaklaşımı bağlamında koşutluk sergilediğini söyleyebiliriz. Öyle ki özne olma halinin yalnızca "ibadet" halinde deney imlenebildiği dahası herkesin bireysel tanrılarının olduğu bir toplumu düşündüğümüzde tragedya benzeri ritüellerinde istisnasız herkesin etkin bir rol aldığı (kurgusal gerçekliğin öznesi) rahatlıkla ifade edebiliriz. Dahası, ritüellerinde tanrılara hizmet etmede sınırsızlıkla sınırlandırılmış olmaları ise istenç/irade gücünün gündelik yaşamdakinden daha güçlü hissedildiği bir alan olarak ifade edilebilir. Diğer taraftan; Nietzsche'nin, Tragedyanın Doğuşu eserindeki Apolloncu yaklaşımı bağlamında Schopenhauer'dan mülhem vurguladığı "principium individuationis" olgusunun

<sup>64</sup> Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, 40.

da bu düzlemde ele alınmasının mukayeseli yaklaşımımızda bizi destekleyeceğini düşünmekteyiz.<sup>65</sup>

Dionysos'un hizmetkârlarından oluşan heyecanlı kitle sevinç çılgınlıkları atarken, kendilerini gözlerinin önünde değiştirecek kadar güçlü ruh halleri ve içgörüler tarafından ele geçirilirler ve kendilerini satirler gibi doğanın dehalarının durumuna geri dönmüş olarak gördüklerini sanırlar. Trajik koronun daha sonraki oluşumu bu doğal fenomenin sanatsal taklididir; bu noktada, kuşkusuz, Dionysosçu seyircileri Dionysos büyüsünün etkisi altında olanlardan ayırmak gerekiyordu. Ancak Attika tragedyasının seyircisinin kendisini orkestradaki koroyla özdeşleştirdiği, dolayısıyla halk ile koro arasında temelde bir karşıtlık olmadığı her zaman hatırlanmalıdır; bütün, dans eden ve şarkı söyleyen satirlerden ya da bu satirler tarafından temsil edilmelerine izin verenlerden oluşan yüce bir korodur. (...) Bildiğimiz anlamda bir seyirci topluluğu Yunanlılar için bilinmeyen bir şeydi; onların tiyatrolarında, tiyatronun eşmerkezli yaylar halinde teraslı yapısı göz önüne alındığında, herkesin etrafındaki tüm kültürel dünyayı tam anlamıyla gözden kaçırmaması (ubersehen) ve doymuş bakışlarla bakarken koronun bir üyesi olduğunu hayal etmesi mümkündür. Bu kavrayış, koroyu, orijinal tragedyadaki gelişiminin ilkel aşamasında, Dionysos insanının kendine hayranlığı olarak tanımlamamıza olanak tanır; bu fenomenin en açık örneği, gerçekten yetenekli bir oyuncunun oynaması gereken rolün imgesini gözlerinin önünde elle tutulur bir dolaysızlıkla gördüğü süreçte bulunabilir.<sup>66</sup>

97

Sümer halkı (seyirci/koro) bağlamında bireysel adanmışlığa dayalı performatif etkinliği ise Kramer şöyle ifade etmektedir:

*Bireysel adanmışlık ve kişisel dindarlık önemsiz olmamakla birlikte Sümerlerin dünya görüşü dolayısıyla, dinlerinde egemen rolü ayinler ve ritüeller oynuyordu. İnsanoğlu tanrılara hizmet etmekten başka bir amaçla yaratılmadığı için en önemli ödevinin bu hizmeti*

<sup>65</sup> Friedrich Nietzsche, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 20.

<sup>66</sup> Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, 42.

*efendilerini hoşnut ve tatmin edecek bir şekilde yerine getirmek ve bu hizmeti mükemmelleştirmek olduğu açıktı.*<sup>67</sup>

Nietzsche, tragedyaadaki müziksel ruhun göz ardı edilerek yalnızca oyuna hizmet eden bir unsur olarak görülmesine karşı çıkmakta ve müstakil bir biçim olarak müziğin Apolloncu ruhunun Dionisosçu üsluba nazaran itibarında hiçbir vakit zedelenme olmadığına vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte; müzikselliğin, dramdan (diyaloglardan) daha da eski bir unsur olduğunu söyleyen Nietzsche'ye koşut biçimde;<sup>68</sup> müziğin, Sümerlilerin gündelik yaşamlarında daha da önemlisi ritüellerinde de başat bir aktör olarak yer aldığını görmekteyiz. Özellikle son yıllarda Sümer kültürüne yönelik yapılan çalışmalar ortaya koymuştur ki; Sümer'de müzik, kurumsal bir nitelik taşımaktadır. Bunun en önemli kanıtı olarak da bulunan tabletlerdeki notasyon sistemi gösterilebilir.<sup>69</sup>

98

Koronun, özellikle de opera korosunun modern sahnedeki konumuna alışık olduğumuz için, Yunanlıların trajik korosunun nasıl olup da daha eski, daha orijinal, hatta 'aksiyon'dan daha önemli olduğunu anlayamadık - tarihsel kanıtlar açıkça bunu söylese de; Aynı şekilde, geleneksel olarak koroya atfedilen yüksek önem ve özgünlüğün, koronun aşağılık, hizmet eden yaratıklardan, hatta başlangıçta yalnızca keçi benzeri satirlerden oluştuğunun söylenmesi gerçeğiyle nasıl uzlaştırılacağını da göremedik; Orkestranın sahnenin önüne yerleştirilmesi bizim için sürekli bir bilmece olarak kaldı; ancak şimdi, sahnenin ve eylemin başlangıçta ve temelde bir vizyondan başka bir şey olarak düşünülmediğini, tek 'gerçekliğin' tam da vizyonu kendi içinden yaratan ve bu vizyonu dansın, tonun ve sözün tüm sembolizmiyle anlatan koronunki olduğunu anladık. Bu koro vizyonunda efendisi ve yol göstereni Dionysos'u görür ve bu nedenle ebediyen hizmet eden korodur; tanrının nasıl acı çektiğini ve yüceltildiğini görür ve bu nedenle kendisi harekete geçmez. Bununla birlikte, tanrı karşısındaki tümüyle itaatkâr konumuna rağmen, koro yine de doğanın en yüksek, yani Dionisosçu ifadesidir ve bu nedenle doğanın kendisi gibi onun coşkusuyla kehanet dolu ve bilgece sözler söyler; acıları

<sup>67</sup> Kramer, *Sümerler*, 180.

<sup>68</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 63-64.

<sup>69</sup> Galpin, *The Music of the Sumerians: And their Immediate Successors, the Babylonians and Assyrians*, 13.

paylaşan koro aynı zamanda dünyanın kalbinden hakikati ilan eden bilge korodur. Bu, aynı zamanda tanrısının aksine "cahil biri" olan bilge ve coşkulu satirin o fantastik ve görünüşte tatsız figürüne yol açar; doğanın ve onun en güçlü dürtülerinin bir kopyası, hatta onların bir sembolü ve aynı zamanda onun bilgeliğinin ve sanatının duyurucusu; müzisyen, şair, dansçı, ruhların kâhini, hepsi tek bir kişide toplanır ve vahdet-i vücud halini alır.<sup>70</sup>

Eridu'daki Enki Tapınağı'nı öven bir şiirde (M.Ö. 2200 civarı) "7 notalı müzisyen ağlamaklı bir ses çıkarır" ve yine "müzisyen davulu ve 7 notayı usulüne uygun olarak kutsal ön avluya getirsin" diye okuruz. Ninab Tapınağı'ndaki (M.Ö. 2000 civarı) bir festivalin anlatımında, büyük davulun, "7 nota "nın ve kutsal davulun sesinin şehirde (muhtemelen Nippur) duyulduğu söylenir. "Uzun kamış ya da çalgı" (GI-GID, GI-BU, G18-s{R}) ya da "büyük kamış" (Gi-pDim) gibi, çok daha kısa kamış-boru ile karşılaştırılan başka tanımlayıcı isimler de kullanılmıştır.<sup>71</sup>

┌─ ┌─ × ×	—Me(g) Me(g) Pa(d <sup>4</sup> ) Pa(d <sup>4</sup> )
┌┌ ┌┌ ┌┌ ┌┌ ┌┌	—A(C) A(C) A(C) A(C) A(C)
┌┌┌ ┌┌┌ ┌┌┌ ┌┌┌	—Ku(e) Ku(e) Dib(F#) Dib(F#)
┌ ┌ ┌	—Maš(g) Maš(g) Maš(g)
┌ ┌┌ ┌ ┌┌	—Maš(g) Zal(A) Maš(g) Zal(A)
┌┌┌ ┌┌┌ ┌┌┌ ┌┌┌	—Si(b) Zal(A) Si(b) Zal(A) Si(b) A(C)
◀ ┌ ┌ ┌	—U(G) Bar(D) Bar(D) Bar(D)
┌─ ┌─ ◀┌─ ┌─	—Lal(f#) Lal(f#) Igi(d) Bar(D)

### Sümer Nota Sistemi<sup>72</sup>

Sümerolog Muazzez İlmiye Çığ, Sümerli şair Ludingirra'nın yaşam öyküsünün anlatıldığı kurgusal olmayan tabletlerden o dönem Sümer'deki müzik olgusunu ve müziğin tapınaklardaki/ritüellerdeki konumunu ise şöyle aktarmaktadır:

<sup>70</sup> Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, 45.

<sup>71</sup> Galpin, *The Music of the Sumerians: And their Immediate Successors, the Babylonians and Assyrians*, 13.

<sup>72</sup> Galpin, *The Music of the Sumerians: And their Immediate Successors, the Babylonians and Assyrians*, 47.

Müzik bizde okulda da öğrenilir. Hemen hemen üç yıllık bir eğitim yapılır. Fakat ben kızımın evde eğitim görmesini istedim. Çalgıda çıkarılacak sesleri anlatan işaretler vardır yazımızda. O işaretlere göre şarkının sesleri bulunur. Fakat benim kızım bunlara bakmadan duyduğu şarkıyı, hemen harpta çalmaya başladı. Hatta benim yazdığım bazı ilahileri kendi kendine öyle güzel seslendirmiş ki. (...) Yapının içine girince etrafımızı, bizi Tanrıçamıza ulaştıran ve yalnız onu düşünerek içimize huzur veren bir tütsü kokusu ile lir ve harp çalgılarından dökülen tatlı bir müzik sesi kuşattı. (...)<sup>73</sup>

Öyle ki dört büyük tanrıdan keçi figürlü icracı tanrı Enki'nin, tanrıça İnanna'ya armağan ettiği kutsal yasalar arasında müzik ve müzik aletleri olduğu da görülmektedir.<sup>74</sup> Bununla birlikte hem sözsüz hem de sözlü müzik Sümer yaşamında büyük bir rol oynamaktaydı. Müzisyenlerden kimileriye aynı zamanda saray ve tapınaklarda önemli konumlara gelebilmekteydiler. Bu bağlamda bu yöndeki araştırmalara baktığımızda yapılan kral mezarı kazılarında da birçok arp ve lir çıkarıldığı görülmektedir. Enstrümanlara baktığımızda ise davul ve tef gibi vurmali çalgıların yanı sıra metal ve kamıştan yapılmış flütlere de rast gelinmektedir. Tüm bu belirlenimlerin yanı sıra Kramer; müzik, şarkı ve dansın evlerde ve pazar yerlerinde de önemli bir eğlence kaynağı olduğuna inanmak için pek çok neden olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>75</sup>

Yukarıda müziğe ilişkin tespitlerimizi Dionisos kültü bağlamında düşündüğümüzde ise Kramer'in dikkat çektiği;

Sümer inancına göre, toprakları verimli, dölyatağını doğurgan kılmak için hükümdarın yılda bir kez, aşk ve doğurganlık tanrıçası İnanna'nın rahibelerinden biriyle evlenmesi kutsal göreviydi. Çok eskilere dayanan bu tören yılın ilk günü yapılıyordu ve müzikli, şarkılı, danslı şölen ve şenliklerin öncesinde yer alıyordu. İstanbul'daki küçük tabletin üzerindeki şiir, büyük bir olasılıkla bu Yeni Yıl kutlamalarından birinde Kral Şu-Sin'in seçilmiş gelini tarafından söylenmiştir.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> Çığ, *Sümerli Ludingirra*, 105,108.

<sup>74</sup> Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999), 127-128.

<sup>75</sup> Kramer, *Sümerler*, 137-138.

<sup>76</sup> Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 295,296.

durumu, Nietzsche'nin müziğin ruhunu önelemesi anlamında ve "tekil şarkıcı" vurgusu bağlamında dikkate değer bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nietzsche'nin; "kült" haline gelen eserinde tragedyayı Dionisosçu bilgelikle (mitos) Apolloncu sanat yönteminin (müzik) birleşimi olarak işaret etmiş her iki tanrıya da "kurban" verilmesi bağlamında "kardeşler ittifakını" tragedyaya özelinde vücuda getirmişti. Bununla birlikte "acı çeken kahraman imgesinde, görünüş dünyasını göstermekle yücelttiği neydi?" sorusunu sormuş bizim ifademizle "acı evrenindeki insanın uyumsuzluk durumuna adeta şen bir kahkaha atmak zorunda kaldığını vurgulamıştır." "Görünüş dünyasında" görünmekten başka umar yoktur bu durum da insana; "görün, iyice görün. Budur sizin yaşamınız!" düsturunu eylemeye dahası yegâne istenç/iradesini sergilemeye yöneltmiştir. Sümer Medeniyeti'ndeki "oğlağından ayrılmış bir keçi"<sup>77</sup> olarak betimlenen tanrı Dumuzi'ye yakılan acının ilahileri (Mitos/Dionisos) ve Gılgameş'in kahramanlık destanları (Apollon) ise Nietzsche'nin ilan ettiği "kardeşlik ittifakının" esbab-ı mucibesi olarak zihinlerde ve zihinlerin ötesinde yankılanmıştır.<sup>78</sup>

Dumuzi'nin ölümü yalnızca mit ve şarkılarda işlenmekle kalmamış, Sümer kentlerinde yalnızca onun ölümü için özel yas günleri düzenlenmiş, zaman içinde bunlar büyük dinsel ayinler ve törenlerine dönüşmüştür. (...) <sup>79</sup>

Acımak nedir bilmeyen cinler yaka paça Dumuzi'yi götürürlerken Dumuzi ağlayarak Güneş Tanrısı Utu'ya kendisini kurtarması için yakarıyor: <sup>80</sup>

Dumuzi, ilkbaharda yeryüzüne çıkar ve karısı ile tekrar birleşir. Bu birleşme ile ülkeye büyük bir bolluk geleceği inancındaydı Sumerliler. (...) Bu evlenme töreni, cinselliği ortaya koyan açık saçık şiirler ve çeşitli çalgıların eşliğinde söylenen şarkılarla halkın katıldığı günlerce süren şenliklerle kutlanırdı.<sup>81</sup>

<sup>77</sup> Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 394.

<sup>78</sup> Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, 114.

<sup>79</sup> Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 390.

<sup>80</sup> Muazzez İlmiye Çığ, *Uygarlığın Kökeni Sümerliler - 1* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2013), 125.

<sup>81</sup> Çığ, *Uygarlığın Kökeni Sümerliler - 1*, 128.

## Sonuç

102

Nihayetinde bu çalışmada tragedyanın yapısal ve biçimsel estetiğine yönelik Nietzscheci alımlanışını, "Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu" adlı eserinde belirlenimine gittiğimiz "temel sorunsallar" üzerinden izdüşümsel antropolojik bir arayış olarak Sümer kültürü ve medeniyetindeki kültürler bağlamında incelemeye çalıştık. Bununla birlikte çalışmamız bize göstermiştir ki; Nietzsche'nin eserinde işaret ettiği üzere "tragedyanın tek bir panteonla ilişkilendirilmesinin" yarattığı açmazlara ilişkin tespitleri Sümer kültüründeki izdüşümleri bağlamında ele alındığında hazreti haklı kılar nitelikte görüngüler sergilemektedir. Öyle ki; Nietzsche'nin koroya dair görüşlerini Sümerliler bağlamında antropolojik bir çerçevede incelediğimizde, Antik Yunan tragedyasında yer alan "Koro" olgusu ile Sümerlilerin "Meclis" anlayışının izdüşümsel açıdan paralellik taşıdığına dair saptamalarda bulunduk. Bunun yanı sıra "Acı"nın performatif özelliği ile Yunan toplumu üzerindeki etkisini değerlendirdiğimizde ise Antik Yunan'daki "Kadercilik" anlayışı ve Sümerlilerin "Kader" kavrayışının yine Nietzsche'nin "amor fati" düşüncesine benzer görüngüler olduğu yönünde bir sonuca ulaşmış bulunmaktayız. Bu bağlamda, Sümer mitolojisinin varoluşsal bir bakış açısı sunduğunu ve bu anlayışın Olimpos panteonuyla benzerlikler taşıdığını da söyleyebiliriz. Öyle ki Dumuzi ve Dionisos arasındaki bağlantıyı bu yöndeki tezimizi güçlendiren sağlam bir dayanak olarak sunabiliriz. Diğer taraftan "Tanrı-Keçi-Deccal-Satir" teması yahut sentezi üzerine yaptığımız incelemeler, bu motiflerin Sümer tabletlerindeki bulgularla çarpıcı bir şekilde örtüştüğünü göstermiştir. Bu durum, Sümerliler ve Kadim Yunanlılar arasında kültürel bir yansıma olduğunu öne sürmemize zemin sağlamıştır. Nietzsche'nin de dikkat çektiği üzere; keçi figürü, Yunan satirleri açısından derin ve çok katmanlı anlamlar barındıran kadim bir kültürel temsil biçiminde Sümer'de de karşımıza çıkmıştır. Bu bağlamda, Enki ve Keçi-Balığı temsilini ise iddiamızı destekleyen tutarlı bir örnek olarak işaretledik. Son olarak, çalışmamızda tragedyanın yapısal dinamikleri açısından önemli bir boyut olarak Nietzscheci bir perspektifle "müziğin ruhu" meselesine de değinmek istedik. Nietzsche, Antik Yunan bağlamında müziğin dramdan (diyalog) daha eski bir kökene sahip olduğunu öne sürerken, biz de bu yönlü bir kadim bağlantıyı tespit edebilme adına Müzik'in, Sümerlilerin gündelik yaşamındaki ve ritüellerindeki merkezi rolünü tespit ettik. Dahası Enki'nin tanrıça İnanna'ya sunduğu kutsal yasalar arasında müzik ve müzik aletlerinin varlığını bu tespitimizi güçlendiren önemli bir delil biçiminde ileri sürdük. Bu tespitimiz ise bizi yine tragedyaya dair Nietzsche'nin



"sezgilerinin" haklılığına dair bir sonuca götürdü. Nitekim iz düşümsel bu bulguların, Antik Yunan ve Sümer toplumlarının kültürel dinamiklerini anlamamız açısından ve Tragedyanın "neliği"ne ve "niçinliğine" bununla birlikte ontolojik hakikatine dair müphemli aralayacak bir bakış açısı sunması bakımından dikkate değer olduğu kanaatindeyiz. Ciltlerce kitap çalışması olabilecek denli geniş bir alan olarak gördüğümüz "Tragedya ve Sümer" olgusunu görece dar kapsamlı ele almış olduğumuzu da kabul etmekteyiz. Ancak, karşılaştırılmalı antropoloji/mitoloji bağlamında literatürde daha evvel değinilmeyen bir analogi olarak yaptığımız bu çalışmanın da konuyla alakalı çalışmak isteyen kişilerde merak ve heyecan uyandırmasını umut etmekteyiz. Umarız "duymadığınız müziğin sesinden dolayı bizim dansımızı delilik olarak" addetmemişsinizdir.

#### KAYNAKÇA

- Baudrillard, Jean. *Kötülüğün Şeffaflığı*. Çeviren Emel Abora, Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Best, Steven ve Douglas Kellner. *Postmodern Teori*. Çeviren Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Bottero, Jean ve Samuel Noah Kramer. *Mezopotamya Mitolojisi*. Çeviren Alp Tümertekin. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Crawford, Harriet. "Introduction". *The Sumerian World* içinde, editör Harriet Crawford, 1-7. New York: Routledge, 2013.
- Eagleton, Terry. *Tatlı Şiddet Trajik Kavramı*. Çeviren Kutlu Tunca. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Fischer-Lichte, Erika. *Theatre, Sacrifice, Ritual Exploring Forms of Political Theatre*. New York: Routledge, 2005.
- Foucault, Michel. *Felsefe Sahnesi*. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Galpin, Francis W. *The Music of the Sumerians: and Their Immediate Successors, The Babylonians and Assyrians*. UK: Cambridge University Press, 1937.
- Gaster, Theodor H. *Thespis*. Çeviren Mehmet H. Doğan. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000.
- Gündüz, Şinasi. *Anadolu'da Paganizm*. Ankara: Ankara Okul Yayınları, 2005.
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- İlmiye, Muazzez Çığ. *Sümerli Ludingirra*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007.
- İlmiye, Muazzez Çığ. *Uygarlığın Kökeni Sümerliler - 1*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2013.
- İlmiye, Muazzez Çığ. *Uygarlığın Kökeni Sümerliler - 2*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2012.
- Kalafat, Yaşar. *Türk Kültürlü Halklarda Mitler*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2012.
- Korkmaz, Gürkan. *Türk Tiyatrosunun Postmodern Poetikası*. İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, 2019.

- Kramer, Samuel Noah. *Sümer Mitolojisi*. Çeviren Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999.
- Kramer, Samuel Noah. *Sümerler*. Çeviren Özcan Buze. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Kramer, Samuel Noah. *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*. Çeviren Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. Çeviren Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. Çeviren Muazzez İlmiye Çığ. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990(a).
- Latacz, Joachim. *Antik Yunan Tragedyaları*. Çeviren Yılmaz Onay. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2006.
- Lifşits, Mihail. *Marx'ın Sanat Felsefesi*. Çeviren Murat Belge. Ankara: Fol, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *Kaderini Sev, Çünkü Aslında Hayatın Bu*. Hazırlayan Taner Şanlıoğlu. İstanbul: Destek Yayınları, 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*. Çeviren İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Çeviren Ronald Speirs. UK: Cambridge University Press, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *Tragedyanın Doğuşu*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları, 2005.
- Ranciere, Jacques. *Dissensus Politika ve Estetik Üzerine*. Çeviren Mustafa Yalçınkaya. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Rozik, Eli. *The Roots of Theatre: Rethinking Ritual and Other Theories of Origin*. Iowa: University of Iowa Press, 2002.
- Steiner, George. *Tragedyanın Ölümü*. Çeviren Burç İdem Dinçel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Stone, Elizabeth C. "The Organisation of a Sumerian Town: The Physical Remains of Ancient Social Systems". *The Sumerian World* içinde, editör Harriet Crawford, 156-178. New York: Routledge, 2013.
- Tezcan, Mahmut. *Kültürel Antropoloji*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.

Thomson, George. *Tragedyanın Kökeni*. Çeviren Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yordam Kitap, 2021.

Van De Mieroop, Marc. "Democracy and The Rule Of Law, The Assembly and The First Law Code". *The Sumerian World* içinde, editör Harriet Crawford, 277-289. New York: Routledge, 2013.

Vernant, Jean-Pierre ve Pierre Vidal-Naquet. *Eski Yunan'da Mit Ve Tragedya*. Çeviren Sevgi Tamgüç ve Reşat Fuat Çam. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.

Vernant, Jean-Pierre. *Antik Yunan'da Mit ve Düşünce*. Çeviren Nazım Can Serbest. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.

Vogel, Helga. "Death and Burial". *The Sumerian World* içinde, editör Harriet Crawford, 419-434. New York: Routledge, 2013.

Werner, Helmut. *Ezoterik Sözlük*. Çeviren Bülent Atanır ve Murat Batmankaya. İstanbul: Omega Yayınları, 2005.

## SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE EVRİM VE TELEOLOJİ

Cüneyt ARIKAN\*

### ÖZ

Kant'ın bilinemeyeceğini düşündüğü kendinde şeyi "isteme" olarak ortaya koyan Schopenhauer, istemenin sıçramalı bir evrimsel süreçte sırasıyla inorganik doğa, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olarak aşamalı bir şekilde kendini ortaya koyduğunu açıklar. O, Platon'dan aldığı ideaların, istemenin doğrudan nesneleşmesi olarak bu seviyelere karşılık geldiğini belirtir. Öznenin tasarımı olarak ortaya çıkan tek tek şeyler ise idealar denilen prototiplerin kopyalarıdır. Aristoteles'ten de teleolojiyi alan Schopenhauer, doğada hiçbir şeyin amaçsız ve anlamsız olmadığını, her şeyin tam bir uygunluk içinde, bir amaca göre ortaya çıktığını açıklar. Doğa her canlıya türünü sürdürmesi için gereken organ ve özellikleri vermiştir. Schopenhauer'un evrim ve teleolojiye dair düşüncelerinin konu alındığı bu çalışmada, asıl varlık olan isteme ve onun teklifiyle zaman dışılığına dayanan teleolojisiyle filozofun mekanizm ve teizm karşı üçüncü bir yol arayışında olduğu ancak bunu tutarlı şekilde ortaya koyamadığı iddia edilmiştir. Zira, istemenin kör, yani bilinçsiz ve bilgisiz olduğu göz önüne alındığında, her canlının ihtiyaç duyacağı şeyleri nasıl "öngördüğü" filozof tarafından tutarlı bir şekilde cevaplanamaz. Filozof, istemenin zaman dışılığına işaret eder ancak bu sefer de türlerin yok olmaları büyük bir çelişki yaratır.

**Ahahtar Sözcükler:** İsteme, Tasavvur, İdea, Tür, Evrim, Teleoloji, Uyum.

## EVOLUTION AND TELEOLOGY IN SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHY

### ABSTRACT

Schopenhauer, who presents the thing-in-itself, which Kant thinks cannot be known, as 'will', explains that the will manifests itself gradually as inorganic nature, plants, animals and human beings, respectively, in a stepwise evolutionary process. He states that the ideas he takes from Plato correspond to these levels as the direct objectification of the will. The individual things that emerge as the representation of the subject are copies of prototypes called ideas. Schopenhauer, who also takes teleology from Aristotle, explains that nothing in nature is purposeless and meaningless, and that everything emerges in complete harmony, according to a purpose. Nature has given every living creature the organs and characteristics necessary to sustain its species. In this study, which focuses on Schopenhauer's thoughts on evolution and teleology, it is claimed that the philosopher, with his teleology based on the will as the real being and its uniqueness and timelessness, was in search of a third way against mechanism and theism, but could not present it consistently. Because, considering that the will is blind, that is, unconscious and ignorant, how it "foresees" what every living being will need cannot be answered consistently by the philosopher. The philosopher points out the timelessness of will, but this time the extinction of species creates a great contradiction.

**Keywords:** Will, Representation, Idea, Species, Evolution, Teleology, Harmony.

\* Doktora öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Felsefe bölümü. E-posta: cnytrkn06@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-9357-5580. Ankara/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 27.08.2024  
Makalenin kabul tarihi: 08.10.2024

Submission Date: 27 August 2024  
Approval Date: 08 October 2024

## Giriş

Her ne kadar çok fazla dikkat çekmemiş olsa da, Schopenhauer evrim ve teleoloji konusunda detaylı açıklamalar yapan sayılı filozoflardandır. Kendinde şeyi isteme olarak kabul eden filozof için Platonik idealar bu asıl varlığın doğrudan nesneleşmesidir ve türlere karşılık gelir. İdea olarak türlerin ezeli-ebedi olduğu bu sistemde, onların kopyaları olan tek tek şeyler ise varlıkları öznelere bağlı olduğu için istemenin dolaylı nesneleşmesine tekabül ederler. İsteme, sırasıyla inorganik varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklinde sıçramalı da olsa evrimsel bir süreçle nesneleşir. Platonik ideanın daimiliği ve değişmezliği, filozofu, türlerde en ufak bir değişim olmadığı düşüncesine götürmüştür.<sup>1</sup> Ayrıca o, ideanın doğadaki yansıması olarak gördüğü türlerin ortadan kalkabileceğini, hatta istemenin daha üst bir seviyede nesneleşebilmesi için dünyadaki yaşamın toptan ortadan kalktığı belli dönemler olduğunu açıklar. Bununla birlikte filozof, hiçbir şeyin amaçsız olmadığı teleolojik bir evrim süreci kurgular. İsteme kör ve bilgisiz olsa da, tekliği ve zamandışılığı sayesinde zihne ve bilgiye ihtiyaç duymaksızın bütün koşulların bir anlamda “farkındadır” ve ona göre nesneleşerek her canlıyı hayatta kalmasını sağlayacak organ ve yetilerle donatır. Ancak dodo kuşu yeteri kadar zeki olmadığından ortadan kalkmıştır. Filozof bunu istisnai bir şey olarak görse de bu olay mevzubahis sıkı teleolojiyle uyuşmamaktadır.<sup>2</sup>

108

Evrenin anlaşılmasına katkı sunabilecek en temel tartışmalardan biri, onun nasıl ortaya çıktığının ve değiştiğinin yanı sıra, bir amaca göre meydana gelip gelmediğidir. Etik, anlam ve değer başta olmak üzere pek çok şeyin bu soruya verdiğimiz yanıtı göre değişeceği hesaba katıldığında, bu tartışmanın önemi ve gereği anlaşılacaktır. İnsanlar yaptıkları basit gözlemler sonucunda her şeyin bir amaca göre ortaya çıktığı düşüncesine varabilirler. Evrene amaçsallık kabulüyle yaklaştığımızda algımız buna göre şekillenir ve her yerde bir amaç görmeye başlarız. Her organın bir amaca hizmet ettiği, cansız doğada bile her şeyin amaçlara uygun olduğu gibi bir kanı vardır. Böyle bir teleolojik kabul, bu amaçsallığın ardında, dünyanın varlığını önceleyen akıl ve irade sahibi bir tasarımcı olması gerektiği gibi bir düşünceyle sonuçlanabilmektedir. Bu durumda kimileri teleolojiye uygun olduğu için teizmi kabul ederken, kimileri de

---

<sup>1</sup> Arthur Schopenhauer, İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya, çeviren. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020, 281-282.

<sup>2</sup> Arthur Schopenhauer, Doğadaki İsteme Üzerine, çeviren. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021b, 115.

teizmden kopamayacağını düşündükleri için teleolojiyi reddetmiştir. İşte böyle bir durumda, ateist olmakla birlikte Schopenhauer, istemeyi merkeze almayan mekanistik bir doğa açıklamasını da kabul etmez.<sup>3</sup> O, teleoloji için teizmden ayrı bir yolun mümkün olduğunu göstermeye çalışır ancak bunu tutarlı bir şekilde ortaya koyamaz. Zira, isteme kör ve bilgisizse nasıl sürekli değil de nadiren hata yapmaktadır? Cevap onun zaman dışılığı ve teklifi ise neden bazen hata yapmaktadır? Bu çalışmada Schopenhauer'un evrim ve teleolojiye dair görüşleri yer yer Darwin'in görüşleriyle karşılaştırılarak açıklanmış ve eleştirilmiştir. Bilgiye ihtiyaç duymayan kör bir istemenin olabileceği kabulünü çelişkisiz bir şekilde temellendiremediğinden filozofun mekanizm ve teizme karşı tutarlı bir alternatif yol ortaya koyamadığı iddia edilmiştir.

### **İstemenin Nesneleşmesinin Sıçramalı Evrimi**

Schopenhauer dünyanın bir yönüyle tasavvur iken, diğer yönüyle de görünenin ardındaki gerçeklik olan isteme olduğunu düşünür.<sup>4</sup> Kendinde şeye tasavvurlar aracılığıyla ulaşılamayacağını düşünen filozof açısından beden ayrıcalıklı bir varoluşa sahiptir. Bir yandan tasavvur olarak dolaylı şekilde algıladığımız bedenimizi, diğer yandan isteme olarak doğrudan algılarız. Bedenimizin istemenin nesneleşmesi olduğunu gösteren şey, isteme edimlerinin aynı zamanda beden hareketleri olarak karşımıza çıkmasıdır.<sup>5</sup> Bir çeşit neden olan güdülerin istememizi yönlendirmesi bir isteme edimi yani beden hareketi olarak karşımıza çıkar. Filozof, bedenin bu ikili yapısı sayesinde kurulacak bir analogiyle, güdülerle eyleyen hayvanların, uyarımlarla hareket eden bitkilerin ve nedenlerle hareket eden cansız varlıkların özünde bir olduklarının, bunun da insanda kendisini en açık şekilde gösteren isteme olduğunun anlaşılacağını savunur.<sup>6</sup>

Schopenhauer tasavvurlar arasında ayrım yaparak bir tarafa ideaları, diğer tarafa da doğayı oluşturan tek tek şeyleri koyar. Tek tek şeyler öznenin idrakında ortaya çıkmalarıyla, idealar ise sadece öznenin idrakına konu olabilmeleriyle kendinde şey değil tasavvur olarak kabul edilir. İdealar istemenin uygun ve doğrudan nesneleşmesi iken, ideaların "tekil ve geçici bireylerle"

<sup>3</sup> Arthur O. Lovejoy, "Bir Evrimci Olarak Schopenhauer", içinde Schopenhauer, çeviren ve derleyen. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2009, 217-218.

<sup>4</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 71.

<sup>5</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 196-198.

<sup>6</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 230.

çoğaltılmasıyla ortaya çıkan ve varlıkları özneye bağlı olan diğer tasavvurlar istemenin dolaylı nesneleşmesine tekabül eder.<sup>7</sup> Schopenhauer “idea” kelimesini Platondaki anlamıyla kullandığını belirtir ve onları “tekil şeylerin ulaşılmaz modelleri”, “ebedi kalıpları veya ilk örnekleri” olarak açıklayarak net bir ayrım ortaya koyar: “...Bu kalıpların kendileri zaman ve mekana girmezler, fakat tekil şeylerin aracıdır, sabittirler, hiçbir değişime tabi değildirler, daima “olan” ve asla “dönüşmeyen”dirler çünkü sadece tekil şeyler gelip geçicidirler ve her zaman dönüşürler ve asla “olan” değildirler.” Filozof ideanın, “istemenin nesneleşmesinin her bir belirli ve sabit derecesi” olduğunu söyleyerek istemenin hiyerarşik bir düzenle nesneleştiğine işaret eder. Burada doğa kuvvetleri de dahil olmak üzere cansız varlıklarla başlayan ve insanla son bulan bir evrim süreci karşımıza çıkar:<sup>8</sup> “...İnsandan önce hayvanlar, kara hayvanlarından önce balıklar, balıklardan önce bitkiler, organik şeylerden önce cansızlar var olmuşlardır.”<sup>9</sup> Schopenhauer bu seviyelerin “belirli türler veya değişmeyen temel formlar ve hem cansız hem de canlı cisimlerin özellikleri ve de genel kuvvetlerde kendisini açık eden doğa yasaları” olduğunu ve bunların da Platonik idealara karşılık geldiğini açıklar. Tek tek şeyler ise bu ezeli-ebedi, değişip dönüşmeyen prototiplerin zaman ve mekanda ortaya çıkan geçici kopyalarıdır.<sup>10</sup>

## 110

...Sadece hayvanlardaki iradi hareketler değil, onların canlı bedenlerinin organik mekanizmaları, hatta bu canlı bedenlerin biçim ve nitelikleri; dahası bitkilerin bitkisel gelişimleri; ve nihayetinde cansız doğanın kristalleşmesi ve genel olarak her fiziksel ve kimyasal tezahürün kendini ortaya koyduğu tüm temel kuvvet; ve hatta yerçekiminin ta kendisi; işte tüm bunlar, bizatihi kendiliklerinde ve tezahürden bağımsız olarak (...) kesinlikle kendi içimizde isteme olarak (...) bulduğumuzla özdeşirler.<sup>11</sup>

Schopenhauer istemenin nesneleşmesini sağlayan ve doğayı var eden şeyi, istemenin tezahürleri arasındaki bitmek bilmeyen çatışma olarak görür. Türler değişmez bir yapıda olsalar da türlere ait tekillerin mücadelesinde yeni türler meydana gelmektedir. Alt seviyedekilerin çatışması, onları da kendinde kapsayan daha mükemmel ve üst seviye bir ideanın tezahürüyle sonuçlanır ve böylece sıçramalı bir evrim süreci ortaya çıkmaktadır. “Eğer istemenin daha aşağı

<sup>7</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 288-289.

<sup>8</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 234-235.

<sup>9</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 107.

<sup>10</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 281-282.

<sup>11</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 55.



seviyelerdeki nesneleşmesinde -yani cansız doğada- istemenin farklı tezahürleri çatışırsa ... bu çatışmadan daha yüksek bir ideanın tezahürü ortaya çıkar.<sup>12</sup> Bu durum hayvan ve insan türleri için de geçerlidir ancak sürecin işleyişi onlar için farklıdır. En alt sınıfa mensup hayvanlar, “organik çürümüşlükten veya canlı bitkilerin hücre dokusundan” kendiliğinden türeme yoluyla ortaya çıkarlar. Üst sınıfa ait fil, kurt, maymun gibi hayvanlarda ve insanda ise farklı bir türden doğarak ya da yumurtadan çıkarak dünyaya gelmek söz konusudur. “...Bir balık yumurtasından bir kurbağa ortaya çıkmış ve bu kurbağa daha sonra bir kemirgen meydana getirmiş olmalıdır.” Türü riske atan zor koşulların ortaya çıkması durumunda normalde olmayacak üreme çeşitleri mümkün hale gelebilmekte, bir canlı, üst bir türe ait bir canlıyı dünyaya getirebilmektedir. Böyle bir doğumla sadece “bir birey değil yeni bir tür” meydana geldiğini söyleyen Schopenhauer,<sup>13</sup> insanın bu şekilde maymun tarafından dünyaya getirildiğini savunur: “...İlk insanların, her ne kadar maymun değil, fakat doğrudan insan olarak Asya’da orangutanların atasından, Afrika’da şempanzeden doğduğunu kendimizden gizlemek istemiyoruz.” Lovejoy’un da vurguladığı gibi, bu istisnai doğumları yaratan şey çatışma koşullarıdır:

...Organizmaların gizil üretici gücü, kendisini sınırlama veya yok etme eğilimi gösteren koşullarla, yani zıt veya çatışmacı güçlerle karşılaştığında, böyle bir “anormal artma veya çoğalma”ya uğramakta; “karşıtıla gelişmektedir.” Sözelimi bu eğilim kendisini insan soyunda savaş, salgın, doğal felaketler ve benzeri dönemlerde kendisini göstermektedir; ve üreme gücünün böylesi özel yoğunlaşma veya güçlenme dönemlerinde bu güç, anlaşılan o ki Schopenhauer’in düşüncesine göre, aynı zamanda daha büyük bir istikrarsızlık ve değişkenlik, daha sonra sabit ve değişmez hale gelen yeni formların üretilmesine dönük bir eğilim göstermektedir.<sup>14</sup>

Doğayı savaş alanı olarak gören Schopenhauer, “İnsan, insanın kurdudur” düşüncesinin bütün doğada geçerli olduğunu düşünür. Bitkiler hem birbirleriyle mücadele etmekte, hem de hayvanların ve insanların besini olmaktadır. Hayvanlar da başka hayvanlara ya da insanlara yem olabilmektedir. Bu sonsuz mücadele cansızlarda bile göze çarpmaktadır. Bir mıknaşın, ancak yerçekimine üstünlük sağlayarak bir demir parçasını kaldırabilmesi filozofun örneklerinden

<sup>12</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 254-257.

<sup>13</sup> Arthur Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, Cilt 2, çevirenler: Gürkan Başay-Murat Kaymaz. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2021c, 148-150.

<sup>14</sup> Lovejoy, “Bir Evrimci Olarak Schopenhauer”, 206-208.

biridir.<sup>15</sup> Salter, henüz Darwin'in evrim teorisi ortada yokken Schopenhauer'un doğadaki çatışmanın ve varlıkların diğer varlıkları besin yapıp yok ederek yaşadıklarının farkında olduğunu söyler.<sup>16</sup> Darwin'de de Schopenhauer'da da evrim çatışmayla ilerleyen bir süreç olarak karşımıza çıksa da onların evrim anlayışlarında bariz farklar vardır. Darwin için evrim konusunda temel mekanizma doğal seçilimdir. Buna göre, doğadaki mücadelede koşullara en iyi uyum sağlayanlar hayatta kalırken bunu yapamayanlar yok olur. Bu süreçte canlıların yapıları değişir, faydalı yapı ve özellikler korunarak sonraki nesillere aktarılır, yarar sağlamayanlar yok olur.<sup>17</sup> Darwin bunu şöyle açıklar: "...Uygun bireysel farkların ve değişimlerin sözü edilen bu saklanması ve zararlı olanların ortadan kaldırılmasına Doğal Seçme, ya da En Uygunların Kalımı diyorum."<sup>18</sup> "Her küçük değişimi, yararlıysa, esirgeyen bu ilkeyi ... Doğal Seçme terimiyle adlandırdım."<sup>19</sup> Baptista, Aldana ve Abramson'un ortaya koyduğu gibi, Darwin, farklılıkları çevreye uyumlu olanların hayatta kalıp neslini sürdürme konusunda avantaj sağladığını ve bu şekilde kalıtsal varyasyonların aktarımı sayesinde popülasyonla birlikte türlerin de değişebileceğini ortaya koymuştur.<sup>20</sup> Onlara göre Darwin, doğal seçim mekanizması sayesinde yeni türlerin ortaya çıkabileceğini göstererek evrim konusunda bir dönüm noktası olmuştur.<sup>21</sup> Schopenhauer ise Darwin gibi her bireyin diğerinden farklı olduğunu kabul etmiştir ancak bu farklılıkların uzun vadede türlerin değişimine yol açtığını görememiştir.<sup>22</sup> Whittaker, Schopenhauer'un evrim anlayışının farklı olduğuna dikkat çeker: "...Küçük bireysel değişimlerin birikimi yerine belirli adımlarla türlerin bir üretimini varsayması bakımından Darwin teoriden farklıdır."<sup>23</sup> Young da Darwin'den farklı olarak Schopenhauer'un, evrim sürecinde

<sup>15</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 254-258.

<sup>16</sup> William M. Salter, "Schopenhauer, Felsefe ve Din", içinde *Din Üzerine*, çeviren. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2020, 183-184.

<sup>17</sup> Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, çeviren. Sevim Belli, Ankara: Onur Yayınları, 2016, 72-73.

<sup>18</sup> Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çeviren. Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1976, 105.

<sup>19</sup> Darwin, *Türlerin Kökeni*, 86.

<sup>20</sup> Trino Baptista & Elis Aldana & Charles Abramson, "Arthur Schopenhauer and the Current Conception of the Origin of Species: What Did the Philosopher Anticipate?", *Sage Open*, No 9-1, (2019): 6.

<sup>21</sup> Baptista & Aldana & Abramson, "Arthur Schopenhauer and the Current Conception of the Origin of Species: What Did the Philosopher Anticipate?", 12-13.

<sup>22</sup> Baptista & Aldana & Abramson, "Arthur Schopenhauer and the Current Conception of the Origin of Species: What Did the Philosopher Anticipate?", 9.

<sup>23</sup> Thomas Whittaker, *Schopenhauer Kimdir?*, çeviren. M. Masum Gökyüz, Ankara: Fol Kitap, 2021, 29-30.

türlerin sürekli değiştiğini keşfedemediğini belirtir.<sup>24</sup> Lovejoy ise filozofun, türlerin birbirinden türediğini düşünmesine rağmen, onların “hazır-yapılı” şekilde geldiği konusunda ısrar ettiğini hatırlatır:<sup>25</sup> “Her halükarda süreç birçok farklı bölgede eşzamanlı ve birbirinden bağımsız olarak, yine de her yerde, her biri sağlam ve kalıcı türleri ortaya çıkaran aynı derecede keskin ve belirli aşamalarla cereyan etmiş olmalıdır. Tedrici, fark edilmesi mümkün olmayan geçişlerle gerçekleşmiş olamaz.”<sup>26</sup> Anlaşılacağı üzere Schopenhauer, tek teklerden yapılan genelleme yoluyla ortaya çıktığını düşündüğü kavramlar<sup>27</sup> konusunda nominalist olsa da, değişmez kalıplar olarak gördüğü türler konusunda özcüdür. “...İdealar fenomenlerin çeşitlilik gösterebileceği farklılığın sınırlarını belirler sözcülemi. Her bireysel varlık bir ölçüde yekdiğerinden farklıdır ve isimleri saymakla bitmez. Fakat genel formlar, varolabilecek bireylerin türü ideaların doğalarıyla belirlenir.”<sup>28</sup> Öktem’in vurguladığı gibi, Darwin ise bütün türlerin ortak bir atadan mütemadiyen evrimleşerek geldiğini ve türlerin ayrı ayrı yaratılmış sabit şeyler olmadıklarını düşünür. Ayrıca Darwin’de evrimin temel mekanizması olan doğal seçim herhangi bir mutlak mükemmelliğe götürmez ya da böyle bir şey önermez.<sup>29</sup> Darwin’in doğal seçim kavramını, onun “en orijinal ve en önemli yeni kavramı” olarak açıklayan Mayr, bu fikrin yayılmasını geciktiren şeyin Popper’in özcülük dediği tipolojik düşüncenin hakimiyeti olduğunu düşünür. Darwin popülasyon düşüncesiyle bireylerarası çeşitliliği ortaya koyarak özdeş iki birey olamayacağını göstermiş ve böylece sabit öz düşüncesini yıkmıştır.

Bu tür düşünce felsefeye, dünyanın sınırlı sayıda varlık tarafından (eide) oluştuğunu ancak bu varlık sınıflarının her birinin özünün gerçekliğe sahip olduğunu, bunların görünürdeki bütün çeşitlenmelerinin konu dışı ve önemsiz olduğunu koyutlayan Platon’la ve Pythagorasçılarla girmiştir. Platoncu biçimlerin (veya eide) sabit ve zamandışı olduğu ve başka bu tür tiplerden keskin bir biçimde ayrıldığı düşünüldü.

Mayr buna, Darwin’in, doğal seçim fikriyle ereççiliği çürütmesini de ekler. Zira doğal seçim otomatik bir şekilde, nesillerde çeşitlenmeler

<sup>24</sup> Julian Young, *Schopenhauer*, New York: Routledge, 2005, 86.

<sup>25</sup> Lovejoy, “Bir Evrimci Olarak Schopenhauer”, 204.

<sup>26</sup> Lovejoy, “Bir Evrimci Olarak Schopenhauer”, 208.

<sup>27</sup> Edouard Sans, *Schopenhauer*, çeviren. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006, 57.

<sup>28</sup> Lovejoy, “Bir Evrimci Olarak Schopenhauer”, 197.

<sup>29</sup> Ülker, Öktem, “Olgu, kuram, Darwin öncesi evrim kuramları ve Darwin’in evrim kuramı” *Antropoloji Dergisi*, no 23, (2010): 33-34.

yaratmakta ve zayıf olanı elemektedir. Mayr'ın aktardığına göre Quine, Darwin'in Aristoteles'in ereksel nedenini çürütmesini onun en büyük başarısı olarak açıklamıştır.<sup>30</sup> Platon'dan ideaları, Aristoteles'ten de amaçsallığı alan Schopenhauer bu konuda Darwin'le tamamen zıttır. O, amaçsallığın hakim olduğunu düşündüğü doğada muhteşem bir uyum görür ve özellikle organik doğa söz konusu olduğunda "her parçanın uygunluğu varsayımı olarak teleoloji"nin çok güvenilir bir rehber olduğunu düşünür.<sup>31</sup> Filozof, her canlıya türünü sürdürmesi için gerekli olan organ ve özelliklerin verildiğini iddia eder:

...Hayvanda gereksiz, fazla, eksik, amaca ters, yetersiz ya da kendi türünde kusurlu hiçbir şey bulunmaz; bilakis zorunlu olan her şey, ne fazla ne eksik tam da zorunlu olduğu kadar mevcut olmalıdır. Çünkü burada usta, eser ve materyal tek ve aynıdır. İşte bu yüzden tüm organizmalar, muazzam bir mükemmellikte şaheserlerdir.<sup>32</sup>

Schopenhauer, "tek ve aynı" olan istemenin "usta, eser ve materyal" olduğunu açıklayarak yaratan-yaratılan ontolojik ikiliğine yer bırakmaz. Evrim süreci amaçsallığa uygun şekilde ilerlese de bunun ardında yaratıcı bir Tanrı yoktur. Filozof, "...Dünya, idrak yardımıyla ve dolayısıyla da dışardan değil, bilakis içerden yapılmıştır..." derken yalnızca yaratıcı bir zihni değil, yarattıklarından ayrı olan yaratıcı bir iradeyi de reddetmektedir.<sup>33</sup> O, doğadaki "hayranlık uyandıracak amaçsallığın"<sup>34</sup> ve harika uyumun materyalizmin maddeci indirgemeciliğiyle açıklanamayacağını düşündüğü gibi,<sup>35</sup> iradeyi kabul etse de onu dünyadan ayrı bir gerçeklik olarak ortaya koyan teizmin de yanıldığı kanaatinde.<sup>36</sup> İsteme yaratıcı bir Tanrı olmadığı gibi, tezahürlerinin nedeni bile değildir.<sup>37</sup> Zira nedensellik kanunu özneye bağlı olduğundan kendinde şeyi kapsamamaktadır.<sup>38</sup>

<sup>30</sup> Ernst, Mayr, "Darwinciliğin Felsefi Temelleri", çeviren. Şeyda Öztürk. *Cogito Dergisi*, no 60-61 (2009): 203-206.

<sup>31</sup> Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2. New York: Dover Publications, 1966, 329.

<sup>32</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 120-121.

<sup>33</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 101.

<sup>34</sup> Arthur Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, Cilt 1, çevirenler: Gürkan Başay-Murat Kaymaz. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2019b, 76.

<sup>35</sup> Arthur Schopenhauer, *Felsefe Tarihinden Kesitler*, çeviren. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2019a, 125.

<sup>36</sup> Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, Cilt 1, 128.

<sup>37</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 247-248.

<sup>38</sup> Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, Cilt 1, 110.

### Asıl varlık olan istemenin tekliğine ve zaman dışılığına dayanan teleoloji

Schopenhauer'un sisteminde bütün uyum ve amaçsallık nihayetinde her şeyin istemenin nesneleşmesi olmasında ve onun nesneleşmeye devam edebilmesine uygun şekilde ortaya çıkmasında temellenir. Örneğin bir hayvan için nihai amaç yaşamdır ve bedeni de buna uygun olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>39</sup> "Dişler, gırtlak ve bağırsaklar nesneleşmiş aklıdır; üreme organları nesneleşmiş cinsel dürtüdür; tutan el, acele eden ayak istemenin daha dolaylı taleplerine tekabül etmektedir." Schopenhauer açısından, insan ve hayvan bedenlerinin onların istemeleri ile mükemmel bir uyuma sahip olmaları, bir amaca göre yapılan alet ile yapanın isteği arasındaki uyuma benzer ve bu yüzden bedenin teleolojik açıklaması gibi görünür.<sup>40</sup> Ona göre, fiziko-teolojik argüman, amaçsallık barındıran dünyanın ortaya çıkmadan önce tasavvur olarak var olması gerektiğini savunur ve hataya düşer. Yani burada bir anlamda dünyanın önce Tanrı'nın zihninde tasarım olarak var olması gerektiği gibi bir kabul vardır. Schopenhauer, amaçsallık söz konusu olduğunda insan yapıntısı ürünler üzerinden düşünmemek gerektiğini savunur ve amaçsallığı dünyanın tasavvur olmasının zorunlu getirisi olarak açıklar. Filozofun Kant'tan hareketle, "Maksatlılık ilkin anlama tarafından doğaya getirilir, sonra da anlama kendi yarattığı mucizeye hayret eder" diyerek amaçsallığın varlığını bizim zihnimize bağlaması, tasavvur olarak dünyayı önceleyen Tanrısal herhangi bir amacın var olmadığı anlamına gelir.<sup>41</sup> Schopenhauer zihnimizin önce zaman, mekan ve nedensellik formları aracılığıyla, parçalarının ve işlevlerinin çokluğu ve çeşitliliğiyle dünyayı kurduğunu, daha sonra da kendi eserindeki bu mükemmel uyuma şaşırıldığını belirtir.<sup>42</sup> Anlaşılacağı üzere, istemenin tek amacı nesneleşmektir ve onun halihazırda bir yaşam istenci olduğu düşünüldüğünde nihayetinde kendisi dışında bir amacının olmadığı anlaşılacaktır. Koç'un belirttiği gibi, "Özünde yaşam isteği olan doğa da hem insanı hem de hayvanı çoğalmaya zorlar. ... Bundan sonra bireyle ilgili amacına ulaşmıştır."<sup>43</sup> Janaway da, her amacın tek bir amaca hizmet ettiğini ve bunun da hayatta kalıp yaşamı sürdürmek olduğunu açıklar.<sup>44</sup> Türünün doğasına uygun sıradan insanların her

<sup>39</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 120.

<sup>40</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 208-209.

<sup>41</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 124-125.

<sup>42</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2, 328.

<sup>43</sup> Emel Koç, "Schopenhauer Felsefesinde 'Ölüm' ve 'Ölüm Korkusu' Üzerine", *Dört Öge Dergisi*, no 13, (2018): 28.

<sup>44</sup> Christopher Janaway, "Will and Nature", içinde *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, editör: Christopher Janaway, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 143.

daim istemeleri kaynaklı bir takım amaçlara göre düşünüp eylemeleri, ancak nadiren ortaya çıkan bazı insanlarda entelektin istemeden kurtulduğunda amaçlardan da kurtulması bunu destekler niteliktedir.<sup>45</sup> “Burada isteme ilkin niyeti barındırıp amacı idrak edip sonra da araçları buna uyarlayıp materyale hükmetmez; bilakis bunun istiyor oluşu dolaysızca hem amaç hem de elde edilendir. ...Burada istiyor oluş, yapmak ve elde etmek tek ve aynıdır.”<sup>46</sup>

Schopenhauer doğada ideaların tezahürleri arasındaki tam uyumu, asıl varlık olan istemenin teklığının ve aynılığının yanı sıra, isteme ve idealar için zamanın söz konusu olmamasına dayandırır. Böyle bir durumda, evrim sürecinde zamansal olarak önce ve sonra gelenler birbirlerini hesaba katarak ortaya çıkarlar:

...Her tezahür içine girdiği çevreye uymalıdır; fakat her ne kadar tezahür zamanda daha geç bir konuma sahip olsa bile çevre de tekrar tezahüre uymalıdır ve bu “doğanın mutabakatı”nı her yerde görmekteyiz. İşte bu yüzden her bitki, kendi toprağı ve iklimine; her hayvan, kendi unsuru ve yemeğı olacak avına ve de bir şekilde kendi avcılarından bir ölçüde korunmaya uygundur. Göz, ışığa ve ışığın kırılmasına; akciğer ve kan, havaya; balığın hava kesesi suya; fokun gözü çevresinin değişimine; devenin karnında bulunan su tutan hücreler Afrika çöllerinin kuraklığına; Nautilus’un yelkenleri gemiyi sürükleyecek rüzgarlara uyar ve bu şekilde dışsal amaçlılığın en özelleşmiş ve en şaşırtıcı durumlarına doğru iner.<sup>47</sup>

Schopenhauer’un teleolojik evrenindeki en büyük problemlerden biri türlerin ortadan kalkabiliyor oluşudur. O, türleri ideaların doğadaki yansıması olarak görür: “...Platoncu ideaların, bireyin zamanın biçimine bağlı türler, yani üreme bağıyla sıkıca bağlı, birbiri peşi sıra gelen türdeş bireyler olarak kendilerini oluşturduklarını ve bu nedenle türün zaman içinde birbirinden ayrılan idea (form, tür) olduğunu hatırlatmıştık.”<sup>48</sup> İdeaların yok edilemez olmalarına karşın onların doğadaki yansıması olan türler tek teklerinin yok olmasıyla ortadan kalkabilir. Doğanın “sadelik yasası”na göre sadece gerekli olan şeyleri verdiğini düşünen filozof, Dodo denilen kuş türünün ortadan kalktığına bilincindedir ancak bu olayı istisnai kabul etme eğilimindedir. Ona göre, doğa

<sup>45</sup> Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, Cilt 1, 167.

<sup>46</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 121.

<sup>47</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 273.

<sup>48</sup> Arthur Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafizigi*, çeviren. Firuzan Gürbüz Gerhold, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021a, 99.

Dodo konusunda bu yasayı uygularken "bir defalık çok ileri gitmiştir" ve bu kuş türü gerektiği kadar zekaya sahip olmadığından yok olmuştur<sup>49</sup> ve tekrar ortaya çıkmayacaktır.<sup>50</sup> Filozof, istemenin farklı nesneleşme basamaklarına ait olan türlerin ortaya çıkabilmesi için dünyadaki hayatın sayısız kere yok olup farklı türlerle birlikte tekrar ortaya çıktığını da açıklar. Ancak anlaşılacağı üzere bu yok oluşlar bir anlamda sistemin sıfırdan başlatılmasıdır ve nesneleşme sürecinin teleolojisine uygundur.<sup>51</sup> Oysa dünyadaki canlılığın toptan ortadan kalkmadığı bir durumda bir türün yok oluşu filozofun iddia ettiği sıkı teleolojiyle uyuşmaz. İstemenin istisnai şekilde hata yapıyor oluşu, ne tekliği ve zaman dışılığıyla, ne de kör yani bilinçsiz oluşuyla uyuşabilir. Whittaker da türlerin yok oluşunun bir problem olduğunu düşünür. Ona göre, Schopenhauer ideanın dünyada her daim bir tezahürünün bulunmasına gerek olmadığı düşüncesiyle bir çıkış arar ancak sorunun bu şekilde çözüldüğünü söylemek zordur.<sup>52</sup> Bununla birlikte, filozof Dodo kuşuna dair açıklamalarının devamında kendi teleolojisindeki bir açığı istemeden kendisi ele verir:

Bu vesileyle, eğer biri, "doğanın böceklere en azından kendilerini mum alevine atmamaları için -zorunlu olduğu üzere- anlama vermesi gerekmez miydi?" sorusunu gündeme getirirse, bu sorunun cevabı "tabii ki"dir; sadece doğa, insanların mumlar döküp bunları yakacağını bilmiyordu ve doğa, hiçbir şeyi boşuna yapmaz. Dolayısıyla böceklerdeki anlama, sadece doğal olmayan çevre için yetersizdir.<sup>53</sup>

Filozofun burada yaptığı doğal olan-olmayan çevre ayrımı temelsizdir. Bu sistemde insan ve ona dair her şey doğanın bir parçası olmak durumundadır. Şeylerin zamanda kendilerinden çok sonra gelecek diğer şeyleri bile bir anlamda "öngörüp" hesaba katarak ortaya çıktığı doğada söz konusu durumda bunun yapılamaması çelişki yaratır. Ayrıca filozof, doğaya, onda hiçbir şeyin amaçsız olmadığı önkabulüyle yaklaşmaktadır. Örneğin, hayvanda hiçbir amacı ya da işlevi olmayan bir parça bulunması durumunda bunun amaçsız olduğunun düşünülmemesi gerektiğini savunur ve bunun da teleolojide bir yerinin olduğu varsayımıyla hareket eder.<sup>54</sup> Schopenhauer, teleoloji konusunda etkilendiği

<sup>49</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 115.

<sup>50</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2, 115.

<sup>51</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2, 141-142.

<sup>52</sup> Whittaker, *Schopenhauer Kimdir?*, 63.

<sup>53</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 116.

<sup>54</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2, 329-331.

Aristoteles'in, "fiziko-teoloji" hakkında hiçbir bilgisi olmadan önyargısız şekilde doğayı inceleyip buradaki amaçsallığı keşfettiğini ve bunun üzerine doğanın hiçbir şeyi gereksiz ve boşuna yapmadığını, her şeyin bir amacı olduğunu açıkladığını belirtir.<sup>55</sup> Bu tarz bir perspektife karşı Searle'ün eleştirisi yerindedir. Ona göre, işlevler doğanın kendisinde var olan şeyler değildir, gözlemcinin belli "değerler dizisi (amaçlar, gayelilik ve diğer işlevlerde dahil) içerisinde" yüklediği şeylerdir. Kalbin işlevinin kan pompalamak olarak açıklanmasının nedeni, organizmanın yaşamına ve türlerin devamına değer atfetmektir. "Eğer ölüme ve neslin tükenmesine her şeyden çok değer atfetseydik, kanserin işlevinin ölümü çabuklaştırmak olduğunu söyleyecektik. Yaşın işlevi ölümü çabuklaştırmak ve doğal elemenin işlevi neslin tükenmesi olacaktı." Bu bakımdan Searle, Darwin'in teleolojiyi hariç tutarak evrimi "kör ve kaba güçler"le açıklamasını onun en büyük başarılarından biri saymaktadır.<sup>56</sup>

Schopenhauer, cansız varlıkların bile bir amaçla ortaya çıktığını açıklarken, bu amaçsallığın bilgiye dayanmadığını ekler. Zira filozof, esasında, istemenin tasarımıyla yaratan bir Tanrı olarak görünmemesi için dikkat etmektedir.<sup>57</sup> Ona göre, özellikle (insan dahil) hayvanlardaki uyum, uygunluk ve mükemmellik üzerinden teleolojik değerlendirmeler yapılır ve bu da "fiziko-teolojik ispat" için kullanılır. Hayvanların bütün organlarında amaçlılığın var oluşu, insanları, bunun ardında bir istenç olduğu düşüncesine sevk etmektedir. Filozof açısından buradaki problem, idrakın yönlendiriciliğinden bağımsız bir istencin olamayacağı düşüncesiyle organizmadaki amaçsallığın kaynağı olan, ondan ayrı ve onu önceleyen bir idrakın da var olması gerektiği kabulüdür.<sup>58</sup>

...İdrak edilen bir nesneye yöneldiğinde ve bunun için de idrakın ortamından geçtiğinde, işte herkes burada etkin olan istemeyi tanır ve isteme de ismini buradan almaktadır. Ancak, dışsal eylemlerin koşulu olarak bunları önceleyen, organik yaşamı ve bunun alt katmanlarını yaratıp sürdüren içsel süreçlerde de isteme en az bu denli aktiftir; kan dolaşımı, salgılama ve sindirim de onun işidir. Sırf istemenin, bireyden dış dünyaya yöneldiğinde -tam da bu amaç için şimdi kendini algı olarak sunmaktadır- fark edilmesi yüzünden idrak, istemenin asli

<sup>55</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2, 340.

<sup>56</sup> John Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, çevirenler: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, 31-33.

<sup>57</sup> Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, 198.

<sup>58</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 98-99.



koşulu, bunun tek ögesi, hatta bunu oluşturan materyal olarak alınageldi...<sup>59</sup>

“...Tüm teleolojik olgular, gözlemlendikleri varlığın istemesinden açıklanabilirler“ diyen Schopenhauer için teleolojinin dayandığı şey, aşkın bir zihin değil istemedir.<sup>60</sup> Zira, zihin diye bildiğimiz şey, istemenin birey ve türü sürdürerek nesneleşmesini devam ettirebilmek için ortaya çıkardığı bir araçtan ibarettir.<sup>61</sup> Filozof, burada yaygın kabulü tersine çevirir ve zihnin doğayı değil, doğanın zihni ortaya çıkardığını açıklar. Zihin diye bildiğimiz şey sadece doğada hayvan ve insanda karşılaşılan ikincil bir şeydir. Doğanın ve şeylerin özünün anlaşılmasını engelleyen en büyük şey, bunların akıl hesabıyla ortaya çıktığı düşüncesidir.<sup>62</sup> Koç’un vurguladığı gibi, zihinde de akıl değil bilinçdışı isteme egemendir, zira istemenin amaçlarına hizmet etmek için ortaya çıkan akıl onun kölesi gibidir.<sup>63</sup> Türkyılmaz’ın belirttiği gibi, anlama yetisi hayvanda ve insanda görüsel bilgiyi ortaya çıkarırken, sadece insana özgü olan akıl ise soyut bilgiyi yani kavramları mümkün kılar.<sup>64</sup> Bilgiye karşılık gelen güdüler bizdeki istemeyi yönlendirir ancak onu değiştiremez.<sup>65</sup> Tıpkı zihin gibi her çeşit bilgi de istemenin nesneleşebilmesi için ortaya çıkmıştır. Bitkiler için uyaranlar yeterliyken, besin aramak zorunda olan hayvanların ve insanların hayatta kalıp türlerini sürdürebilmeleri için idrak şarttır.<sup>66</sup> İnsanda ek olarak akıl ve daha üstün bir anlama vardır, zira insan hayvandan daha zayıftır ve bunlar olmaksızın hayatta kalamayacaktır. Sonuç olarak filozof için zihin, akıl ve bilgi istemenin amaçları için varolan kölelerdir.<sup>67</sup>

Schopenhauer’a göre, istemenin bir zihnin idrakına bağlı olduğu şeklindeki hatalı kabul Lamarck’ta da karşımıza çıkar. Lamarck, bir türün kökeninde belirli biçim, organ ya da özelliklerin olmadığını, çevre koşullarının etkisiyle ortaya çıkan “isteme çabalamaları” sonucunda hayvanın bunları elde ettiğini savunur. Örneğin, kedi türleri avlarını parçalama ihtiyacı nedeniyle zamanla pençeye sahip olmuştur. Afrika’da ağaçlar uzun olduğu için zürafa ona

<sup>59</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 78-79.

<sup>60</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 98-102.

<sup>61</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 113.

<sup>62</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 100-102.

<sup>63</sup> Koç, “Schopenhauer Felsefesinde ‘Ölüm’ ve ‘Ölüm Korkusu’ Üzerine”, 26.

<sup>64</sup> Çetin Türkyılmaz, “Kant’ta ve Schopenhauer’de Kendinde Şey (Ding an sich) Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Kaygı*, sayı 2, (2003): 85.

<sup>65</sup> Janaway, “Will and Nature”, 153.

<sup>66</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 261.

<sup>67</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 116-117.

uygun olarak zamanla uzamıştır. Schopenhauer, böyle bir durumda ilk başta biçimsiz ve organsız bir "ilksel-hayvan" varsaymak gerektiğini ve bunun da gerekli organ ve özelliklere sahip olmadığı için hayatta kalamayacağını belirtir. Ona göre, Lamarck istemeyi kökensel kabul edip hayvan organizmasına önceleyerek doğru yapsa bile, Kant felsefesini bilmediği için zaman ve art ardalığın dışına çıkarak düşünememiş ve isteme için koşulları idrak eden bir zihnin gerektiğini sanmıştır.<sup>68</sup> "...Lamarck canlı varlıkların yapısını zaman ve ardışıklık içinde olduğundan başka türlü düşünemezdi... Bir kendinde şey olarak canlı iradesinin zamanın dışında yer alabileceği ve bu anlamda canlının kendisinden önce olabileceği düşüncesi aklına gelmezdi."<sup>69</sup>

Schopenhauer açısından, organizmanın zamansal önceliği nedeniyle, yaşam biçiminin organizmaya uyum sağladığını, örneğin, kuşun kanatları olduğu için uçtuğunu ya da boğanın boynuzları olduğu için tosladığını düşünenler yanılmıştır. Bunlardan biri de, "...Bedende onu kullanalım diye hiçbir şey ortaya çıkmamıştır, fakat ortaya çıkan şey onu kullanmamızın sebebidir" diyen Lucretius'tur. Schopenhauer'a göre, böyle bir kabulle hareket edildiği takdirde, hayvan bedenindeki tüm parçaların, hem yaşam biçimiyle hem de diğer parçalarla nasıl tamamen uyumlu olduğu açıklanamaz. Hiçbir organ işlevsiz değildir, zira doğa, "sadelik yasası"na göre hareket ederek gereksiz bir organ ortaya çıkartmamakta, herkesi ihtiyaç duyacakları organ ve özelliklerle donatmaktadır. Schopenhauer bu konuda, "Doğa, organı işleve göre yaratır; işlevi organa değil" diyen Aristoteles'ten yanadır: "İsteme, bir eklentiymiş gibi, idrakten ilerleyen bir şeymiş gibi, buluvermiş olduğu aletleri kullanmaz." Filozof, hayvan bedeninin, onun sürdürmek istediği yaşam biçimine göre belirlendiğini açıklar. Bunu, yaban domuzu vurmak istediği için ava tabanca değil tüfek seçip giden bir avcının durumuna benzetir. Kuş uçmak istediği için kanatları vardır, boğa toslamak istediği için boynuza sahiptir. Ayrıca bazı genç hayvanların henüz boynuzları yokken kafayla toslamaları filozof için istemenin organa öncelliğinin kanıtlarındandır. Bu düşünceler Lamarck'ın düşüncelerini andırır ancak Schopenhauer'un bahsettiği isteme, tek tek hayvanların ya da insanların idrak gerektiren istemesi değildir.<sup>70</sup>

Hakikatte her organ, evrensel, yani hep geçerli olan bir isteme dışavurumu, sabit bir özlem, bireyin değil türün bir isteme edimi

<sup>68</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 106-109.

<sup>69</sup> Lovejoy, "Bir Evrimci Olarak Schopenhauer", 200.

<sup>70</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 102-106.

olarak değerlendirilmelidir. Her hayvanın biçimi, koşullar tarafından uyandırılan yaşam istencinin bir özlemidir. Örneğin; istemeyi, ağaçlarda yaşama, dallara asılma, yaprakları yeme, diğer hayvanlarla çekişmeme ve yere hiç basmama özlemi yakaladıysa, bu özlem kendini sonsuz zaman boyunca tembelhayvan biçiminde (veya Platonik ideasında) sunar.<sup>71</sup>

Young, organizmaların fizyolojik özelliklerinin ve davranışlarının belli amaçları gerçekleştirmeye yönelik olduğu Schopenhauer'un isteme metafiziğinde teleolojinin özsel bir unsur olduğuna işaret eder. Doğadaki şeylerin bir amaç ya da plana uygun olarak ortaya çıktığı düşüncesi, bunların varlığını önceleyen "istemenin yaratıcı arzusu"nu gerektirmektedir. Zürafanın, uzun ağaçların yapraklarına yetişebilmesi için uzun bir boynu vardır düşüncesi, geriye doğru bir nedensellik kurulamayacağı için, zürafanın varlığına önsel bir "yapraklara ulaşma" isteğini gerektirir. Young'a göre, Darwin'in en büyük katkısı, tasarlandığı düşünülen dünyanın, varlığı önceleyen bir irade olmadan sadece doğal nedenlerle açıklanmasının mümkün olduğunu göstererek teleolojiye yer bırakmamasıdır. Schopenhauer türlerin sürekli evrimini fark edemediği gibi, Darwin'in teleoloji konusunda yaptığı devrimi de öngörememiştir. Darwin'in mantığıyla düşünülürse, zürafaların uzun boyunlu olmalarının nedeni, kısa boyunlu olanların ağaçlara uzanamayarak beslenememesi ve böylece ortadan kalkmalarıdır. Young, aşkın bir istemeye dayanan teleolojisiyle Schopenhauer'un isteme metafiziğinin bir çeşit tasarım argümanı olduğunu açıklar.<sup>72</sup> Bu bağlamda istemenin kör kabul edilmesine karşı çıkararak onun insandaki irade ve akıl dahil tüm yeteneklerle donatılmış bir tasarımcı olduğunu söyler. Zira, örneğin bir tavuk embriyosu söz konusu olduğunda, isteme tavuğun yumurtaya hapsedileceğini bilmekte, oradan kaçmasını istemekte, kabuğu kırarak boynuzlu noktaların bunu sağlayacağını bilmekte ve bu yüzden onu temin etmektedir. Young açısından, filozofun, istemenin kendinde şey olduğunu irademiz üzerinden açıklarken yaptığı düşünce deneyinde bir sorun vardır ve bilgisiz isteme kabulü buradaki hataya dayanır. Bizdeki güdü-eylem, bitkiler için uyaranhareket ve cansızlar için neden-etki şeklindedir ve bu analogiden hareketle filozof taş ya da ağaç gibi diğer varlıkların da iç mekanizmasının isteme olduğu düşüncesine ulaşır. Schopenhauer güdülerin (burada bilgiye karşılık gelen tasavvurlar) dışarıdan bizi etkileyerek eylemlere yol açtıklarını açıklarken

<sup>71</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 98.

<sup>72</sup> Young, *Schopenhauer*, 85-87.

insanın içsel mekanizmasını sadece bilgisiz irade olarak gösterir, ki bu irade aynı koşullarda, yani aynı güdüler söz konusu olduğunda insanların farklı eylemlerine neden olan şeydir. Young, burada bizi dışarıdan güdüleyen şeylerin haricinde dışarıdan gözlemlenemedikleri halde bizde var olan bilgilerin de söz konusu olduğuna dikkat çeker. Örneğin, ikimiz elmaları görürüz, irademiz kaynaklı olarak birimiz onlara yönelirken diğeri yönelmez, ancak burada elmanın açlığı gideren faydalı bir şey olduğunun bilgisine de sahibizdir. Dolayısıyla böyle bir durumda istemenin bilgi olmaksızın eylemin tek iç mekanizması olamayacağını vurgulayan Young, istemenin bilgisiz de olsa koşullara tamamen uygun şekilde nesneleşebileceği düşüncesini reddeder. O, buradan, kendinde şey olarak istemenin akıl ve bilgiye de sahip olan "bir dünya ruhu", "kişisel bir varlık" olması gerektiği düşüncesine ulaşır.<sup>73</sup> Schopenhauer'da isteme "kör bir güç" gibi görünse de, söz konusu teleoloji olduğunda kör olduğunu söylemek zordur. O da (teleolojisi göz önüne alındığında) kendinde istemenin bilgisiz oluşunun paradoksal görüldüğünün farkındadır.<sup>74</sup> Evrendeki teleolojinin aşkın bir zihin tarafından bilgiyle dizayn edilen bir şey olmak zorunda olmadığını kanıtlamak için, bilgi sahibi olmadan kör dürtüyle yapı üretebildiklerini düşündüğü hayvanları örnek verir. "Örümceğin ağı, arının bal peteği, termitin oluşturduğu tepe vb. gibi hayvanlardaki yapı dürtüsünün ürünlerinin oluşumu, ... akıllıca tefekkürün sonucu olarak ortaya çıkmış gibi olsa da bunlar bariz bir biçimde kör bir dürtünün, yani idrak tarafından yönlendirilmeyen bir istemenin işleridir..."<sup>75</sup> Bir kuşun henüz yumurtayı bilmeden yavruları için yuva yapması veya bir örümceğin av nedir bilmeden ağ örmesi gibi örnekleri<sup>76</sup> kullanan filozofa göre, hayvanların mekanik eğilimleri, onların bilmedikleri bir amaç için çalıştıklarını gösterir ve bu da doğadaki amaçsallık ve uyum için açıklayıcı niteliktedir. Bununla birlikte, içgüdünün harekete geçebilmesi için gerekli dış koşullar vardır. Göçmen kuşlar için göç mevsiminin gelmesi, yuva yapan hayvanlar için yuva yapımında kullanılacak materyal ve yuvanın yeri gibi. Schopenhauer bu durumda içgüdünün az da olsa bilgi ve zihinsel güçlerin yardımıyla hareket ettiğini kabul eder ancak bu şekilde, istemenin bilgiye ihtiyaç duymadığı iddiasını zayıflatmış olur. Onun açısından, bazı hayvanların, koşulları kavrayarak buna uyum sağlayıp onarım yapabilmeleri, burada bilginin yönlendirici olduğu izlenimine neden olur. Ancak geleceği öngörüp ona göre eylemek için gereken aklın onlarda

<sup>73</sup> Young, *Schopenhauer*, 83-85.

<sup>74</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2, 293.

<sup>75</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 102.

<sup>76</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 216.

bulunmaması sebebiyle burada içgüdünün yönlendirici olduğunun kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Ayrıca filozof, böceklerin mekanik eğilimini açıklarken, arı ve karıncaların koloniyi korumak adına kendilerini feda etmelerini ve işbölümü yaparak çalışmalarını örnek verir ve bu durumu, organizmayı oluşturan parçaların uyumlu şekilde işleyerek bütünün varlığını sürdürme amacıyla çalışmasına benzetir. Hayvanların içgüdü ve mekanik eğilimler sayesinde kendilerinin ve yavrularının gelecekteki ihtiyaçları için çalıştıklarını, onların tüm öngörülerinin a priori bilgiye değil, kendinde şey olan istemeye dayandığını savunur.<sup>77</sup> Anlaşılacağı üzere Schopenhauer, türlerin sabitliği ve teleoloji konusundaki kabulleri yüzünden içgüdüleri, türlerin tarihin belli dönemlerinde kazandığı şeyler olarak görmez. Onun, içgüdüleri baştan verili kabul etmediği bir durumda, türlerin hep aynı kalmayıp değiştikleri, ayrıca gerekli içgüdülere ya da organlara sahip olmayan pek çok türün yok olmuş olacağı sonucu ortaya çıkacaktır. Böyle bir durumda da istemenin tekliğine ve zaman dışılığına dayanan teleoloji artık savunulamaz hale gelecektir. Oysa Darwin, Çakmakkaya'nın belirttiği gibi, filozoftan farklı düşünür: "Darwin'e göre; içgüdüsel eylemler öğrenilmiştir, dolayısıyla değişebilirler ve kendi yerlerini başka içgüdülere bırakabilirler. İçgüdü zekadan ayrı bir şey değildir. Bazı zeki davranışlar zamanla kahtsallaşarak içgüdüye dönüşür ve düşünüp taşınmaya gerek duymaksızın kendini açığa çıkarır." Ayrıca Darwin, doğada tek başına kendine yetemeyenlerden bazılarının bir araya gelerek topluluk halinde yaşadıklarını ve geliştirdikleri toplumsal içgüdüyle birbirlerini destekleyerek tek başına kalıp zayıf düşenlere nazaran doğal seçimde avantaj sağladıklarını düşünür.<sup>78</sup> Bununla birlikte Darwin, teleolojik kabulün bir zamanlar onu da yanılttığını itiraf etmektedir: "Gene de o zamanlar hemen hemen herkesin katıldığı, her türün bir amaca göre yaratıldığı yolundaki eski inancımın etkisini ortadan kaldırmak elimde değildi..."<sup>79</sup>

Saunders'in belirttiği gibi Schopenhauer, Darwin'in "Türlerin Kökeni" eserine dair bir değerlendirmeyi okumuştur. Filozof bu teorinin, Lamarck'ın evrim görüşünün bir varyasyonu olduğunu ve ayrıca deneycilik ürünü olduğundan evrimi açıklayamadığını belirtir.<sup>80</sup> Lovejoy, Schopenhauer'un

<sup>77</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2, 342-348.

<sup>78</sup> Eda Çakmakkaya, "Ahlakın Neliği Sorununa Bir Bakış: Darwin ve Nietzsche'de Ahlakın İşlevi", *FLSF Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no 24 (Eylül 2017): 425-426; Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 151.

<sup>79</sup> Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 90.

<sup>80</sup> Thomas Saunders, *Schopenhauer*, çeviren. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2006, 67-68.

canlılar arasındaki evrensel mücadelenin Darwin Türlerin Kökeni eserini yayımlamadan kırk yıl önce farkında olduğunu, ancak bunu türlerin ortaya çıkışının ve çevreye uyum sağlamalarının açıklanmasında kullanmadığı düşünür. Ona göre bunun nedeni, Darwin'deki gibi dış koşulları önceleyen mekanistik bir açıklamadan kaçmaktır.

Darwin'in varsayımı türleri ve onların uyum sağlayıcı karakteristiklerini harici güçlerin bir tür mekanik baskısının sonucu haline getirir... Fakat böyle bir öğreti organizmanın kendisine ve onun iç imkanlarına özü itibarıyla edilgen bir rol atfeder; gelişme deyiş yerinde ise canlılardan harici şartlarca zorla alınır ve organizmaların bu hüviyetiyle doğasındaki en karakteristik nitelikteki her şeyi etkileyen bir eğilim değildir.

Onun antropomorfik olmayan, bilinçten yoksun istemenin kör amaçlılığının söz konusu olduğu kendine has bir teleoloji anlayışı vardır:

Bir yandan organizmaların uyum sağlayıcı karakterlerinin bir açıklaması olarak tasarım kavramına karşıyken diğer yandan doğadan her türlü amaçlılığın mekanist eliminasyonuna da aynı ölçüde itiraz eder. Bu iki aşırı uç arasında insanbiçimcilikten (antropomorphism) koparılmış bir teleoloji için alan bulmaya çalışır. İrade her ne kadar bunları öngörmese de, kendi iç doğası tarafından belirlenmiş amaçlara doğru hareket eder. Kendi yolu üzerindeki engelleri aşar, kösteklerin üzerinden sıçrar; fakat bunu körü körüne ve bilinçli aygıtlardan yoksun olarak yapar.<sup>81</sup>

Anlaşılacağı üzere Schopenhauer üçüncü bir yol ortaya koyma gayretindedir, zira bu konuda sadece iki seçenek görenleri eleştirir: "...O doğanın işlerini yasaya kati ve mümkün olduğu ölçüde mekanik uygunluk içinde gerçekleşme olarak veya "yaratıcı"sı dediği İbrani Tanrısı tarafından daha önce düşünülp maharetle yaratılmış bir şey olarak anlama arasında bir orta yoldan habersizdir."<sup>82</sup> Schopenhauer başta Lucretius, Bacon ve Spinoza olmak üzere bazı filozofların teleojinin spekülatif teolojiden ayrılamayacağını düşünerek onu reddettiklerini belirtir.<sup>83</sup> Filozof, kendi felsefi sisteminin, "doğal üretkenliğin saf nesnel bakımdan açıklanmasıyla teleolojik bakımdan açıklanması arasındaki çelişki"yi uzlaştırma yoluyla çözdüğünü savunmaktadır.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Lovejoy, "Bir Evrimci Olarak Schopenhauer", 217-218.

<sup>82</sup> Lovejoy, "Bir Evrimci Olarak Schopenhauer", 209.

<sup>83</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2, 337.

<sup>84</sup> Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, Cilt 1, 205-206.

## Sonuç

Schopenhauer, temel kavramı olan isteme çerçevesinde kendine has bir evrim ve teleoloji açıklaması ortaya koymuştur. Filozof, türleri Platonik idealar gibi kalıplar olarak görmesi ve özcü bir tutum takınması nedeniyle evrim sürecinde türlerin değişebilmesine ihtimal vermemiştir. Teleoloji konusunda büyük ölçüde Aristoteles'ten etkilenmiş, doğadaki savaşın ve bazı türlerin yok olduğunun bilincinde olsa da doğadaki amaçsallığa olan sıkı inancıyla, -dünyadaki yaşamın toptan ortadan kalkmadığı durumlarda- türlerin yok olmasını istisnai olaylar olarak kabul etmiştir. Teleolojiyle çelişecek doğal seçim gibi bir mekanizma varsaymadığı için koşullara uyum sağlayarak neslini sürdüren canlıların zamanla belli yapı ve özellikler kazanabileceğini kabul etmemiştir. Bu durum, içgüdülerin, türün zamanla kazandığı a priori bilgi olabileceğini akletse de bunu reddedip onu verili kabul etmesinde de karşımıza çıkmaktadır. İçgüdüyle hareket eden hayvanların bilgi ve akıl olmadan gelecekteki koşulları öngörürcesine eyleyebildikleri düşüncesiyle, istemenin bilginin yönlendiriciliğine ihtiyaç duymadığı sonucuna varmıştır. Ancak diğer yandan içgüdünün harekete geçebilmesi için az da olsa bilgi gerektiğini açıklayarak kendi iddiasını zayıflatmıştır. Aynı durum insanlar için de geçerlidir, zira bilgiye karşılık gelen hiçbir güdü olmaksızın insanlar da isteme ediminde bulunamamaktadır. Filozof, herhangi bir bilgi, algı ya da uyarının olmadığı bir durumda da istemenin yönelimde bulunabileceğini tutarlı şekilde gösterememiştir. Yaptığı bir analogi yoluyla istemenin kendinde şey olduğu düşüncesine ulaştıktan sonra canlı cansız her varlığın hareketini isteme edimi olarak kabul etmiş ve istemenin hiçbir şeye ihtiyaç duymadan yönelebileceği kabulüyle teleolojisini Tanrı'ya değil kör istemeye dayandırmıştır. Kör ve bilinçsiz istemenin nasıl olup da bütün koşulları bir anlamda "öngörerek" ona uygun olarak nesneleşebildiği meselesini istemenin tekliği ve zaman dışılığıyla açıklamaya çalışmış, ancak bu sefer de neden bazı türlere onlara gereken organ ya da yeti verilmeyerek bu türlerin yok oluşuna yol açıldığı sorusu açıklamasız kalmıştır. Sonuç olarak Schopenhauer doğadaki teleolojinin kör bir istemeden kaynaklandığını gösterip bir yandan teleolojiyi kendisinden koparmaya çalıştığı teizme, diğer yandan da doğadaki "harika uyum ve amaçsallığı" açıklayamadığını düşündüğü 'iradeyi dışlayan mekanizm'e bir alternatif getirmeye çalışmış ancak bunu çelişkisiz bir şekilde ortaya koyamamıştır. Onun en büyük şanssızlığı, Darwin'in yaptığı büyük devrimden önce sistemini kurması olarak görülebilir. Zira teleoloji ve türlerin değişmezliği gibi kabuller olmadığı taktirde, evrim

sürecinde 'sayısız deneme yanılma yoluyla ilerleyen kör bir güç olarak isteme'  
filozofu pek çok çelişkiden kurtaracaktır.



## KAYNAKÇA

- Çakmakkaya, Eda. "Ahlakın Neliği Sorununa Bir Bakış: Darwin ve Nietzsche'de Ahlakın İşlevi", *FLSF Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, No 24 (Eylül 2017): 421-37.
- Darwin, Charles. *Türlerin Kökeni*. Çeviren Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1976.
- Darwin, Charles. *İnsanın Türeyişi*. Çeviren Sevim Belli. Ankara: Onur Yayınları, 2016.
- Janaway, Christopher. "Will and Nature." İçinde *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, editör Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 138-170.
- Koç, Emel. "Schopenhauer Felsefesinde 'Ölüm' ve 'Ölüm Korkusu' Üzerine", *Dört Öge Dergisi*, no 13 (2018): 21-41.
- Lovejoy, Arthur O. "Bir Evrimci Olarak Schopenhauer." İçinde *Schopenhauer*, çeviren ve derleyen Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2009, 193-220.
- Mayr, Ernst. "Darwinciliğin Felsefi Temelleri", Çeviren Şeyda Öztürk. *Cogito Dergisi*, No 60-61 (2009): 202-209.
- Salter, William M. "Schopenhauer, Felsefe ve Din", İçinde *Din Üzerine*, çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Sans, Edouard. *Schopenhauer*. Çeviren Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Saunders, Thomas. *Schopenhauer*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2006.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*, Volume 2. New York: Dover Publications, 1966.
- Schopenhauer, Arthur. *Felsefe Tarihinden Kesitler*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2019a.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga ve Paralipomena*, Cilt 1. Çevirenler Gürkan Başay-Murat Kaymaz. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2019b.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*. Çeviren A. Onur Aktaş. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.

Schopenhauer, Arthur. *Cinsel Aşkın Metafiziği*. Çeviren Firuzan Gürbüz Gerhold. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021a.

Schopenhauer, Arthur. *Doğadaki İsteme Üzerine*. Çeviren A. Onur Aktaş. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021b.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga ve Paralipomena*, Cilt 2. Çevirenler Gürkan Başay-Murat Kaymaz. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2021c.

Searle, John. *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*. Çevirenler Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

Öktem, Ülker. "Olgu, kuram, Darwin öncesi evrim kuramları ve Darwin'in evrim kuramı" *Antropoloji Dergisi*, No 23, (2010): 21-39.

Türkyılmaz, Çetin. "Kant'ta ve Schopenhauer'de Kendinde Şey (Ding an sich) Kavramı", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Kaygı*, Sayı 2, (2003): s. 82-88.

Whittaker, Thomas. *Schopenhauer Kimdir?*. Çeviren M. Masum Gökyüz. Ankara: Fol Kitap, 2021.

Young, Julian. *Schopenhauer*. New York: Routledge, 2005.

### İnternet Kaynakları

Baptista, Trino & Aldana, Elis & Abramson, Charles. "Arthur Schopenhauer and the Current Conception of the Origin of Species: What Did the Philosopher Anticipate?", *Sage Open*, No 9-1, (2019): 1-15. Erişim Tarihi: 19.08.2024. <https://doi.org/10.1177/2158244019837467>

## AUGUSTINUS'UN *DE DIALECTICA* ADLI ESERİNİN DİL FELSEFESİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

Özden ÖZKAYA DEMİRHAN\*

### ÖZ

Augustinus, Batı felsefesi ve Hristiyan teolojisi üzerinde büyük etkisi olan filozoflardan biridir. Döneminde pek çok konuya dair düşünce üretmiştir ve dil felsefesi de bu konulardandır. O, şu iki nedenle dil felsefesiyle ilgilenmiştir: Epistemolojik gereksinim ve teolojik kaygılar. Augustinus'ta dil felsefesi genel olarak, Tanrı'yı ve kutsal gerçekleri ifade etmenin bir aracı olarak dil üzerine düşünmedir. Kutsal metinlerin doğru yorumlanması, Hristiyan öğretilerinin doğru anlaşılmasını sağlar. Dilin sınırları ve yanlış anlamalara yol açabilme potansiyeli, bilginin doğruluğu ve geçerliliği konularında önemli sorular doğurur. Dil ve düşünce arasındaki ilişki, düşüncelerimizi dil aracılığıyla ifade ederken aynı zamanda dilin düşüncelerimizi nasıl etkilediğini gösterir. Ayrıca dilin ifade etme ve anlama işlevlerinin, insanın dünyayı algılaması ve düşünmesi açısından kritik olduğunu da vurgular. Augustinus "De Dialectica" adlı eserinde, dilin doğası, işlevi ve gerçeklikle ilişkisini derinlemesine incelenir. Bu eserde Augustinus, dili her yönüyle ele almaya çalışır; kelimeleri basit ve bileşik olarak sınıflandırır, cümleleri de doğruluk değeri alan ve almayanlar olarak ayırır. Kelimelerin kökeni, etkisi, çekimi ve dizilişi üzerine düşünceler sunar. Dilin mantık ve akıl yürütmedeki rolünü vurgular, hitabet ve diyalektiği birbirinden ayırır. Bu çalışmada Augustinus'un *De Dialectica* eseri dil felsefesi açısından incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Augustinus, dil felsefesi, Orta çağ felsefesi, diyalektik, gramer, kelime

### AN ANALYSIS OF AUGUSTINE'S *DE DIALECTICA* FROM THE PERSPECTIVE OF THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE

#### ABSTRACT

Augustine is one of the philosophers who have had a significant impact on Western philosophy and Christian theology. He produced thoughts on many subjects during his time, and the philosophy of language was among these subjects. He was engaged with the philosophy of language for two primary reasons: epistemological necessity and theological concerns. In Augustine's framework, the philosophy of language is predominantly an exploration of language as a vehicle for articulating God and conveying sacred truths. The correct interpretation of holy texts ensures the proper understanding of Christian teachings. The limitations of language and its potential to cause misunderstandings raise significant questions regarding the accuracy and validity of knowledge. The relationship between language and thought shows how our thoughts are expressed through language and how language affects our thoughts. Additionally, he emphasizes that the functions of expression and comprehension in language are critical for human perception and thinking about the world. In his work "De Dialectica," Augustine deeply examines language's nature, function, and relationship with reality. In this work, Augustine tries to address every aspect of language; he classifies words as simple and compound, and sentences as those that have a truth value and those that do not. He presents thoughts on the origin, effect, declension, and arrangement of words. He emphasizes the role of language in logic and reasoning, distinguishing between rhetoric and dialectic. This study will examine Augustine's work *De Dialectica* from the perspective of the philosophy of language.

**Keywords:** Augustine, philosophy of language, medieval philosophy, dialectic, grammar, word

\* Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi, ORCID: 0000-0001-8667-2657

E-posta: ozden.ozkaya@ihu.edu.tr. İstanbul/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 27.06.2024

Makalenin kabul tarihi: 26.10.2024

Submission Date: 27 June 2024

Approval Date: 26 October 2024

Augustinus, Batı felsefesi ve Hristiyan teolojisinde önemli bir filozof olarak Platoncu düşünceyi temel almış ve Thomas Aquinas'a kadar uzanan Hristiyan teolojisinin kurucularından biri olmuştur. Kötülük problemine yönelik özgün bir çözüm sunmuş; zamanın objektifliği ve bilincin sübjektif doğası üzerine derinlemesine düşünceler geliştirmiştir. İrade ve özgürlük kavramlarını psikolojik ve antropolojik bir zeminde ele alarak, Tanrısal determinizm ile insan özgürlüğü arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Bu katkıları, onun felsefi ve teolojik düşüncesinin temel taşlarını oluşturmuş ve Batı düşüncesinde kalıcı bir etki yaratmıştır. Çalışmaları, Orta Çağ felsefesinin ve Batı düşüncesinin gelişiminde merkezi bir rol oynamış ve sonraki yüzyıllarda birçok filozof ve teolog için temel bir referans noktası olmuştur. Her ne kadar Augustinus kendisini bir filozoftan öte bir teolog olarak görse de felsefi bir sistem geliştirmiştir ve her sistem filozofu gibi felsefenin her alanıyla ilgilenmiştir.

130

Augustinus'a göre dil, düşünceyi ifade etme ve iletişim kurmanın aracıdır ve dilin temel işlevi anlam ifade etmektir. Augustinus bunun yanı sıra dilin sadece fonetik ve fiziksel bir ifade aracı olmadığını, aynı zamanda kullanılan kelimeler aracılığıyla düşünceyi de şekillendiren bir araç olduğunu savunur. Augustinus, dilin iki ana işlevini vurgular: ifade etme ve anlama. Dil, düşünceleri ifade etmek için kullanıldığı gibi, aynı zamanda düşünceleri anlamak için de gereklidir. Ona göre, dilin anlama işlevi, insanın dünyayı algılaması ve düşünmesi için temel bir öneme sahiptir. Augustinus'un dil felsefesi sadece dilin iletişim aracı olarak işlevine odaklanmaz; aynı zamanda dilin metafiziksel ve epistemolojik boyutlarını da ele alır. Dil, gerçekliği anlama ve yorumlama şeklimizi etkiler. Bu nedenle, dilin doğası ve kullanımı, bilginin doğası ve sınırlarıyla yakından ilişkilidir.<sup>1</sup> Düşüncelerimizi dil aracılığıyla ifade ederiz, fakat aynı zamanda dilin kendisi düşüncelerimizin yapısını ve içeriğini etkiler. Dil ve düşünce arasındaki bu ilişki, insanın düşünsel faaliyetlerini ve bilinç durumunu anlamak için önemlidir. Augustinus, dilin düşünceyi nasıl yapılandırıldığını ve düşüncelerimizi nasıl etkilediğini inceleyerek, insan zihninin işleyişini daha iyi anlamaya çalışır. Dil, çok katmanlı ve çok anlamlı bir yapıya sahiptir. Kelimeler ve ifadeler, bağlamlarına ve kullanımlarına göre farklı anlamlar taşıyabilir. Aynı zamanda, bilginin nasıl elde edildiği ve iletildiği konusunda dil, bilgi aktarımında merkezi bir rol oynar, ancak dilin sınırlamaları ve yanlış anlamalara yol açabilme potansiyeli, bilginin doğruluğu ve geçerliliği

<sup>1</sup> Augustinus, *De Magistro*, Düzenleyen: J. P. Migne, Vol. 32, Paris: Patrologia Latina, 10-11 bölümler.

konularında önemli sorular ortaya çıkarır. Augustinus, dilin sınırlarını ve potansiyel yanlış anlamaları analiz ederek, doğru bilginin nasıl elde edilebileceğini ve iletilebileceğini anlamaya çalışır. Augustinus, anlamın doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasının önemini vurgular. Özellikle Kutsal metinlerin doğru yorumlanması, Hristiyan öğretisinin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Bu nedenle, dilin çok anlamlılığı ve yorumlama süreçleri üzerine düşünmek, onun için büyük bir önem taşır. Dilin doğru kullanımı, Tanrı'nın mesajının ve öğretisinin doğru bir şekilde aktarılmasını sağlar.

Augustinus'un dil felsefesiyle ilgilenmesi teolojik bir temele sahip olduğunu için, dil konusundaki görüşleri ağırlıklı olarak *De Dialectica*'da yer alsada filozof yeri geldikçe ve konu gerektirdiği ölçüde diğer eserlerinde de dil konusuna değinmiştir. Örneğin *Confessiones*<sup>2</sup> (İtiraflar) Augustinus'un Tanrı'ya hitaben yazdığı, kendi yaşamını, düşüncelerini ve inançlarını sorguladığı otobiyografi niteliğinde bir eser olmasına rağmen içerisinde dil felsefesine dair konulara da değinmiştir. *Confessiones*'te Augustinus, dilin doğası ve sınırlamaları üzerine düşüncelerini paylaşır ve dilin, Tanrı'yı ve manevi gerçeklikleri ifade etmede yetersiz kaldığını sıklıkla vurgular. Bu durum, Tanrı'nın mutlak bilgeliği ve insanın sınırlı anlayışı arasındaki farkı ortaya koyar. Augustinus, dilin insan düşüncesini yapılandırdığını ve dil olmadan düşüncelerin tam olarak şekillenemeyeceğini savunur.<sup>3</sup> Bunun yanı sıra Augustinus'un doğrudan dil konusunu işlediği eserleri de vardır. Hristiyan öğretilerini anlama ve öğretme konusunda kılavuz niteliğinde olan *De Doctrina Christiana* (Hristiyan Doktrini Üzerine), dil aracılığıyla bilginin nasıl iletildiği ve öğrenmenin nasıl gerçekleştiğini incelediği *De Magistro* (Öğretmen Üzerine) ve doğrudan dili incelediği *De Dialectica* (Diyalektik Üzerine) eserlerinde dil temel bir sorun olarak ele alınır. *De Doctrina Christiana*'da Augustinus, dilin işaretler aracılığıyla anlam taşıyan ve ileten bir sistem olduğunu, bu sistemin Hristiyan öğretisinin doğru anlaşılması için kritik olduğunu, ancak dilin sınırları nedeniyle yoruma ihtiyaç duyulduğunu savunur. *De Magistro*'da ise dilin bilgi aktarmadaki rolü ve sınırları, içsel öğretmen kavramı, dil ve düşünce ilişkisi ve anlamın yorumu gibi konular üzerine derinlemesine bir tartışma sunar. Augustinus, dilin önemli bir iletişim aracı olduğunu kabul eder, ancak dilin sınırları ve içsel bilgi kaynağının üstünlüğünü vurgular. Bu eser, Augustinus'un dilin doğası ve işlevi hakkındaki

<sup>2</sup> Eser başlıklarının çevirisi çevirmene göre değişebileceği için metin içerisinde orijinal adlarıyla kullanılmıştır.

<sup>3</sup> Augustinus, *Confessiones*, Düzenleyen: J. P. Migne, Vol. 32, Paris: Patrologia Latina, I.6.10-I.8.13

düşüncelerini anlamak için temel bir kaynaktır. *De Dialectica* adlı eserinde ise dilin doğasını, işlevini ele alır ve dilin mantık, anlam ve iletişim bağlamındaki rolü üzerine odaklanır. Bu eser, dilin mantıksal analizini yaparak, doğru düşünme ve akıl yürütme süreçlerinde nasıl işlev gördüğünü ele alır. Bu görüşler, Augustinus'un dil felsefesinin temel taşlarını oluşturur.

Augustinus'un bütün çabası Kutsal Kitap'tan hareketle yaratılışı anlamaktır. Kutsal Kitap'ı anlamak için de önce dille uğraşmıştır. *De Dialectica*, bu araştırmanın en başında olması açısından önemli bir yere sahiptir. Augustinus'un *De Dialectica* eseri, dilin bilgi edinme sürecindeki rolünü ve dilin doğasıyla gerçeklik arasındaki ilişkiyi derinlemesine inceler. Bu eser, Orta Çağ düşünce geleneğinde dil felsefesinin temel metinlerinden biri olarak kabul edilir ve Augustinus'un dil felsefesine ilişkin önemli katkılar içerir. Augustinus *De Dialectica'yı* 387 yılı civarında aslında oğlunu eğitmek amacıyla yazmıştır. Kitap ilk bakışta mantık kitabı gibi görünse de temel konusu dildir ve 20 sayfa civarındadır.<sup>4</sup> *Retractationes*'te (İncelemeler) kendisi kitabı hiçbir zaman bitiremediğini ve elindeki tek yazıyı da kaybettiğini söyler.<sup>5</sup> Yakın zamanda bulunan ve şu an *De Dialectica* olarak adlandırılan bu kitabın ona ait olduğu daha sonraki yıllarda kesinlik kazanmıştır.<sup>6</sup> Kitabın adı ve başlangıç cümlesi her ne kadar mantık kitabı olarak görülmesine sebep olsa da aslında bugün mantık olarak bildiğimiz konuları içermez, dil üzerine pek çok konuya sahiptir.

Kitap, "diyalektik, iyi tartışma sanatıdır" cümlesiyle başlar ve "biz her zaman kelimeleri kullanarak tartışırız" diye devam eder.<sup>7</sup> Burada Augustinus doğrudan dili sınıflamaya başlar ve ilk önce kelimeleri sınıflara ayırır. Öncelikle basit ve birleşik kelimeleri açıklar. Basit kelimeler söylendiğinde tek bir şey düşünmemizi sağlayan kelimelerdir. Örnek olarak insan (*homo*), at (*equus*) gibi isimleri verir ve yanına düşünür (*disputat*) ve koşar (*currit*) fiillerini ekler. Düşünür kelimesi iki elementten oluşmasına rağmen basittir fakat yine aynı şekilde konuşurum (*loquor*) iki elementten oluşur fakat bu kelime bileşiktir. Bunun nedeni olarak şunu gösterir: Düşünür dendiğinde aklımıza o eylemi kimin yaptığı gelmez fakat konuşurum dendiği zaman eylemin yanı sıra onu yapan da

<sup>4</sup> Augustinus, *De Dialectica*, Çeviren: B. Darrell Jackson, Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company, 1975

<sup>5</sup> Augustinus, *Retractationes*, Düzenleyen: J. P. Migne, Vol. 32, Paris: Patrologia Latina, I.6.

<sup>6</sup> B. Darrell Jackson, *The Theory of Signs in St. Augustine's De Doctrina Christiana*, Revue d'Études Augustiniennes Et Patristiques, vol. 15, issue 1-2, Paris, 1969, s. 10.

<sup>7</sup> Augustinus, *De Dialectica*, Düzenleyen: J. P. Migne, Vol. 32, Paris: Patrologia Latina, I, (5)

düşünülür.<sup>8</sup> Bu nedenle birinci ve ikinci şahıs çekimleri her zaman bileşiktir, ancak üçüncü şahıs çekimi yalnızca eylemin kendisini düşündüğü için basittir. Böylece basit ve bileşik kelimelerin ayrımını nasıl düşündüğümüz üzerinden yapar.

Augustinus kelimeleri basit bileşik olarak ayırmanın yanı sıra, kelimeleri bir de cümle kuranlar ve kurmayanlar diye ikiye ayırır.<sup>9</sup> “Adam dağa doğru hızlı hızlı yürüyor” cümlesine baktığımızda “yürüyor” tek başına cümle kurabilse de “adam dağa doğru hızlı hızlı” ifadesi bileşik olsa da ifade bir betim olmadığından sözce oluşturmaz. Aynı şekilde cümleleri de ikiye ayırır; doğruluk değeri alanlar ve doğruluk değeri almayanlar. Bunların birincisine “herkes yürüyor” ya da “herkes yürümüyor” cümleleri örnek gösterilebilir. Bunların doğru ya da yanlış olduğu söylenebilir. Doğruluk değeri almayanlar ise dilek ve emir kipleridir; örneğin “eve git” veya “Tanrılar o adamı mahvetsin” cümlelerine karşı çıkmak ya da desteklemek mümkün olmadığından sorusu da olmaz, çünkü eylemi talep etmenin doğruluk ya da yanlışlık değeri yoktur. Augustinus yargı belirtmeyen bu tür cümleleri bu kadar açıklayıp kenara bırakır.

133

Augustinus daha sonra yargıda bulunan cümleleri tekrar basit ve bileşik olarak ikiye ayırır. Basit cümleler  $f(x)$  formunda cümlelerdir ve örnek olarak “adam yürür” cümlesi gösterilebilir. Bileşik cümleler ise “eğer yürürse, hareket eder” tarzında, yargıya diğer bir cümleyle bağlantısı sonucunda varılan cümlelerdir. Yargıda sonuca varmak için bağlı olduğu cümleye bakmamız gerekir. Örneğin “adam yürür” cümlesi basit bir cümledir. Bunun doğru olduğunu kabul ettiğimizi varsayalım. Daha sonra bu basit cümleye “yürüyen, hareket eder” gibi bir şart da eklenebilir. Bu ikisinin doğruluğunu kabul ettiğimiz zaman aralarında bir bağlantı oluşmuş olur ve bunu belirtsek de belirtmesek de kabul etmek zorunda kaldığımız bir sonuç ortaya çıkar: O halde adam hareket eder.<sup>10</sup> Augustinus burada tündengelimli akıl yürütmeden bahseder. Kitapta üç bölüm boyunca Augustinus önce kelimelerin, sonra da cümlelerin açıklamalarını yapar. Bunları anlatmasının amacı diyalektiği anlatmadan önce onun bütün parçalarını baştan açıklamaktır. Augustinus’un tarzı diğer eserlerinde de genelde bu şekildedir, önce anlatmak istediği esas konunun parçalarını tek tek açıklayıp en son hepsini esas konuda birleştirir. Bunları açıkladıktan sonra nihayet diyalektiğin parçalarını açıklamaya geçer.

<sup>8</sup> Augustinus, *De Dialectica*, I.(5)

<sup>9</sup> Augustinus, *De Dialectica*, II. (5)

<sup>10</sup> Augustinus, *De Dialectica*, III. (6)

Augustinus burada diyalektiği basit ve bileşik kısımları olmak üzere ikiye ayırır. Basit dediği kısım, diyalektiğin ham maddesi olarak gördüğü kısımdır ve basit kelimelerle ilgili olan bu kısma adlandırma (*de loquendo*) der. Bileşik olan kısım, üç temel kategoriye ayrılmaktadır: birincisi, herhangi bir tartışmaya mahal vermeden yalnızca bir durumu ifade etme (*de eloquendo*); ikincisi, basit cümleler çerçevesinde yargı bildiren iddiada bulunma (*de proloquendo*); son olarak ise, cümleler arasında bağlantılar kurarak bir sonuca ulaşmayı amaçlayan yargısal değerlendirme (*de proloquiorum summa*) yani sonuç aşaması.<sup>11</sup> Özellikle son kısım, bir ifadenin sonucuna varma anlamına gelir. Yani bir ifadeye dayanarak bir sonuca ulaşma veya bir ifadenin önerdiği şeylerden çıkarımlar yapma anlamına gelir. Bu ifade, bir argümanı veya bir iddiayı değerlendirirken kullanılabilir ve aslında dilin Augustinus'a göre amacını yerine getirdiği yerdir. Augustinus bunlardan kısaca bahsettikten sonra, bu konuyu tek tek ele alacağını söyleyip gösterge teorisini açıklamaya geçer, ancak kitap tamamlanmadan kaybolduğu için bu konu burada söyledikleri kadarıyla kalır.

134

Augustinus daha sonra kelimenin tanımına geçer ve kelimeyi sesle ilişkilendirir:

“Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum. Res estl quidquid vel sentitur vel intellegitur vel latet. Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquidl animo ostendit. Loqui est articulata voce signum dare. Articulatam autem dico quae comprehendi litteris potest.”

“Kelime, konuşmacı tarafından dile getirilen ve dinleyici tarafından anlaşılın herhangi bir şeyin göstergesi olabilir. Bu şey, hissedilen, anlaşılın ya da gizli olan herhangi bir şey olabilir. Gösterge, kendisi hissedilen ve zihne kendisinin ötesinde bir şeyi belirten bir şeydir. Konuşmak, açık bir ifadeyle gösterge sunmaktır. Açık bir ifade derken harflerle ifade edilebilen söylemi kastediyorum.”<sup>12</sup>

Dolayısıyla konuşmak gösterge sunmaktır ve bu gösterge harflerden oluşan tarzda bir işarettir. Augustinus her kelimenin ses çıkardığını söyler. Bu durum yalnızca konuşma için değil, yazılı kelimeler için de geçerlidir. Augustinus'a göre yazılı bir kelimeyi gördüğümüzde, onun zihnimizde tutulan sesini anımsarız. Burada kelimeyi zihnimizde sesiyle tutuyor olduğumuzu

<sup>11</sup> Augustinus, *De Dialectica*, IV. (7)

<sup>12</sup> Augustinus, *De Dialectica*, V. (7). Aksi belirtilmediği müddetçe çeviriler bana aittir.



söyleyerek sese vurgu yapması kelimelerin konuşma ile var olmasıyla ilgilidir. Augustinus'a göre yalnızca yazılı olan işaretler kelime değildirler. Kelimelerin konuşulması, iki insan arasında iletişim amacıyla kullanılması gerekir. Örneğin yazı içerisinde bir şekil gördüğümüzde o şeklin kelimesi bizim zihnimize sesiyle yankılanır ancak şeklin kendisi -mesela üçgen- zihinde ses çıkarmaz, o yalnızca bir gösterge bir temsil olarak yansır. Δ göstergedir ancak *üçgen* kelimedir. Augustinus kelimelerin sesle ilişkisinden bahsettikten sonra diyalektiğin seslerle ilgilenmediğini söyler:

“Sed quod sonat nihil ad dialecticam. De sono enim verbi agitur, cum quaeritur vel animadvertitur, qualiter vocalium vel dispositione leniatur vel concursione dehiscat, item consonantium vel interpositione nodetur vel congestione asperetur, et quot vel qualibus syllabis constet, ubi poelticus rhythmus accentusque, <quae> a grammaticis solarum audum tractantur negotia. Et tamen cum de his disputatur, praeter dialecticam non est. Haec enim scientia disputandi est.”

“Fakat sesler diyalektiğin konusu değildir. Kelimelerin sesini, konuşmayı hafifletmek için ünlülerin kullanımını, bir kelimedeki ünlülerin birleşimini, yine konuşmayı belirginleştirmek için ünsüzlerin düzenlenmesini veya sert bir konuşma için yoğunlaşmasını, hecelerinin sayısını ve kalitesini ya da şiirsel ritim ve vurguyu sorduğumuzda veya dikkate aldığımızda seslerle ilgileniriz. İtme ile ilgili olan bu tür konular gramerci tarafından ele alınır. Bununla birlikte, bu konular hakkında tartışma olduğunda, bu diyalektiğin konusudur, çünkü diyalektik tartışma bilimidir.”<sup>13</sup>

Burada kelimenin ne olduğunu her zaman yanlış anladığımızdan bahseder. Dört farklı kelimedenden bahseder Augustinus. Kelime eğer bir şeyi ifade etmek için değil de kendisi için olursa buna *verbum* (kelime) der. Latince’de *verbum*’un doğrudan karşılığı kelimedir ve Augustinus’un bu ifadeyi kullanmasından anlıyoruz ki kelime, ancak kendisi için olduğu zaman kelime olur. Diğer bir kavram *dicibile*’dir. İfade edilebilen, söylenebilen olarak çevrilebilir. Zihinde tutulan, kulakla değil de zihin tarafından alınan kelimedir. *Dicibile*, kelimenin kendisini değil de zihinde tutulan kelimedenden anlaşılan şeyi ifade eder, *verbum*’un zihnimizdeki yansımasıdır. Üçüncü olarak, bir şeyi ifade etmek için söylenen kelime *dictio*’dur, yani ifade ya da söylem. Bu artık söylenmiş

---

<sup>13</sup> Augustinus, *De Dialectica*, V. (7)

olandır, kelimenin dile getirilmiş halini ifade eder. Son olarak, kendisi için ya da kavram olmayan kelime de *res*'tir (şey).<sup>14</sup> Augustinus kelime çeşitlerinin daha iyi anlaşılması için Aeneas Destanı'ndan örnek verir. Örneğin Aeneas Destanı'nı okuduğumuzu düşünelim der; okuma sırasında *silah* (*arma*) kelimesini cümle içinde gördüğümüz zaman o *dictio*'dur çünkü artık söylenmiştir, dile getirilmiştir; söyleme gelmemiş halde zihnimizde kavram halinde bulunması *dicibile*'dir. *Silah* sadece kendi başına olduğunda *verbum*'dur ve destanı okurken Aeneas'ın silahlarını düşündüğümüz zaman, onlar söylene de söylenese de var oldukları için *res* olurlar.<sup>15</sup> Yani Augustinus'a göre *verbum*, düşünceleri ifade etmek ve iletişim kurmak için kullanılan bir araçtır ve dilin fiziksel olarak ifade edilen birimdir, amacı düşünceleri ifade etmektir. *Dicibile*, bir sözcüğün veya ifadenin anlamlı bir şekilde ifade edilebilir olduğunu gösterir. Yani, insanların belirli bir düşünceyi veya kavramı dile getirmek için kullandıkları sözcüklerin veya ifadelerin anlamlandırılabilir olduğunu belirtir. *Dictio*, bir ifade veya bir kavramı ifade etmek için kullanılan sembolik bir işarettir. Dilin temel birimdir ve insanların düşüncelerini ifade etmek için kullandıkları bir araçtır. Son olarak *res*, düşüncelerin ve kavramların gerçeklikteki karşılığı veya referansıdır. Augustinus'un *res*'i bir kelime çeşidi olarak sayması, dil aracılığıyla ifade edilen düşünceler ve kavramların, gerçeklikte var olan nesnelere veya olaylarla ilişkilendirildiğini ortaya koyar. Bu terimler, Augustinus'un dil felsefesinde düşüncelerin ifadesi, dilin işlevi ve gerçeklikle olan ilişkisi üzerine yapılan düşüncelerini anlamak açısından önemlidir.

Augustinus kelime çeşitlerini açıkladıktan sonra kelime hakkında önemli dört konu olduğunu söyler ve bunları açıklamaya geçer. Bu konular; kelimenin kökeni, etkisi, çekimi ve dizilişidir.<sup>16</sup> Önce kelimenin kökenini ele alır ve köken araştırmalarının gereklilikten çok merak üzerine yapıldığını söyler. Yine de anlatacağı konunun hiçbir noktasını atlamamak adına kelimelerin kökeni üzerine kısaca birkaç şey söyler. Bir şeyin neden o isimle çağırıldığını anlamaya çalışmanın rüya tabirine benzediğinden bahseder. Çünkü yapılan yorumlar dayanaksızdır. Burada Cicero'yla aynı fikri savunur<sup>17</sup> ve kelimenin kökeni kesin bir şekilde açıklanamaz der, çünkü her köken açıklamasına bir başkasının karşı çıkması çok kolay olurdu ve bu da sonsuza kadar sürecek bir süreç olurdu der.

<sup>14</sup> Augustinus, *De Dialectica*, V. (8)

<sup>15</sup> Augustinus, *De Dialectica*, V. (8)

<sup>16</sup> Augustinus, *De Dialectica*, VI. (9)

<sup>17</sup> Cicero, *De Natura Deorum Academica*, Çeviren: H. Rackham, England: The Loeb Classical Library, 2000, III.xxiv.61-63. Cicero bu pasajlarda Tanrı isimlerinin kökenlerini açıklama tarzıyla alay ederek böyle bir şeyi bilmenin mümkün olmadığını ifade eder.

Ancak yine de kökenin sesle ilişkili olabileceğini söyler; bronzun çınlaması, kuzunun melemesi ya da atın kişnemesi gibi kelimeler sesle ilişkilidir fakat aynı zamanda ses çıkarmayan şeylerin de isimleri vardır. Burada da benzerlik durumunun geçerli olduğunu söyler. Örneğin *lene* (pürüzsüzce) kelimesi pürüzsüz bir ses çıkarır. *Asperitas* (sert) ise aksine sert bir sese sahiptir. Aynı şekilde *voluptas* (keyif, haz) kulağa yumuşak gelir ama *crux* (haç, işkence) kulağı tırmalar.<sup>18</sup> Bunun gibi pek çok daha örnek vererek konuyu açıklar. Augustinus, köken konusuna derinlemesine girmeden kısaca değinir, çünkü bu konunun tartışılmasının gereğinden fazla uzun süreceğini düşünerek, yüzeysel bir açıklamanın yeterli olacağına karar verir.<sup>19</sup> Detaylı incelememiş de olsa kelimenin kökeni sorununa değinmesi dil felsefesi açısından önemlidir çünkü kelime anlamlarının ve kullanımlarının kökenlerini anlamak ve dilin evrimini izlemeyi sağlar ve bu da kelimenin çağrışımlarını ve bağlamlarını daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir.

Augustinus kelimenin kökeninden sonra kısaca kelimelerin etkisi konusuna da değinir. Kelimeyi duyduğumuzda ya kelimenin sadece kendisi bizde çağrışım oluşturur ya kelimenin belirttiği şey ya da üçüncü olarak hem kendisi hem de belirttiği şey bizi etkiler. Kelimenin kendisinden de duyular, sanat ya da ikisi aracılığıyla etkileniriz. Duyularımızı etkiliyor olması az önce bahsettiğimiz, kelimenin sesinin yumuşak ya da sert gelmesiyle alakalıdır. Sanattan bahsettiği ise retorik sanatındaki gibi, kelimenin duyularına iyi hitap etmesinin sağlanmasıdır. Hem duyu hem de sanata hitap ediyor olması da *optimus* (en iyi) kelimesini duyunca sesin bana yumuşak gelmesi ve *dactylic*<sup>20</sup> ayağa uygun olması örneği gösterilebilir. Kelimenin belirttiği şey ise, kelime duyulduğunda kelimenin kendisinden öte belirttiği şeyin anlaşılması durumudur. Örneğin Augustinus dendiğinde herkesin aklına kendi tanıdığı Augustinus gelecektir. Üçüncüsüne de argo kelimeleri örnek gösterir Augustinus, eğer bir şey kibar bir dille söylenirse kimse gücenmez fakat argo bir kelime kullanılırsa, aynı şey bile söyleniyor olsa çok kişiyi gücendirir. Bu ayrımı yaptıktan sonra Augustinus önemli bir noktayı işaret eder. Bütün bu yapılan ayrımlar ve tanımlar bizi konuya

<sup>18</sup> Augustinus, *De Dialectica*, VI. (10)

<sup>19</sup> Augustinus, *De Dialectica*, VI. (12)

<sup>20</sup> Dactylic, Yunanca ve Latince metrik sistemlerinde kullanılan bir terimdir ve daktil anlamına gelir. Yunanca ve Latince şiirde kullanılan bir metrik biçim olan daktil, belirli bir ritmik yapıyı ifade eder. Dactylic metrik biçimi, bir araya gelen bir ya da birden fazla kısa hecenin bir uzun hece ile takip edildiği bir yapıya sahiptir. Bu yapı, metinde ritmik bir akış ve uyum sağlar. Bu metrik biçim, klasik Yunan ve Latin şiirlerinde sıklıkla kullanılmıştır.

iki ayrı açıdan bakmaya yönlendirir: Bunlardan biri gerçeği ortaya koyma, diğeri de nezaketi gözetmektir. Gerçeği ortaya koyma diyalektiğin işidir, nezaketi gözetmek ise hitabetin.<sup>21</sup> Augustinus *De Dialectica*'nın V. bölümünde kelimenin seslerle ilişkili olup, diyalektik sesle ilgilenmez diyerek diyalektiği gramerden ayırmıştı. Şimdi de hitabetle diyalektiği birbirinden ayırır. Augustinus diyalektiği mantık ve argümanların incelenmesi olarak tanımlar. Hitabet ise, argümanların sunumu ve ikna etme sanatıdır. Diyalektik, mantıksal düşünme ve argümanların analiz edilmesi sürecini ifade eder. Bu, bir argümanın mantıklı yapısını incelemeyi, çelişkileri tespit etmeyi ve tutarlı bir şekilde düşünmeyi içerir. Diyalektik, düşüncelerin mantıksal bir temele dayanarak tartışılması ve sorgulanması sürecidir. Hitabet ise, argümanların etkili bir şekilde sunulması ve dinleyicileri ikna etmek için kullanılan sanatı ifade eder. Hitabet, bir konuyu etkili bir şekilde ifade etmeyi, duyguları etkilemeyi ve dinleyicileri ikna etmeyi amaçlar. Bu, kelimelerin seçimi, ses tonu, jestler ve diğer iletişim unsurlarının kullanımını içerir. Yani, Augustinus'a göre, diyalektik mantıksal analiz ve argümanların incelemesiyle ilgilenirken, hitabet, argümanların etkili bir şekilde sunulması ve dinleyicileri ikna etmekle ilgilenir. Hitabet dinlemesi hoş olanı yapan, kulağa hoş gelen kelimelerle uğraşır. Diyalektik ise sadece gerçeğin peşindedir.

Diyalektik hakikatle ilgili olduğu için, hakikate ulaşmayı engelleyebilecek bazı engeller çıkabileceğini söyler ve bu engeller temelde kelimelerin kuvvetinden kaynaklıdır. Augustinus bunlara *ambiguum* (belirsizlik) ve *obscurum* (bilinmezlik) der.<sup>22</sup> *Ambiguum*'da elimizde birden fazla şey olmasına bağlı bir belirsizlik varken *obscurum*'da elimizde çok az şey olmasından kaynaklı belirsizlik vardır. *Obscurum* üç şekildedir. Birincisi duyularımıza hitap eder fakat zihinde bir yansıması yoktur. Örneğin daha önce kırmızı elma görmemiş ya da duymamış birisi hayatında ilk defa kırmızı elma gördüğünde onun ne olduğunu bilmez. Bilememesi duyularından değil zihninden kaynaklıdır çünkü bu onun duyularına hitap eder ancak zihninde bir yansıması yoktur. Bu durum bilinmezlik doğurur. İkinci çeşit bilinmez ise duyulara kapalı olduğundan zihne yansımamasından kaynaklı belirsizliktir. Karanlık bir odada içindeki şeyleri göremiyor olmak buna örnek gösterilebilir. Son olarak üçüncü çeşit bilinmezlik de hem duyularımıza hem de zihnimize kapalı olandır. Bu bütün bilinmezlikler

<sup>21</sup> Augustinus, *De Dialectica*, VII. (13)

<sup>22</sup> Augustinus, *De Dialectica*, VIII. (14)

içinde en bilinmezidir. Kırmızı elmanın ne olduğunu bilmeden karanlık odada kırmızı elma aramaya benzer.<sup>23</sup>

Bilinmezlik çeşitlerini açıkladıktan sonra Augustinus belirsizliği açıklamaya geçer. *Ambiguum* anlamdan kaynaklı belirsizliktir. Örneğin, *magnus* (büyük) kelimesiyle karşılaşıldığında herkes kelimeyi anlar fakat neden bahsedildiği burada açık değildir. Dolayısıyla bu Augustinus'a göre *ambiguum*'dur.<sup>24</sup> *Ambiguum* iki şekilde anlaşılır: Konuşmada ve yazıda belirsizlik. Konuşmada bir kelime tek başına kullanıldığında anlaşılabilir. Örneğin, "nokta" dendiğinde neden bahsettiğimiz belli değildir. Yazıda da aynı şekilde bir kelime onu tamamlayan diğer kelimeler olmadan anlamsız olabilir. Örneğin *leporem* kelimesi bir yazı içerisinde görüldüğünde bunun *lepos*'un (zekâ) mu yoksa *lepus*'un (tavşan) mu çekimi olduğu anlaşılmaz. Buradaki belirsizlik çekimden kaynaklıdır ve cümle içerisinde diğer kelimelerle birlikte okunduğu zaman tam olarak işaret ettiği şeyin ne olduğu anlaşılabilir.<sup>25</sup> Konuşmadaki belirsizlik kelimedeki kaynaklıdır ve bu kelime *univoca* (tek sesli) ve *aequivoca* (eş sesli) olabilir. Birincisinde çok büyük bir sorun yoktur, insan dendiğinde çeşitli insanlar aklımıza gelse de insan tanımı gereği akıllı, ölümlü hayvan olduğu için aklımızda öyle ya da böyle bir imge belirir. Bu insan yaşlı ya da genç olabilir; budala ya da bilge olabilir; uzun ya da kısa olabilir ve yine de insan tanımının dışına çıkmaz çünkü insan dediğimizde cümle içerisinde kullanılmadığından bir belirsizlik oluşsa dahi, insan tanımı tek olduğundan zihnimizde ortak bir şey canlanır. Augustinus'a göre tek sesliler belirsizlik yaratsalar dahi diyalektik açıdan çok sorunlu değildir, esas sorun yaratan eş sesli kelimelerdir, çünkü kelime söylendiğinde belirttiği şeyin ne olduğuna dair zihnimizde çok farklı şeyler belirir.<sup>26</sup>

Eş sesli kelimelere gelince Augustinus üç çeşit belirsizlikten bahseder; bunlardan ilki sanat, ikincisi kullanım ve üçüncüsü de ikisinin aynı anda bulunmasıyla ortaya çıkan belirsizliklerdir. Augustinus, burada Tullius örneğini kullanarak eş sesli kelimelerin neden olduğu belirsizlikleri ve bu belirsizliklerin nasıl aşılabileceğini açıklar. Tullius ismi, Marcus Tullius Cicero'nun adıdır ve burada görüldüğü gibi tarihsel bir figüre işaret edebilir, ancak aynı zamanda bir vezin olarak ya da genel bir isim olarak da kullanılabilir. Bu durumda, Tullius kelimesi hem belirli bir kişiyi hem de farklı bir anlamı ifade edebilir. "Tullius

<sup>23</sup> Augustinus, *De Dialectica*, VIII. (14)

<sup>24</sup> Augustinus, *De Dialectica*, VIII. (15)

<sup>25</sup> Augustinus, *De Dialectica*, IX. (16)

<sup>26</sup> Augustinus, *De Dialectica*, IX. (17)

büyük bir hatiptir” dediğinde, isim aslında bir kişiyi simgeler. Ancak kendisi gramer olarak ele alındığında yedi harfli bir özel isme de işaret eder. Bunlar sanattan kaynaklı belirsizliklerdir. Kullanımdan kaynaklı belirsizlikler ise Tullius dediğinde işaret ettiği şeyin bir insan mı, heykel mi, yoksa kitap mı ifade ediliyor bunun anlaşılmasındır. Örneğin, “Tullius Catilina’ya karşı ayaklandı,” “Tullius merkezde dikili duruyor,” “Bütün Tullius’u okuman gerekiyor” dediğinde sırasıyla tarihsel figürün kendisine, heykeline ve eserlerinin yazılı olduğu kitaplara atıfta bulunuluyor. Bunun yanı sıra parça mı yoksa bütün mü olduğu da anlaşılabilir; Tullius derken hatipten bahsettiği gibi, tek bir yazısından da bahsediyor olabilir. Cümle içerisinde her bir Tullius kullanımının neyi simgelediği belliyken kendi başına bunlar belirsizdir.<sup>27</sup> Diğer bir belirsizlik olarak aynı çekime sahip olup da farklı anlama gelen kelimelerden de bahseder. *Scribere* (yazmak) kelimesini cümleden ayrı ele alırsak hem mastar hem de emir kipi olarak anlaşılabilir.<sup>28</sup> Augustinus böylece eş sesli kelimelerin dilde nasıl belirsizlikler yaratabileceğini ve bu belirsizliklerin bağlam aracılığıyla nasıl çözülebileceğini gösterir. Tullius ismi hem belirli bir tarihsel figüre hem de genel bir isme atıfta bulunabildiğinden, anlamın doğru belirlenmesi için bağlamın dikkatlice analiz edilmesi gerekir. Augustinus, bu örneği kullanarak dilin mantıksal ve felsefi analizinde dikkat edilmesi gereken önemli noktaları vurgular ve dilin doğru anlaşılması için bağlamın önemini açıklar.

Eş sesli kelimeler dilde anlam sorunu bakımından önemlidir ve Augustinus da bu durumun farkındadır ancak, *De Dialectica* eş seslileri anlattığı bölümde biter ve tek kopyanın da kaybolmasıyla tamamlanmadan kalır. Augustinus diyalektiğe yalnızca giriş yapabilmiş, kitabı tamamlayamamıştır. Yaklaşık yirmi sayfalık metinde dil üzerine, bugün dil felsefesini ilgilendiren pek çok konuya değinmiştir; doğru düşünme ve akıl yürütme süreçlerinde dilin nasıl işlediğini ve dilin işaretler ve sembollerden oluştuğunu ve bunlar aracılığıyla anlam taşıdığını açıklamaya çalışmıştır. Kitap tamamlanamadığından anlattığı konu yarım kalmış olsa da daha sonra dil üzerine yazdığı kitaplara da bir giriş kitabı olması bakımından önemlidir. Bu sebeple dil felsefesinin ya da dilin felsefi tartışmaları tarihsel olarak incelendiğinde göz ardı edilmemesi gereken bir eserdir.

<sup>27</sup> Augustinus, *De Dialectica*, X. (18)

<sup>28</sup> Augustinus, *De Dialectica*, X. (19)

#### KAYNAKÇA

- Augustinus, *Confessiones*, Düzenleyen J. P. Migne, Vol. 32, Paris: Patrologia Latina, 1877.
- Augustinus, *De Dialectica*, Çeviren: B. Darrell Jackson, Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company, 1975.
- Augustinus, *De Dialectica*, Düzenleyen: J. P. Migne, Vol. 32, Paris: Patrologia Latina, 1877.
- Augustinus, *De Magistro*, Düzenleyen: J. P. Migne, Vol. 32, Paris: Patrologia Latina, 1877.
- Augustinus, *Retractationes*, Düzenleyen: J. P. Migne, Vol. 32, Paris: Patrologia Latina, 1877.
- Cicero, *De Natura Deorum Academica*, Çeviren: H. Rackham, England: The Loeb Classical Library, 2000.
- Jackson, B. Darrell, *The Theory of Signs in St. Augustine's De Doctrina Christiana*, Revue d'Etudes Augustiniennes Et Patristiques, vol. 15, issue 1-2, Paris: 1969.

AUGUSTINUS'UN *DE DIALECTICA* ADLI ESERİNİN DİL FELSEFESİ AÇISINDAN İNCELENMESİ  
AN ANALYSIS OF AUGUSTINE'S *DE DIALECTICA* FROM THE PERSPECTIVE OF THE  
PHILOSOPHY OF LANGUAGE  
Özden ÖZKAYA DEMİRHAN



## DİLBİLİMSEL DÖNÜŞ

Azmi AYDIN\*

### ÖZ

Dilbilimsel dönüş terimi, 1950'lerde ilk kez Bergmann tarafından dile getirilmiştir. Bu terim, yirminci yüzyılın başında ortaya çıkan Viyana Çevresi ve Wittgenstein'in Tractatus adlı çalışması ile ilişkilendirilmektedir. Dilbilimsel dönüş terimi, temel olarak, felsefenin problemlerinin dilsel olduğu ve bunların çözümlenmesinin de dilin mantıksal analiziyle yapılacağını işaret eder. Ancak, bu dönemde Wittgenstein'dan önce gelişen ve onu da etkileyen Mach ile simgeleşmiş ortodoks ve muhafazakar bilim ve felsefe anlayışlarına karşı, doğa bilimlerinin yöntemlerini öne çıkaran, siyasal eğilimleri de olan bir akım söz konusudur. Bu akım zamanla, bilim ve felsefeyi metafizik ve teolojiden temizlemeyi amaç edinen Viyana Çevresine dönüşmüştür. Wittgenstein'in Tractatus adlı eserinde de bu akımın etkisi söz konusudur. Ayrıca, dilbilimsel dönüşümün başlangıcı konusunda iki farklı görüş vardır. İlk grup, Wittgenstein'i görürken, örneğin Dummett Frege'yi görür. Bu makalemiz, dilbilimsel dönüş teriminin kökenini, nasıl ve ne şekilde ortaya çıktığını ortaya koymaya çalışmakta ve dil felsefesi açısından yeni araştırma olanaklarını aramaktadır.

**Ahahtar Kelimeler:** Dilbilimsel dönüş, dil felsefesi, mantıksal olguculuk, Viyana Çevresi, bilimsel felsefe.

## LINGUISTIC TURN

### ABSTRACT

The term linguistic turn was coined by Bergmann in the 1950s. This term is associated with the Vienna Circle, which emerged at the beginning of the twentieth century, and Wittgenstein's work Tractatus. The term linguistic turn basically indicates that the problems of philosophy are linguistic and that their analysis will be done through the logical analysis of language. However, in this period, there was a movement with political tendencies that emphasized the methods of natural sciences, against the orthodox and conservative understandings of science and philosophy symbolized by Mach, which developed before Wittgenstein and influenced him as well. Over time, this movement transformed into the Vienna Circle, which aimed to purify science and philosophy from metaphysics and theology. This tendency is also present in Wittgenstein's work called Tractatus. Moreover, there are two different views on the beginning of linguistic transformation. The first group sees Wittgenstein, while Dummett, for example, sees Frege. This article tries to reveal the origin of the term linguistic turn, how and in what way it emerged, and searches for new research opportunities in terms of philosophy of language.

**Keywords:** Linguistic turn, philosophy of language, logical positivism, Vienna Circle, scientific philosophy.

\* Doktora adayı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Tarihi Doktora Programı. ORCID: 0009-0004-8214-4848, aydin.azmi@gmail.com. Ankara /Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 12.07.2024  
Makalenin kabul tarihi: 12.10.2024

Submission Date: 12 July 2024  
Approval Date: 12 October 2024

## Giriş

Felsefe tarihinde ilk olarak dil felsefesinin ‘adların doğruluğu’ tartışmaları ile başladığını görüyoruz. Bu kavram, Platon’un *Kratylos* adlı diyalogunda, ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Dil felsefesi problemleri, Platon’dan yirminci yüzyılın başına kadar pek çok düşünür tarafından (örnek olarak Aristoteles, Augustinus, Boethius, Abelardus, Locke, Leibniz, Condillac, Humboldt, Bergson) ele alınmış ve tartışılmıştır. Ancak on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başlarında dil ve felsefe ilişkisi üzerinden yoğun bir dilci felsefe akımı baş göstermiştir. Bu dönem daha sonraki yıllarda, dilbilimsel dönüş (linguistic turn) terimiyle anılmaya başlamıştır. Yirminci yüzyılın başındaki bu yeni dönem, ilk olarak Viyana Çevresi’nin ikinci dönem kurucularından Moritz Schlick tarafından, 1928’deki “Felsefede Dönüm Noktası” adlı makalesinde, felsefede devrimsel bir dönüş olarak tanımlanmıştır. Daha sonra 1950’lerde Gustav Bergmann tarafından bu yeni dönem ‘dilbilimsel dönüş’ (linguistic turn) kavramı ile tanımlanmıştır.

144

Yirminci yüzyılın başı, aynı zamanda, ‘mantıksal atomculuk,’ ‘mantıksal olguculuk’ gibi düşünsel hareketlerin ortaya çıktığı da bir dönemdir. Dilbilimsel dönüş ile mantıksal olguculuk hareketi başlangıçları birbirinden ayrı süreçler olarak görülmelidir. Ama aynı zamanda, birbirini etkileyen süreçler de olmuştur. Felsefe yapma tarzındaki bir dönüşü ifade eden dilbilimsel dönüşün, bazı düşünürler tarafından Wittgenstein’in *Tractatus* adlı eseri ile başladığı iddia edilirken, Dummett, Frege’nin çalışmalarını bu dönüşün başlangıcı olarak görür.

Ancak, ister Frege, isterse Wittgenstein bu dönemin başlangıç düşünürü olarak kabul edilsin, on dokuzuncu yüzyılda soyut matematiğin gelişmesi, mantığın matematik ile temellendirilmesi ideali, formalist doğa bilimlerinin yükselişi gibi diğer gelişmeler, bu yeni dönemin iki düşünürü de etkileyen temel bir düşünce iklimi olmuştur.

Bu çalışmada, ‘dilbilimsel dönüş’ kavramı ile tam olarak neye işaret edildiği, nasıl bir dilbilimsel dönüş olduğu, bunun dil felsefesi tarihindeki yeri ve ne tür sorunlara çözüm olarak ileri sürüldüğü Schlick, Bergmann, Carnap, Ayer, Rorty ve Dummett’in görüşleri üzerinden ele alınmaya çalışılacaktır.

Rorty, 1967 yılında “*Felsefede Dilbilimsel Dönüş*” (Linguistic Turn in Philosophy) adını verdiği derleme kitabı ile bu kavramın tanınmasında etkili olmuştur. Rorty, dilbilimsel dönüş terimini ilk kez kullanan düşünürün

Avusturyalı matematikçi (Viyana Çevresi içinde de yer almış) Gustav Bergmann olduğunu söyler.<sup>1</sup> Bergmann'ın çalışmalarına baktığımızda bu kavramı kullandığı makaleleri, 1950 yılında yayınlanan, "Mantıksal Olguculuk" (Logical Positivism) 1952 yılında yayımlanan "İki Tip Dilbilimsel Felsefe" (Two Types Of Linguistic Philosophy) ve 1953 yılında yayımlanan "Mantıksal Olguculuk, Dil ve Metafizik'in Yeniden İnşası"dır (Logical Positivism, Language, And The Reconstruction Of Metaphysics).<sup>2</sup>

Ancak, Schlick'in 1930'da "Erkenntnis"<sup>3</sup> adlı derginin ilk sayısında yayımlanan "Turning Point in Philosophy" başlıklı makalesinde, bu yeni döneme ilişkin 'dönüş' kavramını kullandığını görüyoruz. Schlick, Bergmann ve Rorty, dilbilimsel dönüşün başlangıcını Wittgenstein'in *Tractatus* adlı yapıtında görürler. Dummett ise dilbilimsel dönüşün başlangıcını, Frege'de görür. Frege ne bir dilsel analiz hareketinin ne Viyana Çevresinin ne de mantıksal olguculuğun bir üyesidir. Buna karşılık, Wittgenstein'in *Tractatus* adlı çalışması, yüzyılın başında oluşmaya başlayan bilimsel felsefe hareketinin bir sonucu ya da bir izdüşümü olarak da görülebilir. Ayrıca, *Tractatus*, Frege ve Russell'in matematiğin mantık ile temellendirilmesi, formalist bir ideal dilin inşa edilmesi ideallerinin de büyük etkisi altındadır. Bu nedenle, kanımızca, her iki düşünürün de dilbilimsel dönüş terimi ile ilişkilendirilmesi ayrı özellikler taşımaktadır.

Dilbilimsel dönüş kavramının ortaya çıkması ve etkileri, çeşitli boyutları ve süreçleri olan ve bu nedenle karmaşık bir süreçtir. Biz bu kavrama ulaşmak için Viyana Çevresi hareketinden başlamak istiyoruz. Çünkü terime dönemsellik anlamını veren bu çevrenin felsefe anlayışı ile ilişkilendirilmesidir.

### Viyana Çevresi

Viyana Çevresinin etkin olduğu yıllar Schlick'in başında olduğu yıllardır, (1922-1936). Ancak, Çevrenin gelişim süreci aslında 1900'lerin başına dayanmaktadır. Bu nedenle, hemen söylemek gerekirse, Wittgenstein'in

<sup>1</sup> Richard Rorty, *The Linguistic Turn Essays In Philosophical Method*, Chicago and London: The University Of Chicago Press, 1992, s. 9.

<sup>2</sup> Bu makaleler, Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar* (1953) adlı kitabından daha önce yayımlanmıştır.

<sup>3</sup> Hans Reichenbach ve Rudolf Carnap, 1930 yılında, "Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik" adlı derginin başına geçip adını Erkenntnis olarak değiştirmişlerdir. Dergi, Viyana Çevresi ve Berlin Çevresi'nin resmi yayın organıdır.

*Tractatus*'u da, bu sürecin etkilerini taşımaktadır. Bu ise Wittgenstein'in hem bir süreci başlatan etken faktör hem de o hareketin bir sonucu olduğuna yönelik döngüsel bir etkileşim içinde olduğunu gösteriyor.

Viyana Üniversitesi'nden Stadler Viyana Çevresi'ni ayrıntılı bir şekilde ele aldığı çalışmasında<sup>4</sup>, Viyana Çevresi'nin köklerinin, ilk olarak Bolzano (1781-1848), Brentano (1838-1917) ve Mach'a (1838-1916) kadar uzandığını söyler. Bu hareketin temelinde yatan ana fikir, 'bilimsel felsefe' anlayışıdır. Brentano'ya göre, felsefenin gerçek metodu, doğa bilimlerinin metodundan başka bir şey değildir. Stadler, ilk iki düşünürden sonra Mach'ın, bilimsel bir felsefenin oluşumuna yönelik tek ve en belirleyici adımı atan kişi olduğunu belirtir.<sup>5</sup>

Mach, hem fizikçi, matematikçi ve felsefeci, bilim tarihçisi ama aynı zamanda politik olarak reformcu, liberal ve sosyal demokrat biri olarak çevresinde tanınıyor.<sup>6</sup> Prag'daki Karl Ferdinand Üniversitesi'ne rektör (1884) olduktan sonra, izleyen yıllarda 1901'de Avusturya parlamentosuna giriyor. Mach'ın tüm çalışmalarında ortodoks ya da muhafazakar bilim anlayışlarına karşı bir duruş görülüyor.

146

Stadler'e göre, Viyana Çevresi hareketinin başlangıcı, 1907'den itibaren Philipp Frank, Hans Hahn ve Otto Neurath tarafından desteklenen bilim felsefesi ve epistemoloji üzerine toplantılarla başlamıştır. Otto Neurath, Rudolph Carnap, Hans Hahn ve Philip Frank gibi önemli üyelerinin çoğu sosyalist inançlara sahipti ve Çevrenin felsefi çalışmasını siyasetin rasyonelleştirilmesi ve ilerici toplumsal değişimle yakından bağlantılı olarak görüyorlardı. Nitekim 1929'da yayımlanan Viyana Çevresi'nin manifestosunda hareket, neoliberal-sosyalist politik bir ağ içinde konumlandırılır.<sup>7</sup>

F. A. von Hayek, Mach'ın savaşın hemen ardından Viyana'daki etkisini şöyle anlatıyor:

'1918'den 1921'e kadar üç yıl boyunca Viyana'da okudum ve felsefi tartışma, esas olarak Mach'ın fikirleri etrafında dönüyordu. Viyana o sıralarda

<sup>4</sup> Friedrich Stadler, *The Vienna Circle. Studies in the Origins, Development, and Influence of Logical Empiricism*. New York: Springer, 2001. – 2nd Basım: Dordrecht: Springer, 2015.

<sup>5</sup> Stadler, *The Vienna Circle*, s. xvii.

<sup>6</sup> <https://plato.stanford.edu/entries/ernst-mach/> (Erişim tarihi: 03.05.2023).

<sup>7</sup> Martin Beddeleem, "Recoding Liberalism: Philosophy and Sociology of Science against Planning", içinde *Nine Lives of Neoliberalism*, Plehwe, Dieter (Düz.); Slobodian, Quinn (Düz); Mirowski, Philip (Düz). London: Verso Books, 2020, s. 21-45.

bile olağanüstü derecede bilimsel felsefeye odaklanmıştı.' O dönemde, Mach, geleneksel ve muhafazakar anlayışla bilim ve felsefe yapanlara karşı izlediği politik eylem çizgisi ile öne çıkan bir figür olmuştur.<sup>8</sup>

Hareketin temsilcilerinden Frank, bu zamanları şöyle ifade ediyor: "1910'dan sonra Viyana'da Mach'ın olgucu bilim felsefesinin genel entelektüel yaşam için büyük önem taşıdığını düşünen bir hareket başladı [...] Bir grup genç adam Mach'ın olguculuğunun en temel noktalarını, özellikle bilimde metafiziğin kötüye kullanılmasına karşı duruşunu korumaya çalıştı [...] Bu gruba matematikçi H. Hahn, siyasal iktisatçı Otto Neurath ve bu kitabın yazarı [yani Frank] dahildir."<sup>9</sup>

Blackmore, o zamanlar, Mach'in öncülüğünü yürüttüğü bu harekette, bilim adamlarının, "metafiziği" bilimden çıkarmaya dönük bir eğilime sahip olduğunu belirtir. O zaman ve şimdi birçok bilim adamı, "metafiziği" bilimden çıkarmanın hem mümkün hem de arzu edilir olduğuna inanıyordu. "Metafizik" derken normalde spekülatif, doğrulanamaz teorileştirmeyi kastediyorlardı.<sup>10</sup> Açık amaç, "metafiziğin" bilimsel araştırmalardan çıkarılmasına yardımcı olacak metodolojik bir araç sağlamaktı.<sup>11</sup>

Birinci Dünya savaşından sonra, hareket Hahn'ın 1921'de Viyana'ya dönmesiyle devam etmiştir. Matematikçi Kurt Reidemeister ile birlikte Ludwig Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus*'u ve Whitehead ile Russell'in *Principia Mathematica*'sı üzerine seminerler düzenlemiştir.<sup>12</sup>

1922'de ise Moritz Schlick, Hahn'ın desteğiyle, daha önce Ernst Mach ve Boltzmann tarafından yürütülen Viyana Üniversitesi'nde tümevarım bilimleri felsefesi kürsüsüne atanmıştır. İzleyen süreçte, 1928'de Ernst Mach Derneği kurulmuş ve başkanlığını Schlick üstlenmiştir. Derneğin amacı, büyük ölçüde Viyana Çevresi üyeleri tarafından verilen halka açık dersler aracılığıyla "bilimsel bir dünya anlayışı" yaymaktı.<sup>13</sup> Dernek, siyasal gerekçelerle neofaşist

<sup>8</sup> John T. Blackmore, *Ernst Mach His Work, Life and Influence*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1972, s. 301.

<sup>9</sup> Thomas Uebel, "On the Austrian Roots of Logical Empiricism" içinde *Logical Empiricism – Historical and contemporary Perspectives*, Düz. Paolo Parrini, Wesley C. Salmon, Merrilee H. Salmon, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2003, s. 76–93.

<sup>10</sup> Blackmore, Ernst Mach, s. 33.

<sup>11</sup> Blackmore, *Ernst Mach*, s. 306.

<sup>12</sup> Stadler, *Vienna Circle*, 195–218.

<sup>13</sup> Ernst Mach Derneği'nin 1929-1932 yılları arasındaki derslerine genel bir bakış için bkz. Stadler, *Vienna Circle*, 342-344.

Avusturya hükümeti tarafından kapatılmıştır. Viyana Çevresi kurularak, 1929'da da Manifesto'su yayınlanmıştır.

### Viyana Çevresi Manifestosu

Schlick'in "Felsefede Dönüm Noktası" adlı yazısının içeriğinin tarihsel olarak daha iyi anlaşılması için bahsedilmesi gereken ilk metin Viyana Çevresi'nin<sup>14</sup> 1929'da yayımlanan Manifestosudur. Manifestonun başlığı şöyledir: "The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle."<sup>15</sup>

Manifestoda, hemen temel bir metafizik karşıtlığı ifa edilir:

Pek çok kişi metafizik ve teolojik düşüncenin günümüzde sadece yaşamda değil bilimde de yeniden yükselişe geçtiğini iddia ediyor. Bu genel bir olgu mu, yoksa yalnızca belirli çevrelerle sınırlı bir değişiklik mi? Üniversite derslerinin konularına ve felsefi yayınların başlıklarına bakıldığında bu iddia kolaylıkla doğrulanır.<sup>16</sup>

148

Manifestoda, bu metafizik ve teoloji karşıtlığının on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından bu yana gelen bir süreç olduğu vurgulanır. Mach'ın katkısı, deneysel bilimlerden, özellikle de fizikten metafizik kavramları temizlemek istemesi olarak gösterilir. Hareket, 'bilimsel dünya anlayışı' yaklaşımını siyasal bir zemine de oturtur. Bu zemin aydınlanmacı, liberal ve sosyalisttir. Öncülü olan Ernst Mach Topluluğu'nun<sup>17</sup> programında ifade edilen, bu 'bilimsel dünya görüşünü ilerletmek ve yaymak' ilkesinin paylaşıldığı belirtilir.

---

<sup>14</sup> "Wiener Kreis" ("Viyana Çevresi"), bilimsel bir dünya görüşünü geliştirmek ve yaymak için 1924 ile 1936 yılları arasında düzenli olarak bir araya gelen, filozoflar, matematikçiler, doğa bilimcileri ve beşeri bilimler akademisyenlerinden oluşan bir gruptur. Yeni, bağımsız bir bilimsel teori yaratmak için doğa bilimlerinin sorularını felsefenin sorularıyla birleştirmeye çalışmışlardır. Mantıksal olguculuk, çevrenin felsefi anlayışı haline gelmiştir. Gelişimi yirminci yüzyılın başındaki bilimsel devrimlerle, özellikle de görelilik teorisiyle başlamıştır. Çevre, metafizik karşıtı birleşik bir bilim olarak bilimsel ve sosyopolitik hedeflere sahiptir. Kaynak: <https://geschichte.univie.ac.at/en/articles/vienna-circle-wiener-kreis>, Erişim tarihi: 10.06.2024.

<sup>15</sup> Manifesto, Ağustos 1929'da Hahn, Neurath ve Carnap tarafından Schlick'e ithafen yazılmıştır.

<sup>16</sup> Manifesto metni için bağlantı: <https://rreece.github.io/philosophy-reading-list/docs/the-scientific-conception-of-the-world-the-vienna-circle.pdf> Erişim tarihi: 08/05/2024.

<sup>17</sup> Viyana'daki sol siyasi partilerle güçlü nesnel bağ nedeniyle, 1934'te hükümet tarafından feshedilmiş ve Sosyal Demokrat Parti yasaklanmıştır.

Bu hareketin ortak noktalarından biri, Manifesto'da, Wittgenstein'in *Tractatus*'undan şu söze yer verilir: "Söylenebilir olan açıkça söylenebilir." Bu bir motto gibi algılanabilir. Schlick, Viyana Çevresi etrafında bilimsel dünya anlayışı doğrultusunda bir çevre oluştuğunu ve bunların hiçbirinin saf filozof olmadığını, hepsinin de bilimin özel bir alanında çalışmalar yaptığını belirtir. Bu açıdan onları ortak kılan yanlardan biri, Wittgenstein'in bu sözleridir.

Çevrenin metafizik karşıtlığı ile paralel giden bir diğer anlayışı ise 'birleşik bilim' fikridir. Bu fikre göre, tüm bilimler birbirine uyumlu bir şekilde bağlanmalı, tarafsız bir formül sistemi olmalı ve tarafsız ideal bir dil ya da sembolik bir dil tüm bilimleri içine alan kavramsal bir çerçeve oluşturmaldır. "Her şey insanın erişimine açıktır ve insan her şeyin ölçüsüdür."

Manifestoda belirtildiğine göre, bilimsel dünya anlayışına göre bilinemez hiçbir şey yoktur. Geleneksel felsefi problemler, bu problemlerin *mantıksal analizi* yolu ile açığa kavuşturulabilir. Bir kısmı deneysel problemlere dönüştürülerek çözümlenir, bir kısmı ise onların gerçek olmayan problemler olduklarının gösterilmesi ile çözülür. Bu yaklaşıma referans olarak Russell ve kitabı gösterilir.<sup>18</sup> Russell, kitabında, felsefenin yönteminin ve sorunlarının tüm okullar tarafından yanlış anlaşıldığını, ancak gelişmiş bilimlerin elde ettiği kesinlik ve netlik içinde çözülebilir olduklarına inandığını belirtir.

Gündelik dilde, aynı yapıda olmayan şeyler, aynı yapıdaymış gibi kullanılabilir, bu şekilde metafizik önermeler de deneysel önermeler gibi geçerlilik kazanırlar. Oysa dile yönelik mantıksal analiz, önermeler arasındaki farklılıkları ortaya koyacak ve anlamlı önermeler ile anlamsız önermeleri ayırmanın yolunu açacaktır.

Bu şekilde mantıksal analiz, yalnızca kelimenin gerçek, klasik anlamıyla metafiziğin, özellikle de skolastik metafiziğin ve Alman idealizminin üstesinden gelmekle kalmaz, aynı zamanda Kant'ın ve modern apriorizmin gizli metafiziğinin de üstesinden gelir. Bilimsel dünya anlayışı, saf akıldan türetilen hiçbir koşulsuz geçerli bilgiyi, Kantçı epistemolojinin ve hatta Kant öncesi ve sonrası ontoloji ve metafiziğin temelinde yatan türde hiçbir 'sentetik apriori yargıyı' tanımaz.

---

<sup>18</sup> Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World*, London and New York: Routledge, s.1.

Dilbilimsel dönüş kavramında, felsefede önermelerin belli bir mantığa göre analiz edilerek anlamlılıklarının doğrulanması söz konusudur denebilir. Bu anlayışın, Wittgenstein açısından ters yönlü bir işlem ve döngüsel olduğunu düşünmekle birlikte, felsefede, Mach'ın öncülüğünü yaptığı hareket ile Viyana Çevresi'nin öncülüğünü yaptığı dilbilimsel dönüş ile doğrudan ilgisi olmayan bir geçmişe baktığımızda ilk olarak Frege'yi görüyoruz.

Russell, mantıksal analiz kavramının felsefeye ilk girişini, Frege'ye bağlar. Russell, *Our Knowledge of the External World* adlı yapıtında<sup>19</sup> şöyle der:

Aşağıdaki dersler felsefedeki mantıksal analitik yöntemin doğasını, kapasitesini ve sınırlamalarını örnekler aracılığıyla gösterme girişimidir. İlk tam örneğini Frege'nin yazılarında bulacağımız bu yöntem, fiili araştırma sırasında yavaş yavaş kendini bana gittikçe daha fazla, tamamen belirli, özdeyişlerde somutlaştırılabilen ve her bakımdan yeterli bir şey olarak kabul ettirdi.

Russell'ın Frege'ye yaptığı bu gönderme, aslında bizi yirminci yüzyıldaki dilbilimsel dönüşün diğer bir kaynağına götürür. Bu gönderme, Mach Derneği ya da devamı olan Viyana Çevresinin, 'dünya görüşü anlayışı'ndan daha önceki bir zamana ve daha farklı bir felsefi amaca yönelik tutum içermektedir.

Viyana Çevresi manifestosu, kendi düşünsel köklerinden biri olarak Russell'ı görmekle birlikte Russell'ın mantıksal atomculuk görüşünün köklerini Frege'ye bağlar.

Manifestoda ise mantıksal analiz kavramına yönelik olarak, Leibniz ve Lambert'te bulunan, kavramların ve çıkarımsal süreçlerin daha kesin olması yoluyla gerçekliğe hakim olma ve bu kesinliği matematikten sonra, biçimlendirilmiş bir sembolizm aracılığıyla elde etme fikrinin, Boole'dan sonra Venn ve diğerlerinin, özellikle Frege (1884), Schröder (1890) ve Peano'nun (1895) üzerinde durduklarını, bu hazırlık çabalarına dayanarak Whitehead ve Russell'ın (1910), yalnızca geleneksel mantığın çelişkilerinden kaçınmakla kalmayıp, aynı zamanda entelektüel zenginlik ve pratik açıdan bu mantığı çok aşan sembolik formula ("lojistik") tutarlı bir mantık sistemi kurmayı başardıkları söylenmektedir.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Russell, *Our Knowledge*, s. xv.

<sup>20</sup> Ancak, Russell'ın Frege'nin çalışmalarına yönelik ileri sürdüğü ve Frege'nin de, kabul ettiği bilinen kümeler paradoksu nedeniyle Frege matematiğin mantık ile



Manifestonun açıklamalı kaynakçasında *Tractatus*'a yönelik bakış açısını Weissman'ın<sup>21</sup> ifadelerinde net bir şekilde görebiliriz:

Bu kitap dilimizin mantıksal temellerini, düşünceleri ifade edebilen herhangi bir sembolik sistemin temellerini tartışıyor. Dünyadaki olaylarla, dilin cümleleri arasında temel bir ilişki vardır. Bu şudur: ifadelerimiz durumların mantıksal resimleridir. Tüm düşünce, konuşma ve iletişim böyle mantıksal bir tasvirde başka bir şey değildir. Resmedilemeyen şey dille ifade edilemez ve hiçbir şekilde temsil edilemez, formüle edilemez, iletilemez. Neyin konuşulabileceği ile neyin konuşulamayacağı arasındaki net ayrım bu kitabın en önemli sonucunu oluşturuyor. (...) Felsefi soruların doğru çözümü, düzeltilmiş dilde sorunun artık sorulamayacağı şekilde dili düzeltmekten ibarettir.<sup>22</sup>

Felsefede ortaya çıkan bu yeni akımı anlayabilmek için, aslında bilimlerin gelişimine de bakmak gerekir. Yirminci yüzyılın başında doğa bilimlerinde pek çok keşfin yapıldığını görüyoruz. Einstein'ın, evrene ilişkin bilimsel bakışı kökten değiştiren özel görelilik (1905) ve genel görelilik (1915) teorileri<sup>23</sup>; evrenin, samanyolu galaksisinden ibaret olduğu sanılırken, Lametrie ve Hubble'ın çalışmaları ile evrenin samanyolu galaksisinden daha geniş olduğu ve evrenin artan bir hızla genişlediği gibi bilimsel bulgular; Viyana Çevresi'nin kurucularından Schlick'in doktora hocası olan Max Planck'in 1900'de enerji kuantumları kavramını geliştirerek, atomlar ve atomaltı parçacıklar gibi çok küçük ölçekteki fiziksel sistemlerin davranışlarını inceleyen kuantum mekaniğinin gelişmesine öncülük etmesi; Rutherford'un 1911 yılında atomun çekirdek yapısını keşfetmesi ve modern atom modelini kurması gibi çığır açan buluşlar, geleneksel ve dogmatik bilim ve felsefe anlayışlarına karşı güçlü bir olgucu düşünsel iklim oluşturmaktaydı. Bu olgucu düşünsel eğilim, aslında yeni de değildi. Örneğin bu dönem üzerinde etkisi olan bir düşünür olarak Hume (1711-1776) şöyle demektedir:

---

temellendirilmesi ve buna bağlı kavramsal notasyon, diğer bir deyişle, sembolik mantık çalışmasının da akamete uğradığını kabul eder.

<sup>21</sup> Friedrich Waismann, (1896 - 1959) Avusturyalı matematikçi, fizikçi ve düşünür. Viyana Çevresi'nin bir üyesidir.

<sup>22</sup> Uebel, "On the Austrian Roots of Logical Empiricism," s. 54.

<sup>23</sup> Viyana Çevresi'nin kurucularından ve önde gelen düşünürlerinden olan Schlick 1917 yılında, Einstein'ın kendisi ve diğerleri tarafından büyük beğeni toplayan görelilik fiziğine felsefi bir giriş olan *Space and Time in Contemporary Physics* adlı çalışmasını yayımlamıştır. Kaynak: <https://plato.stanford.edu/entries/schlick/> Erişim tarihi: 11.04.2024.

Elimize örneğin ilahiyat veya okul metafiziği ile ilgili herhangi bir cilt aldığımızda şunu soralım: Nicelik veya sayıya ilişkin soyut akıl yürütmeler içeriyor mu? Hayır. Olgulara ve varoluşa ilişkin herhangi bir deneysel akıl yürütme içeriyor mu? Hayır, o halde onu ateşe verin; çünkü o, safsata ve illüzyondan başka bir şey içeremez.<sup>24</sup>

### **Moritz Schlick**

Daha önce belirttiğimiz gibi Manifestonun yayınlanmasından bir yıl sonra 1930'da Schlick "Felsefede Dönüm Noktası" adlı makalesinde felsefe tarihinde içinde buldukları çağın bir dönüm noktası olduğunu işaret eder. Geçmişte de dönüm noktaları olmuştur. Bu dönüm noktalarına örnekler olarak, Descartes'ı, (felsefede yeni bir başlangıç yaptığına inanır), Spinoza'yı, (matematiksel biçimi ortaya koyarken, nihai felsefi yöntemi bulduğuna inanmaktadır) ve Kant'ı (yine kendi izlediği yol üzerinden felsefenin sonunda bilimin kesin yolunu izleyeceğine inanmıştır) verir. Ama yine de iki bin yıllık felsefe tarihi, sistemlerin kaosuna son verme ve felsefenin kaderini değiştirme çabalarının ciddiye alınamayacağını da göstermektedir. Schlick, bu genel tabloyu, 'felsefi sistemlerin anarşisi' olarak betimler.

Schlick, felsefe tarihinde, felsefe sorunlarının nihai çözümüne yönelik çabaların bir sonuca ulaşmadığının farkında olduğunu ancak, bu sefer kendi çabalarının bu yönde bir çözümü yarattığını, felsefede bir dönüm noktasında olduklarını belirtir. Bu düşüncesini şöyle ifade eder:

Artık kendimizi felsefede bütünüyle belirleyici bir dönüm noktasında bulduğumuza ve sistemlerin sonuçsuz çatışmasının sona erdiğini düşünmekte nesnel olarak haklı olduğumuza inanıyorum. Bana göre, şu anda, prensipte bu türden her türlü çatışmayı gereksiz kılan yöntemlere sahibiz. Şimdi gereken şey bunları kararlı bir şekilde uygulamaktır.<sup>25</sup>

Schlick bu yeni yöntemleri ya da yeni dönüm noktasının köklerini mantıkta bulur:

<sup>24</sup> David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Düz. Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 85.

<sup>25</sup> Schlick, "Turning Point in Philosophy" s. 54.

[http://zolaist.org/wiki/images/7/79/The\\_Turning\\_Point\\_in\\_Philosophy.pdf](http://zolaist.org/wiki/images/7/79/The_Turning_Point_in_Philosophy.pdf), Erişim tarihi: 06.06.2024.

Yolların kökeni mantıktadır. Leibniz bunların başlangıcını belli belirsiz gördü. Bertrand Russell ve Gottlob Frege son yıllarda önemli açılımlar başlattılar, ancak Ludwig Wittgenstein belirleyici dönüm noktasına doğru ilerleyen ilk kişi oldu.<sup>26</sup>

Schlick'e göre, bu yeni mantıksal yöntem, geleneksel mantık yöntemlerinin üstesinden gelemediği problemleri çözmeyi sağlamaktadır. Ancak esas nokta, mantık alanındaki gelişmeler değil, mantığa ilişkin ve felsefede bir dönüm noktası olarak ortaya çıkan şey, mantığın doğasına yönelik bir içgörüdür. Schlick, tamamen biçimsel olarak görülen *mantıksal formları, olguların mantıksal yapısını temsil etmesi* olarak görür. Ona göre, mantık, dilin ve düşüncenin yapısını analiz ederek felsefi problemlerin çözümünde anahtar bir rol oynar. Bu yeni bakış açısı, felsefenin temel sorunlarının çoğunun dilin yanlış kullanımından kaynaklandığını ve bu sorunların mantıksal analiz yoluyla çözülebileceğini savunur.

Bu mantığın doğasına yönelik bu içgörüyü göre prensipte cevaplanamayan hiçbir soru, prensipte çözülemeyen hiçbir sorun yoktur. Şu ana kadar böyle kabul edilenler gerçek sorular değil, anlamsız kelime dizileridir. Elbette, alışılmış dilbilgisi kurallarına uyuyor gibi göründükleri için dışarıdan soru gibi görünüyorlar, ancak gerçekte boş seslerden oluşuyorlar; çünkü yeni analiz tarafından keşfedilen mantıksal sözdiziminin derin iç kurallarını ihlal ederler.

Benzer metafizik karşıtlığını, hareketin etkili temsilcilerinden Carnap'ta da görüyoruz. Carnap'a (1891-1970) göre, Yunan şüphecilerinden on dokuzuncu yüzyılın deneycilerine kadar pek çok metafizik muhalifi olmuştur. Carnap'a göre, modern mantığın gelişmesi, metafiziğin geçerliliği ve gerekçelendirilmesi sorununa yeni ve daha keskin bir yanıt verilmesini mümkün kılmıştır. Bu gelinen nokta, eski metafizik karşıtı bakış açılarının başaramadığı şeyi başarmıştır, yani, metafizik radikal bir şekilde ortadan kaldırılmıştır.<sup>27</sup>

Carnap'ın dışında, mantıksal olguculuğun bir diğer önemli kişilerinden biri ve Wittgenstein'in algılanışına ilişkin olarak Viyana Çevresinin öne çıkan

<sup>26</sup> Schlick, "Turning Point in Philosophy" s. 54.

<sup>27</sup> Rudolph Carnap, "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language" içinde *Logical Positivism*, Düz. A. J. Ayer, New York: A Free Press Paperback, 1959, s.60-81.

düşünürü Ayer'dir. *Dil Doğruluk ve Mantık* (1936) adlı kitabında Ayer, metafizik önermelerinin doğru ya da yanlış olamayacağını, anlamsız olduğunu belirtir. Ona göre genellikle felsefe olarak kabul edilen şeylerden çoğu metafiziktir.

Ayer'e göre, filozofların geleneksel tartışmaları, büyük bölümüyle, verimsiz olduğu ölçüde gereksizdir. Bunlara bir son vermenin en sağlam yolu, felsefi araştırmanın amaç ve yönteminin ne olması gerektiğini açıkça saptamaktır. Ayer, metafiziğin, felsefenin bize bilim ve sağduyu dünyasını aşan bir gerçeğin bilgisini sağladığı biçimindeki savının yanlış olduğunu belirtir.<sup>28</sup>

Peki, gerçekten de metafiziğin, bilim ve sağduyu dünyasını aşan bir gerçeğin bilgisi olduğu savı doğru mudur? İster olumlu anlamda alınsın isterse olumsuz anlamda, metafizik başlığı altında dile gelen her düşünce, insanoğlunun düşünme yetisinin bir sonucu ya da durumu değil midir? Bu nedenle, metafizik önermeleri reddetmek, dilin olanaklarını ve bir bakıma da dili reddetmeyi içerecektir.

## 154

### Gustav Bergmann

Daha önce belirttiğimiz üzere, Schlick'in 1930'da felsefede bir dönüm noktasında olduklarını söylemesinin ardından, 1950'de Bergmann, 'dilbilimsel dönüş' terimini ilk kez "Mantıksal Olguculuk" (Logical Positivism) adlı makalesinde kullanır. O da Schlick gibi dilbilimsel dönüşün başlangıcını Wittgenstein'in *Tractatus*'unda görür. Bergmann, dilbilimsel dönüş olgusunu mantıksal olguculuk ile paralel bir süreç olarak da görür. Ona göre bu sürecin başlangıcı ve dilbilimsel dönüşü belirleyen temel etken de Wittgenstein'in *Tractatus* kitabıdır.<sup>29</sup>

Bergmann, 1950'de yayımlanan "Mantıksal Olguculuk" ve 1953'te yayımlanan "Mantıksal Olguculuk, Dil ve Metafiziğin Yeniden Yapılanması" (Logical Positivism, Language, And The Reconstruction Of Metaphysics) adlı makalelerinde, mantıksal olguculuğu, bir okul (school) olmaktan ziyade, bir hareket (movement) olarak gördüğünü belirtir.

Bergmann "Logical Positivism" adlı makalesinde mantıksal olgucu düşünürlerin şu dört ilkede hemfikir olduklarını belirtir: 1. Nedensellik ve tümevarım konusunda Humecu görüşe bağlıdırlar. 2- Mantıksal ve

<sup>28</sup> Alfred Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, Çev. V. Hacıkadıroğlu, Çev. İstanbul: Metis, s.11.

<sup>29</sup> Gustav Bergmann "Logical Positivism" içinde *The Metaphysics Of Logical Positivism*, New York: Longmans, Green and Co., 1954, s. 1-16.

matematiksel doğrulukların totolojik bir doğası olduğunu savunurlar. 3- Felsefeyi mantıksal analiz olarak görürler, yani felsefenin görevi, günlük yaşamda hepimizin konuştuğu dili açıklığa kavuşturmak ve 4- Böyle bir dilsel analiz metafiziğin reddini gerektirir.<sup>30</sup>

Bergmann, bu dört unsurun da *Tractatus*'ta olduğunu ve bu özellikleri ile bu hareket içinde yer alan düşünürlerin, Wittgenstein'in görüşlerini farklı şekillerde yorumlayıp geliştireler de, hepsinin onun etkisi altında olduklarını belirtir. Bu yeni yaklaşımı, eski deneyci felsefelerden ayırışan 'yeni bir dönüş' olarak görür. Bergmann'a göre bu dilsel analizi temel alan bir dilbilimsel dönüştür. Wittgenstein'in belirleyici katkısı, mantıksal olguculuk anlayışını, mantığın ve matematiğin kendine özgü doğruluk iddiasını açıklayamayan ve Humecü şüphecilik ile geleneksel ontolojik konumlar arasında huzursuzca gidip gelen eski deneyci felsefelerden ayırmaktır. Bu onun yaptığı dilbilimsel dönüş ile olmuştur.<sup>31</sup>

Bergmann, 1952 yılında yayımlanan "İki Tip Bilimsel Felsefe" adlı makalesinde ise özellikle İngilizce konuşulan ülkelerde yaklaşık iki kuşaktır dilbilimsel bir dönüşün olduğunu ve bunun yeni ve karakteristik bir anlamda, kelimelerin hem ihtişamını hem de sefaletini bilen herkese, ses ile anlam arasındaki, anlam ile referansı arasındaki ayrımı öğrettiğini söyler. Ona göre, bu dilbilimsel dönüşün nedenleri çok karmaşık, kısmen dağınık ve anonimdir.<sup>32</sup>

Bu yazısında, dilbilimsel dönüş ile ilgili görüşlerinin geliştirmeye devam eder ve bu dönüşün iki tip dilbilimsel felsefe doğurduğunu belirtir. Bunlar, kabaca bir adlandırma ile 'formalistler' ve 'formalizm karşıtları'dır. Formalistler ideal dil kurmak adına sembolik bir sistem kurmak için çaba harcayanlardır, formalizm karşıtı olanlar ise gündelik dilin doğru kullanımı için, konuştuğumuz dili araştıranlardır.<sup>33</sup>

Bergmann, 1953 tarihli, "Mantıksal Olguculuk, Dil ve Metafiziğin Yeniden İnşası" adlı makalesinde ise mantıksal olguculuğun bir hareket olduğu üzerinde

<sup>30</sup> Bergmann, "Logical Positivism", s. 2.

<sup>31</sup> Bergmann, "Logical Positivism", s. 3.

<sup>32</sup> Bergmann, "Two Types of Linguistic Philosophy" içinde *The Metaphysics Of Logical Positivism*, New York: Longmans, Green and Co., 1954, s. 106-131.

<sup>33</sup> Bergmann, "Two Types of Linguistic Philosophy" s. 107.

durur. Ortak kaynakları ise G. E. Moore, Russell ve Wittgenstein'in yüzyılın ilk çeyreğindeki yazıları ve öğretileridir.<sup>34</sup>

Mantıksal olguların katkısı radikal bir yöntemsel yeniliktir. Bu yöntem, dilin ve mantıksal biçimin örtüştüğü ve aynı zamanda dünyanın yapısını temsil edecek şekilde tasarlanmış bir ideal dil kurma yöntemidir. Bergmann, dilbilimsel dönüş eğiliminin, metafiziği anlamlı kılmak için gerekli olduğunu savunur. Bergmann, dilbilimsel dönüşün, dil ile felsefe arasındaki ilişkinin, dil ile diğer disiplinler arasındaki ilişkiden çok daha yakın ve ayrıca daha farklı olduğu inancına dayandığını belirtir. Bu inancın dayanağı, doğa bilimlerinin deneyciliği ve formalizmidir. Felsefede ne deney ne de formalizm vardır. Felsefe bunlara karşılık, dilseldir. Hiçbir felsefi problem, deneysel olarak çözümlenmek için ortaya konmaz. Felsefenin dilsel olması demek, sahte problemlerle uğraştığı anlamına da gelmemelidir. Bergmann, anlamlı felsefi önermelerin sahip olduğu mantıksal biçimine güvenmemiz gerektiğini söyler. Tutarlı bir şekilde takip edilen mantıksal biçim kavramı, mantıksal ve dilbilimsel biçimin tamamen örtüştüğü ideal bir dil kavramı yaratır.<sup>35</sup>

## 156

### Richard Rorty

Richard Rorty (1931-2007), 1967'de, dil felsefesi üzerine bir derleme kitap yayınlamıştır. "Dilbilimsel Dönüş" (The Linguistic Turn) adlı bu çalışma ile bu terim popüler hale gelmiştir.

Bu kitapta Rorty, dilbilimsel dönüş terimini ilk kez kullanan düşünürün Bergmann olduğunu belirtir.<sup>36</sup> Rorty, felsefenin amacının ne olduğu konusundaki belirsizliğe rağmen, belirli bir ilerleme kaydettiğini ve bunun da felsefede çeşitli devrimsel girişimler neticesinde olduğunu belirtir, (örneğin, Descartes'ın "açık ve seçik fikirler" yöntemi, Kant'ın "aşkınsal yöntemi", Husserl'in "paranteze alma" yöntemi gibi girişimler başarısızlığa uğrasa dahi). Felsefi devrimler amacına ulaşmasa da hiçbiri boşuna değildir. Farklı farklı görüşleri olan düşünürler de, bu yeni durum karşısında yenilenmek zorunda kalırlar. İşte, felsefede en son devrim, dil felsefesidir.

<sup>34</sup> Gustav Bergmann "Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics" içinde *The Metaphysics Of Logical Positivism*, New York: Longmans, Green and Co., 1954, s. 30-77.

<sup>35</sup> Bergmann, "Logical Positivism, Language," s. 33-35.

<sup>36</sup> Richard Rorty, "Introduction," içinde *Linguistic Turn in Philosophy*, Düz. R. Rorty, Chicago And London: The University Of Chicago Press s. 9.

Rorty'ye göre, dil felsefesinden kasıt, felsefi sorunların, sahip olduğumuz dili yeniden düzenleyerek ya da kullandığımız dil hakkında çok daha fazla bilgi edinerek çözüleceği görüşüdür.<sup>37</sup> İşte, dilbilimsel dönüş terimi de felsefedeki bu devrimsel dönüşü ifade eder. Burada ileri sürülen, felsefi problemleri çözmenin dilsel olmayan başka bir yolunun olmadığı düşüncesidir.<sup>38</sup>

Rorty bu yaklaşıma örnek olarak Ayer'den aktarma yapar: "Felsefenin önermeleri olgusal değil, dilsel niteliktedir; yani fiziksel, hatta zihinsel nesnelere davranışını tanımlamazlar; tanımları veya tanımların biçimsel sonuçlarını ifade ederler. Buna göre felsefenin mantığın bir bölümü olduğunu söyleyebiliriz."<sup>39</sup>

Rorty, bu yaklaşım karşısında kendisi de dilbilimsel dönüş konusunda, eleştirel bir yaklaşım izler: Şu iki soruyu yöneltir: 1-Dilsel dönüşü benimseyen dil felsefecilerinin, felsefenin doğası ve felsefi yöntemler hakkındaki ifadelerinin, doğrulukları açısından hiçbir asli felsefi teze bağımlı olmama anlamında herhangi bir ön kabulleri yok mudur? 2-Dil felsefecilerinin felsefi başarı için gerçekten de rasyonel anlaşmaya izin verecek kadar açık kriterleri var mı?

Rorty'e göre, felsefi sorunların dil sorunları olmasının ilginç bir anlamı yoktur. Ancak, dilbilimsel dönüşü kabul eder ve yararlı bulur, çünkü filozofların dikkatini deneyim konusundan dilsel davranış konusuna çevirmiştir. Bu değişim emprisizmin ve daha geniş anlamda temsiliyetçiliğin hakimiyetinin kırılmasına yardımcı olmuştur.<sup>40</sup>

Dilbilimsel dönüş terimine yönelik analizini oluştururken son felsefi devrimin dil felsefesi olduğunu, bu tür devrimlerin amacına ulaşamadığını ama felsefeyi geliştirdiğine inandığını belirten Rorty, şu soruyu sorar: "Dilbilimsel dönüş, önceki "felsefe devrimleri" ile aynı kaderi paylaşmaya mahkum mu? Önceki bölümlerde ulaşılan nispeten kötümser sonuçlar, dil felsefecilerinin felsefeyi "katı bir bilime" dönüştürme çabalarının başarısız olması gerektiğini gösteriyor. Bu karamsarlık nereye kadar? Dil felsefesi katı bir bilim olamıyorsa,

<sup>37</sup> Rorty "Introduction," s. 3.

<sup>38</sup> Rorty "Introduction," s. 3.

<sup>39</sup> Rorty'nin kaynak gösterdiği yer: Alfred Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Gollancz, 1936, 2nd ed. 1946). s. 57.

<sup>40</sup> Richard Rorty, "Wittgenstein and Linguistic Turn," içinde *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Düz. Arif Ahmed, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 129-144.

yalnızca eleştirel, özünde diyalektik bir işlevi varsa, o zaman gelecek ne olacak?"<sup>41</sup>

Rorty, dilbilimsel dönüş kavramının altında yatan başka bir temel sorunun olduğunu savunur. Ona göre, aslında felsefede son otuz yılda meydana gelen en önemli şey, dilbilimsel dönüşümün kendisi değil, daha ziyade Platon ve Aristoteles'ten bu yana filozofları rahatsız eden bazı epistemolojik zorlukların kapsamlı bir şekilde yeniden düşünülmesinin başlangıcıdır.<sup>42</sup>

### Michael Dummett

Frege üzerine oldukça kapsamlı çalışmaları olan Michael Dummett (1925-2011), bu dilbilimsel dönüşün başlangıcını, Frege'nin 1884 tarihli çalışması olan *Aritmetiğin Temelleri Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme* (Die Grundlagen of Arithmetik) yapıtında bulur.

Frege, bu yapıtında, sayı kavramına yönelik bir araştırma yürütür. Dummett, Frege'nin §62 numaralı paragrafını, "tartışmasız şimdiki kadar yazılmış en verimli felsefi paragraftır." diye yorumlar. Ona göre bu paragraf, felsefede 'dilbilimsel dönüş' olgusunun ilk örneğidir.

Dummett'in 'dilbilimsel dönüş' olarak adlandırdığı nokta, 'sayı' kavramının, içinde yer aldığı cümlelerin bağlamına göre oluştuğu fikridir. Çünkü tümce ve bağlamı, dil ile ilişkili ve aritmetiksel bir kavram olan 'sayı' kavramının tümce bağlamı içinde anlamını bulduğunu söylemek, sayının anlamına ilişkin cevabı, dilin içinde vermek olmaktadır. Dummett, ayrıca, Frege'nin *Grundlagen*'ini analitik felsefenin ilk çalışması olarak görür.<sup>43</sup>

Dummett'in işaret ettiği (Frege, 2008) §62. paragraf şöyledir:

Sayal Kavramını<sup>44</sup> Elde Edebilmek İçin, Bir Sayısal Eşitliğin Anlamını Saptamamız Gerekir.

<sup>41</sup> Rorty, "Introduction" s.33.

<sup>42</sup> Rorty, "Introduction" s.39.

<sup>43</sup> Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Mathematics*. Harvard: Harvard University Press, 1991, s. 111-112.

<sup>44</sup> "Sayal Kavramı" ifadesi metnin İngilizce çevirisinde "the concept of Number" olarak geçmektedir. Çevirmen Bülent Gözkan bu kullanımı şöyle savunmaktadır: Frege, sayal sayı kavramının (Frege, "sayı" sözcüğü için Anzahl ve Zahl terimlerini kullanıyor. Anzahl, sayal (kardinal) sayı anlamındadır; sayal sayı, bir kümenin öğelerinin toplam sayısını veren, yani "kaç tane" sorusuna yanıt veren tamsayıdır. 'Zahl' ise genel anlamda "sayı"dır. Frege'nin bu çalışmada konu aldığı Anzahl ve genel Anzahl kavramıdır). Bülent



§62. Eğer onun hakkında hiçbir öznel tasarımı veya görüşümüz yoksa bir sayı bize nasıl verilmiş olabilir? Sözcüklerin ancak tümce bağlamında referansları [Bedeutung] vardır. Şu halde bizim sorunumuz, sayı sözcüğünün geçtiği tümcenin anlamını [Sinn] açıklamaktır. (...) sayı sözcüklerinin, kendi başına varolan nesnelere yerine duran sözcükler olarak anlaşılması gerektiğini daha önce ortaya koymuştuk. Bu da bize, anlamlı olması gereken tümceler sınıfını, yani bir sayıyı kendisi olarak teşhis etmemizi sağlayacak tümceleri vermek için yeterli olmaktadır.<sup>45</sup>

Dummett'e göre, Frege, sayı terimleri içeren cümlelerin anlamlarının nasıl sabitleneceği sorusunu sorar. Burada dilsel bir dönüş olur. Bağlam ilkesi, açıkça dilbilimsel bir ilke, sözcüklerin anlamları ve cümlelerdeki oluşumlarıyla ilgili bir ilke olarak ifade edilir; ve böylece ontolojik imaları olan epistemolojik bir sorun, bu sayede cümlelerin anlamlarına ilişkin bir soruna dönüştürülür.<sup>46</sup> Araştırmanın sayısal terimler içeren cümlelerin anlamlarıyla ilgili bir incelemeye dönüştürülmesi dilbilimsel dönüşün ilk örneğidir.<sup>47</sup>

Dummett, Frege'nin sayının anlamının içinde yer aldığı cümlenin bağlamına oturtmakla yapmış olduğu dilbilimsel dönüş için hiçbir gerekçe sunmadığını, hiçbir itirazı dikkate almadığını ve onu savunmaya çalışmadığını düşünür. Frege, sanki hiçbir yenilik yokmuş gibi bu çözümlemeyi yürütür ve okuyucu yeniliği zorlukla algılar. Dummett bu durumun, felsefe tarihindeki dilbilimsel sorulardan bir kopuş olduğunu da belirtir. Ona göre, pek çok filozof (örneğin Aristoteles) dilbilimsel sorular sormuş ve dilsel yanıtlar vermişti: Dilbilimsel olmayan bir soru sorup dilsel yanıt veren ilk kişi Frege'dir.<sup>48</sup>

Felsefenin tek olmasa da ilk görevi anlamların analizidir ve böyle bir analiz ne kadar derine inerse, anlamın doğru bir genel açıklamasına, bir ifadenin anlaşılmasının nelerden oluştuğuna dair bir modele o kadar bağımlı olur. Çünkü böyle bir modelin arayışı olan anlam teorisi, tüm felsefenin

---

Gözkan, "Çevirenin Sunuşu" içinde Aritmetiğin Temelleri – Gottlob Frege, İstanbul: YKY, 2008: s.40.

<sup>45</sup> Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri* (Die Grundlagen der Arithmetik). (H. B. Gözkan, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

<sup>46</sup> Dummett, *Frege: Philosophy of Mathematics* s. 112.

<sup>47</sup> Dummett, *Frege: Philosophy of Mathematics* s. 181.

<sup>48</sup> Dummett, *Frege: Philosophy of Mathematics* s. 112.

temelidir. Descartes'ın bizi yanılttığı gibi epistemolojinin değil. Ancak bu açıklama cevapladığından daha fazla soruyu gündeme getiriyor.<sup>49</sup>

Dummett'e göre, Frege'den de önce matematiğin mantık ile temellendirilmesi fikri vardı, örneğin Boole gibi matematikçiler bir süredir mantığa ilgi duymaktaydılar. Ancak, Frege'nin projesi tamamen yeni türdendi. Dummett, Frege'nin çalışmalarının önemini Descartes felsefesinin hakim anlayışına karşı bir yenilik olarak belirtir. Descartes'ın devrimi, epistemolojiyi tüm felsefenin en temel dalı haline getirmişti; 'Neyi ve nasıl biliyoruz?' sorusu merkezi soruydu. Dummett'e göre, Descartes'ın bakış açısı, *Tractatus*'ta felsefi mantığı felsefenin temeli olarak yeniden öne çıkaran ve epistemolojiyi çevresel bir konuma indiren Wittgenstein tarafından devrilene kadar, yani bu yüzyıla kadar felsefeye egemen olan bakış açısı olmaya devam etti. Dummett'e göre Frege ise Wittgenstein'in aksine, bir bütün olarak felsefi mantığın ve epistemolojinin göreceli konumları hakkında açık bir beyanda bulunmadı: ancak yaptığı çalışmalarla, mantığa daha önceki herhangi bir felsefi altyapıdan bağımsız olarak yaklaşılabileceği fikrini gösterdi; ve psikolojik değerlendirmelerin mantıkla ilgisiz olduğu, yani kavramları edinme veya kullanma sürecinde deneyimlediğimiz zihinsel süreçlerin, bu kavramların analizinde yer almaması gerektiği konusunda ısrar etti. Frege'nin felsefi mantığı, tam da felsefenin başlangıç noktası olarak mantığın, epistemolojinin yerini alacağı zamana denk geldi.<sup>50</sup>

Frege'de, felsefenin geleneksel mutlak doğruluk arayışında dilin yetersizliği inancının, mantık içerisinde giderilmesi ideali söz konusudur. Frege'de bir metafizik karşıtlığı yerine olağan dile alternatif bir ideal dilin kurulması amacı vardır. Bu açıdan da, dilbilimsel dönüş terimi, Viyana Çevresinin domine ettiği anlamın dışında başka bir yön daha içermektedir.

### Değerlendirme

Öncelikle 'dilbilimsel dönüş'e etki ettiğini düşündüğümüz faktörleri özetlemek istiyoruz;

İlk olarak, Mach ile simgeleşmiş olan doğa bilimci veya bilimsel felsefeci bir hareket söz konusudur. Bu hareket zamanla Viyana Çevresine dönüşmüştür.

<sup>49</sup> Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, New York: Harper & Row, Publishers, 1973, s.669.

<sup>50</sup> Michael Dummett, *Frege – Philosophy of Language*, s. xv.

İkinci olarak, yirminci yüzyılın başında doğa bilimlerinde tüm evren algısını değiştiren bilimsel gelişmeler olmuştur. Doğa bilimindeki bu gelişmeler, metafizik ve teolojik argümanların yanlışlığı algısını güçlendirmiş ve doğa bilimlerinin yöntemlerine güveni artırmıştır.

Üçüncü olarak, bunun yanında bu sürece etki eden bir siyasal atmosfer de bulunmaktadır. Viyana Çevresini bazı düşünürlerinin liberal ve sosyalist eğilimli oldukları bilinmektedir.

Dördüncü olarak, ondokuzuncu yüzyılda, matematiğimantık ile temellendirme ülküsünün güçlenmesi ve bu yolda yapılan çalışmalardır. Dilbilimsel dönüş açısından öne çıkan Frege'nin çalışmaları olmuştur. Frege'nin çalışmaları, Viyana Çevresinin oluşumundan çok daha erken tarihlere denk gelmektedir.

Beşinci olarak olarak, felsefe tarihinde gündelik dilin yetersizliğine karşı bir ideal dil arayışı çizgisi bulunmaktadır.

Altıncı olarak ise bir gelişme yerine bir not şeklinde söyleyebiliriz; aslında Wittgenstein da, birinci sırada ifade ettiğimiz sürecin bir sonucu olarak görülmelidir. Bu durumun, döngüsel bir durum ortaya çıkardığını söylemiştik.

Wittgenstein'in *Tractatus* eseri bağlamında dilbilimsel dönüş, Viyana Çevresinin metafizik karşıtı tezlerini temellendirmek, mantıksal bir ideal dil anlayışı geliştirmek, felsefe problemlerini böyle bir analitik yaklaşımla ele almak ve nihayetinde, böyle bir mantıksal ideal dil içinde yer almayan önermelerin saçma ya da anlam-dışı olduğunu ileri sürerek, felsefedeki problemlerin kesin bir çözümünü sağlama iddiasıdır.

Bu nedenle, dilbilimsel dönüşü Rorty'nin ileri sürdüğü gibi dil felsefesinde bir devrim olarak görmek aşırı bir yorum olarak görünmektedir. Daha çok, bilimsel bir felsefe anlayışının, dilbilimsel bir zeminde kendini kanıtlama çabalarının, döngüsel bir sonucu olarak görünmektedir.

Oysa dil felsefesi, dil, düşünme, anlam, doğruluk ilişkisi ister doğa bilimsel olsun, ister metafizik olsun, ister teolojik, hatta paradoks ve bozuk mantık ürünü olan önermeler olsun, anlama yetimizin, dilin bütün bu ürünlerini nasıl ortaya koyduğuna ilişkin kuşatıcı bir teoriye ihtiyaç duymaktadır. Kanımızca, Wittgenstein'in *Tractatus* adlı eseri, Viyana Çevresi altında, 1900'lerden itibaren baş gösteren gelişimi ile birlikte, felsefede ve bilimde ortodoks, muhafazakar, mistik vb. anlayışlara karşı, (politik zemini de

olan bir karşı çıkış olarak) gelişen düşünsel iklimin bir sonucu olarak, bilimsel bir felsefe anlayışını temellendirmekten ziyade, bilimsel önermeler dışındaki felsefeyi metafizik gören bir reddiye içermektedir.

Yirminci yüzyılın başında, deneysel bilimlerin çok hızlı ve anti dogmatik bir şekilde geliştiğini görüyoruz. Bu doğa bilimciler ve düşünürler arasında güçlü bir hareket yaratmıştır. Nitekim Wittgenstein'in *Tractatus*'unu böyle bir iklimin sonucu olarak görmek gerekir. Bu nedenle, dilbilimsel dönüş kavramını, dil felsefesindeki gelişmeler neticesinde felsefe yapmayı etkileyen bir dönüş olarak değil, felsefeyi (metafiziği) doğa bilimlerine karşı, doğa bilimlerinin deneyciliğine karşı reddetmek üzere ve bunu reddetmeyi sağlayacak mantıksal ve ideal bir dil kurma ülküsü ile yapılan çalışmaları olarak düşünebiliriz.

Doğa bilimlerin ve deneyciliğin gelişmesinin, felsefe ve metafiziğe karşı neden bir reddiye haline geldiğini de sormak gerekir. Bu reddiye zorunlu bir sonuç olarak görünmemektedir. Bunu anlamak için, felsefe tarihinde başka bir çizgiyi hatırlamak gerekir; bu, mutlak doğrulara ulaşma idealidir. Nitekim Frege'nin ve Russell'ın da yola çıkış amaçları benzerdir. Wittgenstein da benzer amaçlarla, felsefeyi ortadan kaldırmaya niyetlenir.

162

Doğa bilimlerinin ve deneyciliğin güçlenmesinin felsefeyi reddiyeye dönüşmesi ya da diğer bir ifade ile onu sadece, dilin mantıksal yapısını analiz etme işlemi olarak görme eğilimini doğuran şey, felsefi dilin, ideal dil ile aynı yapıda olmamasıdır. Mantıksal olguculuğu kanıtladığı varsayılan ideal dil ise ve bu ideal dil ile felsefi dil çelişiyorsa, o halde, felsefe de işlevini yitirmiştir. Hatta felsefe, felsefe problemlerinin ortaya çıkmasının nedenidir.

Ancak, bu yaklaşım, ideal dilin de felsefi dilin bir tür şekli olmadığını kanıtlayamamıştır. Dil ve düşünme arasındaki ilişki bu açıdan önemlidir. Bu ilişkiye bakarken, dili, düşünmenin temsil edildiği/adlandırıldığı alan olarak gördüğümüz zaman başka, ama dil ve düşünmeyi aynı zihinsel edim olarak ele aldığımızda başka sonuçlar ortaya çıkar. İlkinde, dil, düşünmeyi temsil ederken çeşitli anlam sorunları taşıyabilir, ancak, dil ve düşünmeyi aynı kabul ettiğimiz zaman, dilde ortaya çıkan felsefi sorun, aslında düşünmenin doğal yapısında ortaya çıkan sorun olacaktır. Bu durumda da hiçbir ideal dil, bu sorundan azade olamayacaktır.

Dil, insanın anlama yetisinin ya da düşünmesinin evrensel ya da mutlak hakikatleri bulmasını engelleyen bir araç olarak görülmüştür. Bu yolda Frege, matematiği mantık ile temellendirmek üzere çalışırken, gündelik dilin çeşitli

anlam sorunları olduğunu, bu nedenle mantıksal ve sembolik bir ideal dil kurulması gerektiğini düşünmüştür.

Dummett'in belirttiği üzere, Frege'nin, sayısal terimler içeren önermeleri temellendirmek için, dilbilimsel anlamlarının ne olduğu sorusunu sormasını dilbilimsel dönüş olarak görmektedir. Burada hiç kuşkusuz, dilsel dönüş terimi icat edildikten sonra, bunun ne zaman olduğuna ilişkin geriye dönük bir araştırma yapmak, terimin ilk icat edildiği zamanın etkisini taşıyor olacaktır. Bu açıdan, eğer Bergmann, bir dilbilimsel dönüş terimi üretmeseydi, Frege'de böyle bir dilbilimsel dönüş görebilir miydik?

Frege, geleneksel felsefede, gündelik dilin muğlaklığına karşı, tıpkı kendisinden etkilenen ve Wittgenstein'i da etkileyen Russell gibi, mutlak doğrulara ulaşmak için bir yöntem arayışı içindedir. Öncesinde amacının, matematiği mantık ile temellendirmek olduğunu belirtir, bu yolda, gündelik dilin belirsizliği önünü kestiği için ideal bir dil kurmaya girer. Ancak, bu çabası da Russell Paradoksu ile akamete uğrar. Ancak, bu açıdan, bu bir bakıma, onun dilbilimsel dönüşüdür.

Benzer bir çaba, Frege'den etkilenmiş olarak Russell'da bulunmaktadır, o da dili, mantıksal atomculuk adıyla ileri sürmüş olduğu bir ideal dil anlayışı ile dilde, yanlışla, yanlışlara düşmeden, mutlak doğrulara ulaşmak istemiştir. Wittgenstein'in *Tractatus* adlı yapıtında da tüm bu faktörlerin içkin olduğunu söyleyebiliriz. Frege ve Russell üzerinden ideal bir dil anlayışı, yirminci yüzyılın başlarında doğa bilimlerinin yöntemlerine yüksek güven ile beslenen bilimsel felsefe anlayışının bu çizgide Viyana Çevresinin *Tractatus*'u öne çıkartmasının yarattığı etki söz konusudur. Ancak, *Tractatus*, sadece Viyana Çevresinin kendi amaçları için kullanabileceği bir araç değildir. Wittgenstein şöyle der; "Dile getirilemeyen şeyler gerçekten de vardır. Onlar, kendilerini gösterirler, onlar mistik olanlardır."<sup>51</sup> "Mutlu, uyumlu yaşamın nesnel işareti nedir? İşte yine tasvir edilebilecek bu tür bir işaretlemenin özgürlüğü. Bu işaret, fiziksel bir işaret değil, yalnızca metafiziksel, aşkın bir işaret olabilir. Etik, aşkındır. (Etik ile estetik aynıdır)."<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 6.522.

<sup>52</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 6.421.

## Sonuç

Dilbilimsel dönüş terimi, felsefenin sorunlarının dilbilimsel sorunlar olduğu, bu nedenle, bu sorunların, dilin anlamsal yapısı içinde mantıksal olarak çözümleneceği şeklinde özetlenebilir görünüyor. Ancak, bu yaklaşım ne geleneksel sorunları çözmeye, ne metafiziği, ne etiği ve estetiği reddetmeye yeterli görünüyor. Dilbilimsel dönüş, Frege'de mutlak doğruluk peşinde bir ideal dil arayışı içinde ortaya çıkıyor ama, kendisinin de kabul ettiği bir paradoks ile sisteminin çöktüğünü kabul ediyor. Dilbilimsel dönüş Wittgenstein'da, dil, düşünme, anlam, gerçeklik ilişkileri üzerine bir araştırma yerine, ortodoks, muhafazakar, teolojik vb. negatif değerlendirilen bilim ve felsefe anlayışlarına karşı, yirminci yüzyılın başında gelişen, aynı zamanda felsefi politik bir hareketin etkisi altında, doğa bilimi dışındaki önermelerin anlamsız olduğunu savunmaktan öteye geçemeyen bir dil yaklaşımı olarak kalıyor.

Felsefe sorunlarının dilsel sorunlar olup olmadığı sorusu geliştirilmesi gereken bir sorudur. Bu soruyu, doğa bilimsel önermeler/dil ve metafizik önermeler/dil diye ayırmadan, insanın anlama yetisi, dil, düşünce, düşünme ve gerçeklik ile karşılıklı etkileşim içindeki ilişkisi üzerinden, insan dilinin tüm ürünlerini içine alan; geçerli olarak kabul eden ve birbiriyle uyumlu olarak açıklayan bir yaklaşım gereklidir. *Dile yönelik bu bakış açılarının temel hatası, dili, iyi işleyen anlama yetimizin, kötü kullanılan bir aracı gibi algılamaktır.* Bu yaklaşım, geleneksel dil felsefesi içinde de yapılmıştır. Dil, hep, bir temsil aracı olarak görülmüş, anlama yetisinin işleyişi ile eş zamanlılığı, ne ölçüde onun parçası olduğu yeterince araştırılmamıştır. Eğer, dilin, iyi işleyen anlama yetimizin kötü kullanılan bir aracı olmadığı gösterilebilirse, felsefenin kadim sorunlarının da, dilin değil, düşünme yetimizin sorunları olduğu ve bu açıdan, aslında bunların sorun olmadığı, dilsel ve düşünsel yapımızın özellikleri olduğu gösterilebilir. Dilin düşüncelerimizi temsil eden bir aracı olduğu anlayışı yerine, dilin düşünmemizin bir parçası olarak var olduğuna yönelik araştırmalar dil felsefesine katkı sağlayacaktır. Dilin, düşüncelerimizi temsil eden bir araç olarak ele alınması, dilin, düşüncelerimizin oluşmasındaki etkisinin ne olduğu sorusunu yanıtsız bırakacaktır. Dili, düşüncelerimizi aktarma aracı olarak ele almak yerine, düşünmenin oluşumunun bir parçası olarak ele almak ve bu hareket noktasına göre bir araştırma yapmak dil felsefesi açısından kanımızca önemli görünmektedir.

## KAYNAKÇA

- Ayer, Alfred, *Dil Doğruluk ve Mantık*, Çev. V. Hacıkadıroğlu, Çev. İstanbul: Metis, 1998.
- Beddeleem, Martin, "Recoding Liberalism: Philosophy and Sociology of Science against Planning", içinde *Nine Lives of Neoliberalism*, Plehwe, Dieter (Düz.); Slobodian, Quinn (Düz.); Mirowski, Philip (Düz). London: Verso Books, 2020.
- Bergmann, Gustav, "Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics" içinde *The Metaphysics Of Logical Positivism*, New York: Longmans, Green and Co., 1954.
- Bergmann, Gustav, "Logical Positivism" içinde *The Metaphysics Of Logical Positivism*, New York: Longmans, Green and Co.
- Bergmann, Gustav, "Two Types of Linguistic Philosophy" içinde *The Metaphysics Of Logical Positivism*, New York: Longmans, Green and Co., 1954.
- Blackmore, John T., *Ernst Mach His Work, Life and Influence*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1972.
- Carnap, Rudolph, "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language" içinde *Logical Positivism*, Düz. A. J. Ayer, New York: A Free Press Paperback, 1959.
- Dummett, Michael *Frege: Philosophy of Language*, New York: Harper & Row, Publishers, 1973.
- Dummett, Michael, *Frege: Philosophy of Mathematics*. Harvard: Harvard University Press, 1991.
- Frege, Gottlob, *Aritmetiğin Temelleri* (Die Grundlagen der Arithmetik). (H. B. Gözkan, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Gözkan, Bülent "Çevirenin Sunuşu" içinde *Aritmetiğin Temelleri – Gottlob Frege*, İstanbul: YKY, 2008.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Düz. Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Rorty, Richard "Wittgenstein and the Linguistic Turn," içinde *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Düz. Arif Ahmed, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Rorty, Richard, "Introduction", içinde *The Linguistic Turn Essays In Philosophical Method*, Chicago and London: The University Of Chicago Press, 1992.

Russell, Bertrand, *Our Knowledge of the External World*, London and New York: Routledge, 2009.

Russell, Bertrand, *The Autobiography of Bertrand Russell* (Cilt 1). Boston Toronto: An Atlantic Monthly Press, 1967.

Stadler, Friedrich, *The Vienna Circle. Studies in the Origins, Development, and Influence of Logical Empiricism*, New York: Springer, 2001. – 2nd Basım: Dordrecht: Springer, 2015.

Uebel, Thomas, "On the Austrian Roots of Logical Empiricism" içinde *Logical Empiricism – Historical and contemporary Perspectives*, Düz. Paolo Parrini, Wesley C. Salmon, Merrilee H. Salmon, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2003.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev: D. F. McGuinness, London: Routledge, 1974.

### İnternet Kaynakları

Hahn, Hans; Neurath, Otto; Carnap, Rudolph, "The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle" Link: <https://rreece.github.io/philosophy-reading-list/docs/the-scientific-conception-of-the-world-the-vienna-circle.pdf>

Schlick, Moritz, "Turning Point in Philosophy" Link: [http://zolaist.org/wiki/images/7/79/The\\_Turning\\_Point\\_in\\_Philosophy.pdf](http://zolaist.org/wiki/images/7/79/The_Turning_Point_in_Philosophy.pdf)



## GÜNDELİK DİL FELSEFESİ KAPSAMINDA İDEAL DİL PARADOKSU\*

Mehmet Akif DUMAN\*\*

### ÖZ

Tek bir ideal dil yoktur. Gündelik dil felsefesinin konusu olan ideal dil ile gündelik dilin bir parçası olan ideal dil her ne kadar aynı kavramsal temelden çıkmış olsalar da birbirlerinden farklıdır. Felsefe için sorulara kesin cevapların verildiği nihai bir istikameti işaret eden ideal dil, dilbilimsel manada tüm dünya insanların konuştuğu ortak dile karşılık gelir. Analitik felsefe kapsamında değerlendirilebilecek olan ideal dil felsefesi temelde günlük konuşma dilinin kesin olmayan, mantığın birçok gereksinimini karşılayamayan, karışık ve belirsiz yapısından dolayı felsefeye uygun olmayışını temel alır. Günlük konuşma dilini felsefenin ihtiyaç duyduğu kesinliğe kavuşturma çabası mantıksal sistemleri kullanarak dili analiz etmeye çalışan Aristoteles'e kadar gitse de ideal dil felsefesinin bugünkü manada esas kurucusu kavram yazılarında bu uyumsuzluğu çözmeye çalışan mantıkçı ve matematikçi Gottlob Frege'dir. Dilin ideal formda ele alınması sonrasında birçok büyük filozofun esas meselesi olarak varlığını sürdürmüştür. İdeal dil gündelik hayatın karşısındaki dil olarak ve gündelik hayatın bir parçası olarak ele alındığında net biçimde paradoksal bir yapı ortaya konduğu görülecektir. Bu makalede amaç hem ideal dil denince ortaya çıkan paradoksu netleştirmek hem de bu paradoksun ideal dilin gündelik dilin bir parçası olarak ele alınan örneklerindeki işlevsel çözümlmelerine bakmaktır.

**Anahtar Sözcükler:** İdeal dil, dilde belirsizlik, Weltsprache, Volapük, Esperanto, Pasigrafi, Grice, Russell.

## IDEAL LANGUAGE PARADOX WITHIN THE SCOPE OF EVERYDAY LANGUAGE PHILOSOPHY

### ABSTRACT

There is no single ideal language. Ideal language as the subject of everyday language philosophy and as a part of everyday language, are different from one another, even if they arise from the same conceptual basis. The ideal language, which points to a final direction for philosophy in which definite answers to questions are given, linguistically corresponds to the common language spoken by all the world citizens. The philosophy of ideal language, which can be evaluated within the scope of analytical philosophy, is based on the fact that daily spoken language is not suitable for philosophy due to its imprecise, complicated and ambiguous structure that cannot meet many requirements of logic.

When the ideal language is considered as the language opposite to daily life and as a part of daily life, it will be seen that a clearly paradoxical structure is revealed. The aim of this article is to clarify the paradox that arises when the ideal language is mentioned and to look at the functional analyses of this paradox in examples of ideal language considered as a part of everyday language.

**Keywords:** Ideal Language, ambiguity in language, Weltsprache, Volapük, Esperanto, Pasigrafi, Grice, Russell.

\* Bu makale özet biçimde 16.05.2024 tarihli 37.UDK'da sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

\*\* Doç.Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi. Dilbilim Bölümü. E-posta: mehmetakif.duman@erbakan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5633-8268. Konya/ Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 26.06.2024

Submission Date: 26 June 2024

Makalenin kabul tarihi: 05.10.2024

Approval Date: 05 October 2024

## Giriş

Dil felsefesi kapsamındaki *ideal dil* (1.Bölüm) sorunsalı gündelik kullanımdaki *ideal dil* (2.Bölüm) meselesinden ayrı tutularak irdelenmelidir. Analitik felsefe kapsamında ele alınan ideal dil, günlük konuşma dilinin eksik, yetersiz, yanlışlarla dolu ve sorunlu olması esaslarına dayanır. Mantığın birçok gereksinimini karşılayamayan gündelik dil bu haliyle felsefe için uygun değildir. Bu bağlamda esas sorun ideal dile geçiş için gündelik dil üzerinde yapılması gereken değişikliklerin biçimi olsa gerektir. İdeal dili doğal dilin yahut dillerin karşısında görmekten ziyade doğal dili düzeltme ve hatta kurtarma gayreti içinde düşünmek daha mantıklı olacaktır.

Frege (1969)<sup>1</sup>, Wittgenstein (1960)<sup>2</sup>, Russell (1940)<sup>3</sup> ve Carnap'tan (1968, 1972)<sup>4</sup> bu yana felsefi dil eleştirisi, gerçekliğin doğru bir şekilde tanımlanması için ideal bir dilin inşası çağrısında bulunmuştur. Konuşma dili ne bilimsel kesinlik idealine tekabül eder ne de anlamları tam ve kesin olarak belirlenmiştir; bu yüzden ideal dil, felsefesinin temsilcileri tarafından muteber görülmez. Basit şeyler için basit kavramlar kullanarak ve mantıksal cümle yapısını buna uygun şekilde kurarak, olağan şeylerden (nesnelere ve nitelikler) meydana gelen tasvir edilmiş gerçekliğin (illüstrasyon) yapısını yansıttığı hakikatin doğru temsili olan ideal bir dil sağlamak daha en başta birtakım ciddi engellerle karşılaşır<sup>5</sup>. Öncelikle (1) belirsiz temel karakterlere ait olmayan tüm kelimeler açıkça tanımlanmalıdır. Bu da daha Platon'un *Kratylos* açısından savunduğu düzeyde mutabakat anlamına gelir. (2) Her kelime kesin kurallara uymalıdır; yani bilinen her durum için, her ayrıntıda kelimenin ona uygun olup olmadığı açık olmalıdır. Bu durumda belirsizlik *metaforik kullanım*la ciddi anlamda iç içedir ve ideal dilin karşısındadır. Netice itibarıyla (3) bu dili kullanabilmek ve doğruluk anlayışına sahip olabilmek için kuralların kesinleşmesi gerekir.

<sup>1</sup> Gottlob Frege, *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Göttingen: Vandenhoeck, 1969.

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Schriften Bd. 1). Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1960.

<sup>3</sup> Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*. New York: Routledge, 1940.

<sup>4</sup> Rudolf Carnap, *Bedeutung und Notwendigkeit*. Wien/New York: Springer, 1972. Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache*. Wien/New York: Springer, 1968.

<sup>5</sup> Johannes Sinnreich, *Zur Philosophie der idealen Sprache. Texte von Quine, Tarski, Martin, Hempel und Carnap*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972.

## 1. Gündelik Hayatın Karşısındaki Dil Olarak İdeal Dilin İmkansızlığı

İdeal dil günlük hayatta kullanılabilir midir? Aslında ideal dil kavramı daha en başında iki temel başlığa ayrılmaktadır. Weltsprache, Volapük, Esperanto ve Pasigrafi gibi kavramların arkasındaki tanım gereğince tüm insanlığı iletişim bakımından birleştirmeye çalışan dil ile gündelik hayatın dışında felsefi kargaşayı hedef alan dil birbirinden farklıdır. Yani idealize edilmiş iki farklı dil bulunmaktadır. Her iki dili de imkansızlığa yaklaştıran sorun ise *belirsizliktir*.

Felsefi anlamda tasarlanan ideal dil meselesini daha iyi anlamak için Ryle, Grice, Russell, Whitehead, Wittgenstein ve Schaff başta olmak üzere birtakım filozofların görüşlerini mukayese etmek hem gündelik hayat ile aradaki gerilimi görmeyi hem de imkansızlığın ölçüsünü anlamayı sağlayacaktır.

169

### 1.1 Logic and Conversation

Ryle<sup>6</sup> nazarında felsefe, dil aracılığıyla ortaya çıkan *hastalıkları*, bunların kökenini göstererek iyileştirmekle kendini tüketir. Felsefe, ne felsefi disiplinlerin geleneksel biçiminde ne de Carnap'ın kalıntı formunda, yapıcı bir işlev olarak kalır; buna göre felsefe, en azından bilimlere bir tür yardımcı hizmette doğru yapılandırılmış bir dil geliştirme görevine sahiptir. Belki de bu dil *ideal dil* değil de *günlük dil* olmalıdır<sup>7</sup>.

Gündelik dillerin *mutlak* olmaması büyük bir eksiklik gibi görünmektedir. Konuşmacının dahil olduğu bir sohbette kabul edilen amaca veya istikamete iştirak etmesi gerekir. Dinleyici, konuşmacının bu ilkeyi izlediğini varsayar. Bir konuşmacı ilkeyle çelişiyor gibi görünen bir katkıda bulunursa, dinleyici bundan konuşmacının ek veya başka bir şey ifade ettiği sonucuna varabilir. İletişim esnasında *konusan* ve *dinleyen* arasında bir iş birliği mevzubahistir. *Logic and Conversation (Mantık ve Konuşma, 1975)*<sup>8</sup> makalesiyle

<sup>6</sup> Ryle, John Langshaw Austin ve Ludwig Wittgenstein ile birlikte, ideal dil felsefesinin yanı sıra analitik felsefenin iki klasik akımından biri olan *gündelik dil felsefesinin* ana temsilcisi olarak kabul edilir. Dolayısıyla *mantıkçı pozitivistlerin* (Viyana Çevresi) yani Moritz Schlick, Rudolph Carnap ve Otto Neurath gibi düşünürlerin karşısındadır.

<sup>7</sup> Andreas Kemmerling, "Gilbert Ryle: Können und Wissen." *Grundprobleme der großen Philosophen: Moore, Goodman, Quine, Ryle, Strawson, Austin* içinde, 127-167. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

<sup>8</sup> Herbert P. Grice, "Logic and Conversation." *Syntax and Semantics, Vol. 3, Speech Acts* içinde, editör Peter Cole ve Jerry L. Morgan, 41-58. New York: Academic Press, 1975.

Grice, teorinin temellerini atar. Grice, *ideal dilin* formalistleri veya filozofları ile normal dilin informalist veya filozoflarının, İngilizce ve Almanca gibi doğal dillerin *kesin mantığı* olmadığı konusunda hemfikir olduklarını belirterek makalesine başlar. Dillerin kesin mantığının olmaması ideal dilcilerin esas çıkış noktasıdır. Oysa *gündelik dilin* informalistleri ve filozofları kullanım bağlamında gereksinimleri karşılandığı için doğal dillerin reforma ihtiyacı olduğunu düşünmezler. Ancak Grice her iki tarafın da doğal dilin mantığına ilişkin yargılarında yanlış olduğuna ve bunun her ikisinin de konuşma ilkelerine yeterince dikkat etmemiş olmalarına bağlanabileceğini düşünür.

## 1.2 Principia Mathematica

170

Gündelik hayatın ötesindeki ideal dil için Russell'ın bakışı özet niteliğindedir. Russell'a göre ideal dilin mümkün olmaması ile belirsizliğin kaçınılmazlığı<sup>9</sup> arasında sıkı bir bağlantı vardır<sup>10</sup>.

1910 ile 1913 arasında yayımlanan, Alfred North Whitehead ile birlikte kalem aldığı *Principia Mathematica*'da (*Matematiksel İlkeler veya Matematiğin Temelleri*) matematiksel bilginin doğası hakkında önceden yaygın olan bazı görüşleri çürütmeyi amaçlar; yani bu görüşler ne ampirik ne de sentetik olarak *a priori* değildir, daha ziyade dilsel niteliktedir. İşte bu dil idealize edildiğinde kavramsal çerçeve değişir. İdeal dil günlük hayatta kullanıma uygun bir yapıda değildir<sup>11</sup>.

Russell nazarında bu yalnızca *temsille* ilgili bir problemdir; ancak bu *temsil ediş* gösterilen nesnesinin kendisiyle ilgili değildir. Bu *temsil edişle* sadece dil kastedilmez; fotoğraf, tabela ve harita gibi vasıtalar da *temsil* özelliğine sahiptir<sup>12</sup>. Doğal dilin kapalı ve belirsiz yapısına günlük kullanımda bulunabilecek birçok örnek bu temsil ediş sürecindeki aksaklığı yahut çarpıklığı net biçimde ortaya koyar. Mesela siyah adlandırması doğrudan siyah denebilecek onlarca farklı tonu da içermektedir. Acaba siyah tonlarından hangisi siyahı doğrudan temsil kabiliyetine haiz olacaktır? Gotik siyahtan

<sup>9</sup> Bertrand Russell, "Vagueness." *Australasian Journal of Philosophy* 1- 2, 1923, 84-92.

<sup>10</sup> Werner Wolski, *Schlechtbestimmtheit und Vagheit- Tendenzen und Perspektiven*. Tübingen: de Gruyter, 1980, 85-90. Nora Kluck, *der Wert der Vagheit*, Berlin: de Gruyter, 2014, 45-48. Sabine Dönnighaus, *Die Vagheit der Sprache: Begriffsgeschichte und Funktionbeschreibung anhand der tschechischen Wissenschaftssprache*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005, 48.

<sup>11</sup> Russell, *Vagueness*, 84.

<sup>12</sup> Russell, *Vagueness*, 85-89.

obsidiyen siyahına ve kadife siyahına kadar, siyahın dahi 72 farklı tonu olduğu düşünülürse sistemli bir adlandırma dizisi yahut sayılarla yapılan bir düzenleme olmadan kesin tonun tetkiki mümkün olmayacaktır<sup>13</sup>. Mesela hırsız nitelemesinin hem ekmek çalan bir çocuk hem de milyonlarca dolarlık dolandırıcılık yapan bir bankacı için kullanılıyor olması; *güzellik* algısının dünyanın birçok yerinde değişiklik göstermesi ve hatta *özel isimlerin* dahi belirsizlikten azade olmaması dilsel algının temsil sürecinde asla başa çıkamayacağı sorunlardır. Özel isimler ile kasıt sadece aynı ad ve soyada sahip birden fazla insan olması değildir, ismin kişiye aidiyetinin doğum ve ölüm arasında sınırlı olması, ölen kişinin kaydının nüfustan silinmesi ve bir anda mevta olarak adlandırılması belirsizlik nitelemesinin açılımlarıdır<sup>14</sup>. “Sonsuza kadar yaklaşabileceğimiz bir kesinlik ideali görebiliriz; ama bu ideale ulaşamıyoruz.”<sup>15</sup> diyen Russell muğlak olmayan tek bir sözcük olmadığı kanaatindedir. İdeal olana ulaşmanın imkansızlığı gri alana odaklanılmasını gerekli kılar. Fakat bu alanda yapılacak bir doğrulama kullanılabilir olmayacaktır<sup>16</sup>. Muğlaklığın sağlamlasının belirsizlik ile yapıldığı bu dil gerçek dünyaya ve sınırlı sözcükle anlaşmaya çalışan insanların zihin yapısına uygun değildir. Zira metaforik olanın gündelik dilde kullanılması sıradan bir dil kullanıcısının şiirdeki metaforik yapıya vakıf olmasını garanti altına alamamaktadır.

171

İdeal dil *kesin, tam ve doğru* olmalıdır. Kavramın tam ve hakikat olmasının doğruluk kriteri olduğu düşünülürse temsil sistemi ve temsil olunan sistem arasındaki örtüşme doğruluğun uzantısı olarak idrak edilmelidir. Zaten sistemlerin ilişkili olmasından ziyade aynı ilişkiyi yürütmesi üzerinden bu çıkarıma varılır. Bu bağlamda kesinliğin kavramsallığı elde etmesi bir gerçeği hakikate dönüştürmesi ile teyit edilir<sup>17</sup>. Buna mukabil belirsizlik ise *bire karşılık çokluk* esasına göre idrak sürecine dahil olur. Mesela bulanık bir fotoğraf sadece bir fotoğrafa denk gelmez, birden fazla şeyin varlığı üzerinden yorumlanır<sup>18</sup>.

Russell’ın tüm sözcüklerin duyuşsal manada *belirsizlik ilmi* (alanı demek hafif olur) içine çekilmesi düşüncesi, bütün sözcüklere hastalık bulaştığını

<sup>13</sup> Russell, *Vagueness*, 85. M. Akif Duman, *Dilde Belirsizlik ve Eş Anlamlılık*. İstanbul: Litera, 2021, 57-69.

<sup>14</sup> Russell, *Vagueness*, 86.

<sup>15</sup> Russell, *Vagueness*, 88.

<sup>16</sup> Russell, *Vagueness*, 87.

<sup>17</sup> Russell, *Vagueness*, 89.

<sup>18</sup> Russell, *Vagueness*, 89.

varsayması bir dizi algıyı da kendiliğinden biçimlendirir. Sözcüğün muğlaklığı, anlamı ve anlama sürecini de doğrudan bulanıklaştırır. *Anlamsal tesirin* de istikametini etkileyen bu tavır bardak kirli olduğu için suyun da mutlaka kirli olması gerektiğini öngörmek gibidir. Oysa su hakkında kesin bir kanaate varmak için göz ile tetkik yeterli olmayacaktır<sup>19</sup>.

*The Philosophy of Logical Atomism* (1918)<sup>20</sup> adlı kitabında her basit nesne için tek bir sözcüğün karşılık geldiği ideal dilin temel kaidelerini izah eder Russell. Basit sözcükler için bire birlik esas iken karışık sözcüklerde kombinasyonlar devreye girer<sup>21</sup>. Fakat, bu dilden yalnızca *mantık ilmi* sınırlarında istifade edilebilir, oluşturulan bu dil gündelik kullanıma uygun değildir<sup>22</sup>.

Netice itibarıyla Russell belirsizlikle başa çıkmak için somut bir öneride bulunmaz. Onun bu bağlamdaki en büyük katkısı ideal dilin önündeki en büyük engel olarak belirsizliğin konumunu sabitlemesidir.

172

### 1.3 Unscharfe Ausdrücke und die Grenzen ihrer Präzisierung

İdeal dilin temelinde doğal dilin bozulmasından ziyade yeniden yapılandırılması yatar. Bu da sıradan insanın talep etmediği bir iletişim şekli olarak kültürel farklılıkların üstesinden gelemeyeceği için imkânsız addedilir. Bu bağlamda Wittgenstein ve Schaff farklı düşünmezler.

Kökene 20'lere dayanan Cambridge merkezli bir tartışmada odak noktası *günlük konuşma dilidir*. G. E. Moore, F. Ramsey, P. Saffra ve L. Wittgenstein ve J. M. Keynes arasında geçen tartışmanın kutupları epistemolojik problemler ve sosyoekonomik metodolojidir. Sürekli diyalogları ile Wittgenstein'in karşısında analitik felsefenin ideallerini merkeze alan ve Moore'un *common sense*<sup>23</sup> kavramından etkilenen Keynes vardır.

<sup>19</sup> Russell, *Vagueness*, 87.

<sup>20</sup> Bertrand Russell, "The Philosophy of Logical Atomism." *The Monist* 28, 4 (1918): 495-527.

<sup>21</sup> Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, 520.

<sup>22</sup> Russell, *Vagueness*, 84.

<sup>23</sup> Aslında *A Defence of Common Sense*, George Edward Moore'un 1925 tarihli oldukça etkili bir denemesidir. *Common sense* dilimize *sağlıklı insan idraki* veya *sağduyu* olarak çevrilebilir. Yani mevzubahis olan beşerî bir idrak yahut sağduyu savunmasıdır (George Edward Moore, *Philosophical Papers*. London/England: Allen & Unwin, 1959, 32-45).

*İdeal dil- günlük dil çatışması* Wittgenstein'in dil felsefesinde önemli bir yer tutar. Bu geçiş *Tractatus Logico-Philosophicus* ve *Philosophischen Untersuchungen* mukayesesinde net biçimde görülebilir. (1) Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) (Logisch-Philosophische-Abhandlung/ Mantıksal-Felsefi İnceleme) ile mantıksal deneyciliğe ilham verir ve belirsizlikten arınmış ideal dil felsefesini sürdürür. (2) *Philosophischen Untersuchungen* (1952) ile nihayet gündelik dil felsefesine odaklanır. *Tractatus*'ta düşüncenin ve dünyanın sınırlarını göstermesi gereken *ideal bir dil* geliştirmeye çalışan Ludwig *felsefi bir dizi soruşturma* kapsamında teorisinin mutlaklık iddiasından vazgeçer. Yeni fikre göre dilsel ifadelerin anlamı onların kullanımı üzerinden okunmalıdır. Aslında esas çıkış noktasının ideal dil olması şaşırtıcı değildir, zira keskin sınırları olan mutlak bir dilin doğal dilin üstünde olması gerekliliği yadsınabilir değildir<sup>24</sup>

Dilde sınırların keskin biçimde çizilmesi mümkün değildir. Aksi halde şiir sanatı ve anlamın eldeki mevcut sözcüklerden yani yeni sözcükler yaratılmadan üretilmesi mümkün olmaz. Ancak yine de ideal dil arayışında odak noktasının *anlamda kesinlik* olması kaçınılmazdır. "Bir cümle bir şeyin *nasıl* olduğunu gösterir; *ne* olduğunu değil" der Wittgenstein<sup>25</sup>. "Basit işaretlerin olasılığını talep etmek, anlamın kesinliğini talep etmektir"<sup>26</sup> ki bu da cümlenin anlam belirlemedeki rolünü artırır. Bu aşamada Frege devreye girer, cümleyi oluşturan her ögenin kesin tanımlanabilir olmasını ve her ögenin bir değer taşımasını vurgulayarak anlamsal en küçük birimi netleştirir<sup>27</sup>. *Ailevî benzerlik* konseptinin (Familienähnlichkeit)<sup>28</sup> de yardımıyla ideal dil talebinden uzaklaşan Wittgenstein dil kullanımı için gerektiği düşünülen ifadelerdeki sınırların kesin olmayışının bir problem ortaya çıkaracağını düşünmez. O halde dilde belirsizlik kaçınılmazdır ve gündelik dilin ayrılmaz bir parçasıdır.

<sup>24</sup> John W. Cook, *Wittgenstein, Empiricism, and Language*. Oxford: Oxford University Press, 1999, 140-159. Hanna F. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*. California: California University Press, 1993, 4-20. Michael Hymers, *Wittgenstein and the Practice of Philosophy*. Toronto: Broadview Press, 2010, 206-208.

<sup>25</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.23, 3.221.

<sup>26</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.24.

<sup>27</sup> Erich H. Reck, *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*, Oxford, New York, 2002. Wilhelm Vossenkuhl, *Ludwig Wittgenstein*. München: C.H.Beck, 2003, 79-85.

<sup>28</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. *Ludwig Wittgenstein Werkausgabe*, C. 1., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, 66.

Belirsizliği doğal dilin bir kusuru ve bozulması olarak gören Schaff da görüşlerini *Unscharfe Ausdrücke und die Grenzen ihrer Präzisierung*'da (1968)<sup>29</sup> izah eder. Ona göre belirsizlik değiştirilebilir olan hakikatin, sınıflamanın katı çerçevesine sıkıştırılması nedeniyle ortaya çıkar<sup>30</sup>. Yani gerçekliğin yapısı ve dilin kuralları arasındaki uyumsuzluk ciddi bir gerilim ortaya çıkarmaktadır. *Mantıksal atomculuk* anlayışındaki bir dil için ifade ve atomik düşünce arasında teşekkül eden birebir ilişki, etkileri bakımından *felaket* olmalıdır<sup>31</sup>. Müstakil nihai gerçeklerin sayısındaki sonsuzluk günlük hayattaki pratik çaba düşünülürse ciddi bir engel olarak karşımıza çıkar. Russell'ın 1911 tarihli bir makalesine dayanan *mantıksal atomculuğa* göre olağan cümlelerin tetkiki cümlelerin karşılık geldiği atomik gerçeklikleri ile görsel bir ilişki içindedir. Böylece temeldeki idealin istikameti *mantıksal bir dil* olacaktır.

## 174

Aslında ideal dil ile kasıt mükemmel, yani kusursuz bir dildir. Dilin insan icadı olduğu düşünülürse ki insan hiçbir bakımdan mükemmel değildir, kusursuz bir yapı ortaya konması imkansızdır. Mükemmel dil fikri Schaff nazarında başarısızlığa mahkumdur<sup>32</sup>. Düşünsel sürece kabaca bakıldığında zamanla ortaya çıkan yanılgılar ve fikir çatışmaları sadece felsefenin bir konusu değildir, felsefede netice dille yapıldığı için süreçteki iniş çıkışlar dilin de meselesidir. O halde felsefenin kusursuz cevaplar bulması için mükemmel soruları sorması gerekir, bu da her aşamada mükemmel bir dil gerektirir. Bu, dilin yaşayan bir olgu olması sebebiyle de imkansızdır<sup>33</sup>.

Daha önce Wittgenstein'in da yaptığı gibi kesin bir idealin verilemeyeceğini vurgular Schaff. Bunun ölçüsü, dilsel bir ifadeyi her zaman takip eden amaçtır. "Bu tamamıyla bilinç hakkındadır, gereken tamlığın yahut kesinliğin sınırı kendimize koyduğumuz teorik yahut pratik amacın bir fonksiyonudur"<sup>34</sup>. Şu hâlde formel dil zaten büyük bir bilimsel kazanımdır fakat bu yine sınırlı bir alanda, sınırlı amaçlar dizisine hizmet edecektir<sup>35</sup>. Günlük hayatta böyle bir dil sadece gereksiz değil; bilakis engelleyicidir de<sup>36</sup>. İdeal dil

<sup>29</sup> Adam Schaff, *Unscharfe Ausdrücke und die Grenzen ihrer Präzisierung, Essays über die Philosophie der Sprache*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1968.

<sup>30</sup> Schaff, *Unscharfe Ausdrücke und die Grenzen ihrer Präzisierung*, 79.

<sup>31</sup> Schaff, *Unscharfe Ausdrücke und die Grenzen ihrer Präzisierung*, 80.

<sup>32</sup> Schaff, *Unscharfe Ausdrücke und die Grenzen ihrer Präzisierung*, 90.

<sup>33</sup> Schaff, *Unscharfe Ausdrücke und die Grenzen ihrer Präzisierung*, 80. Adam Schaff, "Die vollkommene Sprache" und die Grenzen der Exaktheit der Ausdrücke, *Essays über die Philosophie der Sprache*, yay. Schaff, Wien/ Frankfurt/ Zürich, 1968b.

<sup>34</sup> Schaff, *Unscharfe Ausdrücke und die Grenzen ihrer Präzisierung*, 91.

<sup>35</sup> Schaff, *Unscharfe Ausdrücke und die Grenzen ihrer Präzisierung*, 92.

<sup>36</sup> Schaff, *Unscharfe Ausdrücke und die Grenzen ihrer Präzisierung*, 90.



tanımının gündelik hayata ait dil edinimlerini eksik yahut yetersiz göstereceğini düşünen Wittgenstein<sup>37</sup> esas meselenin şiir ve dilde rüya işi olduğunun farkındadır. Sınırları çizilmiş bir dille yeni hayaller yaratmak imkansızdır.

Schaff kesin biçimde *mükemmel dilin* karşısındadır: “Şimdiye kadarki tartışmalara dayanarak *mükemmel (kusuruz) dilden* sorunsuz bir şekilde vazgeçilebilir. Bu sadece bir efsanedir” der<sup>38</sup>. Dil üzerine yapılacak tüm tetkikler bir noktada ideal dil meselesinin sınanması anlamına gelir<sup>39</sup>. Böylesine bir dil, felsefede başarılmasa da gündelik dili salt günlük iletişim olarak algılayan ve felsefi soruları ilk etapta görmezden gelen yeni bir paradigmada uzun süre tartışılır. Ortaya çıkan neticeler hiç de yabana atılır cinsten değildir. *Gündelik hayatın bir parçası olarak ideal dilin imkanlarında* bu yapay diller ele alınacaktır.

## 2. Gündelik Hayatın Bir Parçası Olarak İdeal Dilin İmkanları

175

İdeal dil çok sınırlı ve elit bir çevrenin *hakikati arayış dili* olmaktan ziyade tüm insanlığı birleştiren bir iletişim aracı olarak da idealize edilir. Bu minvalde öncelikle ideal dilin çeviribilimsel olarak ele alınması gerekliliği karşımıza çıkar. Tüm insanlığın kültürel bakımdan tam ve eksiksiz uyumu ideal dilin şüphesiz en büyük başarısı olacaktır.

Daha sonra ele alınan tüm çabalar (Weltsprache, Pasigrafi, Volapük ve Esperanto) evrenselci yaklaşımla doğrudan bağlantılıdır. Bu kısımda ele alınan evrensel diller, ideal dilin günlük hayattaki karşılığı olmak üzere tasarlanmışlardır.

### 2.1 Evrenselci- Monadist Çatışması

Anlamsal hakikat kavramının tam olarak tanımlanabileceği bir dil sistemi yaratmayı amaçlayan ideal dil felsefesinin analiz konusu, özellikle cümlelerinin doğruluk değeri açısından doğal dildeki ifadelerdir. Bir doğal dilin kendi içindeki, yani o dili konuşanlar arasındaki etkileşiminden ziyade temel kriter çevrilebilirliğin kusursuz olması gerekliliğidir. A dilindeki bir ifade B dilinde

<sup>37</sup> Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 81.

<sup>38</sup> Schaff, *Unscharfe Ausdrücke und die Grenzen ihrer Präzisierung*, 91.

<sup>39</sup> Kluck, *der Wert der Vagheit*, 64-65. Dönnighaus, *Die Vagheit der Sprache: Begriffsgeschichte und Funktionbeschreibung anhand der tschechischen Wissenschaftssprache*, 51.

yorumlandığı halde aynı kalabiliyorsa o zaman *dilin idealize edilmesinden* söz edilebilir. Bu bağlamda evrenselci- monadist çatışması kuramsal çerçevenin netleşmesi açısından temel argümanları da içermektedir.

Evrenselci yaklaşıma göre çevirinin mümkün olmasını sağlayan şey evrensel dil tümellerinin varlığıdır. Bir dilde kavramsal çerçeve bulan ifadeyi diğer dilde karşılamak için edinilen temel, anlamsal değişmezliktir. Kullanımı Bacon'a kadar giden kavram mütakamil halini farklı dillerin evrensel tek bir dilin türevleri olduğunu düşünen Chomsky'nin Üretici Dönüşümsel Dilbilgisi (Transformational Generative Grammar) kuramında bulur<sup>40</sup>. Çeviribilimde çevrilemezlik olarak adlandırılan mesele bu bağlamda dilin bir eksikliği değildir, hatta ses ve ahenk kayıpları kaçınılmazlık olarak karşımıza çıkar<sup>41</sup>. Mesele kültürel ve ideolojik uyumsuzluktur<sup>42</sup>. Şüphesiz bu uyumsuzluk bir noktada dilin bireysel algısı ve edinimi ile alakalıdır. Dolayısıyla inceleme sahasının metin türleri üzerinden yapılması daha mantıklı neticeler verecektir<sup>43</sup>.

176

Evrensellik algısı ideal dil arayışı ile de yakından ilgilidir. Mesele Esperanto diline duyulan ihtiyaç kadar yüzeysel olmamakla birlikte amaç evrensel bir dilin yardımıyla, sayı sisteminin sunduğu sonsuz kesinliğe benzer şekilde sonsuz bir düşünme sistemini teminat altına almaktır. Descartes ve Locke arasında, alfabenin bilinen sayı ve harflerinden veya yapay olarak oluşturulmuş hecelerden ve basit geometrik çizgilerden yeni dili ve yeni yazıyı üretmek için birkaç yıla sıkıştırılmış en etkileyici girişimlerde bulunulmuştur. Modern evrensel dillerimiz ve modern mantık cebrinin çoğu, Piskopos Wilkins'in *An Essay towards a real Character and a philosophical Language* (1668)<sup>44</sup> adlı eserinde zaten yer almaktadır. Leibniz'in bu konudaki yazılarının çoğu, Descartes ve Locke arasındaki aynı döneme, ancak yalnızca 1676-1686 arasındaki on yıla tarihlenebilir<sup>45</sup>. Modern zamanlarda da Wittgenstein'in iki dönemi arasındaki fark evrensellik algısının üst dil teminatı için ciddi eleştiriler

<sup>40</sup> Faruk Yücel, *Çevirinin Tarihi*. İstanbul: Çeviribilim Yayınları, 2016, 170.

<sup>41</sup> David Bellos, *Is That a Fish in Your Ear? Translation and the Meaning of Everything*. London: Penguin, 2011, 150.

<sup>42</sup> Andre Lefevere. *Translation, History, Culture: A Sourcebook*. London: Routledge, 1992, XI.

<sup>43</sup> Albrecht Neubert ve Gregory M. Shreve. *Translation as Text (Translation Studies Series, 1)*. Kent, Ohio: Kent State University Press, 1992.

<sup>44</sup> John Wilkins. *An Essay towards a real Character and a philosophical Language*. London, 1668.

<sup>45</sup> Fritz Mauthner. *Wörterbuch der Philosophie*. C.3. Leipzig: Georg Müller, 1923, 316-326.

içerir.<sup>46</sup> Evrenselliği sağlayacak olan ideal dil, gündelik dilin yapısı sebebiyle kurgulanabilir ve sistematize edilebilir değildir. Hatta Carnap'ın sadece analitik ifadeleri doğru sayıp Tanrı, ruh veya bütün gibi sözcükleri metafizik açıdan ne doğru ne de yanlış; sadece anlamsız kabul etmesi evrenselliğin aşılması imkânsız sınırlarla hesaplaşması gerekliliğini de ortaya koyar<sup>47</sup> Dillerin kendine özgü anlam alanları (bilhassa metaforik yapılar) çevrilemezliği destekler gibi olsa da evrenselci bakışın sunduğu üstdil bir çözüm gibi görünmektedir<sup>48</sup>. Üstdilin geçerliliğine yönelik en net eleştiri ise şüphesiz bireysel dil kullanımı olacaktır.

Sapir'in düşüncelerine göre dil, sosyal gerçeklik rehberi olarak hizmet eder. Çevreyle ilgili izlenimlerimiz ve deneyimlerimiz farklı şekillerde ifade edilebilir, böylece kavramların sözlü anlatımı bir perspektife oturtulur. Hipotez, gramer ve sözlüksel yapılarıyla belirli bir dilin ilgili dil topluluğunun dünya deneyimini etkileyip etkilemediği ve nasıl etkilediği sorusuna cevap bulmaya çalışır. Benzer bir tez daha önce Humboldt tarafından savunulmuştur. Benjamin Whorf'un kavramları Humboldt'unakilere benzer, ancak Humboldt'un çalışmalarından istifade edip etmediği açık değildir. Benzer fikirler Gottlob Frege ve Ludwig Wittgenstein'in yazılarında da bulunabilir. Whorf buna dilsel görelilik ilkesi (principle of linguistic relativity) der. Sapir-Whorf hipotezine göre bir kişinin düşünme biçimi, ana dilinin anlamsal yapısından ve kelime dağarcığından güçlü bir şekilde etkilenir. Dillerin yapıları farklıysa, bunlarla bağlantılı dünya görüşleri de farklı olur, tabii bu yapılar ortak bir üretim alanına getirilemez. Bundan, bir dilde tek bir kişinin, başka bir dili konuşan biri tarafından anlaşılamayan belirli düşünceleri olduğu sonucu çıkar. Yani dil bir ölçüde ve şekilde bireysel kalır<sup>49</sup>. Şu hâlde bilhassa Humboldt ve Sapir-Whorf aracılığı ile netleştirilen ayırım çeviribilim için ideal çeviri imkansızdır, şeklinde özetlenebilir. Evrenselci anlayışın karşısındaki monadist yaklaşımın temel tezi tam olarak budur. Genel manada bireysel farklılıklar, dilin metaforik katmanı,

<sup>46</sup> Gillian Russell ve Delia Graff Fara. *The Routledge Companion to the Philosophy of Language*. London: Routledge, 2012, 852-860. Ernie Lepore ve Barry C. Smith, *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press, 2006, 1-29.

<sup>47</sup> Zoltan G. Szabó ve Richmond H. Thomason, *Philosophy of Language (Cambridge Textbooks in Linguistics)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, 1-9. Peter V. Lamarque, *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language*. Oxford: Pergamon, 1997, 506-507.

<sup>48</sup> Kenneth Burke, *A Rhetoric of Motives*, University of California Press, 1969, 41.

<sup>49</sup> Franz von Kutschera, *Sprachphilosophie*. München: Fink, 1975, 303-329. Hermann Wein, *Philosophie als Erfahrungswissenschaft*. Haag: Marinus Nijhoff, 1965, 3.

atasözleri ve deyimler gibi kültürel yapılar başta olmak üzere bilhassa şiir sanatında merkezi bir hal alan dil kullanımı çevirinin mükemmelliği önündeki engellerin madde başları suretindedir. Coseriu'nun belirttiğine göre, insanların çeviriyle ilgili yanlış beklentilerinden biri, çevirinin basit bir ikameyle eşdeğer olduğudur. Her dil, bir bütün olarak metnin seviyesinin altında, farklı bir şekilde kastedileni ifade edebildiğinden, başlangıçta aynı adlandırmayı ve aynı anlamı başka bir dilin araçlarıyla yeniden üretme sorunu söz konusudur. Bu nedenle, kişi kendine diğer dil sisteminin hangi öğesinin eşdeğer olduğunu sormamalı, bunun yerine "Aynı durumdaki aynı gerçeklere veya başka bir dilde gerçeklere ne diyorsunuz?" demelidir<sup>50</sup>. Zaten bu tavır üslup mukayeselerinin (stylistique comparée) kuramsal yaklaşımına karşılık gelir.

Kelime ve cümle düzeyinde çevirinin teorik olarak imkansızlığının aksine, metnin bir bütün olarak algılandığı durumlarda çeviri mümkün görülebilmektedir<sup>51</sup>. Zira metinler sadece dilsel araçlarla değil, aynı zamanda değişen derecelerde dil dışı araçlarla da üretilir<sup>52</sup>. Çeviri en genel manada ne kadar imkânsız görünürse görünsün dil hapisanesinden kurtulmak için bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar<sup>53</sup>. Zira bir dil tek başına tüm dünyayı anlamak ve ifade etmek için yeterli değildir. Nietzsche için en naif önyargılar üstüne inşa edilen dil düşünmek açısından nihai araçtır<sup>54</sup>.

Çevrilemezliğin felsefi arka planı kültürel kodların uyumsuzluğuna dayansa da bilhassa somut konularda ortak müstereklerin çok olması kullanılan dilin istikametine göre yorumların da değişkenlik göstermesine sebep olur. Gündelik dil için metafizik sapmaların olmayacağı öngörüldüğü için ortak bir dil yaratımı hayal değildir.

## 2.2 Weltsprache

İdeal dil, *dünya dili* (Weltsprache, World language) kavramı ile de yakından ilgilidir. Dünya dili, farklı milletlere ait insanların, bunun dışında bir

---

<sup>50</sup> Eugenio Coseriu, "Falsche und richtige Fragestellungen in der Übersetzungstheorie." *Übersetzungswissenschaft* içinde, editör Wolfram Wilss, Darmstadt, 1981, 33.

<sup>51</sup> Ulrich Schulz-Buschhaus, "Übersetzung und Kanonbildung. Notizen zur deutschsprachigen Rezeption italienischer Literatur." *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 37 (1996): 366.

<sup>52</sup> Coseriu, *Falsche und richtige Fragestellungen in der Übersetzungstheorie*, 31.

<sup>53</sup> Guy Deutscher, *Through the Language Glass: Why the World Looks Different in Other Languages*. London: Arrow, 2011, 146-147.

<sup>54</sup> Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*. C.3. München: Carl Hanser, 1954, 861-862.

yabancı dil öğrenmek zorunda kalmadan birbirleriyle iletişim kurabilecekleri bir dil olarak tahayyül edilmiştir. Dünya dili kavramını uygulamaya koyma çabalarının başlangıcında mesele biraz farklı algılanmıştır. Buna göre dünya dili, ulusal dillerin yerini almalı ve onları tamamen dolaşımdan kaldırmalıdır. Yani ikinci bir dil olarak değil de esas dil olarak tatbik edilmelidir. *Genel bir yazı* (pasigrafı) oluşturma gayesiyle el ele giden bu tür çabalara günümüzde nadiren rastlanmaktadır. Modern zamanlarda dünya dilinin uluslararası bir yardımcı dil, yani halkların doğal çeşitliliğinden kaynaklanan rahatsızlıkların ortaya çıktığı her yerde yardımcı olacak ve bunların üstesinden gelebilecek bir dil, biçiminde anlaşılması daha yaygın bir görüştür<sup>55</sup>. İlk engel şüphesiz kültürel bariyerler olacaktır, diğer bir sorun da farklı kültürden insanların neden ve ne sıklıkla bir araya gelecekleridir.<sup>56</sup> Tüm engellere rağmen insanların ortak bir dil kullanma arzusu asla yok olmamıştır. Bu hedefe ulaşılabilecek üç yoldan ikisi, gelecekteki tüm amaçlar açısından pratikte hariç tutulmuştur (birincisi kesinlikle, ikincisi çok muhtemeldir):

179

(1) Yalnızca yazılı iletişim için kullanılabilir ve tarihsel (yaşayan veya ölü) ulusal dillerin yardımını küçümseyen ideal bir işaret sistemi, örneğin kavramsal semboller olarak sayılar, harfler vb. içeren bir tür dilsel matematik tasavvur olunur. Leibniz'in açmayı amaçladığı yol, zorluk derecesi nedeniyle tatbik edilememiştir.

(2) Diğer yola göre herhangi bir ölü (örneğin Latince) veya yaşayan (örneğin İngilizce, Almanca, Fransızca) tarihi ulusal dilin genel olarak yardımcı dil gibi kabul edilmesi neredeyse imkansızdır; ölü dillerin hantallığı ve yaşayan dillerin uyuşmaz kültürel bilinci buna engel olacaktır.

(3) Dolayısıyla, eğer varsa, yalnızca üçüncü seçenek kalmaktadır; uygun unsurların çeşitli tarihi ulusal dillerden seçilmesi ve birbirleriyle uygun bir şekilde birleştirilmesi gereken yapay bir yardımcı dil seçeneği. Bu yol, neredeyse istisnasız *dünya dillerinin* modern mucitleri tarafından, özellikle de bugüne kadarki en başarılıları olan Volapük ve Esperanto'nun mucitleri tarafından tekrar tekrar izlenmiştir. Bu tür bir dil, bugünlerde yalnızca sözlü

<sup>55</sup> Wilhelm Ostwald, *Die Weltsprache*. Lyon: Lyon Public Library, 1904.

<sup>56</sup> Dünya görüşü dilin yapısı tarafından belirlenir. Bir kişinin düşünme biçimi, ana dilinin anlamsal yapısından ve kelime dağarcığından güçlü bir şekilde etkilenir. Bilhassa Humboldt ve Whorf'un görüşleri bu konuda açıklayıcı niteliktedir. M. Akif Duman, *Aristoteles'in Dil Felsefesi*. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2024, 99-102.

iletişim esaslı bir dünya dilinden bahsettiğimizde devreye girmektedir ve bu nedenle evrensel bir yazı fikri göz ardı edilmektedir<sup>57</sup>.

Dünya dili konuşulmadan evvel yazılabilir olmalıdır. Pratik uygulanabilirlik iddiası bakımından bu yazı türü ideal bir kavramsal yazıdan, uluslararası yardımcı dilin seslerini mümkün olduğunca aslına sadık ve açık bir şekilde tüm halkların anlayabileceği bir şekilde, yani evrensel bir alfabe yeniden üreten bir harf yazıma dönüşür<sup>58</sup>. Bir dünya diline yönelik çabalar takdir edilse de bunun Esperanto ile başarılı olması şüphesiz dilbilimcilerin de ayrışmasına sebep olur. Çünkü hiçbir ideal dil tarafsız ve herkese hitap eder şekilde tasarlanmış olamayacaktır.

### 2.3 Pasigrafi (1797)

180

Pasigraphie (Yunanca, herkes için yazı), temelde dünyadaki tüm ulusların anlayabileceği, uluslararası gemi telgrafında sınırlı bir çevre için mevcut olan bir işaret veya yazı dilidir. Temel felsefesi Volapük ve Esperanto ile aynıdır, amaç ideal bir dil yaratmak ve iletişim problemini pratikte ortadan kaldırmaktır. *Pasigraphie* kelimesi muhtemelen ilk kez 1797'de Joseph de Maimieux tarafından *Pasigraphie, ou Premiers Éléments du Nouvel Art-Science d'Écrire Et d'Imprimer en une Langue de Manière A Être Lu Et Entendu dans Toute Autre Langue Sans Traduction* adlı incelemesinde kullanılmış olmalıdır. Sistemi, her biri üç ila beş karakterin birleşimi yoluyla temel kelime dağarcığını oluşturan on iki temel karaktere dayanmaktadır<sup>59</sup>.

Pasigrafi kelimesi, fonetik teori için önemli olan herhangi bir dilde ortaya çıkan tüm seslerin ifade edilebileceği genel bir alfabe oluşturma çabaları

---

<sup>57</sup> Louis Couturat ve Leopold Leau, *Histoire de la langue universale*. Paris: Librairie Hachette, 1903. Karl Brugmann ve August Leskien, *Zur Frage der Einführung einer künstlichen internationalen Hilfssprache*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1908. Karl Brugmann ve August Leskien, *Zur Kritik der künstlichen Weltsprachen*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1907. Baudouin de Courtenay, *Zur Kritik der künstlichen Weltsprachen*. Leipzig: Verlag von Veit & Company, 1908.

<sup>58</sup> Bibliographischen Institut & F. A. Brockhaus, "Weltsprache". *Meyers Großes Konversations-Lexikon*. C.20, s.526), 1909, 526. Wissen Media Verlag. "Weltsprache". *Brockhaus' Kleines Konversations-Lexikon*. C.2, 1911, 891. Karl E. Georges, *Kleines deutsch-lateinisches Handwörterbuch*. Hannover/Leipzig: Hahn, 1910, 2674. Heintzeler, Eugen. *Universala. Weltsprache auf grund der romanischen Sprachen und des Latein*. Stuttgart: J. Roth'sche Verlagshandlung, 1893.

<sup>59</sup> Bibliographischen Institut & F. A. Brockhaus. "Pasigraphie". *Meyers Großes Konversations-Lexikon*. C.2, 1911, 80. Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. C. 2. Berlin, 1904, 80.

anlamına geldiğinde tamamen farklı bir mana kazanır, o zaman kısmen dünya dili için de geçerli olan girişimler faydalı hale getirilebilir. Konuşma dilini sistematize etmek konusundaki imkansızlıklar S. Vater tarafından daha önce açıkça ifade edilmiştir (1799)<sup>60</sup>. Öte yandan mantık, matematik, dilbilgisi vb. gibi belirli özel amaçlar için genel olarak anlaşılabilir bir *kavramsal yazının* mümkün ve arzu edilir olduğu da inkâr edilemez; mesela Frege'nin denemesi de bu şekildedir<sup>61</sup>. Fakat Leibniz'in *genel karakteristik* konusundaki görkemli planında böyle bir girişime rastlanmaz<sup>62</sup>.

Pasigrafi her milletin anlayabileceği genel bir işaret veya yazı dili hedefine sahip olarak sözlü iletişim için zaten imkânsız bir hayalin uzantısıdır. Sözcükler ile bu mümkün değildir<sup>63</sup>. Pasigrafi diğer yandan konuşma dilinin yardımı olmadan, ancak genellikle sayıların yardımıyla genel bir yazı ve işaret dili aracılığıyla kendini dünyadaki tüm halklar için anlaşılır kılma sanatı olarak da tanımlanır. Dar anlamda dünya diline göre hayata geçirilme ihtimali kesinlikle daha az olsa da sayıların evrenselliği inkâr kabul etmeyecek derecede sağlam bir zemini işaret etmektedir.

Pasigrafi ve Volapük arasındaki süreç de evrensel dil arayışı açısından boş değildir. Fransız Jean François Sudre, Solresol'unu yedi solmizasyon hecesi (do, re, mi ...) üzerine inşa eder. Bu yazı diliyle şarkı söylenebilir, yazılabilir ve konuşulabilir. 1807 civarında, C. Demainieux Paris'te pasigrafi üzerine halka açık ücretsiz konferanslar vermiştir. 1864'te Karl Obermair Münih'te bir pasigrafi derneği kurar (1955)<sup>64</sup>. Bachmeier'in sistemi karakterlerin Arap rakamlarıyla işaretlenmesine dayanmaktadır. Kelimelerin farklı anlamları, sayıların altı veya üzeri çizilerek ve üstlerine çizgiler konularak gösterilir. Bu fikir o yıllarda geniş destek bulmuştur. Bachmeier ile aynı yıl, Moses Paic, Viyana'da hem yazı (Pasigrafi) hem de sesler (Pasiloji) yoluyla, kavramları Arap rakamları kullanarak ve bunların seslerini uluslararası trafik için sabitleyerek

<sup>60</sup> Johann S. Vater, *Pasigraphie und Antipasigraphie*. Weissenfels/Leipzig: Friedrich Severin und Comp, 1799.

<sup>61</sup> Gottlob Frege, *Begriffsschrift*. Halle, 1879. Gottlob Frege, *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 1971.

<sup>62</sup> Anton Bachmaier, *Pasigraphisches Wörterbuch zum Gebrauche für die deutsche Sprache*. Volkhart, 1868. Carl Herloßsohn, "Pasigrafi", *Damen Conversations Lexikon*, C. 8, 1837, 115.

<sup>63</sup> Heinrich August Pierer, "Pasigrafi", *Pierer's Universal-Lexikon*, C.12, 1836, 723.

<sup>64</sup> Karl Obermair, *Kurze Anleitung zur praktischen Verwendung der Pasigraphie*. Salzburg, 1955.

evrensel bir dil sistemini kurar (1864)<sup>65</sup>. 1887'de Rotterdamlı bir dil öğretmeni olan A. D. Lutomirski, kendisine göre tüm konuşulan dillere uygun olması gereken bir kısaltma olan *pasistenografi*yi geliştirir. Beş alfabe ve yedi gramer karakterinden ve ayrıca ayırt edici özellikler olarak bir nokta veya çizgiden oluşur (1887)<sup>66</sup>. Alman Korece uzmanı Andre Eckardt, Safo (senaryo anlamına gelir) adını verdiği Çince karakterleri temel alan bir senaryo yaratır. Şanghai gettosundan kaçarken Çince yazı öğrenen Avusturya-Macaristan Yahudisi Karl Kasiel Blitz (Charles K. Bliss), Bliss sembollerini icat eder. Bliss, karakterlerin Çin'in farklı eyaletlerinde farklı şekilde telaffuz edildiğini ancak Çin genelinde aynı şekilde anlaşıldığını fark eder. Ancak onun sözde semasiyografisi, onlarca yıl sonra Kanadalı bir engellilik örgütünün spastik felçli insanlar için öğrenilmesi kolay semboller aradığı zamana kadar unutulmuştur.

## 182

### 2.4 Volapük (1879)

Volapük, papaz Johann Martin Schleyer (1831- 1912) tarafından 1879'da oluşturulan ve farklı ulusların üyeleri arasındaki iletişimi amaçlayan yapay bir dildir. İlk bakışta, dilbilgisi büyük bir basitlik izlenimi verir: çekim, durumu belirtmek için kelimenin köküne üç sesli harf a, e, i'nin ve çoğulu belirtmek için ünsüzün dönüşümlü olarak eklenmesine dayanmaktadır (*men* der Mensch; *mena*, *mene*, *meni*, *des*, *dem*, *den* Menschen, *mens*, *menas*, *menes*, *menis* die, der, den, die Menschen). Mesela şimdiki zamanın çekimi zamirlerle şu şekilde bağlantılıdır: Ben (ich) *ob*, sen (du) *ol*, o (er) *om* ve o (sie) *of* zamirleriyle karşılaşılır; çoğulları s ile yapılır: *löfob*: ich liebe (seviyorum); *löfol*: du liebst (seviyorsun), *löfom*: er liebt (o seviyor), *löfof*: sie liebt (o seviyor), *löfobs*: wir lieben (biz seviyoruz) vb. Fakat dilek kipi, emir kipi, mastar, ortaç vb. belirtmek için kullanılan çeşitli sonlar ve fiilin zamanlarını ve cinslerini belirtmek için öne eklenen hecelerın yanı sıra sıfatları, üstünlük belirtenleri oluşturmak için kullanılan örnekler ve son ekler, vb. kafa karıştırıcı derecede birbirlerine benzedikleri için resim dilini oldukça karmaşık hale getirirler. Üçte biri İngilizce'den, dörtte biri Latince ve Roman dillerinden, beşte biri Almanca'dan ve geri kalanı diğer yaşayan dillerden olmak üzere yaklaşık 1.300 kök kelimenin bazı seslerinin (b ve r gibi) yasaklanması ve "ä, ö, ü" gibi seslerin aşırı kullanımı

<sup>65</sup> Moses Paic, *System einer Universalsprache sowohl durch die Schrift (Pasigraphie), als auch durch die Laute (Pasilogie)*. Wien, 1864.

<sup>66</sup> Abraham D. Lutomirski, *Pasistenographie oder Leitfaden zu einer kurzen Zeichenschrift, die für alle Lautsprachen geeignet und in einigen Stunden zu erlernen ist*. Rotterdam: A. Eeltjes, 1887.



uygulanabilirliği zorlaştırmaktadır. Volapük, daha önce kısmen yaygın olmasına karşın Esperanto ortaya çıktıktan sonra popülerliğini yitirmiştir<sup>67</sup>.

1890'lerde Volapük şaşırtıcı derecede hızlı bir yükseliş yaşar. Gerçek anlamda uygulanan ilk yapay dil olarak, bir dünya dilinin gerekliliğini anlamış olan kültür dünyasındaki tüm ileri beyinleri çalışan bir toplulukta bir araya getirir. Sadece birkaç yıl içinde dünya çapında 283 dernek kurulur, 25 dilde 316 ders kitabı yayınlanır, 1.600 öğretmenlik diploması verilir. Toplam takipçi sayısının bir milyon olduğu tahmin edilmektedir. Ancak yükseliş kadar düşüş de hızlı olur. Bunun temelinde zamanla ortaya çıkan hataların düzeltilmesine yönelik çabaların ve ayrışmaların iyi yönetilememesi yatmaktadır. Dilin iyileştirilmesi için kurulan Akademi'nin kararları ile mucit Papaz Schleyer arasında ciddi anlaşmazlıklar çıkar. Papaz, Akademi'nin kararları üzerinde mutlak veto hakkı talep ederken, Akademi ona yalnızca ertelemeli itiraz hakkı tanımıştır. Anlaşmazlık tam bir bölünmeyle sonuçlanır; Schleyer orijinal Volapük'üne sadık kalır ve Akademi onu öyle bir başarı ile geliştirir ki, artık Volapük'e hiçbir benzerlik göstermeyen (Schleyer'in sağlam fikirleri korunmuş olmasına rağmen), ancak önemli ölçüde daha iyi olan tamamen yeni bir yapay dil (idiom neutral) ortaya çıkar. Bu bölünmenin bir sonucu olarak, tüm hareket dağılır ve temel fikrin gelecekteki gelişimi bu ağır yükün altında kalır<sup>68</sup>.

Volapük müstakil olarak sürekli bir başarı yakalayamasa da yapay dillerin popülerliği üstünde ciddi tesirleri olur. Artık gündelik hayata adapte edilebilecek ve tüm insanları birleştiren bir dil düşüncesi hayal değildir.

## 2.5 Esperanto (1887)

Nihayet Dr. L. Zamenhof Esperanto'yu icat eder. Proje 1887 yılında yayımlanmış; ancak hiç ilgi görmemiştir. Kısa bir süre sonra Fransız de Beaufront yapay bir dil icat eder ve onu yayınlamakla meşgulken Zamenhof'un yazıları onun eline geçer. Esperanto'yu pek çok açıdan kendi dilinden daha iyi

<sup>67</sup> Bibliographischen Institut & F. A. Brockhaus, 222. Johann M. Schleyer, *Grosses Wörterbuch der Universälsprache Volapük*. Konstanz: Verlag d. Zentralbüros d. Weltsprache, 1888. Johann M. Schleyer, *Kleines Wörterbuch der Universälsprache Volapük*. Konstanz: Verlag d. Zentralbüros d. Weltsprache, 1887. Klas A. Linderfelt, *Volapük*. Casper, 1887. Charles E. Sprague, *Hand-book of Volapük*. Office Company, 1888. Alfred A. Post, *Comprehensive Volapük Grammar*. Post, 1890.

<sup>68</sup> Wilhelm Ostwald, *Lebenslinien. Eine Selbstbiographie*. Berlin: Zenodot Verlagsgesellschaft, 1927, 146-147.

bulmuş ve projesinden vazgeçerek ve tüm gücünü Esperanto'nun tanınması ve yayılması için kullanarak özellikle bu alanda özverili ve objektif bir tutumun çok ender bir örneğini vermiştir. Bu, kısa sürede yaygınlaşan yapay bir dilin yükselişini başlatır. Fakat yükseliş sınırlı kalır. Bunun iki temel sebebi vardır: Birincisi, yeni iletişim araçlarının gerçek anlamda hiçbir kullanımı bulunmamaktadır. Dünyanın diğer ucunda, diğer dillerden benzer düşüncelere sahip insanlarla kartpostal alışverişinin çekiciliği, başlangıçta bazı insanlar için ne kadar güçlü olursa olsun, uzun sürmez. Bilim gibi uluslararası öneme sahip bir konu için kullanılmadığı sürece *kullanım alanı* her yapay dilin uğraşması gereken bir dezavantajdır<sup>69</sup>. Bu koşullardan ikincisi, dilin doğasında yatmaktadır: Mucit, Polonya-Rus ortamının etkisi altında, çok çeşitli Slav tıslama seslerini kendi diline uyarlaması gerektiğine inanmaktadır. Bunun için alışlagelmiş harfler yeterli olmadığından, diğer şeylerin yanı sıra Çekçe'de yaygın olduğu gibi harflerin üzerindeki karakterlere başvurur. Ancak bu, daktilo ve dizgicinin olağan yardımcılarıyla dili yazmanın ve basmanın imkansızlığını yaratır; aynı sebepten dolayı telgraf iletimini de imkânsız kılmıştır. Eleştiri süreci tamamlanmadan harekete sonsuz zarar veren ciddi bir organizasyon hatası yapılır. Boulogne'da gerçekleşen ilk uluslararası toplantıda, dilbilgisi ve örnek olarak bazı metinleri içeren kısa bir Esperanto ders kitabı olan *Fundamento* kutsal durumuna yükseltilir ve *dokunulmaz* (netuchebila), yani değiştirilemez ilan edilir. Böylece Esperanto ölüme mahkûm edilmiş olur. Volapük de Esperanto'nun sonunu hazırlayan nedenlerden ötürü yok olmuştur. Çünkü mucit ve mirasçıları, gelişimin bastırılmayacağını, dil sisteminin er ya da geç organize edilmesi gerektiğini anlamak istemezler.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Humphrey Tonkin, *Esperanto, Interlinguistics, and Planned Language*. Lanham: University Press of America, 1997. Pierre Janton, *Einführung in die Esperantologie*. Hildesheim: Olms, 1993. Pierre Janton, *Language, Literature, and Community*. New York: State University of New York Press, 1993b.

<sup>70</sup> Ostwald, *Lebenslinien. Eine Selbstbiographie*, 148.

1900'lerin başında Alman Esperantistler genel bir konferans düzenleme cesaretini gösterirler. Dresden'de yapılacak toplantı için Ostwald'tan ana dersi vermesi istenir. Fakat orada başına gelen bir hadise bağnazlığın derecesini görerek oluşumun geleceğiyle ilgili kafasında daha net bir tablo belirmesine sebep olur: "Kendisi gibi Esperanto öğrenen ikinci kızımın birlikte Dresden'e vardığımda ve Esperanto topluluğuna göz attığımda, bu yolculuğa hangi gemi arkadaşlarımla birlikte çıktığımı görünce biraz şaşırđım. Çünkü konuşmayı çatı harflerinden kaynaklanan engellere getirdiğimde ve bu sorunun zaman içinde hızla ve kısa sürede düzeldiğini anlattığımda, üzerime örtülmüş nezaket perdesinin arasından açıkça parlayan inatçı bir dirençle karşılaştım [...] Davanın ilk destekçilerinden biri olarak öncü bir rol oynayan yaşlı bir bayan, Esperantistlerin bu soruya karşı tutumunu bana göstermek için beni bitişik bir odaya aldı. Duvarın önünde tören yeşili kadife kumaşlı bir masa vardı (yeşil, Esperanto'nun armasıdır); ortada

İdeal dil konusundaki en büyük yanlış muhtemelen Esperanto dilidir. Bu konudaki ilk ciddi hamleler insanların yabancı dil öğrenme konusunda isteksiz olduğu, ancak ütopya ve merkezileşme duygusunun kaynağı olan Fransa'dan gelir. Fransa ve Almanya'da iyi şöhrete sahip bilim adamları, embriyo halindeki canavar Esperanto'yu, ardından da yeni ve geliştirilmiş bir versiyonunu körü körüne savunurlar. Brugmann ve Leskien, tüm birikimleriyle, Esperanto'yu yaşanabilir bir varlık olarak gösterme girişimlerine karşı çıkmak zorunda kalırlar. Brugmann yeni dünya dilini daha çok dil felsefesi açısından, Leskien ise daha çok fonetik açıdan eleştirir. Her iki araştırmacının sonuçları Esperanto ve Esperantistler için yıkıcıdır<sup>71</sup>. Mauthner<sup>72</sup>, ideal dilin bu bağlamda imkansızlığı için öncelikle *ideal dilin dayandırılması gereken mantıksal olarak düzenlenmiş bir dünya kataloğu* olmayışını gerekçe gösterir. Her yapay dil gerçek bir oyun dili, gerçek bir şiir dili olarak kültürel yapıyla örtüşmediği için *hiçbir dil* olmaya mahkumdur. Halkları hâlâ çok benzer zihinsel durumlara sahip olan kültürel dillerin gramerleri ve sözlükleri bile derin içsel farklılıklar gösterirken Esperanto işlevsel görünmemektedir.

## Sonuç

İdeal dil nedir? Bu sorunun cevabı iki bölümde verilmeye çalışılırken öncelikle *gündelik kullarımdaki ideal dil* ile *felsefi manadaki ideal dil* birbirinden ayrılmaya çalışılmıştır. Her ne kadar gündelik hayatın bir parçası olarak ve genelde ikinci dil formunda düşünülen yapay dil, felsefi olandan bağımsız olmasa da ve hatta Couturat'ın fikir babası Leibniz sayılsa da analizin netleşmesi için *sonucu* esas almak gerekmiştir. Her iki manada da sözcük temelli bir dil için ciddi teşebbüsler olsa da netice kaçınılmaz biçimde hezimet

---

ustanın kendi ithafıyla yeşil deri kaplı *Fundamento*'nun muhteşem bir kopyası vardı ve her iki yanında da yanan mumlarla dolu iki gümüş şamdan vardı. Her şey *Fundamento*'nun dokunulmazlığı kültüne adanmış bir sunaktı. Dini hareketlerin doğasında olan kör fanatizmle birleşen bu dinsel hürmet, Esperanto takipçileri arasında oldukça yaygındır. Dünya dilini en önemlisi de olsa bir iletişim aracı olarak gören benim için böyle bir tutum tamamen tiksindiriciydi ve hala da öyledir ve bunu dava açısından ancak felaket olarak tanımlayabilirim" (Ostwald, *Lebenslinien. Eine Selbstbiographie*, 153-154). Ostwald, Zamenhof ile kısa bir görüşme yapar. Paris'ten Varşova'ya dönerken Dresden'deki yolculuğuna birkaç saatliğine ara verecek kadar nezaket gösterir. Zamenhof bile yenilikçi Esperanto taraftarları (Ido hareketi) ile *Fundamento*'ya sıkı sıkıya bağlı gelenekçiler arasına girebilecek durumda değildir (Ostwald, *Lebenslinien. Eine Selbstbiographie*, 172).

<sup>71</sup> Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, 316.

<sup>72</sup> Fritz Mauthner, *Die Sprache*. Frankfurt am Main: Rütten & Loening, 1906, 31.

olmuştur. Bilhassa Volapük ve Esperanto'nun kurucularının son zamanları bize bu konularda inkâr kabul etmez deliller verir. Sadece kültürel farklılıklar değil, aynı dili kullanan insanlar arasındaki görüş ayrılıkları bile *mutabakatı* imkânsız kılar.

Dil felsefesinin dil aracılığıyla ortaya çıkan sorunlara yönelmesi ve net çözüm arayışları- ki bu bilhassa dilbilimsel pragmatizm kapsamında gerçekleşir- dilin en büyük meselelerinden olan belirsizliği aşamaz. Kesinlik ideali hesap edilebilir yahut anlaşılır olsa da yaşayan dilin buna tepkisi çok nettir. Dilde belirsizlik kaçınılmazdır ve gündelik dilin bir parçasıdır. Neticede insan Platon'un idealarından uzak olsa da Peirce'ün yorum tasavvuru ile hakikate ulaşmaya daha yakındır; kutsal kitaplar ve diğer kanonik metinlerle başa çıkmak için yorumdan başka çaremiz yoktur.

186

Evrensel dil aynı zamanda *mantıksal ideal dil* olmalıdır. İdeal dil ile kastın mükemmel bir dil olması yani herkesin aynı şeyi idrak etmesini sağlayacak bir araçsallık edinmesi dildeki metaforik yapıyı dışarıda bıraktığı için (ki birçok kalburüstü filozofun metafora olan düşmanlığı tevekkeli değildir<sup>73</sup>) hem felsefi hem de gündelik katman sanatsızlık gibi bir tehlikeyle de karşı karşıya kalır. Tüm dillerin farklı dillerin türevleri olması yani özünde aynı olması düşüncesi ile öncelenen bilişsellik evrenselci anlayışı destekleyerek yapay dillerin önünü açsa da Weltsprache'nin gerçekleşmemiş olması monadist yaklaşımı haklı çıkarmaktadır.

İdeal dilin pratik kullanımı başarısız olduğu için *halka hitap etmeyen bilimsel amaç* ideal dilin nihai istikameti olarak varlığını sürdürür. Bu bağlamda Joseph de Maimieux, Johann Martin Schleyer, Ludwik Lejzer Zamenhof gibi (Mauthner'in ifadesine göre) amatörler ile ilahi dili bulduğunu iddia eden Leibniz'i aynı kefeye koymamak gerekir. Bugün tüm bilgisayarların çalışma prensibi olan ikili sistem insan düşüncesinin alfabesidir, tüm akıl yürütmelerin yalnızca bir hesaplama olduğu fikrine dayanan 0 ve 1'lerden ibaret bu dünya Leibniz için Tanrı'ya ulaşmanın da yegâne yoludur. Sözcüklerin içinde yalan vardır, yanlış vardır. Fakat rakamlar hata yapmaz. Matematik yalan söylemez. Leibniz'in hayali düşüncelerin sözcüklerle değil de matematik ile ifadesidir.

Gündelik hayata yani beşerî iletişime uygun ideal bir dil imkansızken, felsefesi manada ideal dil net biçimde *matematik* olarak görülmektedir.

---

<sup>73</sup> M. Akif Duman, *Retorikten Belâgate Mecazdan Metafora*. Ankara: Nobel, 2019.

## KAYNAKÇA

- Bachmaier, Anton. *Pasigraphisches Wörterbuch zum Gebrauche für die deutsche Sprache*. Volkhart, 1868.
- Bellos, David. *Is That a Fish in Your Ear? Translation and the Meaning of Everything*. London: Penguin, 2011.
- Bibliographischen Institut & F. A. Brockhaus, “Weltsprache”. *Meyers Großes Konversations-Lexikon*. C.20, s.526), 1909, 526.
- Bibliographischen Institut & F. A. Brockhaus. “Pasigraphie”. *Meyers Großes Konversations-Lexikon*. C.2, 1911, 360.
- Brugmann, Karl ve Leskien, August. *Zur Frage der Einführung einer künstlichen internationalen Hilfssprache*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1908.
- Brugmann, Karl ve Leskien, August. *Zur Kritik der künstlichen Weltsprachen*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1907.
- Burke, Kenneth. *A Rhetoric of Motives*, University of California Press, 1969.
- Carnap, Rudolf. *Bedeutung und Notwendigkeit*. Wien/New York: Springer, 1972.
- Carnap, Rudolf. *Logische Syntax der Sprache*. Wien/New York: Springer, 1968.
- Cook, John Webber. *Wittgenstein, Empiricism and Language*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Coseriu, Eugenio. “Falsche und richtige Fragestellungen in der Übersetzungstheorie.” *Übersetzungswissenschaft* içinde, editör Wolfram Wilss, Darmstadt, 1981, 27-47.
- Couturat, Louis ve Leau, Leopold. *Histoire de la langue universale*. Paris: Librairie Hachette, 1903.
- de Courtenay, Baudouin. *Zur Kritik der künstlichen Weltsprachen*. Leipzig: Verlag von Veit & Company, 1908.
- Deutscher, Guy. *Through the Language Glass: Why the World Looks Different in Other Languages*. London: Arrow, 2011.
- Dönnighaus, Sabine. *Die Vagheit der Sprache: Begriffsgeschichte und Funktionbeschreibung anhand der tschechischen Wissenschaftssprache*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005.

- Duman, Mehmet Akif. *Aristoteles'in Dil Felsefesi*. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2024.
- Duman, Mehmet Akif. *Retorikten Belâgate Mecazdan Metafora*. Ankara: Nobel, 2019.
- Duman, Mehmet. Akif. *Dilde Belirsizlik ve Eş Anlamlılık*. İstanbul: Litera, 2021.
- Eisler, Rudolf. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. C. 2. Berlin, 1904.
- Frege, Gottlob. *Begriffsschrift*. Halle, 1879.
- Frege, Gottlob. *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Göttingen: Vandenhoeck, 1969.
- Frege, Gottlob. *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 1971.
- Georges, Karl Ernst. *Kleines deutsch-lateinisches Handwörterbuch*. Hannover/Leipzig: Hahn, 1910.
- Grice, Herbert Paul. "Logic and Conversation." *Syntax and Semantics, Vol. 3, Speech Acts* içinde, editör Peter Cole ve Jerry L. Morgan, 41-58. New York: Academic Press, 1975.
- Heintzeler, Eugen. *Universala. Weltsprache auf grund der romanischen Sprachen und des Latein*. Stuttgart: J. Roth'sche Verlagshandlung, 1893.
- Herloßsohn, Carl. "Pasigrafi", *Damen Conversations Lexikon*, C 8, 1837, 115.
- Hymers, Michael. *Wittgenstein and the Practice of Philosophy*. Toronto: Broadview Press, 2010.
- Janton, Pierre. *Einführung in die Esperantologie*. Hildesheim: Olms, 1993.
- Janton, Pierre. *Language, Literature, and Community*. New York: State University of New York Press, 1993b.
- Kemmerling, Andreas. "Gilbert Ryle: Können und Wissen." *Grundprobleme der großen Philosophen: Moore, Goodman, Quine, Ryle, Strawson, Austin* içinde, 127-167. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
- Kluck, Nora. *der Wert der Vagheit*, Berlin: de Gruyter, 2014.
- Kutschere, Franz von. *Sprachphilosophie*. München: Fink, 1975.
- Lamarque, Peter Vaudreuil. *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language*. Oxford: Pergamon, 1997.

- Lefevre, Andre. *Translation, History, Culture: A sourcebook*. London: Routledge, 1992.
- Lepore, Ernie ve Smith, Barry C.. *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Linderfelt, Klas August. *Volapük*. Casper, 1887.
- Lutomirski, Abraham D. *Pasistenographie oder Leitfaden zu einer kurzen Zeichenschrift, die für alle Lautsprachen geeignet und in einigen Stunden zu erlernen ist*. Rotterdam: A. Eeltjes, 1887.
- Mauthner, Fritz. *Die Sprache*. Frankfurt am Main: Rütten & Loening, 1906.
- Mauthner, Fritz. *Wörterbuch der Philosophie*. C.3. Leipzig: Georg Müller, 1923.
- Moore, George Edward. *Philosophical Papers*. London/England: Allen & Unwin, 1959.
- Neubert, Albrecht ve Shreve, Gregory M. *Translation as text (Translation Studies Series, 1)*. Kent, Ohio: Kent State University Press, 1992.
- Nietzsche, Friedrich. *Werke in drei Bänden*. C.3. München: Carl Hanser, 1954.
- Obermair, Karl. *Kurze Anleitung zur praktischen Verwendung der Pasigraphie*. Salzburg, 1955.
- Ostwald, Wilhelm. *Die Weltsprache*. Lyon: Lyon Public Library, 1904.
- Ostwald, Wilhelm. *Lebenslinien. Eine Selbstbiographie*. Berlin: Zenodot Verlagsgesellschaft, 1926/1927.
- Paic, Moses. *System einer Universalsprache sowohl durch die Schrift (Pasigraphie), als auch durch die Laute (Pasilogie)*. Wien, 1864.
- Pierer, Heinrich August. "Pasigrafi", *Pierer's Universal-Lexikon*, C.12, 1836, 723.
- Pitkin, Hanna Fenichel. *Wittgenstein and Justice*. California: California University Press, 1993.
- Post, Alfred A. *Comprehensive Volapük Grammar*. Post, 1890.
- Reck, Erich H. *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*, Oxford, New York, 2002.
- Russell, Bertrand. "The Philosophy of Logical Atomism." *The Monist* 28, 4 (1918): 495-527.

- Russell, Bertrand. "Vagueness." *Australasian Journal of Philosophy* 1- 2 (1923): 84-92.
- Russell, Bertrand. *An Inquiry into Meaning and Truth*. New York: Routledge, 1940.
- Russell, Gillian ve Fara, Delia Graff. *The Routledge Companion to the Philosophy of Language*. London: Routledge, 2012.
- Schaff, Adam. Unscharfe Ausdrücke und die Grenzen ihrer Präzisierung, *Essays über die Philosophie der Sprache*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1968.
- Schaff, Adam. "Die vollkommene Sprache" und die Grenzen der Exaktheit der Ausdrücke, *Essays über die Philosophie der Sprache*, yay. Schaff, Wien/Frankfurt/ Zürich, 1968b.
- Schleyer, Johann Martin. *Grosses Wörterbuch der Universälsprache Volapük*. Konstanz: Verlag d. Zentralbüros d. Weltsprache, 1888.
- Schleyer, Johann Martin. *Kleines Wörterbuch der Universälsprache Volapük*. Konstanz: Verlag d. Zentralbüros d. Weltsprache, 1887.
- Schulz-Buschhaus, Ulrich. "Übersetzung und Kanonbildung. Notizen zur deutschsprachigen Rezeption italienischer Literatur." *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 37 (1996): 363-379.
- Sinnreich, Johannes. *Zur Philosophie der idealen Sprache. Texte von Quine, Tarski, Martin, Hempel und Carnap*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972.
- Sprague, Charles Ezra. *Hand-book of Volapük*. Office Company, 1888.
- Szabó, Zoltan Gendler ve Thomason, Richmond H. *Philosophy of Language (Cambridge Textbooks in Linguistics)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Tonkin, Humphrey. *Esperanto, Interlinguistics, and Planned Language*. Lanham: University Press of America, 1997.
- Vater, Johann Severin. *Pasigraphie und Antipasigraphie*. Weißenfels/Leipzig: Friedrich Severin und Comp, 1799.
- Vossenkuhl, Wilhelm. *Ludwig Wittgenstein*. München: C.H.Beck, 2003.



Wein, Hermann. *Philosophie als Erfahrungswissenschaft*. Haag: Marinus Nijhoff, 1965.

Wilkins, John. *An Essay towards a real Character and a philosophical Language*. London, 1668.

Wissen Media Verlag. "Weltsprache". *Brockhaus' Kleines Konversations-Lexikon*. C.2, 1911, 891.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. *Ludwig Wittgenstein Werkausgabe*, C. 1., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus* (Schriften Bd. 1). Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1960.

Wolski, Werner. *Schlechtbestimmtheit und Vagheit- Tendenzen und Perspektiven*. Tübingen: de Gruyter, 1980.

Yücel, Faruk. *Çevirinin Tarihi*. İstanbul: Çeviribilim Yayınları, 2016.

GÜNDELİK DİL FELSEFESİ KAPSAMINDA İDEAL DİL PARADOKSU  
IDEAL LANGUAGE PARADOX WITHIN THE SCOPE OF EVERYDAY LANGUAGE PHILOSOPHY  
Mehmet Akif DUMAN

## KUŞKUCU ARGÜMANLARA KARŞIN B. RUSSELL'İN FELSEFESİNDE BİLGİNİN OLANAĞI, KAYNAĞI VE TÜRLERİ

Zeynepnur ÇELİK\*

### ÖZ

Russell'a göre bütün bilgimizi temelde iki şekilde sınıflandırabiliriz: Deneysel Bilgi ve Çıkarım Bilgisi. Bunlardan ilki, bütünüyle duyu verilerinden oluşur. İkincisi ise, ilk aşamada duyu verileri üzerine kurulmuş önermelerden, söz dizimsel kurallar ve mantıksal ilişkiler aracılığıyla türetilmiş bilgilerdir. Çıkarım bilgisinin doğruluğu ya da yanlışlığı mantık kuralları ile belirlenirken, deneysel bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı, dile getirilen önermenin olgular ile olan ilişkisine göre belirlenir. Bu açıdan doğruluk ve yanlışlık, şeylerin ya da zihin durumlarının değil; şeyler hakkındaki inançları dile getiren önermelerin bir özelliğidir.

**Anahtar Sözcükler:** Bilgi, İnanç, Duyu Verisi, Çıkarım, Mantık, Russell.

## THE POSSIBILITY, SOURCE AND TYPES OF KNOWLEDGE IN B. RUSSELL'S PHILOSOPHY AGAINST SCEPTICIAN ARGUMENTS

### ABSTRACT

According to Russell, we can basically classify all our knowledge in two forms: Empirical Knowledge and Knowledge of Inference. The first of these consists entirely of sense data. The second is knowledge derived through syntactic rules and logical relations from propositions based on sense data in the first stage. While the truth or falsity of inferential knowledge is determined by the rules of logic, the truth or falsity of empirical knowledge is determined according to the relation of the proposition expressed with the facts. In this respect, truth and falsity are properties of propositions that express beliefs about things, not of things or mental states.

**Keywords:** Knowledge, Belief, Sense-data, Inference, Logic, Russell.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, E-Posta: zeynepcelik.98@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9319-7687. Samsun/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 14.06.2024

Makalenin kabul tarihi: 16.11.2024

Submission Date: 14 June 2024

Approval Date: 16 November 2024

## Giriş

Herhangi bir şeyin bilgisi ya da bilginin olanağı söz konusu olduğunda, bütün filozoflar ilkin kuşkuculukla hesaplaşarak işe başlar. Öyle ki, Alan Musgrave'e göre "[b]ilgi kuramı ya da diğer adıyla epistemoloji esasında dogmacılık ve kuşkuculuk arasındaki uzun ve henüz son bulmamış bir savaştan ibarettir".<sup>1</sup> Kuşkuculuğu ise en genel hatlarıyla "[f]elsefede ya da metafizikte, insanın duyularının veya aklının yetersizliğinden dolayı, gerçekliğin bilgisine erişemeyeceğini, görünüşün gerisindeki gerçekliğe ulaşmanın hiçbir şekilde mümkün olmadığını öne süren öğretisi" şeklinde tanımlayabiliriz.<sup>2</sup> Ancak yine de kuşkuculuktan söz ederken, uslamaları ve ulaştıkları sonuçlar yönünden 'radikal kuşkuculuk' ile 'yöntem olarak kuşkuculuk' ayrımını yapmalıyız. Bunlardan ilki, felsefe tarihinde Piron'un felsefi bir dizge haline getirdiği, bilgiye hiçbir koşulda olanak vermeyen bir kuşkuculuktur:

Şeyler, kendileri hakkında bilgi sahibi olmamız bakımından aralarında bir ayrım yapılamaz, üzerlerinde karar verilemez, ölçülemez bir doğaya sahiptirler. Bundan dolayı ne duyularımız ne de düşüncelerimiz onlar hakkında bize doğru veya yanlış herhangi bir şey söyleyemezler, herhangi bir bilgi veremezler.<sup>3</sup>

Piron'un ileri sürdüğü bu kuşkuculuğa göre, insanın bilme yetilerinin eksikliği tartışmasına gelmeden önce, şeyler zaten doğası gereği bilinemez olduğundan, herhangi bir şeyin bilgisini edinmenin olanağı yoktur.

Buna karşın köklerini Akademia kuşkuculuğuna ve özellikle de Karneades'in görüşlerine dayandırabileceğimiz yöntem olarak kuşkuculuk, alguların yanılabilirliğinden yola çıkarak, bilginin olanağını değil ama kesin bilginin olanağını dışlar.<sup>4</sup> Felsefe tarihinde bu görüş temelinde yükselen ve Descartes ile birlikte zirve noktasına ulaşan 'duyuların yanılabilirliği' argümanı, bütün yanılabilirliğine karşın yine de Russell için bilgi kuramının empirik yönünü temellendirebilmek açısından bir engel oluşturmaz, çünkü Russell'a göre:

<sup>1</sup> Alan Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk "Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş"*, çeviren. Pelin Uzay, İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997, 26.

<sup>2</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005, 1045.

<sup>3</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, 440.

<sup>4</sup> A.g.e. s.482.

Genel bilgimizi çözümlmeye başladığımızda ilk görünen şey, bir bölümünün türetilmiş, bir bölümününse temel bilgi oluşudur; yani kimi bilgilerimiz vardır ki bunlara yalnızca, zorunlu olarak tam mantıksal anlamda olmasa bile bir anlamda, çıkarımla elde edildikleri başka şeyler dolayısıyla inanırız, buna karşı öteki bölümüne herhangi bir dışsal kanıtın desteği olmadan, kendileri hesabına inanılır. Açıktır ki duyular bu ikinci türden bilgi verirler: görme, dokunma ya da işitmeye algılanan dolaysız olguların çıkarımla kanıtlanması gerekmez, kendiliklerinden apaçıktyrlar.<sup>5</sup>

Russell duyu verileri aracılığıyla yaşadığımız deneyimin bazen yanılsama içerdiği kabul eder ancak ona göre, bu durum bizi bütün duyu verilerinin yanılgılı olduğunu sonucuna götürmez. Herhangi bir yanılsama durumunu fark edebilmek için bir de yanılsama-olmayan durumların varlığı gereklidir ki tam bu noktada yine duyu verileri temelinde şöyle bir uslamamada bulunabiliriz; yanılsamaya neden olan şey tekil algının kendisi değil, algılar arasındaki ilişkinin, günlük yaşamda alışkın olmadığımız türden gerçekleşiyor olması durumudur. Ve bu olağan dışı ilişkinin saptanması, yine farklı duyu algılarının ve ilişkilerinin beklentiyle uyumsuzluğu sayesinde. Örneğin, algılama sırasında görme duyusuna hep dokunma duyusu da eşlik eder; bir masa gördüğümüzde, masa aynı zamanda dokunulabilir bir nesnedir. Oysa rüya ya da halüsinasyon gibi durumlarda duyu verileri arasındaki ilişkiler, gerçekte olduğundan farklıdır. Bir masa gördüğümü düşündüğümde, bu masa öncelikle bir uzamda olmalıdır ve masa ile aramdaki mesafeyi dokunulabilecek düzeye indirmediğimde sertliğini de duyumsamayı beklerim. Gördüğüm şey masa değil de uzaktan masa sandığım bir başka nesne olsa bile, hatalı olan algının kendisi değil, o nesneye ilişkin algımdan yola çıkarak yaptığım çıkarımlar olacaktır ve dokunma duyusu yine de bu masa-olmayan nesneye eşlik edecektir.

İlk saptanacak şey duyu yanılsaması (illusion of sense) diye bir şey olmadığıdır. Duyu-nesneleri, düşlerde bile olsa, bizim için en kuşku götürmez nesnelere. Öyleyse onları düste gerçek-dışı gösteren şey nedir? Yalnızca öteki duyu nesneleriyle bağıntısının alışılmamış doğasıdır. Düşümde Amerika'da olduğumu görürüm, uyanır ve aradan, yazık ki "gerçek" bir Amerika yolculuğuna ayrılmaz biçimde bağlı olan, o yolculuk süresi geçmeden kendimi İngiltere'de

---

<sup>5</sup> Bertrand Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çeviren. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996, 65.

bulurum. Duyu nesnelere, başka duyu nesneleriyle, deneyin bize olağan diye gösterdiği türden bağlantıları olduğunda "gerçek" denir; bu gerçekleşmediğinde onlara "yanılsama" denir. Ancak yanılsama olan şey onlara dayanan çıkarımlardır; kendi içlerinde onlarda her kısıntılarıyla uyanık yaşamın nesnelere kadar gerçektir.<sup>6</sup>

Russell'in burada sözünü ettiği çıkarım, mantıksal bir çıkarım olmayıp, sürekli bir arada deneyimlenen duyu verilerinin alışkanlık düzeyinde bir genellemesi, kendi deyişiyle "hayvan çıkarımı"dır. Bu türden çıkarımların kaynağı bir arada yaşanan deneyimlerin tekrarıdır. Yanılsama içeren durumların fark edilme nedeni ise, bu deneyimler arasındaki olağandışı ilişkilerin niceliksel olarak sık yaşanmamasıdır. Eğer böyle olmasaydı, yani duyu deneyimlerinin yanılı olduğu durumlar sıkça yaşansaydı, deneyimlerin uyumuna ilişkin beklentilerimiz farklı şekillerde kurulurdu ve sahip olduğumuz alışkanlıklar şu ankinden farklı olurdu. Örneğin, 'görme duyusuna belirli bir mesafeden sonra dokunma duyusu da eşlik eder' gibi bir beklentimiz olmazdı. Bu açıdan Russell'a göre, duyu verilerinin yanılı olması aslında geçmiş deneyimlerden elde edilen beklentilerinin karşılanmaması durumudur.

### Bilgi Türleri

Russell'a göre, tüm bilgimizi kaynağı yönünden iki farklı şekilde sınıflandırabiliriz: doğrudan duyu verilerinden (algıdan) kaynaklanan deneysel bilgi ve olguların bilgisinden türetilen çıkarım bilgisi. Deneysel bilgiyi oluşturan duyu verileri, mantıksal çıkarım kurallarına bağımlı değildir çünkü algı deneyimi, doğrudan ve kendiliğinden apaçıktır. Diğer yandan çıkarım ile elde edilen bilgiler ise elbette mantık kurallarına bağımlı olan, türetilmiş bilgilerdir. Böylece bu bilgilerin denetlenmesi açısından da önerme formunda ortaya konmuş her bir bilgi türünün -doğruluk ve yanlışlık duyu verilerinin değil, önermelerin bir özelliğidir- ölçütü yine "doğruluğu ve yanlışlığı 'olgu' denilebilecek bir şeyle bir bağıntıdan elde edilebilecek olanlar" ve "doğruluğu ve yanlışlığı diğer tümcelerle söz dizimsel bağıntısından çıkarılabilecek olanlar" olmak üzere ikiye ayrılacaktır.<sup>7</sup> (Russell, 2013, s. 251) Başka bir deyişle, deneysel bir bilgiyi dile getiren önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı, dış dünya ile olan

<sup>6</sup> Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, 81.

<sup>7</sup> Bertrand Russell, *Anlam ve Doğruluk Üzerine*, çeviren. Ezgi Ovat, Ankara: İtalik, 2013, 251.

ilişkinine göre belirlenirken; çıkarım bilgisinin doğruluğu ya da yanlışlığı çıkarım kurallarıyla belirlenir.

Russell'ın "tanıma yoluyla bilgi" ve "betimleme yoluyla bilgi" ayrımı da bilgileri sınıflama açısından, duyu verileri ve bu duyu verileri üzerine yapılan çıkarımlardan oluşan bir başka ayrımdır. "Söz konusu ayrımlar, (i) (mantiken) özel adlar ve belirli betimlemeler arasındaki semantik ayırım ve (ii) tanışıklık yoluyla bilgi ve betimleme yoluyla bilgi arasındaki epistemik ayrımdır."<sup>8</sup> Bu ayrıma göre, tanıma yoluyla bilginin içeriğini doğrudan duyu verileri oluşturur ve -olağan koşullarda- bu bilgi türünde herhangi bir yanılsamadan söz etmeyiz. Betimleme yoluyla bilgide ise, duyu verileri aracılığıyla oluşturduğumuz önermelerden, şeylere ve ilişkilerine yönelik çıkarımlarda bulunuruz. Böylece tanıma yoluyla bilginin içeriğini duyu verilerimiz oluştururken; betimleme yoluyla bilginin içeriğini, duyu verilerimiz aracılığıyla, şeyler hakkındaki önermelerimiz ve çıkarımlarımız oluşturur. Russell'ın içerik yönünden ayrımını yaptığı bu iki bilgi türünü karşılaştırmalı olarak inceleyelim.

197

a) Tanıma Yoluyla Bilgi ya da Algısal Deneyim:

Russell'a göre, tanıma yoluyla bilgiden söz ederken, "[b]ir şeyin varlığından, herhangi bir çıkarım sürecinin ya da doğru bilgisinin aracılığı olmadan dolaysız olarak haberimiz varsa onu tanıdığımızı söyleyeceğiz".<sup>9</sup> Bu açıdan tanıma yoluyla bilgi, doğrudan algı içeriğini oluşturan duyu verilerinden oluşur.

Russell bu algıların bilgi sayılıp sayılmayacağını ya da empirik bilgiye ne türden bir katkıda bulunacaklarını açıklığa kavuşturmak için, algılar üzerine birtakım görüşler ileri sürer. Bochenski'ye göre, Russell'ın da dahil olduğu yeni-gerçekçi akım, bilgi kuramında idealist felsefeye karşın dolaysız bir geçekliği ve bu gerçekliğin deneyden kaynaklanan bilgisini savunur:<sup>10</sup> "İlk olarak, hepsi de inanmış bir *deneycidir*. Onlara göre her türlü bilginin deneyden geldiği ve yine çoğu için bu deneyin özellikle duyusal olduğu kuşku götürmez."<sup>11</sup> Ancak

<sup>8</sup> Kenneth A. Taylor, "Russell", çeviren. Osman Gazi Birgül, *Dil Felsefesi*, der. Barry Lee, Ankara:Fol, 2019, 82.

<sup>9</sup> Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, çeviren. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994, 41.

<sup>10</sup> Josef Maria Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çeviren. Serdar Rifat Kiroğlu, Ankara: Fol, 2019, 65.

<sup>11</sup> A.g.e. 65.

Russell'in genel olarak öznenen bağımsız bir gerçekliğin, başka bir deyişle dış dünyanın varlığını<sup>12</sup> ve bu gerçekliğin bilgisinin olanağını temellendirmeye çalıştığını kabul etsek de, onun, Bochenski'nin ileri sürdüğü gibi yalın gerçekçiliği savunduğunu ileri süremeyiz. Russell'in bu konudaki çözümlerinden yola çıkarak, daha başlangıçta söyleyebiliriz ki; o, bilgi kuramında idealizmin herhangi bir yorumuna yer vermediği gibi, algı ve nesnesini birbirinden ayırmayan yalın gerçekçi<sup>13</sup> tutumu da benimsemez.

Yalın gerçekçiliğe göre, duyu verileri tam ve güvenilir bilgi kaynaklarıdır, dış dünyanın bilgisini olduğu gibi verirler.<sup>14</sup> Bu görüş şeylerin bilgisi konusunda yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda ontolojik bir sav da barındırır: Gerçek ve görünüş ayırımını ortadan kaldırdığından dolayı deneyimden gelen bilgi, dış dünyanın algıladığımız biçimde var olduğu savını da içerir. Başka bir deyişle, algı içeriği gerçekliğin kendisi olduğuna göre, bu algı içeriğini deneyimleyebilmemiz için gerçekliğin var olması hem de algıladığımız şekliyle var olması gerekir. Ancak bu görüş epistemolojik yönden birtakım boşluklar içerir. Öncelikle deneyim aracılığı ile dış dünyayı olduğu gibi, dolaysız olarak algıladığımız iddiası herhangi bir akıl yürütme ile ulaşılan bir sonuç olmayıp, -aksini iddia etmenin de olanaklı olduğu- öncül olarak kabul edilmiş bir varsayımdır yalnızca. Bu varsayıma ilişkin, Ömer Naci Soykan da Russell'in görünüş ve gerçek ayırımıyla uyumlu bir şekilde şunları dile getirir:

Biz eğer şeyin kendisini bilebilseydik, şeyin kendisi ile bundan oluşturduğumuz obje arasında hiçbir ayırım kalmazdı. Oysa biz, şeyin kendisini değil, her defasında, bilgi araçlarımız (=duyu organları ve bunların yetilerini arttırmaya, hassaslaştırmaya yarayan her türlü deney aracı) ve elbette anlama yetimiz yoluyla ondan elde ettiğimiz objeyi biliriz.<sup>15</sup>

Yalın gerçekçiliğin sözünü ettiğimiz tutumuna karşın Russell, duyu verilerinin değişkenliğinden yola çıkarak gerçek ve görünüş arasında bir ayırım yapar ve bu ayırımı masa örneği üzerinden şöyle gerekçelendirir:

<sup>12</sup>Çalışmanın ilerleyen kısımlarında göreceğimiz gibi, Russell bu kabulünü, Felsefe Sorunları adlı eserinin ilk başlığı olan "Görünüş ve Gerçek" bölümünde, algı ve nesnesi arasında nedensel bir ilişki kurarak temellendirir.

<sup>13</sup>Russell bu görüşten metinlerinde "*naif realizm*" şeklinde söz etmektedir.

<sup>14</sup>Bkz. Arda Denkel, *Bilginin Temelleri*, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011.

<sup>15</sup> Ömer Naci Soykan, "Bilgi Tarzlarını Bölümleme Denemesi", *Bilgi Felsefesi*, der. Betül Çotuksöken-Ahu Tunçel, İstanbul: Heyamola Yayınları, 2010, 105-124.



Anladığımızı göre masanın ya da hatta masanın bir bölümünün rengi olmak bakımından üstün görünen bir renk yoktur, bunun, ayrı bakış açılarına göre ayrı renkler olduğu görülür ve bu renklere kimilerine, ötekilere göre masanın daha gerçek rengiymiş gibi bakmak için bir sebep yoktur. Ve biliyoruz ki belli bir noktadan bakıldığında bile, yapay ışıpta, ya da renk-körü olan birine, ya da mavi gözlük takan birine, renk başka görünecek, ayrıca karanlıkta, dokunma ve işitme bakımından bir ayrılık olmamasına karşın hiç renk görülmeyecek. Bu renk masanın doğasında bulunan bir şey değil, masaya, ona bakana, masa üzerine düşen ışığa bağlı bir şeydir.<sup>16</sup>

Aynı şey diğer duyular içinde geçerlidir. Nesnelere biçimi, rengi, kokusu, sertliği gibi, algılayan özneye bağımlı olan nitelikleri, öznenin bilişsel ve fiziksel durumlarına bağlı olarak farklılık gösterir. Russell bu görelilikten dolayı, zihnin algılarında kapsanan şeyin, nesnenin kendisi değil ama görünüşü olduğunu vurgular:

199

[g]erçek kılık bizim gördüğümüz değil, ondan çıkarımla bulduğumuz kılıktır. Ve odada yer değiştirdikçe gördüğümüz şeyin kılığı sürekli değişir; demek burada da duyular bize, masanın kendisi üzerine doğruyu değil de, yalnızca masanın görünüşü üzerine olan doğruyu veriyor. (...) Böylece, eğer gerçek masa diye bir şey varsa onun, görme, dokunma ya da işitme yoluyla bizim dolaysız (immediate) deneyimize giren şey olmadığı açığa çıkmış oluyor. Gerçek masa, eğer böyle bir şey varsa, hiçbir zaman bizim dolaysız olarak bilebileceğimiz bir şey değil, dolaysız bilinenden yapılan bir çıkarım olmalıdır.<sup>17</sup>

Dış dünyaya ilişkin bilgimizde, görünüşlerle sınırlı olmamıza karşın, Russell'a göre, bu görünüşlerden hareketle, nedensel bir akıl yürütme sonucunda gerçeklik hakkında yargıda bulunabiliriz. "Bunun bir sebebi, duyu verilerinin süjeden [öznenen], yani bilenden bağımsız ve empirik bir araştırmanın konusu içine girebilen özellikte olduğunu kabul etmesidir".<sup>18</sup> Russell bu noktada deneysel bilgiyi temellendirebilmek adına, öznenin dış dünyayla olan ilişkisine odaklanır. Fiziki dünya ve duyu verileri arasındaki

<sup>16</sup> Russell, *Felsefe Sorunları*, 11.

<sup>17</sup> A.g.e. 12-13.

<sup>18</sup> Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe*, İstanbul: Alfa, 2012, 84.

nedensel ilişki şöyle çözümlenebilir; algı içeriği ve dış dünya özdeş olmadığına göre, bu ikisi arasında duyu verisini olanaklı kılan bir nedensel ilişki olmalıdır. Yani nesneye, örneğin, masaya ait edindiğim duyu verilerini ve bu duyu verilerinin hem kendi hem de diğer nesnelere arasındaki tutarlı ilişkiyi çıkarsayabileceğim bir nedene, masaya gerek olmasıdır.

Algının, algılanan nesne hakkında bir bilgi sağlayabilmesi için öncelikle algı ve nesnesi arasında bir benzerlik olmalıdır. Örneğin, bir ağaç gördüğümüzü düşünelim. Bu ağaç çeşitli duyularımıza karşılık gelecek niteliklere sahip olarak; bir şekli, dokusu, tadı, kokusu ve uzamda bir konumu olacaktır. Ve bu duyu verileri birbiri ile uyumlu bir şekilde bir arada bulunup; sert, yumuşak, pürüzlü ya da sivri köşeli görünen yüzeyler, dokunma duyusu ile de aynı etkiyi yaratacaktır. “Bir nesneye temas ederek onun şeklini çıkarabiliriz, tıpkı onu görerek yapabileceğimiz gibi; çıkarılan gerçek biçim nesneyi gören bir insan için ve ona sadece temas eden kör bir insan için aynıdır”.<sup>19</sup> Görsel duyuların hepsine mutlaka eşlik eden diğer duyuların beklenti alışkanlıkları, duyu verisini niteliksel bir dönüşüme uğratarak algısal deneyim inancına neden olur. Başka bir deyişle, bir kitap gördüğümde çoğunlukla -düz yüzeyiyle, sertliğiyle- ortada görülecek bir kitap olmuştur ve gördüğüm düz yüzeyinden yine pürüzsüz bir dokunma duyumu edinirim. Örnek üzerinden daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, öncelikle çeşitli duyu verilerinin toplamı, algısal bir deneyime neden olmuş olur. Ancak bu durumda duyum ve algı arasında şöyle bir fark ortaya çıkacaktır; duyuların doğrudan nesneye yönelik olmasına karşın, algısal deneyim, beraberinde “kitaplar düz ve sert bir yüzeye sahiptir” gibi bir genellemeye de olanak verir. “Bu nedenle algısal deneyimin hiçbir çıkarımının kesin olmamasına karşın, duyumsal çekirdekten<sup>20</sup> yapılan çıkarımların algısal deneyimin diğer kısımlardan daha yüksek bir olasılığı vardır”.<sup>21</sup> Hayvan çıkarımı<sup>22</sup> ile ulaşılan bu genellemeler, bilimsel çıkarımların aksine beklentilerin sonucunu değil, nedenini oluşturur.

Russell'a göre, fizik dünya ve duyu dünyasının bağlantısı, algıların uzamı üzerinden kurulur. Bu ortak uzam ise algı içeriklerini zihinsel, nesnelere

<sup>19</sup> Russell, *Anlam ve Doğruluk*, 136.

<sup>20</sup> Sözü edilen ayrıma göre “Bir kitap görüyorum” önermesi duyumsal çekirdekten; “Kitaplar düz ve sert bir yüzeye sahiptir” önermesi algısal deneyimden yapılan bir çıkarımdır.

<sup>21</sup> Russell, *Anlam ve Doğruluk*, 141.

<sup>22</sup> Russell bu çıkarım türünü *İnsan Bilgisi*'nde, tekrarlayan duyulardan, alışkanlık nedeniyle oluşturduğumuz genellemeler olarak tanımlar. Örneğin, “köpekler havlar” bu türden bir çıkarımdır.

ise fiziksel olarak birbirinden ayırıştırarak düalist kuramlara karşın, aslında bu ilişkilerin fizikselliği yönünden birbirinden o kadar da ayrı olmadığı “beyin”dir:

Benim (diyelim) görme algılarımın uzamı, fiziksel uzamla ancak az çok yaklaşık olarak bağlaşımlıdır; fiziksel bakış açısından ne görürsem kafamın içindedir. Ben fiziksel nesnelere görmem, ben onların beynimin bulunduğu noktada yaptığı etkileri görürüm.<sup>23</sup>

Buna göre, algılama sürecinin, *fiziksel olarak* neden-sonuç ilişkisi biçiminde kurulması öncelikle dış dünya ve algı içeriği ayrımına, sonra da zihin durumlarının beyin durumlarına karşılık gelmesi şeklinde bir açıklama ile sonuçlanır. Sözü edilen nedensel ilişkide algılama süreci, dış dünyadaki herhangi bir şeyin zihinsel bir duruma neden olmasını içerir. Russell bu nedensel ilişkiyi şöyle açıklar:

Belirli gözlemlenebilir olaylara genel olarak ‘fiziksel’ adı verilir; diğerlerine ‘zihinsel’ denir. Bazen ‘fiziksel’ olaylar ‘zihinsel’ olayların nedeni olarak ortaya çıkarlar; bazen de tam tersi olur. Bir darbe acı hissetmeme neden olur; bir istem kolumu oynatmama neden olur. Bu nedensel ilişkilerin herhangi birini sorgulamak için sebep yoktur; en azından bütün nedensel ilişkiler için eşit derecede geçerli olmayan bir sebep yoktur.<sup>24</sup>

Dolayısıyla Russell’a göre, gerçek-görünüş ayrımını solipsizme vardırabilecek kuşkucu uslamlamalara karşın, yukarıdaki nedensel akıl yürütmeye olanak veren ortak uzam sayesinde, algılarımızın nesnesini çıkarsayabiliriz.

b) Çıkarım Bilgisi: Betimleme Yoluyla Bilgi<sup>25</sup> ve Mantık

Russell’a göre, tanıma yoluyla bilgi ile betimleme yoluyla bilgi arasındaki ayrım, tanıma yoluyla bilginin içeriğini yalnızca duyu verileri, yani görüşlerin

<sup>23</sup> Russell, *Dış Dünya*, 113.

<sup>24</sup> Russell, *İnsan Bilgisi*, 271.

<sup>25</sup> Russell’ın ‘Betimlemeler Kuramı’ gönderimi olan ama dış dünyada bir karşılığı olmayan kavramlar ve bu kavramlarla oluşturulan anlamlı önermelerin yol açtığı paradoksların çözümü açısından, özellikle dil felsefesinde büyük öneme sahiptir. Ancak biz bu çalışmanın kapsamını Russell’ın felsefesinde bilginin kaynağı ve türlerini içerecek şekilde sınırlandırdığımız için, kuramın analizi kapsamın dışına çıkacağından, betimleme bilgisinin çıkarımıyla elde edilen bir bilgi türü olduğunu belirtmekle yetindik. Bu kuramı daha ayrıntılı bir şekilde incelemek için bkz. Bertand Russell, *Gönderim Üzerine*, çeviren. Alper Yavuz, *Felsefe Tartışmaları* 49, (2014):55-72.

bilgisi oluştururken; betimleme yoluyla bilginin içeriğini bu duyu verilerinden yola çıkarak şeyler hakkında ileri sürdüğüm önermeler oluşturur. Bu açıdan betimleme bilgisi çıkarım sonucunda elde edildiğinden, şeylerin değil ama şeyler hakkındaki doğrunun bilgisidir, bu nedenle de önerme biçimindedir.

Russell'a göre, betimleme bilgisinin önemi, algısal deneyimin dışına çıkarak bilginin kapsamını genişletme olanağı sağlamasıdır. Ona göre, betimleme bilgisi olmasaydı, anlık duyu verileri ve yine bu duyu verilerinin bellek aracılığıyla sınırlı bir şekilde anımsanması dışında herhangi bir bilgimiz olmazdı. Bu açıdan Russell'a göre, örneğin, fiziksel nesnelere ve başkalarının zihinlerini betimleme yoluyla biliriz çünkü tanıma yoluyla bilgi sadece kendi zihin durumumuzu içerir. Bu nedenle "kahverengi bir masa görüyorum" dediğimde, kendi deneyimimden söz ettiğim için, bu tanıma yoluyla bilgiye bir örnektir. Oysa "önümde bir masa var ve bu masa kahverengi" dediğimde, masaya ilişkin bir yargıda bulunduğum için, bu betimleme yoluyla bilgiye bir örnektir.

## 202

İlk aşamada betimleme bilgisiyle başlayan türetilmiş bilgilerin ayrırcı özelliği, doğruluğu ve yanlışlığı olgular ile örtüşüp örtüşmediğine değil, sözdizimsel kurallara, yani mantıksal sözcüklere (özellikle kopulalara), ilişkilere ve çıkarım kurallarına bağlı olmasıdır. Çıkarım bilgisi bu yönüyle a priori bir niteliktedir çünkü: "Tek yapmamız gereken cümleler arasındaki söz dizimsel ilişkiler üzerine düşündürmektir; böylece belirli bir cümlenin kesin ya da muhtemel olan doğruluğu veya yanlışlığı başka belirli cümlelerin doğruluk veya yanlışlıklarından çıkar."<sup>26</sup> Buna göre, birtakım önermeler oluşturduktan sonra çıkarım yolu ile yeni bir bilgi ileri sürerken ve bu bilgiyi sınarken deneye değil, kavramsal çözümlenmelere ve mantık kurallarına başvurmaktaızdır.

Çıkarım yoluyla bilgi edinirken, asıl amaç 'öncüllerin doğru olduğu kabul edilirse, ulaşılan sonucun doğru olması'dır. Russell'a göre, bilginin bu türünde belirleyici olan şey, 'Düşüncenin Yasaları' başlığı altında topladığımız ilkeler ve mantıksal çıkarım kurallarıdır. Düşüncenin Yasaları derken kastettiğimiz, herkesin hemen anımsayacağı üç mantık yasasıdır:<sup>27</sup>

- 1) Özdeşlik Yasası: "A, A'dır: Bir şey neyse odur"
- 2) Çelişmezlik yasası: "A, A-olmayan değildir: Bir şey hem var hem de yok olamaz"

<sup>26</sup> Russell, *İnsan Bilgisi*, 150.

<sup>27</sup> Bkz. Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991, 44-45.

3) Üçüncünün Olmazlığı Yasası: Her X, ya A veya A-  
olmayan olmak zorundadır; üçüncü bir hal düşünülemez.<sup>28</sup>

Mantık yasalarından söz ettikten sonra, çıkarım yolu ile edinilen bilgilerde ulaşılan/ulaşılması gereken sonuç açısından öneme sahip bir diğer etken mantıksal sözcüklerdir. Bu sözcükler iki çeşittir; bağlaçlar ve niceleyiciler. Russell'ın çözümlemesine göre, önermeleri atomik ve moleküler önermeler olmak üzere iki farklı şekilde çözümlenebiliriz.<sup>29</sup> Atomik önermeler yalnızca özne, yüklem ve bu ikisi arasındaki bir ilişkiyi dile getiren kopuladan (-dır) oluşur. Moleküler önermeler ise atomik önermeler arasındaki ilişki türünü belirleyen bağlaçlardan oluşur. Bunlar mantıktaki kullanımlarıyla “ve, veya, ise, ancak ve ancak” bağlaçlarıdır. Türetilmiş bilgiler işte bu bağlaçların kullanım kuralları ile ulaşılan çıkarımlardır. Aynı şekilde çıkarım ile ulaşılan sonuç yargılarının geçerliliğini etkileyen bir diğer etken “tüm” ve “bazı” niceleyicileridir. Böyle bir dizge verdikten sonra şu şekilde özetleyecek olursak; çıkarım ile şeylerin bilgisini *kesin* olarak bilebilmemiz için ihtiyacımız olan şeyler “a) tüm doğru atomik cümlelerin listesi ve b) ‘tüm doğru atomik cümleler yukarıdaki listede yer alır’ cümlesidir.”<sup>30</sup>

203

Russell'ın mantığa dair çözümlerinin odak noktası bilinen öncüllerin nasıl bilindiği değil (bu önceki bilgi türünün, tanıma yoluyla bilmenin konusudur) ama bilinen öncüllerden ulaşılan sonuçların geçerliliği, kesinliği ya da olasılığıdır. Bu sürecin nasıl işlediğini ve temellendirildiğini anlamak için öncelikle a priori bilginin özelliklerini açıklığa kavuşturmalıyız. Çıkarım ilkeleri bu sürecin büyük bir kısmını oluşturduğundan ve bu ilkeleri a priori olarak tanımladığımız için, inceleyeceğimiz ilk konu bu ilkeler olacaktır. Onların bilgisini nasıl elde ettik? Russell'ın dikkat çektiği ilk nokta çıkarım ile ilgili tüm denetlemelerin özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncünün olmazlığı yasası olarak adlandırdığımız düşüncenin yasalarına dayanarak yapıldığı ancak bu ilkelerin herhangi bir empirik kanıtlanmasının yapılmadığıdır. Bu bilgiler a priori niteliğini

<sup>28</sup> Bu üç ilke, düşünmemize eşlik eden ve ulaşılan sonuçlar açısından bağlayıcı olsalar da, doğuştancılıkta ileri sürüldüğü gibi, doğuştan sahip olduğumuz bilgiler olmak anlamında apriori değil elbette. Bütün kanıtlamalar mantıksal sözcüklere ve ilkelere dayandığı durumda deneyimden bağımsızdır ancak bu kanıtlamalar ilkelerin temellendirmesini içermez. Bu ilkeler Russell'a göre, a priori niteliğini tıpkı matematiksel önermelerde olduğu gibi, soyutlama yoluyla edinir.

<sup>29</sup> Bkz. Bertrand Russell, *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*, çevirenler. Dilek Arı Çil, Kurtul Gülenç, Önder Kulak, Cenk Özdağ, İstanbul: Alfa, 2015, 75.

<sup>30</sup> Russell, *İnsan Bilgisi*, 160.

de işte buradan, tıpkı matematiksel önermelerdeki gibi deneyime dayanmamasından alır.

Russell'a göre, mantık ve matematiğin önermelerinin a priori niteliğini edindiği, deneyimden soyutlama sürecini, bu bilgi türünün neliği bakımından önemlidir. Gerek günlük yaşam deneyimleriyle gerekse bilimsel yöntemlerle ileri sürülmüş empirik önermeler ile mantıksal/matematiksel önermeleri karşılaştırdığımızda iki farklı noktada birbirlerinden ayırırlar. İkinci türden önermelerin doğruluğunu ya da yanlışlığını kanıtlamak için sürekli yeni deneyimlere gerek duymayız. Ya da tikel nesnelere uyguladığımızda (örneğin iki kalem iki kalem daha dört kalem eder) bu önermelerin kesinlik derecesini arttırdığımızı, daha doğrusu her yeni somut örneğin -tümevarım yöntemiyle ulaşılmış önermelerin aksine- " $2+2=4$ " sonucunun olanağını arttırdığını düşünmeyiz.

204

Basit bir örnek üzerinden açıklayacak olursak, masanın üzerinde üçer çift kalem, kitap ve daktilo olduğunu düşünelim ve daha önce hiç daktilo görmemiş olduğumuzu<sup>31</sup> düşünelim. Her birinden altışar tane olduğunu anlamak için üç farklı nesne grubunu büyük olasılıkla ayrı ayrı saymayız. İlk nesne grubundan sonra diğerlerinin de toplamının altı adet olacağı açıkça ortadadır. Ayrıca hepsinin toplam altı adet olması durumu, " $3*2=6$ " önermesinin kapsamına bir katkıda bulunmaz. Örneğin, Masada üç çift kalem olduğunu bildiğimizi ve tek tek saydığımızda 7 sonucuna ulaştığımızı düşünelim. Böyle bir durumda hiçbir zaman "demek ki  $3*2$  artık 7 sonucunu veriyor" gibi bir düşünceye kapılmayız, sayma işlemini defalarca yineleriz ve her 7 sonucuna ulaştığımızda sayma işlemini yaparken bir hata yaptığımızı; tekrarlamamıza rağmen aynı sonucu buluyorsak gözlerimizin iyi görmediğini bile düşünürüz ama üç kere ikinin yedi ettiğini düşünmeyiz. Bunun nedeni ise Russell'a göre, düşüncemizi tikel şeylerden soyutlayıp, genel ilkelere ulaşabilmemizdir. Böyle bir genellemenin sonucunda tikel şeyler genel ilkelerin tipik örnekleri (adeta prototipi) olur ve burada yaptığımız işlem tümdengelimsel bir çıkarıma dönüşeceği için, ilkenin geçerliliği açısından diğer örnekleri incelemek gibi deneysel bir yola başvurmaya gerek kalmaz. İlkenin deneyimden soyutlama yoluyla tümdengelime dönüştüğünü gördükten sonra, sıkça yöneltilen yeni bir bilgi vermediği eleştirisine de Russell şöyle yanıt verir:

<sup>31</sup> Bu ayrıntı, ilkenin deneyimden bağımsızlığı açısından önemlidir.

Filozoflar arasında, tündengelim yeni bir bilgi verip vermediği eski bir tartışmadır. Şimdi görebiliyoruz ki kimi durumlarda verebiliyor. Eğer iki iki daha dört ettiğini önceden biliyorsak, Robinson ile Smith'in iki, Brown ile Jones'ın dört ettiklerini çıkarabiliriz. Bu yeni bilgidir, öncüllerimiz arasında bulunmuyor çünkü 'iki iki daha dört eder' genel önermesi bize, Brown, Jones, Robinson ve Smith gibi insanlar bulunduğunu söylemiyordu ve tikel öncüller bunların dört kişi olduğunu söylemez, oysa çıkarılan tikel önerme bunların her ikisini de söylüyor.<sup>32</sup>

Bu açıdan, tündengelim ile ulaşılan uslamaların tikel durumlara uygulanması empirik veriler içereceğinden, genel önermede içerilmeyen 'yeni bilgiler' de içerebilir.

### Doğruluk ve Yanlışlık

Russell'a göre doğruluk ve yanlışlık şeylerin değil, şeyler hakkındaki – zihin durumlarını dile getiren- önermelerin bir özelliğidir. Dolayısıyla herhangi bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı, önermelerin olgusal karşılığınca belirlenir. Olgu ise, "önermeleri doğru veya yanlış yapan şeylerdir".<sup>33</sup> Yani, önermelerin dış dünyadaki olumlu ya da olumsuz karşılığıdır.

Doğrular üzerine olan bilgimizin, şeyler üzerine olan bilgimizden ayrımlı olarak, bir karşıtı yani yanlışı vardır. Şeyler söz konusu olduğunda, onları ya biliriz ya bilmeyiz, fakat şeylerin bilgisinde, hele kendimizi tanıma yolundan bilgiyle sınırlamışsak, yanlış diye betimlenebilecek somut bir zihin durumu yoktur. Neyi tanımışsak, bunun bir şey olması gerekir; tanımamızdan yanlış çıkarımlar yapabiliriz fakat tanımanın kendisi yanlış olamaz.<sup>34</sup>

Buna göre örneğin, bir kalem ya algının nesnesidir ya da değildir, ama bir kalem doğru ya da yanlış olamaz, doğruluğu ya da yanlışlığı var-olmak gibi taşıyamaz. Bu açıdan doğruluk ve yanlışlık kalemin kendisinde olan bir özellik değil, kalem hakkındaki düşüncelerin/inançların ya da inançları dile getiren önermelerin bir özelliği olabilir.

---

<sup>32</sup> Russell, *Felsefe Sorunları*, 67.

<sup>33</sup> Bertrand Russell, *İnsan Bilgisi Kapsamı ve Sınırları*, çeviren. Dilek Kadioğlu, Ankara: Say Yayınları, 2021, 178.

<sup>34</sup> A.g.e. 96.

Bu durum, doğruluk ve yanlışlığın, a priori anlamda dışsal şeylerden bağımsız olduğu anlamına gelmez. Tersine, “[a]mpirik bir inanç doğru olduğunda onun ‘doğrulamayı’ dediğim belli bir olay sayesinde doğrudur.”<sup>35</sup> Bu doğrulamayı ise, önermeye karşılık düşen olgudur: “Belirtilen bir cümle bir *sanıyı* [belief] ifade eder; onu doğru veya yanlış yapan şey, genellikle sanıdan ayrı olan bir *olgudur*. Doğruluk veya yanlışlık dış ilişkilerdir; yani bir cümlenin veya sanının analiz edilmesi onun doğru veya yanlışlığını göstermez.”<sup>36</sup> Bu yönüyle doğruluk ve yanlışlık, inançların dış dünya ile olan ilişkisinde ortaya çıkar. Kalem örneği üzerinden düşünecek olursak ‘kalem masanın üzerinde duruyor’ dediğimde, kalem ve masa arasında dışsal bir ilişki kurarım. Böyle bir ilişki varsa, kalemin uzamdaki konumuna ilişkin inancım doğru olacaktır. Bu açıdan doğruluk ve yanlışlık inançların olgularla ilişkisi üzerinden açıklanmalıdır.

Russell’a göre, bazı filozoflar doğruluğun ölçütünü yalnızca tutarlılıkla ilişkilendirse de bu hatalı bir varsayımdır. Çünkü, ilkin inançların dış dünya ile olan ilişkisine yönelik birden fazla kendi içinde tutarlı açıklama modeli geliştirilebilir:

örneğin, yaşamın bir düş olması ve dış dünyanın gerçekliğinin de düştaki şeylerin gerçekliği kadar olması olanağı vardır; fakat böyle bir görüşün olgularla tutarsız görünmemesine karşın bunu, başka kimselerin ve şeylerin gerçekten var olduklarını kabul eden sağduyu görüşüne yeğ tutmak için bir sebep yoktur.<sup>37</sup>

Buna ek olarak, tutarlılık, mantık kurallarının bir özelliğidir ve verili kurallar dizgesini gerektirir. Oysa “mantık yasaları, içinde tutarlılık ölçütünün uygulanacağı çerçeveyi ya da iskeleti sağlar fakat kendileri bu ölçüyle kanıtlanamazlar.” Buna göre tutarlılık, birtakım kurallar ve doğrular kabul edildikten sonra doğruluğun ölçütü olabilmesine karşın, doğruluğun ne olduğunu açıklamaz.<sup>38</sup>

Doğruluk ve yanlışlık üzerine bütün bu çözümlerden sonra, Russell açısından doğruluğun nasıl belirleneceği konusunda üç koşuldan söz edebiliriz: Doğruluk, yanlışlık olasılığını dışlamamalıdır; inançların bir özelliği olmalıdır ama inançların dışsal şeylerle olan ilişkisinde ortaya çıkmalıdır. Bu koşullar, algı ve nesnesi ayrımı açısından zorunludur, eğer doğruluk yalnızca inançların bir

<sup>35</sup> Russell, *Anlam ve Doğruluk*, 266.

<sup>36</sup> Russell, *İnsan Bilgisi*, 141.

<sup>37</sup> Russell, *Felsefe Sorunları*, 99.

<sup>38</sup> A.g.e. 100.



özelliği olsaydı, yalnızca zihin durumlarını ilgilendirirdi ve bir zihin durumunu - Russell'ın deyimiyle inancı- dile getiren bir önermenin, yanlış olma olasılığı yoktur. Örneğin 'önümde bir masa olduğuna inanıyorum' önermesi -buna gerçekten inanıyorsam- önümde bir masa olmasa da doğrudur. Buna karşın, 'önümde bir masa var ve bu masa kahverengi' önermesi, kendi zihin durumuma değil, masaya ilişkin bir inancı dile getirir. Bu önermenin doğruluğu, inancı karşılayan olguya bağlıdır, dolayısıyla yanlışlanma olasılığına da açıktır.

### Sonuç

Herhangi bir şeyin bilgisi söz konusu olduğunda, Russell'a göre, kuşkucu uslamamayı son aşamasına kadar sürdürmek ve bilginin olanağını tümüyle dışlamak mantıksal açıdan bir çelişki içermese de, pratikte verimsizdir ve felsefi ya da bilimsel bilgi birikimine herhangi bir katkıda bulunmaz. Oysa dış dünyaya yönelik bilgileri/inançları hayatın hiçbir alanında tam bir kesinlik sağlamadıkları gerekçesi ile kullanım dışı bırakmayız. Bu nedenle felsefecinin görevi bilginin olanağını gerekçelendirmek, kaynağını saptamak ve ölçütlerin kritiğini yapmaktır.

Russell da bu görüşüyle uyumlu bir şekilde, kuşkuculuğa ve idealist felsefenin metafizik kabullerine karşın, bilgi kuramını -dış dünyanın temsili bilgisinden yola çıkarak- deneyime ve olgulara dayandırmıştır. Son olarak, çalışmanın başından itibaren çokça tekrarladığımız 'önergeleri' yine birkaç önerme ile hatırlayacak olursak: Russell'a göre bilgi türleri temelde ikiye ayrılır: Bunlardan ilki, doğrudan duyu verilerinden, yani deneyden gelen bilgidir. Bu bilgi türü zaman zaman yanılgılı olsa da her zaman yanılgılı olduğunu düşünmek için bir zorunluluk yoktur. Çünkü bu yanılgılı durumları fark edebilmemizin nedeni zaten yanılgılı olmayan durumlar ve bu durumlarda oluşan beklentilerimizdir. Diğer yandan ikinci bilgi türü olan çıkarım bilgisi, deneyden değil, önergelerin-önergelerle ya da önergelerin olgularla olan ilişkisinden türetilir. Dolayısıyla bu bilgi mantıksaldır ve olgular arasındaki genel yasaların "türetilmiş" bilgisidir. Bu bilgilerin hem edinilmesi hem de denetlenmesi "düşüncenin yasaları" ve bütün çıkarım süreçlerinde işleyen söz dizimsel kurallar ve mantıksal çıkarım kuralları ile sağlanır.

KUŞKUCU ARGÜMANLARA KARŞIN B. RUSSELL'İN FELSEFESİNDE BİLGİNİN OLANAĞI,  
KAYNAĞI VE TÜRLERİ  
THE POSSIBILITY, SOURCE AND TYPES OF KNOWLEDGE IN B. RUSSELL'S PHILOSOPHY  
AGAINST SCEPTICIAN ARGUMENTS  
Zeynepnur ÇELİK

## KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi 4 Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular  
Stoacılar Septikler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.

Bochenski, Jozef Maria. *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. Çeviren Serdar Rifat Kırkoğlu.  
Ankara: Fol, 2019.

Çotuksöken, Betül-Tunçel, Ahu. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Heyamola Yayınları,  
2010.

Denkel, Arda. *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011.

Musgrave, Alan. *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk "Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş"*.  
Çeviren Pelin Uzay. İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997.

Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991.

208

Russell, Bertrand. *Anlam ve Doğruluk Üzerine*. Çeviren Ezgi Ovat. Ankara: İtalik,  
2013.

Russell, Bertrand. *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*. Çeviren Vehbi Hacıkadıroğlu.  
İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.

Russell, Bertrand. *Felsefe Sorunları*. Çeviren Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul:  
Kabalcı Yayınevi, 1994.

Russell, Bertrand. *İnsan Bilgisi Kapsamı ve Sınırları*. Çeviren Dilek Kadıoğlu.  
İstanbul: Say Yayınları, 2021.

Russell, Bertrand. *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*. Çevirenler Dilek Arı Çil, Kurtul  
Gülenç, Önder Kulak, Cenk Özdağ. İstanbul: Alfa, 2015.

Russell, Bertrand. "Gönderim Üzerine", Çeviren Alper Yavuz. *Felsefe Tartışmaları*  
49 (2014): 55-72.

Taylor, Kenneth A. "Russell", Çeviren Osman Gazi Birgül. *Dil Felsefesi*. der. Barry  
Lee. Ankara: Fol, 2019, ss. 82-110.

Ural, Şafak. *Pozitivist Felsefe*. İstanbul: Alfa, 2012.

## SEARLE'ÜN BİYOLOJİK DOĞALCILIK KURAMI BAĞLAMINDA, NÖROBİYOLOJİK AÇIKLAMALARLA BİLİNCİN BİLİMSEL OLARAK İNCELENMESİ

Zehra ETİLİ\*

### ÖZ

Soyut bir kavram olarak bilinç, yaşamın birçok şaşırtıcı özelliği arasında çarpıcı bir biçimde öne çıkar. Bilincin açıklanmasında bilimin diğer alanlarında karşılaşılmayan özel bir sorun vardır. Fizik, kimya gibi temel bilim alanlarında alışıldık durum, belli varlıkların diğer varlıklar ve yasalar aracılığıyla açıklanmasından geçer, ancak öznel niteliksel bilinç durumlarının açıklanması fizik bilimlerinin yasalarına uymayan bir durumdur. Çağımızdaki son teknolojik gelişmelerle birlikte beyin fonksiyonlarının nasıl işlediğine dair nörobiyolojik çalışmalar büyük bir hız kazanmış, bilinci beyin fonksiyonlarının bir sonucu olarak gören bilimsel bakış açısıyla, kısa bir süre sonra bilinç gizeminin ortadan kalkacağına dair ortak bir görüş kabul edilir hale gelmiştir. Çağdaş felsefecilerden John Searle bilinci biyolojik doğamızın bir parçası olarak görmekte ve bilincin beyin fonksiyonlarıyla ortaya çıktığını savunmaktadır. Bu doğrultuda öncelikle Searle'ün bilinç problemine yaklaşımı ve bu konuda nasıl bir çözüme ulaştığı açıklanmaya çalışılacak, daha sonra Searle'ün ve bazı nörobiyolojik açıklamaların bilincin bilimsel olarak incelenmesinde izledikleri yöntemlere yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** John Searle, bilinç, beyin, bilim, nörobiyoloji.

## SCIENTIFIC INVESTIGATION OF CONSCIOUSNESS IN THE CONTEXT OF SEARLE'S BIOLOGICAL NATURALISM THEORY WITH NEUROBIOLOGICAL EXPLANATION

### ABSTRACT

The phenomenon of consciousness as an abstract concept stands out strikingly among the many surprising features of life. There is a special problem in explaining consciousness that is not encountered in other areas of science. The usual situation in basic science fields such as physics and chemistry is to explain certain entities through other entities and laws, but the explanation of subjective qualitative states of consciousness is a situation that does not comply with the laws of physical sciences. With the latest technological developments in our age, neurobiological studies on how brain functions work have gained great momentum, and from a scientific perspective that sees consciousness as a result of brain functions, a common view has become accepted that the mystery of consciousness will disappear in a short time. John Searle, one of the contemporary philosophers, sees consciousness as a part of our biological nature and argues that consciousness emerges through brain processes. In this context, we will first try to explain Searle's approach to the problem of consciousness and how to find a solution to this problem, and then the developments that Searle and some neurobiological explanations have provided in the scientific investigation of consciousness will be discussed.

**Keywords:** John Searle, consciousness, brain, science, neurobiology.

\* Doktora Öğrencisi. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı. E-Posta: zehraetili82@gmail.com ORCID: 0000-0003-2067-4283. Ankara/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 01.09.2024  
Makalenin kabul tarihi: 24.10.2024

Submission Date: 01 September 2024  
Approval Date: 24 October 2024

## Giriş

210

“Bilinç nedir?” diye sorduğumuzda ortaya konmuş birden fazla tanımla karşılaşırız. Ancak, “Bilinç nasıl ortaya çıkar?” diye sorduğumuzda verilmiş kesin bir cevap bulmak hâlâ mümkün değildir. Descartes’ın her şeyden şüphe etmesine karşın şüphe edemeyeceği tek şeyin kendi varlığı olduğunu söylemesinden bu yana geçen zaman içerisinde yapılan tüm çalışmalar, bu varlık duygusuna sahip olmamızı sağlayan bilincin ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığı hakkında bir çözüme ulaşamamıştır. Son yıllarda psikoloji, nörobiyoloji ve bilişsel bilim alanlarında bilincin nasıl ortaya çıktığını açıklamak üzerine yapılan bilimsel çalışmalar da oldukça yaygın bir hale gelmiştir, bu durum da beynin fizyolojik yapısının incelenmesi yolunda hızlı adımlar atılmasına sebep olmaktadır. Beyin üzerinde yapılan bilimsel çalışmalarla birlikte günümüzdeki iddialardan biri olarak bilinci beynin ürettiği varsayımı genellikle kabul edilen bir görüş halini almıştır. Bilinçli deneyime dair gerçek bir bilimsel anlayışa sahip olma ihtimali eskisi kadar ulaşılmaz görünmemektedir. Peki, bilinç bilimi neyle ilgilidir ve böyle bir bilim nasıl bir biçim almalıdır? Biz gerçekten sadece nöronlar, sinapslar, dentritlerden oluşan, merkezi sinir sistemini kontrol eden, ortalama 1,5 kilo ağırlığında yumuşak ve grimsi bir madde olan beyin sayesinde mi bilinçli oluruz? Bilimin nesnel olarak tanımladığı beyin faaliyetleri ile öznel niteliksel deneyimler nasıl ilişkilendirilebilir? Özne olarak, sahip olduğumuz öznel deneyimleri idrak edebilme yeteneğine sahibizdir. Özne olmamızın yanında bir bedene sahip olarak da dünyada nesnel bir varlık olduğumuz gerçeğini yadsıyamayız. Bizim için asıl zorluk öznel niteliksel deneyimlerimizin bu nesne ve özne arasında nasıl bir bağlantıya sahip olduğunun açıklanmasıdır. Hâlâ gizemi çözülmemiş bu durumu Schopenhauer “Dünya düğümü” olarak isimlendirmiştir. Ona göre nesnenin ön koşulu öznedir. “Özne her şeyi idrak eden ancak kendisi hiçbir şey tarafından idrak edilemeyendir. Kişinin sahip olduğu bedeni de dolaysız bir nesne olarak nesnelere arasında bir nesnedir. İkisi de eğer diğeri varsa vardır ve aynı şekilde diğeri yok olursa yok olur. Bu iki yön ortak bir sınırı paylaşırlar.”<sup>1</sup> Zihin felsefesinin geçmişten günümüze uzanan yolculuğunda zihin-beden sorunu da bu özne ve nesne arasındaki bağlantının nasıl ortaya çıktığı ile ilgilidir. Searle’e göre, son yirmi ya da otuz yıl içerisinde zihin felsefesi felsefenin merkezine taşınmıştır. Felsefenin diğer bazı önemli dalları epistemoloji, metafizik, eylem felsefesi hatta dil felsefesi bile artık zihin

---

<sup>1</sup> Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020, 72.

felsefesiyle bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Ona göre artık ilk felsefe olarak kabul edilen “zihin felsefesi”dir.<sup>2</sup> Zihin-beden sorunu daha çok felsefecilerin ilgisini çeken bir konu olmuştur, ancak günümüzde sadece felsefeciler değil, felsefecilerin yanı sıra diğer bilim alanlarında da öznel niteliksel bilinç durumlarının nasıl ortaya çıktığıyla ilgili çalışmalar yapılmakta, bu konunun açıklanmasına katkı sağlamak için çaba gösterilmektedir. Bilincin sahip olduğu niteliklerle, bilinçli bir gözlemci olarak bilimsel alanları araştırma yetisine sahibiz, ancak konu bilinçse bilimsel olarak açıklamaya çalıştığımız şey dışarıdan değil içeriden görünendir. Felsefe dışındaki bilim dallarının da ilgisini çeken bilinç konusunun bilimsel olarak incelenmesi, ‘bilinçli özne’nin nesne olarak ele alınması ne kadar mümkündür?

Felsefeciler yüzyıllardır zihin ve beyin arasındaki ilişki üzerinde kafa yorarken, sinir bilimciler ancak yakın zamanda bu bağlantıyı analitik olarak keşfedebildiler ve kara kutunun içine bakabildiler. Bu durum, teknolojideki son gelişmelerden dolayı ortaya çıkan nörogörüntüleme yöntemleri sayesinde. Artık yalnızca beyin yapısının son derece ayrıntılı görüntülerini (yani anatomik görüntüleme) üretmek değil, aynı zamanda zihinsel süreçlerle ilişkili fizyolojinin görüntülerini (yani işlevsel görüntüleme) yakalamak da mümkündür. Beynin belirli bölgelerinin nasıl 'aydınlandığını' ve nöronlarımızın ve onların ayrıntılı destek hücrelerinin görevlerini nasıl organize edip koordine ettiğini artık 'görebiliyoruz'.<sup>3</sup> Bilişsel süreçlerin haritalanmasında eskiden sadece *elektroensefalogram* (EEG) kullanılarak kafa derisinin dış yüzeyinden beynin elektriksel aktivitesi kaydedilirdi, günümüzde belirli zihinsel görevleri yerine getirirken beynin farklı bölgelerindeki hemodinamik (kan dolaşımının düzeni ve doku sıvılarının niteliğinin) aktivite oranlarını ölçmek için *fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme* (fMRI) ve tek nörotransmitter (kimyasal haberciler) sistemleri için diferansiyel metabolik aktiviteyi ölçebildiğimiz *pozitron emisyon tomografisi* (PET) gibi elimizde çok daha fazla araç vardır. Ayrıca *difüzyon tensör traktografisi* (DTG) kullanarak, bu farklı beyin bölgeleri arasındaki ayrıntılı fonksiyonel-anatomik bağlantıyı da görselleştirebiliyoruz.<sup>4</sup> Difüzyon tensör görüntüleme, manyetik rezonans görüntülemenin beyindeki su akışını belirleyebilen yeni bir türüdür. Su, beyindeki nöral yolları takip ettiğinden,

<sup>2</sup> John R. Searle, *Philosophy in a New Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008a, 14.

<sup>3</sup> Steven Laureys & Giulio Tononi (edt.) *The Neurology of Consciousness Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, USA: Academic Press, 2009, 31.

<sup>4</sup> Mark Solms, *The Hidden Spring A Journey of the Source of Consciousness*, New York: W.W. Norton & Company, 2021, 17-18.

difüzyon tensör görüntüleme bize bahçede büyüyen sarmaşıklara benzeyen görüntüler verir. Bilim insanları, artık hangi beyin bölgelerinin hangi bölgelere bağlı olduğunu anında saptayabilmektedir.<sup>5</sup> Bu durum, beyin üzerinden bilincin bilimsel olarak incelenmesine böylece bilimsel araştırmaların kapısının aralanmasına olanak sağlamıştır. Bilişsel bilimciler, psikologlar, nörobilimciler ve felsefeciler birbiriyle etkileşim halinde farklı alanlardaki çalışmalarla bilinç sorununu yavaş yavaş disiplinlerarası bir tartışmanın merkezî konusu haline getirmiştir. Bilişsel nörobilim alanı bilincin nöral ve biyolojik temelini araştırarak bilişsel gerçekliği biyolojik gerçeklikle ilişkilendirmeye çalışır. Tüm bu alanlarla birlikte, bilim tarafından çözülmesi beklenen en zor sorunlardan biri olan bilinç ve onun beyinle ilişkisi geniş bir şekilde kabul gören bir konuma gelmiştir.<sup>6</sup>

212

Searle'e göre, bilişsel bilim disiplininin yükselişiyle birlikte, insan bilişiyle ilgili tüm araştırma alanları ve onun formlarıyla ilgili bir alan olarak bilişsel bilim ortaya konulmuştur. Bilişsel bilimin disiplinlerarası bir grup tarafından ortaya konulduğunu düşünen Searle, davranışçılığın katı tutumuna karşı çıkan bilişsel psikologların, dilbilimcilerin, antropologların ve bilgisayar bilimcilerin bu grupta yer aldığını belirtir. Searle, bilişsel bilim alanının paradoksal bir hata üzerine kurulduğunu düşünmektedir. Ona göre, zihni bir bilgisayar programı gibi gören bilişsel bilimin hatası beynin dijital bir şey olduğunu varsaymaktır.<sup>7</sup> Searle bu durumu *Çince Odası Argümanı* ile bertaraf ettiğini düşünür.\* Düşünce deneyinin amacı şudur: Eğer ben Çince'yi yalnızca Çince'yi anlamaya yönelik bir bilgisayar programını çalıştırarak anlamıyorsam, o zaman başka hiçbir dijital bilgisayar da yalnızca bu temelde anlayamaz. Dijital bilgisayarlar yalnızca resmi sembolleri programdaki kurallara göre değiştirir.<sup>8</sup> Çin odası benzetmesinin asıl

<sup>5</sup> Michio Kaku, *Zihnin Geleceği*, Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık, 2020, 28.

<sup>6</sup> Antti Revonsuo, *Bilinç Özneliğin Bilimi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2017, 116-118.

<sup>7</sup> John R. Searle, *Philosophy in a New Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 14-15.

\*Çince odası deneyi genellikle kapalı odadaki bir kişinin Çince sorulara cevap vermesi olarak değerlendirilir. Ancak Searle *The Minds, Brains and Science* isimli eserinde kapalı odadaki teste geçmeden önce, bir grup bilgisayar programcısının bir bilgisayarın Çince anlamasını ve anında çeviri yapmasını sağlayacak bir program yazdığını varsayar. Bilgisayara Çince bir soru sorulur ve bilgisayarın belleğindeki ya da veritabanındaki bilgiyle karşılaştırarak en uygun Çince cevabı verdiği düşünülür, bu durumda 'bilgisayarın Çince anladığı, Çinliler'in Çince anladığı kadar kusursuz olarak anladığı söylenebilir mi?' diye sorgular. Daha sonra bunu kapalı odadaki kişinin bilgisayara benzer şekilde Çince sorulara doğru cevap vermesi durumuyla karşılaştırır. John Searle, *The Minds, Brains and Science*, Cambridge: Harvard University Press, 2003, 30.

<sup>8</sup> John R. Searle, *Is the Brain's Mind a Computer Program?*, *Scientific American*, January 1990, 26.

amacı bize başından beri bildiğimiz bir gerçeği hatırlatmaktır. Bir dili anlamak ya da aslında zihinsel durumlara sahip olmak, bir dizi resmi sembole sahip olmaktan daha fazlasını, bu sembollere bir yorum veya anlam eklenmesini içerir. Ve tanımlandığı gibi bir dijital bilgisayar, yalnızca resmi sembollerden daha fazlasına sahip olamaz çünkü bilgisayarın çalışması, programları uygulama becerisine göre tanımlanır. Ve bu programlar tamamen biçimsel olarak belirlenebilir; yani anlamsal içerikleri yoktur.<sup>9</sup>

Searle açısından bilinç probleminin çözülememesinin en önemli sebeplerinden biri eskiden kalma, modası geçmiş kavramların hala kullanılıyor olmasıdır. Searle'ün zihin-beden problemine yaklaşımının özgünlüğü klasik bir karşıtlık olarak düalizm ve materyalizme itirazında ortaya çıkar. Ona göre, yerleşik bir hatayla birbirinin mecburî alternatif güzergâhları sanılan bu çatalardan kurtularak farklı bir yol izlemek gerekir.<sup>10</sup> "Searle, bilinci birleşik bir form olarak görmektedir. Yaşamın herhangi bir anında, tüm bilinçli deneyimlerin birleşmiş tek bir bilinçli alanın parçası olarak algılanması söz konusudur."<sup>11</sup> Searle'ün bu mecburî güzergâhlardan ayrılarak ortaya koyduğu biyolojik doğalcılık kuramını nasıl ele aldığı, zihnin fiziksel bir yapı olan beyne bağlı olarak bilinç düzeyinde nasıl bir işlev gördüğü hakkındaki görüşleri ilk bölümde açıklandıktan sonra, onun bilincin açıklanması konusunda engel olarak gördüğü sebeplerin neler olduğu ikinci bölümde ortaya konmaya çalışılacaktır. Son iki bölümde Searle'ün bilincin bilimsel olarak incelenmesi konusundaki düşünceleri ve bu konuda ortaya konulan nörobiyolojik açıklamalarla günümüzde çok tartışılan bilincin nesnel bir incelemesinin yapılabileceği konusundaki araştırmalara yer verilecektir. Bu makalenin temel amacı öznel niteliksel deneyimlerin beyin fonksiyonlarının açıklanmasıyla bir çözüme kavuşmasının mümkün olup olmadığını incelemektir.

213

### **Searle'ün Biyolojik Doğalcılık Kuramında Bilinç Problemine Yaklaşımı**

Searle, ilk olarak '*Biyolojik Nitelikçilik*' olarak isimlendirdiği kendi bilinç görüşünü ifade eden ve uzun zamandır devam eden zihin-beden sorununa

<sup>9</sup> David J. Chalmers, *philosophy of mind classical and contemporary reading*, Oxford University Press, New York, 2002, 671.

<sup>10</sup> Atakan Altınörs, "Zihin-Beden Problemine Searle'ün Yaklaşımı", *Temaşa Felsefe Dergisi*, sayı 9 (2018), 41.

<sup>11</sup> Vedat Çelebi, *John Roger Searle Bağlamında Çağdaş Zihin Felsefesi Problemleri*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2023, 29.

çözüm getireceğine inandığı bir kuram ileri sürmüştü, daha sonra bu ifadeyi 'Biyolojik Doğalcılık' olarak yeniden düzenlemiştir. Bilinç doğaldır, çünkü zihin doğanın bir parçasıdır, biyolojiktir, çünkü zihinsel fenomenlerin varlığını açıklama şekli biyolojiktir.<sup>12</sup> Searle'e göre bilinç, her şeyden önce biyolojik bir olgudur. Ancak bilinç biyolojik bir olgu olmasına rağmen, diğer biyolojik olguların sahip olmadığı bazı önemli özelliklere sahiptir. Bunlardan en önemlisi 'özellik'tir.<sup>13</sup> Searle, *Biyolojik Doğalcılığı* dört tez dizisi halinde ifade eder:

1. Bilinçli durumlar öznel, birinci şahıs ontolojileriyle, gerçek dünyadaki gerçek fenomenlerdir. Bunun sadece bir yanılsama olduğunu göstererek bilincin ortadan kaldırıcı bir indirgemesini yapamayız. Bilinci nörobiyolojik temeline de indirgeyemeyiz, çünkü böyle bir üçüncü şahıs indirgemesi, bilincin birinci şahıs ontolojisini dışarıda bırakacaktır.

2. Bilinçli durumlar tamamen beyindeki düşük seviyeli nörobiyolojik süreçlerden kaynaklanır. Dolayısıyla bilinçli durumlar nedensel olarak nörobiyolojik süreçlere indirgenebilir. Nörobiyolojiden bağımsız olarak kesinlikle kendilerine ait bir yaşamları yoktur. Nedensel olarak konuşursak, bunlar nörobiyolojik süreçlerin "üstünde" olan bir şey değildir.

3. Bilinçli durumlar beyin sisteminin özellikleri olarak beyinde gerçekleştirilir ve dolayısıyla nöronlardan ve sinaplardan daha yüksek bir seviyede bulunur. Tek tek nöronlar bilinçli değildir, ancak beyin sisteminin nöronlardan oluşan bölümleri bilinçlidir.

4. Bilinçli durumlar gerçek dünyanın gerçek özellikleri olduğundan nedensel olarak işlerler. Örneğin; bilinçli susuzluğum su içmeme sebep olur.<sup>14</sup>

Bu görüşe göre bilinç; doğal sınırlar içinde biyolojik bir fenomen, beyin fonksiyonlarının daha üst düzey bir özelliğidir. Beyin süreçleri bilince neden olur, ancak bunların neden olduğu bilinç ekstra bir madde veya varlık değildir. Bu, tüm sistemin yalnızca daha yüksek düzeydeki bir özelliğidir. O halde, bilinç ile beyin arasındaki iki önemli ilişki şu şekilde özetlenebilir: Beyindeki daha düşük düzeydeki nöronal süreçler, bilince neden olur ve bilinç, yalnızca, daha düşük düzeydeki nöronal unsurlardan oluşan sistemin daha yüksek düzeydeki

<sup>12</sup> John R. Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, 65.

<sup>13</sup> John R. Searle, *The Rediscovery of Mind*. Massachusetts Institute of Technology: A Bradford Book, 1992, 38-39.

<sup>14</sup> John R. Searle, *Mind A Brief Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 113-114.



bir özelliğidir.<sup>15</sup> Bilinçli olarak algıladığımız fenomenlerin nöral sistemde işlenmesiyle ortaya çıkan niteliklerdir, bilinç tamamen nörobiyolojik aşamalardan kaynaklanan beynin fiziksel yapısında belirivermektedir. Ancak, bizim bilincinde olduğumuz fenomenleri nesnel fenomenlere indirgememiz mümkün değildir. Bu fenomenler, öznellik veya birinci şahıs ontolojisi özelliğine sahiptir ve sadece nesnel beyin etkinliğine indirgenemez.<sup>16</sup> Bilinç, insan ve bazı hayvan beyinlerinin biyolojik bir özelliğidir, nörobiyolojik süreçlerden kaynaklanır ve fotosentez, sindirim veya mitoz gibi diğer biyolojik özellikler kadar doğal biyolojik düzenin bir parçasıdır. Yani "beyin süreçleri bilince neden olur ancak bilinç, beynin bir özelliğidir." Bu ilke, bilincin dünya görüşümüz içindeki yerini anlamının ilk aşamasıdır.<sup>17</sup>

Searle çalışmalarında bilincin genel dünya görüşümüzdeki yerini belirlemeye çalışmıştır. Onun amaçlarından biri de bilinci bilimsel dünya anlayışının içine yerleştirmektir. Bilincin bilimsel olarak incelenmesinin mümkün olduğunu göstermeyi hedef olarak açıklayan John Searle'e göre, bilim de felsefe de inceledikleri konular üzerinde bilgiye ulaşmayı hedef olarak belirlerler. Searle'e göre, bilginin sistematikleşmesinin bilimsel bilgi olarak isimlendirilmesi konusunda genel bir eğilim vardır. Başka bir deyişle, bilimi sistematik bilgi olarak nitelendiren Searle'e göre felsefe de; bir bakıma sistematik bilgiye sahip olacağımız noktaya ulaşma çabasıdır.<sup>18</sup> Searle, birçok bilim insanı ve düşünürün bilinci bilimsel olarak incelemenin mümkün olmadığından emin olduğunu, bilinci bilimin erişiminin dışında gördüğünü düşünmektedir, çünkü bilinç birinci şahıs ontolojisine sahiptir. Buradan hareketle, nesnel bir bilinç biliminin mümkün olamayacağı sonucunu varsayanların yanlış olduğunu düşünen Searle'e göre, ontolojik açıdan öznel bir alana dair epistemik açıdan nesnel bir bilim yapılabilir, yani öznel bir alana dair nesnel bilgi edinilebilir.<sup>19</sup> Bunun için öncelikle zihin-beden sorununa yaklaşımda kullanılan kavramlar değiştirilmelidir, bu yapıldığında bilincin bilimsel olarak incelenmesi de mümkün hale gelecektir. Searle, bilincin bilimsel olarak incelenmesine engel olan kavramların açıklığa kavuşturulmasını ve değişen bu kavramlarla bilinci bilimin sınırları dâhilinde nasıl incelemek gerektiğini kendi

<sup>15</sup> John R. Searle, *The Problem of Consciousness*, Erişim Tarihi: 14.11.2008, <https://users.ecs.soton.ac.uk/harnad/Papers/Py104/searle.prob.html>, (1-9).

<sup>16</sup> Antti Revonsuo, *Bilinç Özneliğin Bilimi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2017, 279.

<sup>17</sup> John R. Searle, *The Rediscovery of Mind*. Massachusetts Institute of Technology: A Bradford Book, 1992, 37.

<sup>18</sup> John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, 39.

<sup>19</sup> Susan Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, İstanbul: Küre Yayınları, 2017, 238.

bakış açısıyla açıklamıştır. Searle'ün bilincin bilimsel olarak araştırılması konusunda engel olarak gördüğü kavramların başında zihinsel olgular ve nedensellik vardır.

### Searle'e Göre Bilincin Bilimsel Olarak İncelenmesinin Önündeki Engeller

Searle'e göre, Descartes'tan başlayarak günümüze ulaşan zihin-beden sorununda açıklanması gereken iki nokta vardır: Bunlardan biri bilincin sahip olduğu zihinsel fenomenler ve beyin arasındaki ilişkinin niteliği, diğeri ise; bilincin beyinde nasıl ortaya çıktığının açıklanmasıdır. Searle için çözümü zor olan problem bilincin beyinde nasıl ortaya çıktığı sorunudur. Ona göre, bu soruna getirilecek çözüm, günümüz bilim dünyasındaki en önemli keşif olacaktır. Nöronların ve sinapsların etkileşimini zihinsel yaşantımızın temeli olarak gören Searle, doğru anatomik öğelerin beyinde yer aldığını, bu yüzden de beynin bilinci ürettiğini düşünmektedir. Searle, beynin çalışması ile ilgili kendi modellemelerinin "beyindeki nörobiyolojik süreçlerin bilince tam olarak nasıl neden olduğunun açıklanmasıyla" kanıtlanacağını düşünmektedir.<sup>20</sup> Ancak tam da bu nedenle Searle'ün bilinç konusundaki düşünceleri kanıtlanması gereken bir teori niteliği taşımaktadır. Searle biyolojik yaşantımızın bir parçası olan sindirim-mide arasındaki ilişki ile ilgili açıklama getirildiğinde hiç kimsenin bir ayırım yapma zorunluluğu duymadığını, ancak zihin-beden sorunu tartışılmaya başlandığından itibaren bu iki kavramın ayrı birer alan olarak görüldüğünü ve amaçlarından birinin bu ayırımı ortadan kaldırmak olduğunu söylemektedir. Ona göre asıl sorun, zihin-beden arasındaki bağlantıyı açıklamak üzere oluşturulan kavramların ve kategorilerin yanlış olmasına rağmen hâlâ güncelliğini koruması ve çözümün de bu kavramlar üzerinden açıklanmaya çalışılmasından kaynaklanır.

Searle'e göre, bilimin nesnel olması gerektiği düşüncesi öznel olan bilincin bilimsel olarak incelenmesi önündeki en büyük engeldir. Ona göre, fizik bilimlerinin gösterdiği başarı zihinsel olanın dolaylı ya da açık bir şekilde görmezden gelinmesini mümkün hâle getirmiştir. Searle, bu düşüncede olanların aslında öznel, bilinçli, zihinsel durumlara sahip olduğunu ve bunların da evrendeki herhangi bir şey gibi gerçek ve indirgenemez olduğunu yadsıdıklarını düşünmektedir.<sup>21</sup> Birçok kuramcının zihinsel olguları yadsımasının temelinde

<sup>20</sup> John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, 38.

<sup>21</sup> John R. Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, İstanbul: Say Yayınları, 2005, 16.

yatan düşünce açıklandığında konunun daha kolay çözüme ulaşacağı düşüncesindeki Searle'e göre, fizikselin dışında kalan zihinsel olgunun dört belirgin özelliği vardır. Bu özelliklerin maddeden oluşmuş dünya kavramına uymayan nitelikleri vardır. Bunların en önemlisi 'bilinç'tir. "Kafatasımın içindeki o vıcık vıcık madde, nasıl olur da bilinçli olabilir?" diye soran Searle'e göre bilinçlilik, insanın var oluşunun temel gerçeğidir.<sup>22</sup> Bilinçli zihinsel durum ve olayların olduğu bir dünya düşüncesi genel bir gerçektir. İkinci özellik 'niyetlilik'tir (maksatlılık) [günümüz literatüründe daha çok 'yönelimsellik' olarak kullanılmaktadır]. Bu konudaki soruyu da bilinçlilik konusundaki soruya benzetir. "Kafamızın içindeki bir sözcük herhangi bir şeyle nasıl ilgili olmaktadır?"<sup>23</sup> Ona göre, niyetlilik sözcüğü sadece maksadı anlatmaz. İster bilinçli ister bilinçsiz olsun bu sözcük duygularımızı ve zihnimizin dışındaki dünyayı anlatmaktadır. Searle'e göre niyetlilik; "(...) zihnin meseleler ve dünyadaki şey durumlarına yönelmesini ve onlara dair olmasını sağlayan çeşitli biçimlerin hepsinin genel terimidir"<sup>24</sup> Üçüncü özellik zihinsel durumların 'öznelliği'dir. Öznellik kavramının en kolay anlatılma biçimi, bir kişinin sahip olduğu ağırların başka birisi tarafından duyumsanamamasıdır. Her birey kendi bakış açısıyla dünyayı özümser, kendi içsel, zihinsel durumlarının farkındadır. Gerçekliğin nesnel olması gerektiği düşüncesi on yedinci yüzyıldan beri kabul edildiği için öznel zihinsel gerçekliğin nesnel nitelikteki bilimsel gerçeklik kavramıyla uzlaştırılması zor olmaktadır.<sup>25</sup> Son olarak dördüncü bir sorun zihnin bizi 'nedensel' olarak nasıl etkilediği sorudur. Düşüncelerimizin ve duygularımızın, davranışlarımızdan farklı olduğunu düşünürüz. Searle bunların fiziksel dünya üzerinde nedensel etkileri olduğunu kabul eder.<sup>26</sup> Searle'ün ortaya koyduğu bu dört özellik bilincin nesnel olarak gözlenmesini mümkün kılmamaktadır. Ona göre, bu özellikler yüzünden de bilinç sistematik bilimsel bilgi özelliğinden yoksun görülerek birçok kuramcı tarafından ya fiziksel olan beyne indirgenmiş ya da tamamen görmezden gelinmiştir.

Searle'ün kuramı, bilincin fiziksel olan beyin tarafından üretildiği üzerine yapılmıştır ancak monist kuramların aksine Searle bilincin nedensel etkisini kabul eder. Bu yüzden kuramı nitelik düalizmi ya da epifenomenalizmi\* kabul etme tehlikesiyle karşı karşıya kalsa da Searle bunu kabul etmez. Searle'e göre,

---

<sup>22</sup> a.g.e., 18.

<sup>23</sup> a.g.e. 19.

<sup>24</sup> John R. Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, 99.

<sup>25</sup> John R. Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, İstanbul: Say Yayınları, 2005, 19.

<sup>26</sup> a.g.e. 20.

bilinçli durumların beyin süreçlerinden ayrı olaylar olması gerektiği düşüncesi bilinç-beyin düalizmine sebep olur. Searle'ün bu konudaki açıklamalarının temelinde nedenselliğin zaman içinde gerçekleşen somut olaylar arasındaki ilişki olarak tanımlanmasının nedenselliğin doğası hakkındaki genel bir hatayı yansıttığı düşüncesi vardır. Nedenselliğin somut olaylar arasında gerçekleştiğini gösteren birçok nedensel ilişki vardır. "Vurma eylemi adamın ölümüne neden oldu" ifadesinde, önce adamın vurulması ve ardından da ölmesi şeklinde sıralı bir olay betimleriz, ancak Searle'e göre, bazı nedensel ilişkiler somut olayların dışında da gerçekleşir. Örneğin yerçekimi; önce yerçekimi vardır daha sonra da eşyaların zemine baskısı vardır diyemeyiz. Sandalyelerin, masaların ve diğer eşyaların zemine baskı yapması sürekli işleyen yerçekimiyle aynı anda gerçekleşir. Bu durumlarda neden etkiyle eşzamanlıdır. Onun açıklamasına göre, bilinç ve beyin arasında eşzamanlı bir ilişki vardır.<sup>27</sup> Searle'ün alt-üst neden olma biçimlerinde kullandığı diğer örnek katılık ve sıvılıktır. Örneğin; herhangi bir masa basınca direnme gücüne sahip katı bir nesnedir, diğer katı nesnelere gibi masa da tamamen molekül kümelerinden oluşur. Bu molekül kümelerin, katılığın nedensel özelliklerini nasıl gösterdiğine dair açıklama getiren Searle'e göre; katılığa moleküllerin davranışı neden olur. Moleküllerin hareketinin yanı sıra katılığın ve sıvılığın nedensel özellikler olduğunu da vurgular.<sup>28</sup>

Searle, *Özgürlük ve Nörobilim* isimli kitabında da Roger Sperry tarafından önerilen tekerlek örneğiyle nedensellik konusuna açıklık getirmektedir. Bu açıklamanın maddeler halinde düzenlemiş şekli aşağıda sunulmuştur. Örneğin; bir tepeye tırmanan bir tekerleğin durumunu incelersek:

1. Tekerlek bütünüyle moleküllerden yapılmıştır ve sertlik, bireysel moleküllerin davranışını etkiler.
2. Her molekülün yörüngesi tekerleğin oluşturduğu bu tümüyle sert şeyin davranışı tarafından etkilenmiş olmasına rağmen burada moleküllerden başka bir şey yoktur.
3. Tekerlek sadece moleküllerin bütününden ibarettir. Bu yüzden sertlik tekerleğin davranışına ve tekerleği oluşturan bireysel moleküllerin

---

\*Epifenomenalizme göre; zihinsel olaylar maddi nedenlerin etkileridir. Ancak hiçbir zihinsel olay maddi etkiye sahip değildir, maddi evrendeki süreçleri etkilemez ve kendi başlarına bir etkileri yoktur. Maddi fenomenlerin rastlantısal yan etkileridir. John Heil, *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*, İstanbul: Küre Yayınları, 2020, 83.

<sup>27</sup> John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, 55.

<sup>28</sup> a.g.e. 56.

davranışına nedensel olarak girer dediğimizde sertliğin molekülere eklenen bir şey olduğunu söylemeyiz.

4. Burada söylenmek istenen sertliğin moleküllerin bulunduğu koşullara uygun olduğudur.

Sonuçta buradan sertliğin nitelik olmadığı ve gerçekten nedensel etkiler yapmadığı sonucunu çıkaramayız. Beyin süreçleri ve bilinçli durumlar arasında nedensel bir ilişki olması moleküler hareketler ve katılık arasındaki nedensel ilişkinin düalizm olarak görülmesi kadar düalist bir görüş olarak düşünülebilir. Searle'e göre, bilincin nedensel işleyişinin gizemli bir tarafı yoktur. Bu sadece nedensel olarak işleyen üst ya da sistematik özellik işidir. Bilincin sistemin üst düzey bir özelliği olduğu ve alt düzey öğelerin davranışının sistemin bu özelliğe sahip olmasının sebebi olduğu anlaşılmalıdır. Aynı şekilde beynin nöral etkinliklerine ilişki olan bilinç nöronal düzeyde etkin olabilir. Buradaki örnekte moleküllerin davranışı nasıl ki katılığı nedensel olarak oluşturuyorsa, bilincin bedeni nedensel olarak etkilemesi nöronal yapıların bedeni etkilemesiyle aynı anlamdadır. Sertlik nasıl tekerleğin özelliği ise bilinç de beynin özelliğidir. Ona göre, nedenlerin iki toplamı yani bilinç ve nöronlar yoktur. Farklı düzeyde betimlenen bir bütün vardır. Yani bilinç sertliğin moleküler sisteminde bulunması gibi, nöronlar sisteminde bulunmasından başka bir şey değildir.<sup>29</sup>

219

### **Searle'ün Bakış Açısıyla Bilincin Bilimsel Olarak İncelenmesi**

Searle'e göre, beyindeki nörobiyolojik süreçler öznel duyarlılık ve farkındalık durumlarına sebep olmaktadır. Bu durumlar beyin yapılarında nasıl gerçekleşir, bilinç beynin tüm idaresinde nasıl aktif rol oynar, dolayısıyla hayatlarımızda nasıl bir işlevi vardır ve bu nasıl açıklanır? Beyinle ilgili nedensel soruların cevaplanması yani bilince neyin sebep olduğunun keşfedilmesiyle bilinçli süreçlerin beyinde nerede konumlandığı ve bu süreçlere neden ihtiyaç duyulduğu sorunları da daha kolaylıkla cevaplanır hâle gelecektir. Tüm bu soruların cevaplanması durumunu düşünürsek Searle'e göre, bilinç sorunu da tıpkı diğerleri gibi bilimsel araştırma projesidir.<sup>30</sup> Beynin bilinçli durumlara nasıl neden olabildiği konusunda net bir bilgimizin olmaması bilincin 'gizemli' bir konuma yerleşmesine sebep olmaktadır. Nedensel sorulara cevaplar bulduğumuz takdirde bu gizemin ortadan kalkacağını düşünen Searle'e göre,

<sup>29</sup> John R. Searle, *Özgürlük ve Nörobiyoloji*, Bursa: Sentez Yayınları, 2019, 39-41.

<sup>30</sup> John R. Searle, *Bilincin Gizemi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2018, 149.

bilinci bilimsel bir mesele olarak görmemenin temelinde de fiziksel bir neden olarak inceleyemediğimiz öznel niteliksel bilinç durumları vardır. Searle bilinç üzerinde çalışmaya başladığı dönemde nörobilim alanında çalışan bilim insanlarının çoğunun bilinci bilimsel bir nesne olarak görmediklerinden bahsetmektedir. Yüzyılın ilk yarısında İngiliz fizyolog Charles Sherington'ın bilince nörobiyolojik bir açıklama getirme çabası ve son zamanlarda da John Eccless ve Roger Sperry tarafından devam ettirilmiş olan bu çaba çok fazla kabul edilmiş bir durum olmamıştır. Searle, bilincin varlığını reddetme girişimlerinin yaygın olduğunu 'maddeciliğin' farklı versiyonlarının bilinci başka bir şeye indirgeyerek ya da başka bir yolla tamamen yok saymaya yöneldiklerini söylemektedir. Bunun sebebini varlığı 'fiziksel' ve 'zihinsel' olarak iki farklı kategoriye ayırmak olarak gören Searle, bu karmaşık tarihsel kavramlardan kurtularak yeni bir kavramsal harita düzenlemek gerektiğini savunur. Ona göre, sadece fiziksel ve sadece zihinsel bir dünyadan bahsedemeyiz. Gerçek dünya bileşik bir dünyadır. Örneğin; ekonomik, politik, sosyal, sanatsal, atletik gibi çok sayıda soyut alan vardır ve bilinç de bu alanlar arasında bilimsel olarak incelenebilir bir alandır.<sup>31</sup>

Bilincin biyolojik ve psikolojik araştırma yöntemleriyle incelenmeye bu kadar dirençli olmasının sebebi zihin durumları ve süreçlerinin özgün bir niteliğinin olması yani öznel olmasıdır. Searle, öznel bilincin bilimsel olarak açıklanmasındaki engel olarak görülmesinin, bilinci bilimsel incelemelerin ötesine yerleştirdiğini düşünür. Ona göre, ortaya koyulan argüman kötü bir kıyasa dayanır, kıyastaki yanlışlığın ortaya konmasıyla öznel bilincin daha iyi anlaşılacağını düşünür. Argüman şu şekildedir:

1. Bilim, tanım gereği nesnedir.
2. Bilinç, tanım gereği öznedir.
3. O halde bilincin bilimi olamaz.

Bu argüman öznel ve nesnel sözcükleri üzerindeki anlam belirsizliğinden dolayı yanlıştır.<sup>32</sup> Searle bilincin öznel olduğuna şöyle bir açıklama getirir: Çoğu zaman doğru ve yanlış nesnel olarak açıklanamadığı durumlarda öznel olduklarından söz ederiz, çünkü doğruluk ve yanlışlık basit bir olgu değildir. Aksine yargıyı verenlerin ve bu yargıyı işitenlerin bakış açılarına, duygularına ve tutumlarına bağlıdır. Searle, kendi düşüncesindeki 'öznel' kavramının yargılarda kullanılan 'öznel' kavramından farklı olduğunu

<sup>31</sup> John R. Searle, *Bilincin Gizemi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2018, 150-151.

<sup>32</sup> John R. Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, 54.

söylemektedir. Searle için ‘öznel’ teriminin anlamı bilgiye dair bir tarza değil, ontolojik bir kategoriye gönderme yapmaktadır. “Şu anda belimde bir ağrı var” ifadesi gerçek bir olgunun doğrulanması bakımından neseldir ve gözlemcilerin kanaatine bağlı değildir, ancak var olan ağrı öznel bir varlık alanına sahiptir. Searle, bilincin öznel olduğunu söylerken kastettiği şeyin bu olduğunu söyler. Ağrının varlığı birinci şahıs varlığına bağlıdır, ağrının olması için birisinin ağrısı olması gerekir. Ağrı için kabul edilen durum bilinç durumları için de aynıdır. Her bilinç durumu her zaman birisinin bilinç durumudur. Searle, zihin ontolojisinin indirgenemez bir biçimde birinci şahıs ontolojisi olduğunu kabul etmek gerektiğini savunur.<sup>33</sup>

Searle açısından nesnel-öznel ayrımının epistemik anlamı ile ontolojik anlamı aynı değildir. Epistemik olarak nesnel varsayımlar, doğruluğu ya da yanlışlığı bireylerin ön yargılarına, tutumlarına ya da düşüncelerine bağlı olmadan bilinebilir olmaları bakımından, nesnel olarak doğrulanabilir veya bilinebilirdir. Örneğin; “Rembrandt 1606’da doğdu.” ifadesi bireylerin öznel tutumlarına bağlı değildir. Bu ifade nesnel bir gerçekliğe karşılık gelir, yani epistemik olarak neseldir. Ancak “Rembrandt Rubens’ten daha iyi bir ressamdı.” ifadesi ise epistemik olarak öznel bir ifade olur. Bu ifade öznel bir tercihi belirtmektedir. Rembrandt’ın Rubens’ten daha iyi bir ressam olduğunu kanıtlayacak nesnel bir ölçüt yoktur. Yani bu ifadeyi kanıtlayacak bireylerin düşüncelerinden, tutumlarından ya da duygularından farklı bir ölçüt kullanamayız.<sup>34</sup> Epistemik nesnel-öznel ayrımıyla bağlantılı olan ancak bununla karıştırılmaması gereken diğer bir ayrım da ontolojik nesnel-öznel ayrımıdır. Epistemik anlamının yanında iki var olma şekli arasında da ayrım olduğunu söyleyen Searle’e göre, bilinçli durumlar ancak bir özne tarafından deneyimlendikleri sürece var olmaları bakımından öznelidir. Bu açıdan evrenin kalanının tamamından ayrılırlar, çünkü maddi varlıklar gibi nesnel olmamalarına rağmen öznel bir birinci şahıs ontolojisine Searle’ün deyimiyle ‘ontolojik öznellik’ özelliğine sahiptirler.<sup>35</sup> Yani ona göre, bazı varlıkların nesnel, bazı varlıkların da öznel bir var oluşu vardır. Örneğin; kişinin kendi bedeninde hissettiği ağrı hissi, sadece birey tarafından tecrübe edilmesi bakımından ontolojik olarak öznelidir. Bu bakış açısıyla bütün bilinç durumları ontolojik olarak öznel olmaktadır. Bunların var olabilmesi için bir özne tarafından tecrübe edilmesi gerekir. Dağların, ağaçların, oksijen atomlarının nesnel bir var oluşları

<sup>33</sup> John R. Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, 128-129.

<sup>34</sup> John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, 44.

<sup>35</sup> a.g.e. 45.

vardır, ancak bilinçli durumların var olması için bir özne tarafından tecrübe edilir olmaları gerekmektedir.<sup>36</sup> Searle göre, bilim aslında epistemik anlamda nesnel, bireylerin düşüncelerinden bağımsızdır. Ancak bilimin epistemik anlamda nesnel olması biyolojik görüşlerin bilimsel araştırmalara konu olabilecek, ontolojik olarak öznel olan varlıkların olduğu gerçeğini görmemize engel olmamalıdır. Dolayısıyla kişinin hissettiği ağrı epistemik anlamda nesnel olmasının yanında, ağrının varlığı ontolojik olarak da öznel. Sonuçta Searle'ün bakış açısıyla, bilimin nesnel olma gerekliliği, ontolojik olarak öznel olan bir alanın, epistemik olarak nesnel bir bilimini elde etmemizi engellemez.<sup>37</sup>

### **Bilincin Bilimsel Olarak İncelenmesinde Nörobiyolojik Açıklamalar**

Searle'ün dışında bilincin bilimsel olarak incelenmesinin mümkün olduğunu düşünen felsefecilerin yanı sıra nörobiyoloji alanında çalışan deneysel kuramcılar da bu konu üzerinde çalışmaktadır. Bunlar arasında sıklıkla adı geçen ve çok konuşulan çalışmalardan biri Crick ve Koch diğeri ise Edelman ve Tononi tarafından ortaya konulan nörobiyolojik açıklamalardır.

*The Astonishing Hypothesis The Scientific Search for the Soul* eseriyle Francis Crick ve partneri Christof Koch'un birlikte ortaya koydukları *Nörobiyolojik Kuram'a* göre de bilinç beyin fonksiyonları sonucunda ortaya çıkmaktadır. Crick kitabının girişinde, bilincin bilimsel olarak nasıl açıklanabileceği konusuna açıklık getirmeye çalıştığını belirtmektedir. Deneysel yöntemlerle bilincin nasıl inceleneceği üzerinde önermeler sunar. Onun çalışmaları bir kuram oluşturmaktan ziyade belli bir araştırma stratejisi üzerinde yapılmıştır. Aslında Crick'in çalışması bilincin nasıl ortaya çıktığını açıklamaktan ziyade beynin nasıl çalıştığı üzerinedir. Bunu da şu cümlesiyle ifade etmektedir: "Şaşırtan Hipotez şudur; 'sen' senin sevinç ve üzüntülerin, anı ve hırsların, sahip olduğun kişisel kimlik duygun ve özgür iraden aslında bir araya gelmiş çok sayıda sinir hücresinden ve onlarla ilişkili moleküllerin davranışlarından başka bir şey değil."<sup>38</sup> Bu düşünce tarzı Searle'ün bilinç ve nedensellik sorunu hakkındaki düşünceleriyle paralellik göstermektedir. Searle'e göre, Crick'in kitabında kastettiği şey kendi iddiasıyla benzerlik gösterir:

<sup>36</sup> a.g.e. 73.

<sup>37</sup> John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, 74.

<sup>38</sup> Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis The Scientific Search for the Soul*, USA: Macmillan Publishing Company, 1995, 3.



“Bilinçli deneyimlerimizin hepsi nöronların davranışı ile açıklanır ve bu deneyimlerin kendileri, nöronlar sisteminin *beliren nitelikleridir*.”<sup>39</sup>

Crick çalışma partneri Cristof Koch ile birlikte beyin ve buna bağlı olarak bilinç konusundaki çalışmalarıyla bu alana önemli katkılarda bulunmuştur. Bu iki bilim insanının bilincin bilimsel olarak incelenmesi konusundaki çalışmaları önemli bir kaynaktır, bu ikili çalışmalarında bilincin bilimsel olarak çözülebilir bir problem olduğunu göstermek için kuramsal bir çerçeve çizmişlerdir.<sup>40</sup> Bu iki saygın nörobilimcinin yayınladıkları bildiri sayesinde bilinç, nörobilim için de kabul edilebilir bir araştırma nesnesi haline gelmiştir. Crick ve Koch’a göre de bilinç beyin süreçlerinden oluşmaktadır, bilincin kökeninin nöral seviyede olduğunu, kısa süreli hafıza ve seri dikkat gibi beyin özelliklerinin nöronlarla sıkı bir şekilde ilişkileri olduğunu, nöral bir bilinç kuramının temelini bilincin en önemli yönlerini açıklayabilmek amacı gütmeye gerektiğini düşünürler. Crick daha sonrasında bilinçli deneyimlerin daha detaylı ve özel modellerinin incelenmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu belirtmiştir. Crick ve Koch farklı duyuşsal modeller arasında görme konusunu seçmişlerdir. Bu konu üzerinde yapılan bilimsel incelemeler sonucunda, görsel imgelerin meydana geldiği süreçte farklı beyin alanlarının dâhil olduğunu ortaya çıkarmışlardır. Farklı görsel girdilere farklı beyin bölgeleri yanıt vermektedir.<sup>41</sup> Burada anlaşılması gereken konu, beynin bu farklı girdileri birleştirerek nasıl tekil bir görsel resim oluşturabildiğidir. Bu problem ‘bağlanma problemi’ olarak tanımlanmaktadır. Burada bilinç konusundaki temel sorun beynin görsel olarak algılanan nesnelerin farklı yönlerine yanıt veren nöronal ağlar tarafından hazırlanmış olan farklı bilgi akışlarının tutarlı bir şekilde birbiriyle nasıl bağlantı kurduğudur. Crick’in açıklaması şu şekildedir; küçük nöron gruplarının belirli bir haberleşme ağına sahip olmaları durumunda bu durum daha basit bir şekilde gerçekleşebilir. Haberleşme içindeki farklı nöron grupları birbirlerini destekler ve diğer grupların hareketlerini artırmak yoluyla genel bir süreci sürdürebilirler. Böylece bilincin içeriklerini bünyesinde toplayan daha güçlü ve sürekli bir aktiviteye sahip olan bir haberleşme ağı oluşabilir.<sup>42</sup> Chalmers’a göre, Crick ve Koch tarafından ana hatlarıyla ortaya konan “*nörobijolojik bilinç teorisi*” beyin korteksindeki belirli 35-37 hertzlik sinirsel salınlara odaklanan bir teoridir.

<sup>39</sup> John R. Searle, *Bilincin Gizemi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2018, 28.

<sup>40</sup> Andrea E. Cavanna, ve Andrea Nani, *Bilinç Sinirbilimdeki ve Zihin Felsefesindeki Kuramlar*, Ankara: Episteme Yayınları, 2021, 151.

<sup>41</sup> Andrea E. Cavanna, ve Andrea Nani, *Bilinç Sinirbilimdeki ve Zihin Felsefesindeki Kuramlar*, Ankara: Episteme Yayınları, 2021, 153.

<sup>42</sup> a.g.e. 154.

Crick ve Koch bu salınımların bilincin temeli olduğunu öne sürmektedir, bunun nedeni bu salınımların farklı modalitelerde (örneğin görsel ve koku alma sistemlerinde) farkındalıkla ilişkili görünmesinden kaynaklıdır. Farkındalıkla ilgili bir mekanizma sayesinde bağlayıcı bilgiye ulaşılabilir. Bu bağlayıcılık, algılanan bir nesnenin rengi ve şekli hakkındaki bilgilerin ayrı görsel yollardan bütünleştirilmesinde olduğu gibi, tek bir varlık hakkında ayrı ayrı temsil edilen bilgi parçalarının daha sonraki işlemlerde kullanılmak üzere bir araya getirildiği süreçtir. İki bilgi birbirine bağlanacağı zaman ilgili sinir grupları aynı frekans ve fazda salınım yapacaktır. Chalmers'ın bu konudaki sorusu ortaya konulan bu teorinin neyi açıklayacağına dair bir belirsizlik olmasıdır. Ona göre, teori algılanan bilginin daha sonraki işlemlerde kullanılmak üzere hafızaya nasıl bağlandığına ve depolandığına dair genel bir açıklama verebilir, ancak ilgili içeriklerin neden deneyimlendiğine dair bir açıklama içermez. Salınımlar neden deneyime yol açıyor? Chalmers'a göre, Crick ve Koch teorilerinde bağlama ve depolamaya neden deneyimin eşlik etmesi konusunu ele almamışlardır. Chalmers tatmin edici bir teorinin olması için daha fazla bilgiye ihtiyaç olduğunu düşünmektedir. Hangi süreçler deneyime yol açar; neden ve nasıl olduğuna dair açıklamalara ihtiyaç vardır.<sup>43</sup>

İkinci bir nörobiyolojik çalışma Edelman ve Tononi tarafından ortaya konulmuştur. Gerald Edelman ve Giulio Tononi tarafından kaleme alınan *A Universe Of Consciousness* isimli eserde de bilincin bilimsel olarak incelenmesi konusu açıklanmaya çalışılmıştır. Bilimsel araştırma araçlarının elverişli hâle gelmesiyle hem bir gizem hem de bir gizem kaynağı olarak görülen bilincin deneysel olarak araştırılan bilimsel nesnelere arasına kabul edildiği düşüncesinde olan bu ikiliye göre, bilinç üzerinde çalışmak bir ikilem yaratmaktadır. Öznel deneyimlerin açıklanması kendi başına bilimsel anlamda tatmin edici değildir. Bunun yanında da beyin üzerindeki çalışmalar bilinçli olmanın nasıl bir şey olduğunu tam olarak ortaya koyamaz. Bu ikilem bilincin bilim alanına çekilmesi için özel yaklaşımlara ihtiyaç duyulmasını gerektirmektedir. Bilinç sorununa ait çözümün ana hatlarını belirlemeye çalıştıkları eserlerinde, makalelerinde varsayım olarak bilincin belli organizmaların maddi düzenleri içerisinde doğduğu düşüncesi vardır. Bu düşünce de diğer düşünceler gibi bilincin beyin süreçlerinden dolayı ortaya çıktığı varsayımı üzerine inşa edilmiştir. *Dinamik Çekirdek Varsayımı*'nın iddiası şudur: "Eğer bir nöron grubu, bir dizi nöronal

<sup>43</sup> David Chalmers, *the character of consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2010, 9-10.

grubun güçlü karşılıklı etkileşimleriyle karakterize bir işlevsel kümenin yüzlerce milisaniyelik bir süre boyunca parçası ise, o nöron grubunun etkinliği bilinçli deneyime doğrudan katkıda bulunabilir.”<sup>44</sup>

Bu ikiliye göre, bilinç ne bir şey ne de basit bir niteliktir. Bilincin varlığını kabul etmeden aynı zamanda görmezden gelmeden farklı bir bakış açısıyla açıklama getirmeye çalıştıkları bu düşüncede bilinçli deneyimin bütünleşme ve farklılaşma gibi temel niteliklerine odaklanarak deneyimleri nöral süreçler bağlamında açıklamayı hedeflemişlerdir. Bir saniyenin kesitleri kadar bir zaman diliminde hem kendi aralarında güçlü bir etkileşimi hem de beynin geri kalanıyla ayrı işlevsel sınırları olan nöronal gruplar hem bütünleşmeleri hem de sürekli değişim gösteren bileşimlerinin vurgulanması amacıyla ‘dinamik çekirdek’ olarak isimlendirilmişlerdir. Bu dinamik çekirdekler bir şey ya da bir yer değil bir süreçtir ve nöral etkileşimlerle tanımlanırlar.<sup>45</sup> Dinamik bir çekirdeğin uzaysal bir uzantısı olmasına rağmen bileşimi değişmektedir ve bu nedenle beyinde tek bir yere lokalize edilemez. Yeterince yüksek karmaşıklığa sahip işlevsel bir kümenin, özellikle talamokortikal sistem içinde ve muhtemelen diğer beyin bölgelerinde dağıtılan nöron grupları arasındaki yeniden-girişli etkileşimler yoluyla oluşturulabileceğini tasavvur etsek de, böyle bir küme ne beynin tamamıyla aynı kapsamlıdır ne de beynin herhangi bir özel alt kümesiyle sınırlıdır. Bu nedenle, dinamik çekirdek terimi kasıtlı olarak beynin benzersiz, değişmez bir dizi alanına (prefrontal, ekstrasriat veya çizgili korteks) atıfta bulunmaz ve çekirdeğin bileşimi zaman içinde değişebilir. Hipotez, yerel özelliklerinden ziyade, dağıtılmış nöron grupları arasındaki işlevsel etkileşimlerin rolünü vurguladığından, aynı nöron grubunun bazen dinamik çekirdeğin bir parçası olabileceğini ve bilinçli deneyimin altında yatabileceğini, ancak diğer zamanlarda öyle olmayabileceğini dikkate alır. Dahası, dinamik çekirdeğe katılım, anatomik yakınlıktan ziyade nöron grupları arasında hızla değişen işlevsel bağlantıya bağlı olduğundan, çekirdeğin bileşimi geleneksel anatomik sınırları aşabilir. Son olarak, görüntüleme çalışmalarının da önerdiği gibi, belirli bilinçli durumlarla ilgili çekirdeğin tam bileşiminin kişiden kişiye önemli ölçüde değişmesi söz konusudur.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Gerald M. Edelman ve Giulio Tononi, *Bilincin Evreni Maddenin Hayale Dönüşümü*, İstanbul: Küre Yayınları, 2019, 197.

<sup>45</sup> Gerald M. Edelman ve Giulio Tononi, *A Universe Of Consciousness How Matter Becomes Imagination*. USA: Basic Books, 2000, 143-144.

<sup>46</sup> Gerald M. Edelman ve Giulio Tononi, *A Universe Of Consciousness How Matter Becomes Imagination*. USA: Basic Books, 2000, 144.

Tononi *Dinamik Çekirdek Varsayımı* kuramını daha da geliştirerek *Entegre Bilgi Teorisi (IIT)* olarak yeniden düzenlemiştir. Entegre bilgi teorisi tıpkı bir elementler kompleksi tarafından üretilen bilincin miktarının, parçalarının üzerinde ve ötesinde ürettiği entegre bilgi miktarıyla belirlendiği gibi, bilincin kalitesinin de, mekanizmalarının ürettiği tüm bilgi ilişkileri kümesi tarafından belirlendiğini iddia eder. Yani bir kompleks içerisinde entegre bilginin nasıl üretildiği, onun sadece sahip olduğu bilinç miktarını değil, aynı zamanda ne tür bir bilince sahip olduğunu da belirler.<sup>47</sup> Bu yeni kuramın başlangıç noktası bilincin yüksek düzeyde hem bütünleştirilmiş hem de farklılaşmış olduğu anlayışıdır. "Tononi'nin çizdiği çerçevede, farklılaşma ve bütünleşme arasındaki denge nicelendirilebilir; buna göre yalnızca doğru aralık içinde kalan sistemler bilinci deneyimleyebilir."<sup>48</sup> Yüksek bütünleştirmede bilinç tümüyle birleşik bir deneyim alanı gibi görünür, yüksek farklılaşmada ise bilinç çok çeşitli özel içeriklere ve bu özel içerikleri bakımından da farklı sayısız duruma sahiptir. Christof Koch'a göre: "IIT, varlığın doğasının incelenmesi olan ontolojiyi ve nesnelere nasıl görüldüğünün incelenmesi olan fenomenolojiyi fizik ve biyoloji alanına bağlayan temel bir teoridir. Teori, herhangi bir bilinçli deneyimin hem niteliğini hem de niceliğini ve bunun altta yatan mekanizmayla nasıl ilişkili olduğunu tam olarak tanımlar."<sup>49</sup>

Tononi'nin kuramında riskli görülen kısım bilincin yalnızca kuramsal varsayıma dayanarak bilgi bütünleştirmeye özdeşleştirilmesi ve bunun sonucunda bir sistemin nesnel özelliğinin kuramsal varsayım sorgulanmadan sistemin bilinci olarak kabul edilmesidir. Tononi ve Edelman'ın kuramı ve bu kuramın Tononi tarafından geliştirilen yeni versiyonu talamokortikal sistemi bilincin en önemli nöral mekanizması olarak kabul eder. Çünkü bu sistemin yeniden-girişli yapısı korteksin ve talamusun çeşitli kaynaklarından gelen bilgiyi bütünleştirecek ve bağlayacak biçimdedir.<sup>50</sup> Bir şeyin maddi olarak düşünülmesinin onun yücelik özelliğini kaybetmesine sebep olmasının yaygın bir görüş olduğu düşünülür. Maddi kelimesi genellikle ölçülebilir şeylerin gerçek dünyası dediğimiz şeye, yani bilim insanlarının çalıştığı dünyaya karşılık gelmektedir. Ancak bir şey üzerine düşünme ve bunu söyleme maddi terimlerle ifade edilmesine rağmen, maddi temelli bir süreç olmasına rağmen, maddi

<sup>47</sup> Giulio Tononi, *Consciousness as integrated information: A provisional manifesto. Biological Bulletin*, (December 2008), 224.

<sup>48</sup> David Eagleman, *Beyin Senin Hikâyen*, İstanbul: Domingo Yayınları, 2023, 237.

<sup>49</sup> Christof Koch, *The feeling of Life Itself: Why Consciousness Is Widespread but Can't Be Computed*, Cambridge: The MIT Press, 2019, 74.

<sup>50</sup> Antti Revonsuo, *Bilinç Özneliğinin Bilimi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2017, 319-320.

değildir. Tononi ve Edelman'da bilincin, beynin maddi düzenindeki bazı ayarlamalar sayesinde meydana geldiğini savunmaktadırlar. Hem maddeyi hem de enerjiyi içermesine rağmen bilinçli düşüncenin anlamlı bir ilişkiler kümesi vardır. Bir ilişkiler kümesi olarak zihnin maddi bir temeli olduğunu düşünmektedirler. Onların iddiası zihnin maddi temellerini en temel seviyeye kadar yakalamaktır, özellikle biyolojik bilimle ilgili olarak, anlayışımızın önündeki gizemli veya aşılmaz gibi görünen engellerin yanlış temellere dayandığının defalarca gördüklerini düşünmeleri ileriye dönük çözüm bulma kanılarını kuvvetlendirmektedir.<sup>51</sup> Bu ikiliye göre, birbirinden ayrı madde ve zihin alanları yoktur. Beyin, beden ve sosyal dünyanın fiziksel düzeni tarafından yaratılan bir alan mevcuttur. Dinamik zihinsel süreçler ve anlamı meydana getiren şey sinir sisteminin ve bedenin inanılmaz karmaşıklıkta olan maddi yapılarıdır. Searle'e göre, Edelman'ın açıklaması şöyle bir zorlukla karşı karşıyadır: Beynin sahip olduğu fizyolojik özellikler ya bilincin kurucusudur ya da bilince neden olur, Searle açısından bilincin kurucusu olamazlar, çünkü beyin bu özelliklerin hepsine sahip olup yine de tümüyle bilinçdışı kalabilir. Aralarındaki ilişkinin nedensel olması gerekir, ancak eğer beyin bilince neden olduğu düşünülen fiziksel yapılara sahipse, o zaman o yapıların bunu nasıl gerçekleştirebildiğinin de bir açıklaması olmalıdır. Searle için Edelman'ın kuramının etkileyici kısmı ise beyindeki hangi nöronal yapının hangi işlevden sorumlu olduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklama girişimidir. Ona göre Crick ve Edelman birçok konuda farklı düşüncelerine rağmen, ortak bir temel fikri paylaşırlar. Zihin ve bilinci anlamak için beynin çalışma düzeninin ayrıntılarıyla kavranması gerekir.<sup>52</sup>

## Sonuç

Searle de dâhil olmak üzere, bilincin bilimsel olarak incelenmesi hakkındaki düşüncelerin altında yatan asıl temel, beyin ve beyin süreçlerinin araştırılması gibi görünmektedir. Burada bilimsel olarak incelenmesi gereken şeyin bilinçten ziyade beyin ve beynin fonksiyonları olduğu düşüncesi kuvvet kazanmaktadır. Searle'ün *Biyolojik Doğalcılık* yaklaşımı da aslında beyin süreçlerinin bilimsel olarak açıklanmasıyla bilincin açıklanacağına dair bir varsayım olarak kabul edilebilir. Ona göre, beyin biyolojik bir organdır ve diğer

---

<sup>51</sup> Gerald M. Edelman ve Giulio Tononi, *A Universe Of Consciousness How Matter Becomes Imagination*. USA: Basic Books, 2000, 219-220.

<sup>52</sup> John R. Searle, *Bilincin Gizemi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2018, 39-40.

bütün biyolojik organlar gibi beyin de nedensel işleyen bir mekanizma ve bilinçli durumlarla bilinçli süreçlere neden olmak için işlev gören bir yapıdır. Bilinçli durumlara neden olan şey bir grup nöral ateşlemedir, ancak bilinçli durum belirli herhangi bir nöronla özdeş değildir. Bilincin hala gizemini korumasının sebebi beyinde herhangi bir şeyin bilinçli durumlara neden olabildiği hakkında net bir açıklamanın olmamasıdır. Searle, nedensel sorular için cevap bulunduğu takdirde bilincin de gizemli olmaktan kurtulacağını savunmaktadır. Bu bakış açısı bilinçten daha çok beyin üzerinde çalışılmasını gerektirmektedir. Searle için asıl zorluk da beyin süreçlerinin açıklanmasıyla ilgilidir, onun açısından bu sorunun felsefi çözümü kolaydır, asıl zor olan nörobiyolojik olandır. Bütün bu açıklamalarla Searle'ün bilinç üzerindeki çalışmaları aslında nesnel olan beynimizin nasıl çalıştığının açıklanmasına bağlı görünmektedir.

228

Searle'e göre, sindirim-mide sorunu gibi zihin-beden sorunu da biyolojik yaşantımıza ait sorunlardır. Buradaki asıl sorun, zihin-beden arasındaki bağlantıyı açıklamak üzere oluşturulan kavramların ve kategorilerin yanlış olması ve çözümün de bu kavramlar üzerinden açıklanmaya çalışılmasından kaynaklanmasındır. Ancak biyolojik olarak sahip olduğumuz organların neredeyse tamamının çalışma düzeni hakkında bilimsel bir açıklama mevcuttur. Mide-sindirim sorunu patolojik olarak herhangi farklı bir çalışma düzenine sahip değilse tüm bireylerde aynı sistemle çalışmaktadır. Ancak fenomenlerin algılanmasında her bireyin zihni farklı çalışmaktadır. Mide-sindirim düzeni bireylerde çok fazla farklılık göstermediğine göre beynin bilinci üretmesinde etkin olan nöronal sistemin de her bireyde yaklaşık olarak aynı düzende çalışması gerekmez mi? Bu açıdan bakarsak sağlıklı bir beyin yapısına sahip olan bireylerin nöronları aynı fenomenlerde aynı tepkilerin verilmesine neden olmaz mı? Ancak bilincin bu kadar anlaşılmaz olmasının nedeni de her bireyde farklı bir algısal yaşantı oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum bazı materyalistler tarafından kullanılan 'type özdeşlik teorisi'ni\* akla getirmektedir. "Type özdeşlik teorisine göre, belli bir zihin olayının her örneği, belli türden bir beyin olayına tekabül eder."<sup>53</sup> Yani nasıl biyolojik sistemimizde dolaşım sistemi

---

\* *Type* kavramı son zamanlarda ortaya çıkmıştır. Amaç 'Token' kavramından ayırmaktır. *Type* bir tür olayı, 'token' bir grup olayı ifade eder. Örneğin; her ikimizde, "yağmurun yağacağına inanıyorsak", type özdeşlik teorisine göre; ikimizin beyninde de aynı fizyolojik olay olmaktadır. Yani ikimiz de, aynı şeye inandığımız için, aynı beyin ifadesi içindeyiz. Token özdeşlik teorisini savunanlara göre ise; biz ikimiz de "yağmurun yağacağına inanıyorsak" aynı beyin ifadesi içinde olmak zorunda değiliz. Her ikimizin beyninde de bir olay olduğu doğrudur. Ancak, bu olaylar özdeş olmak zorunda değildir. Aynı davranışa veya düşünceye neden olan beyin ifadesi kişiden kişiye değişebilir. Çünkü beyin elastik bir organdır. Şeref Günday, *Zihin Felsefesi*, Bursa: Asa Kitabevi, 2003, 84-85.

ya da kalbin çalışma düzeni aynı seyrediyorsa beynimizdeki nöronal sisteminde aynı olaylarda aynı tepkileri vermesi gerekir gibi görünmektedir, ancak bilincin en çarpıcı özelliği bireyselliği ve değişkenliğidir.

Bu çalışmada yer verdiğimiz bilincin bilimsel olarak incelenmesini mümkün gören diğer düşüncelerin sahipleri nörobiyoloji alanında çalışan bilim insanlarıdır. Bu bilim insanlarının üzerinde çalışabildiği nesnel bir varlık, bir organ olarak beyin söz konusudur. Buradaki genel inanç beyin çalışmasının tam olarak anlaşılmasıyla bilinç kavramının artık gizemli bir tarafının kalmayacağıdır. Ancak, bu teorilerde esas olarak bilgileri ilişkilendirmenin farklı yolları savunulmaktadır; salınım, senkronizasyon, yeniden-giriş, entegrasyon ve benzerleri, bilgilerin birbiriyle bağlanmasının neden ya da nasıl deneyime yol açtığı konusunda bir açıklamaya sahip değillerdir. Bu konuda Giulio Tononi'nin kitabı *Phi. A Voyage from the Brain to the Soul* ve Christof Koch'un kitabı *Consciousness: Confession of a Romantic Reductionist*, Adrea Nani ve Andrea Cavanna tarafından şöyle bir açıklamayla tanıtılmıştır: Her iki yazarda bilgiyi, bilinçli durumları ortaya çıkarmak için belirli hesaplama süreçlerinin detaylandığı temel bileşen olarak görüyor. Bunun birkaç anlamı var; birincisi tüm bilgi türleri bilince uygun değildir, yalnızca bütünlük bir şekilde detaylandırılabilen bilgi türleridir. Dünyanın benzersiz bir niteliksel resmine ilişkin bilinçli deneyimi sağlamak için bilginin sistem tarafından hem entegre edilmesi hem de farklılaştırılması gerekir. Bir başka çıkarım da bilincin daha temel bileşenlerin eylemine daha fazla indirgenemeyeceğidir. Bilinç sistemin organizasyonuna içkin indirgenemez bir özelliktir. Bir yandan bilinç, fiziksel alt katmanında farklıdır, ancak diğer yandan bir taşıyıcı olmadan var olamaz. Bilinç bütünlük ve farklılaşma ilkelerine saygı gösterilmesi koşuluyla şu ya da bu biçimde her yerde olabilir. Entegre bilgi teorisi henüz emekleme aşamasındadır. Bir sonraki ve tartışmasız en zor adım, bilincin ilgili hale geldiği entegre bilginin eşliğini ölçmek olacaktır.<sup>54</sup>

Christof Koch, *Consciousness: Confession of a Romantic Reductionist* kitabında nörolog Volker Henn tarafından kendisine o dönemde basit olarak değerlendirildiği şu sorunun sorulmasından bahsediyor: Hipotezinizin doğru olduğunu varsayarsak, bu hipotezin Descartes'ın epifiz bezinin ruhun merkezi olduğu önerisinden ilkesel olarak farkı nedir? "Ritmik bir şekilde çınlayan

<sup>53</sup> Şeref Günday, *Zihin Felsefesi*, Bursa: Asa Kitabevi, 2003, 85.

<sup>54</sup> Andrea Nani & Andrea Cavanna, Book Review The Wunderkammer of Consciousness, *Cognitive Neuropsychiatry*, 2014, Vol 19, No. 3, 280-283.

nöronların kırmızı görme hissini yarattığını söylemek, epifiz bezindeki hayvan ruhlarının ajitasyonlarının ruhun tutkularına yol açtığını varsaymaktan daha az gizemli değildir. (...) Her iki durumda da bir tür fiziksel faaliyetin fenomenal duygu üretebileceğini bir inanç maddesi olarak temel kabul etmek zorundayız.”<sup>55</sup>

Bu soru çok doğru bir noktayı işaret ediyor. Bilincin sadece beyin çalıştığı sürece mümkün olduğunu düşünen bilim insanlarının teorileri deneysel olarak kanıtlanmış bir sonuç değildir. Bu düşünce de yanlış bir varsayım olabilir, bu olgunun doğru ya da yanlış olduğunu kanıtlamak şu anki gelişmelerle mümkün görünmemektedir. Herhangi bir sebeple komaya girdikten yıllar sonra uyanan hastaların koma halindeyken algılama süreçlerinin devam ettiği durumların olduğu hakkındaki söylemler mevcuttur, ayrıca nörologlar “kilitli kalma (locked in) sendromu” olarak tanımlanan tam motor sakatlık vakalarında hastaların dıştan tepkisiz ama içten bilinçli olma ihtimaline karşı tedbir alınmasının gerekliliğini de vurgularlar. İçinde bulunduğumuz çağda beyin görüntüleme alanındaki gelişmeler, sinir sistemimizle ilgili cerrahi gelişmeler, anestezi altındaki hastaların genel durumları göz önüne alındığında öznel niteliksel bilinçli deneyimlerin beyin hassas işleyişiyle bağlantılı olduğu açık bir durumdur. Beyin içerisinde herhangi bir lezyonun ya da hasarın da bilinci etkilediği bilinen bir gerçektir. Nesnel olarak açıklanabilen belli durumlarla öznel niteliksel deneyimlerin nasıl bir ilişkisinin olduğu konusundaki bilinmezlik daha uzun süre gizemini koruyacak gibi görünmektedir. Günümüzde nörobiyoloji alanındaki görüntüleme çalışmaları teknolojinin yardımıyla çok büyük gelişmeler göstermiştir. Bu gelişmeler beyin hakkında yanlış bilinenlerin, hatalı oldukları halde yanlış kullanılan yöntemlerin sonlanmasına katkıda bulunmaktadır. Bilim insanları nöronlar ve nöronal etkinliklerle ilgili gelişmelerin atom ve DNA'nın keşfi kadar önemli gelişmeler olduğu hakkında hemfikir olmuşlardır. Bu keşfinde bilincin açıklanmasında yeni kapılar açacağı yolundaki düşünceler kuvvetlenmiştir. Ancak tüm bu gelişmelere rağmen bilincin nasıl ortaya çıktığına dair herhangi bir açıklama hala mevcut değildir. Malabou'nun deyişiyle “nöronal insanın hala bilinci yoktur.”<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Christof Koch, *Bilinç Romantik Bir İndirgemecinin İtirafı*, İstanbul: Mitra Yayıncılık, 2024, 175-176

<sup>56</sup> Catherine Malabou, *Beynimizle Ne Yapmalıyız?* İstanbul: Küre Yayınlar, 2018, 34.



## KAYNAKÇA

- Altınörs, Atakan. "Zihin-Beden Problemine Searle'ün Yaklaşımı". *Temaşa Felsefe Dergisi*, sayı 9 (2018): 39-59.
- Blackmore, Susan. *Bilinç Üzerine Konuşmalar*. Çev. Seda Akbıyık. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Cavanna, Andrea. E. ve Nani, Andrea. Book Review *The Wunderkammer of Consciousness, Cognitive Neuropsychiatry*, 2014, Vol 19, No. 3, 280-283.
- Cavanna, Andrea. E. ve Nani, Andrea. *Bilinç Sinirbilimdeki ve Zihin Felsefesindeki Kuramlar*. Çev. Berk Çakan. Ankara: Episteme Yayınları, 2021.
- Chalmers, David J. *philosophy of mind classical and contemporary reading*, New York. Oxford University Press, 2002.
- Chalmers, David J. *the character of consciousness*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Crick, Francis. *The Astonishing Hypothesis The Scientific Search for the Soul*. USA: Macmillan Publishing Company, 1995.
- Çelebi, Vedat. *John Roger Searle Bağlamında Çağdaş Zihin Felsefesi Problemleri*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2023.
- Eagleman, David. *Beyin Senin Hikâyen*. Çev. Zeynep Arık Tozar. İstanbul: domingo Yayınları, 2023.
- Edelman, Gerald M. ve Tononi, Giulio. *A Universe Of Consciousness How Matter Becomes Imagination*. USA: Basic Books, 2000.
- Edelman, Gerald M. ve Tononi, Giulio. *Bilincin Evreni Maddenin Hayale Dönüşümü*. Çev. Ahmet Subaşı. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.
- Günday, Şeref. *Zihin Felsefesi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2003.
- Heil, John. *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*. Çev. Seda Akbıyık ve Merve Bilgili. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Kaku, Michio. *Zihnin Geleceği*. Çev. Emre Kumral. Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık, 2020.
- Koch, Christof. *The feeling of Life Itself: Why Consciousness Is Widespread but Can't Be Computed*. Cambridge: The MIT Press, 2019.

SEARLE'ÜN BİYOLOJİK DOĞALCILIK KURAMI BAĞLAMINDA, NÖROBİYOLOJİK AÇIKLAMALARLA  
BİLİNCİN BİLİMSEL OLARAK İNCELENMESİ  
SCIENTIFIC INVESTIGATION OF CONSCIOUSNESS IN THE CONTEXT OF SEARLE'S BIOLOGICAL  
NATURALISM THEORY WITH NEUROBIOLOGICAL EXPLANATION  
Zehra ETİLİ

Koch, Christof. *Bilinç Romantik Bir İndirgemecinin İtirafı*. Çev. Ozan Can Hacıoğlu. İstanbul: Mitra Yayıncılık, 2024.

Laureys, Steven & Tononi, Giulio (edt.). *The Neurology of Consciousness Cognitive Neuroscience and Neuropathology*. USA: Academic Press, 2009.

Malabou, Catherine. *Beynimizle Ne Yapmalıyız?* Çev. Selim Karlıtekin. İstanbul: Küre Yayınlar, 2018.

Revonsuo, Antti. *Bilinç Özneliğin Bilimi*. Çev. Selim Değirmenci. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*. Çev. A. Onur Aktaş. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.

Searle, John R. Is the Brain's Mind a Computer Program?, *Scientific American*, January 1990, 26.

**232** Searle, John R. *The Rediscovery of Mind*. Massachusetts Institute of Technology: A Bradford Book, 1992.

Searle, John R. *The Minds, Brains and Science*, Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Searle, John R. *Mind A Brief Introduction*. Oxford:Oxford University Press, 2004.

Searle, John R. *Akıllar, Beyinler ve Bilim*. Çev. Kemal Bek. İstanbul: Say Yayınları, 2005.

Searle, John R. *The Problem of Consciousness*. Erişim Tarihi: 14.11.2008  
<https://users.ecs.soton.ac.uk/harnad/Papers/Py104/searle.prob.html>.

Searle, John R. *Philosophy in a New Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008a.

Searle, John R. *Zihnin Yeniden Keşfi*. Çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Searle, John R. *Zihin, Dil ve Toplum*. Çev. Alaattin Tural. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

Searle, John R. *Bilinç ve Dil*. Çev. Muhittin Macit ve Cüneyt Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Searle, John R. *Bilincin Gizemi*. Çev. İlknur Karagöz İçyüz. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.

Searle, John R. *Özgürlük ve Nörobiloloji*. Çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayınları, 2019.

Searle, John R. *Zihin Kısa Bir Giriş*. Çev. Deniz Saraç. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

Solms, Mark. *The Hidden Spring A Journey of the Source of Consciousness*. New York: W.W. Norton & Company, 2021.

Tononi Giulio. Consciousness as integrated information: A provisional manifesto. *Biological Bulletin*, 215: 216–242. (December 2008).

SEARLE'ÜN BİYOLOJİK DOĞALCILIK KURAMI BAĞLAMINDA, NÖROBİYOLOJİK AÇIKLAMALARLA  
BİLİNCİN BİLİMSEL OLARAK İNCELENMESİ  
SCIENTIFIC INVESTIGATION OF CONSCIOUSNESS IN THE CONTEXT OF SEARLE'S BIOLOGICAL  
NATURALISM THEORY WITH NEUROBIOLOGICAL EXPLANATION  
Zehra ETİLİ

## DOĞA KAVRAYIŞINDA YASALARIN ROLÜ: DÜZENLİLİK Mİ ZORUNLULUK MU?

Sercan PALAVAN\*

### ÖZ

Doğa yasasının neliği üzerine çağdaş bilim felsefesi literatüründe yer edinmiş önemli görüşler vardır. Bunlardan biri Hume'un nedensellik görüşü üzerine inşa edilen düzenlilik teorisi, diğeri ise Humecu bakış açısını eleştiren ve daha sofistike bir görüş olma iddiası taşıyan varsayımli zorunluluk görüşüdür. Bu görüşlerin içerdiği argümanlar bir taraftan kavramsal bir felsefi sistemi temsil ederken bir taraftan da söz konusu doğayı kavramak olduğunda kendimizi nasıl konumlandıracağımız veya diğer her şeyi nasıl kavrayacağımız konusunda önemli bir izlenec sunar. Böylelikle evrendeki oluşumların/özelliklerin ne tür şeyler olduğuna ve bu oluşumların/özelliklerin nasıl meydana geldiğine yönelik bir bakış açısı geliştirilmeye çalışılır. Bu çalışmada bilim felsefesinin en önemli konularından biri olan doğa yasalarına yönelik geliştirilen görüşlerin argümanlarına değineceğiz. Her şeyin sonunda belirli bir tarafı tutmak veya bir kar-zarar tablosu ortaya çıkarmak için kısa bir değerlendirme yapacağız.

**Anahtar Sözcükler:** Doğa yasaları, düzenlilik teorisi, zorunluluk teorisi, nedensellik, açıklama.

## THE ROLE OF LAWS IN THE UNDERSTANDING OF NATURE: REGULARITY OR NECESSITY?

### ABSTRACT

There are important views in contemporary philosophy of science literature on the nature of natural laws. One of these is the regularity theory built on Hume's view of causality, and the other is the hypothetical necessity view, which criticizes the Humean perspective and claims to be a more sophisticated view. The arguments contained in these views not only represent a conceptual philosophical system but also offer an important guideline on how we position ourselves when it comes to understanding nature or how we understand everything else. Thus, an attempt is made to develop a perspective on what kind of things the formations/properties in the universe are and how these formations/properties come about. In this study, we will address the arguments of the views developed regarding natural laws, which is one of the most important topics in the philosophy of science. In the end, we will make a brief assessment either to take a specific side or to present a cost-benefit analysis.

**Keywords:** Laws of nature, theory of regularity, theory of necessity, causality, explanation.

\* Doktora öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistemantik Felsefe ve Mantık programı, ORCID: 0000-0003-2657-7214, spalavan@ankara.edu.tr.

Makalenin geliş tarihi: 30.09.2024

Submission Date: 30 September 2024

Makalenin kabul tarihi: 12.10.2024

Approval Date: 12 October 2024

## Giriş

'Doğa yasası nedir?' sorusu bilim felsefesi için merkezi bir öneme sahiptir. Ancak önemi, genel epistemoloji ve metafiziği kavramak adına bu sınırlı bağlamın ötesine geçmektedir. Böyle bir kapsam, evrenin uzay ve zamanda nasıl düzenlendiğine yönelik bir çıkarım yapma olanağı tanımaktadır. İşin özünde, doğa bilimlerinin temel gayesi de evrenin işleyişi hakkında genel-geçer kuramlar üretmektir. Fakat doğa bilimlerinde yapılan çalışmalar disiplin bazında bize sınırlı bir bakış açısı sunmaktadır. Metafizik bir kuramsal taslak belirlemek -bu yönüyle- daha kapsamlı bir bütünü karakterize etme girişimi olarak ele alınmaktadır. Doğa yasalarının işlevi, doğa yasalarının neliği ve kapsamı, doğa yasalarının var oluşuna yönelik sorgulamalar ve doğa yasalarının mantıksal/metafiziksel formülasyonu gibi alt başlıklar 'Doğa yasası nedir?' sorusunun zengin içeriğine işaret etmektedir. Bu soruların her birine verilen yanıtlar literatürde geniş bir yer kaplamaktadır.

## 236

Doğa yasaları, evrendeki her bir oluşumun ne türden şeyler olduğunu ve nasıl meydana geldiğini keşfetmemize yardımcı olan teorik argümanlar bütünüdür. Bu keşif yolculuğu açıklayıcı ifadeler veya öngörülebilir tahminler sunma girişimini içerse de -ki bu doğa bilimlerinin temel fonksiyonudur- özellikle yukarıda yer verilen alt başlıklar 'doğa yasasının doğası nedir?' sorusuna odaklanmamızı sağlamaktadır.<sup>1</sup> Yani, bu temel soru metafizik bir kaygıya işaret etmektedir. Bilim felsefecileri ise çoğunlukla doğa yasalarının doğasına yönelik metafiziksel bir zeminin olup olmadığını tartışırlar. İlgili tartışmalar ve beraberinde ileri sürülen iddialar çağdaş bilim felsefesinde önemini korumaya devam etmektedir.

Çağdaş bilim felsefesinde yer alan çoğu tartışma David Hume'un *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme* (1739) adlı başlıkla Türkçe'ye çevrilen esere dayanır. Aslında eserde doğrudan doğa yasalarına yapılan bir gönderim bulunmamaktadır. Çünkü Hume'un asıl meselesi neden-etki analizidir. Özellikle ilgili eserinin birinci kitabında Hume, iyi bilindiği gibi çeşitli çağrışım ilkeleri kullanarak özellikle nedensellik ilişkisinin zorunluluk bağlantısı içerdiği argümanını sıkı bir şekilde eleştirmiştir. Onun nedensellik ilişkisi üzerine yaptığı analiz takipçileri tarafından doğa yasalarıyla ilişkili bir şekilde tekrar formüle edilir ve bu çalışmalar bilim felsefesinin merkezinde yer almaktadır.

---

<sup>1</sup> David M. Armstrong, *What is a Law of Nature?*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 3-5.

Hume'un nedensellik ilişkisine yönelik analizleri üzerine geliştirilen doğa yasası görüşü yasaların düzenlilik görüşü (bundan sonra YDG) olarak bilinmektedir. Geliştirilen bu sofistike yorum neden-etki arasındaki ilişkiyi yasa benzeri bir ilişki olarak ele almaya dayanır. Bu görüşün oldukça önemli temsilcileri vardır ancak belki de en etkili düşünürler arasında aşağıdaki düşünürler yer alır. John Stuart Mill (1806-1873), F.P. Ramsey (1903-1930), David Lewis (1941- 2001) YDG'nin gelişim göstermesinde önemli bir rol oynamışlardır. YDG'de, kabaca, kurulan nedensellik ilişkisinde herhangi bir zorunlu bağlantı ilkesi reddedilir ve doğa yasaları düzenli bir şekilde meydana gelen olguların somutlaşması olarak ele alınır.<sup>2</sup> Böylelikle gözlemlenmiş gerçeğin belirli oranda da olsa açıklanması ve üzerinde çıkarım yapılması olanaklı hale gelmektedir. Diğer taraftan her ne kadar Humecü gelenek bilim felsefesindeki çalışmalara -doğa yasaları bağlamında- yön verse de Humecü bakış açısını eleştiren yeni görüşleri veya argümanları da görmek olanaklıdır.

YDG'yi eleştiren düşünürler, doğa yasalarını varsayımsal zorunluluk görüşü (Bundan sonra YVZG) üzerinden karakterize etmeye çalışırlar. Bu görüşün en önemli savunucuları arasında D. M. Armstrong (1926-2014), Fred Dretske (1932-2013) ve Michael Tooley (d. 1941) yer almaktadır. Bu görüşte, kabaca, yasa ifadesine karşılık gelen ilke ile bu ilkenin somutlaştığı örnek arasında varsayımsal zorunlu bir bağlantının olduğu ileri sürülür.<sup>3</sup> Dolayısıyla bu görüşte bir yasa tekil bir olgunun sahip olduğu iki genel özelliğin (Kırmızı olmak ya da F-olmak gibi) birlikte somutlaşmış şekli ile belirgin hale gelen şeydir. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak kendine özgü niteliklerin bir arada olmasını sağlayan veya onların olumsuz olarak meydana gelmesini sağlayan şey varsayımsal olarak kabul edilen tümellerin varlığıdır. Tümellerin varlığı zorunludur. Böylelikle her gerçekleşen tekil nedensel ilişkinin dayanağıdır. Dolayısıyla varsayımsal olarak kabul edilen zorunluluk bağlantısı: Yani, tümeller, gerçekleşen olayların zemininde yer alır. Her iki görüşün kaygıları ortak olsa da birbirinden ciddi derecede ayrıldıkları argümanlar mevcuttur. Doğa yasaları söz konusu olunca ele alınması gereken bu iki önemli görüşü ana hatları ile inceleyelim.

<sup>2</sup> Stathis Psillos, *Nedensellik ve Açıklama*, Çev., Ömer Fatih Tekin ve Sercan Palavan, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2024, s.9.

<sup>3</sup> Ömer Fatih Tekin, "Bilimsel Gerçekçilik Bağlamında Doğa Yasalarına Felsefi Bir Yaklaşım", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2021, s. 94.

### Doğa Yasalarının Düzenlilik Görüşü

YDG, çoğunlukla, David Hume'un nedensellik ilişkisine yönelik görüşlerine dayanır. Onun nedensellik hakkındaki düşüncelerinden hareket ederek doğayı YDG üzerinden temellendirmek olağan bir tutumdur. Hume ve onun takipçileri (Mill, 1911; Russel, 1948; Ayer, 1963; Quine, 1974; Carnap, 1974; Kripke, 1982) nedensellik ilişkisi söz konusu olduğunda aşağıdaki çıkarım adımlarını takip ederler.

Ancak ve ancak aşağıdaki durumlar gerçekleşirse,  $n$  (neden) ve  $e$  (etki) arasında nedensellik ilişkisi ortaya çıkar:

- a)  $n$ ,  $e$ 'ye zamansal ve mekânsal olarak bitişiktir;
- b)  $e$ ,  $n$ 'yi zaman içinde takip eder; ve
- c)  $N$  türü tüm olaylar (yani  $n$  gibi olaylar dizisi) düzenli olarak  $E$  türü olaylar (yani  $e$  gibi olaylar dizisi) tarafından takip edilir.<sup>4</sup>

238

Bu çıkarım Hume'un çağrışım ilkeleri adını verdiği ilkelere dayanır: Benzerlik (resemblance), bitişiklik (contiguity) ve neden- etki (cause-effect).<sup>5</sup> Bu ilkeler aracılığıyla olgu düzeyinde açıkladığımız önermeler arasındaki ilişki birer *alışkanlığın* ürünüdür. Diğer bir deyişle olgu bildiren önermeler arasındaki ilişki zorunluluk bağıntısından ziyade *alışagelmiş* benzer olayların birbirini takip etmesine dayanır.

Eğer biz, neden-etki arasında kurulan ilişkinin mutlak olarak zorunlu bir bağlantı olduğunu iddia ediyorsak; o zaman nedenin aynı zamanda etkiyi içinde barındırması gerektiğinden de emin olmamız gerekir. Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse bir nesnenin tekil görünüşüne baktığımızda onun ne gibi etkiler barındırdığını, bu ilk görüşte anlamamız gerekir. Oysa bu durum olanaksızdır. <sup>6</sup> Hume ve onun takipçileri nedensellik ilişkisini zorunluluk bağlantısı zemininde ele almazlar. Şöyle ki,  $n$  ile  $e$  arasında düzenli ilişkilerin ötesine geçen -ya da bu ilişkiyi destekleyen- zorunlu bir bağlantı yoktur. Böyle bir açıklama zemini, bizi mantıksal veya metafiziksel bir zorunluluk bağlantısından ziyade doğada gerçekleşen olayların *sözüm ona* birlikte var oluşunun olağan birer temsiline götürür.

<sup>4</sup> Psillos, *Nedensellik ve Açıklama*, s. 19.

<sup>5</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, ([1739] 2009), s. 22.

<sup>6</sup> David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Say yayınları, [1748]2017, s. 67.



Humecu argümanlara dayanan nedensellik açıklaması “...nedenselliği doğadaki düzenliliklerin varlığına yaslar: Neden olarak görülen olaylar ile etki olarak görülen olaylar dizisini nedensel bir dizi olarak adlandırmak, bu dizinin bir düzenliliği, yani  $N$  olayı ve  $E$  olayı arasında değişmez bir ardışıklığı somutlaştırdığını söylemektir”.<sup>7</sup> Bu nedensellik açıklamasında yapılan somutlaştırmalar doğa yasalarına işaret etmektedir. Dolayısıyla düzenli bir arada olan olay türleri ile doğa yasaları arasında paralellik kurulmaktadır. Humecu nedensellik açıklaması ile Humecu düzenlilik; yani, doğa yasaları arasındaki bağıntı aşağıdaki gibidir.

- a) Nedensellik bir düzenlilik türüdür.
- b) Nedenselliğin indirgenliği düzenlilik türleri doğa yasalarıdır.
- c) Buradan hareketle doğa yasalarının düzenlilik görüşü şu şekilde adlandırılır (yani, c maddesi):
- d) Doğa yasaları düzenliliklerdir.<sup>8</sup>

Humecu nedensellik, YDG görüşünü destekler. Çünkü (a) ve (b) iddiası (c) iddiasının dayanağıdır. Açık bir şekilde (b)'de belirtildiği gibi indirgemeci bir bakış açısı hem Humecu nedenselliği hem de YDG'yi imler. İndirgemeci bağlamda doğa yasaları düzenlilik ise düzenliliğin kendisi dünyada meydana gelen özelliklere işaret eder; dolayısıyla doğa yasalarının dünyanın sağlam ve güvenilir olgularına bağlı olduğu savunulur. *Kepler yasaları, Newton'un hareket yasaları, Maxwell'in elektromanyetik alan yasaları, ideal gaz yasaları, Mendel'in genetik yasaları, termodinamik yasaları* bu türden yasalar olarak örneklendirilir. Bilim dilinden aşına olduğumuz bu yasalar şu şekilde sistematize edilebilir: “Bütün a'lar b'dir” ya da “Ne zaman  $N$  türünde bir olay olsa,  $E$  türünde bir olay (da) olur” ya da “(Bir)  $e$  olayı gerçekleşirse, kesin bir şekilde (bir)  $f$  olayı (da) gerçekleşir”.<sup>9</sup> Benzer bir şekilde ancak ve ancak; *tüm*  $F$ 'lerin  $G$ 'ler olduğu durumda  $F$ 'lerin  $G$ 'ler olması bir yasadır<sup>10</sup>. Örnek olarak  $F$ , bir metal özelliği olsun;  $G$  ise, bir iletken özelliği olsun. Buradan ‘herhangi bir şey metal ise o zaman bu şey elektrik iletir’ yasası elde edilir; yani, ‘tüm metaller elektrik iletir’. Böyle bir doğa yasasının dayanağı metallerin düzenli bir şekilde elektriği iletmesindeki örneklerin

<sup>7</sup> Psillos, *Nedensellik ve Açıklama*, s. 136.

<sup>8</sup> Psillos, *Nedensellik ve Açıklama*, s. 137.

<sup>9</sup> Alex Rosenberg, *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, Çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot, 2014, s. 90.

<sup>10</sup> Burada yer ver verilen  $F$  ve  $G$  sembolü olumsal bir nitelik taşıyan önermelerin sembolik temsilidir.

gözlem sıklığıdır. Gözlem kümesinin düzenli tekrarından veya tekrar sıklığından ve bu gözlem kümesinin bir olguya işaret etmesinden yola çıkılarak hem gözlemlenebilir olanın hem de gözlemlenebilecek olanın açıklamasını sunmaktadır.

Değindiği gibi, YDG'nin köklerini Hume'un felsefi sisteminde görmek olanaklıdır. Daha sonra mantıkçı empirist düşünürler, nedensellik ilişkisini Hume'cu bağlamda ele alıp Hume'un yaptığı analizi daha ileri bir seviyeye getirmeyi düşündüler. Bu amaç doğrultusunda nedensellik ilişkisini metafizik öğelerle birlikte açıklamak yerine -diğer bir değişle zorunlu bağlantıyı reddederek- doğada meydana gelen olgusal durumların tekrar sıklığından elde edilen genellemelere yaslanarak YDG'yi temellendirmeye gayret ettiler.<sup>11</sup> Bu gayretin temelinde şu önerme vardır: "Dünya birçok düzenlilik içerir. Düzenlilik ise herhangi bir türden nesnenin başka bir nesneyle ilişkili olması ya da başka bir nesne tarafından takip edilmesidir".<sup>12</sup>

## 240

Dolayısıyla ontolojik bağlamda metafiziksel, hatta fiziksel bir zorunluluk söz konusu değildir. Oluşumlar, sadece birer art arda dizilişlerdir. Örneğin metal olmaklık ile elektrik iletmeçlik arasındaki ilişkinin bir doğa yasasını temsil ettiğini söylediğimiz zaman Hume'cu düşünürler, bu durumun içinde zorunluluk içermeyen bir düzenlilik dizisi olduğunu ifade ederler.<sup>13</sup> Düzenli bir şekilde meydana gelen her bir olgusal durum *içsel* olarak zorunlu bir ilişki veya *nedensel güç* içermez. Diğer bir ifadeyle doğa yasası birlikte var olan özelliklerin toplamına dayanmaktadır.

YDG'nin -en azından bu ilk versiyonunda- bir şeyin doğa yasası sayılması için doğal olgular arasında düzenli bir ilişki bulunması kriteri dışında bir başka kriteri yoktur. Ancak YDG'yi savunan düşünürlerin üstesinden gelmeleri gereken birkaç zorluk vardır. Bu zorlukların belki de en başta geleni şudur: "ne tüm düzenlilikler nedenseldir ne de onların hepsi doğa yasası olarak ele alınır".<sup>14</sup> Örneğin kapalı bir havada bulutlar ile yeryüzü arasındaki elektrik akışı sırasında oluşan yıldırım çarpması olayında ses görüntüden önce bize ulaşır. Bu durum tüm benzer durumlarda aynı şekilde gerçekleşir. Görüntüden sonra ses düzenli

<sup>11</sup> Sercan Palavan, Çağdaş Nedensellik Anlayışında İki Model: Yeni Hume'cu Görüş ve Yeni Aristotelesci Görüş, *Liberal Düşünce Dergisi*, 107 (2022), s. 23.

<sup>12</sup> Mumford S. & Anjum R. J., *Causation A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 15.

<sup>13</sup> Ömer Fatih Tekin, "Bilimsel Gerçekçilik Bağlamında Doğa Yasalarına Felsefi Bir Yaklaşım", Ankara Üniversitesi, 2021. s. 80.

<sup>14</sup> Psillos, *Nedensellik ve Açıklama*, s. 8.

bir şekilde duyulur. Böyle bir belirteç, YDG açısından bir doğa yasasını karakterize etmelidir. Oysa görüntü ve ses arasındaki ilişki ne bir nedensellik ilişkisi içerisinde ne de bir doğa yasası üzerinden incelenebilir. Çünkü görüntü, oluşan sesin nedeni değildir. Sadece ışığın hızı ölçülebilen en yüksek hız olduğu için diğer her şeye oranla daha hızlı mesafe kat eder. Bu durumda düzenli bir arada olan olgular, bazı durumlarda bir doğa yasasını karakterize etmeyebilir. Öyleyse bazı düzenliklerin doğa yasasına tekabül ettiği bazılarının ise sadece bir arada var oluşturma sahip tesadüfi olaylar olduğu söylenebilir. Bu durumda 'tüm metaller iletkenler' ile 'tüm yıldırım görüntüsü ses oluşturur' tümcesi arasında ilkinin doğa yasasına ikincisinin ise sadece bir ardılığa işaret ettiğine yönelik bir kriter olmalıdır. Böyle bir kriterin eksikliği üretilen genellemelerin bir doğa yasasına mı yoksa tesadüfen bir araya gelmiş ardılığa mı işaret ettiği sorusunu gündeme getirir. Düzenlilik ardılığı ve tesadüfi ardılık (ilki bir nedensel ilişkiyi, ikinci ise bir takip meselesini imler) arasında ayırım yapmak zorunda olan Humecu düşünürler YDG'ye daha sofistike bir ilke eklediler: En İyi Sistem Açıklaması (EİS). Bu ilke, her düzenliliğin birer doğa yasası olarak ele alınamayacağını, olgusal durumlar arasındaki ilişkinin doğa yasası olarak ele alınması için belirtilen ilkesel kritere uygun sistemlerin olması gerektiği iddiasını kapsar.

Bu görüşün öncüleri arasında Ramsey (1928) ve Lewis (1973 ve diğerleri) bulunmaktadır. Ramsey'in çıkış noktası şudur: "Her şeyi bilseydik bile, bilgimizi bir dedüktif sistem olarak sistematikleştirmek isterdik ve bu sistemdeki genel aksiyomlar doğanın temel yasaları olurdu".<sup>15</sup> Çünkü görüldüğü gibi herhangi bir düzenlilik kendiliğinden bir yasa olarak karakterize edilemez. Doğa yasalarına erişmek için Ramsey'in deindiği sistemin özellikleri arasında *basitlik* ve *güç* arasında iyi bir denge kurmak ve bunları dedüktif bir aksiyomatik sistem içerisinde<sup>16</sup> tanımlamak gerekir.<sup>17</sup> "Neden basitlik? Çünkü, Ramsey'in (1928: 131) belirttiği gibi, aksiyomların (ve dolayısıyla temel yasaların) seçimi keyfi görünse de basitlik ihtiyacı bu seçimi kesinlikle sınırlayacaktır. Ve neden güç? Çünkü

<sup>15</sup> Frank P. Ramsey, *Philosophical Papers*, Der., D.H Mellor, Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge, 1990, s. 43.

<sup>16</sup> Bu görüş ilgili literatürde Mill-Ramsey-Lewis (MRL) yaklaşımı olarak bilinir. Kısaca *yasalar ağı* yaklaşımı olarak adlandırılır. Yasalar ağı yaklaşımına göre, tek başına alınan hiçbir düzenlilik (rastlantının aksine) bir yasa olarak karakterize edilemez. Yasaya benzerlik, diğer düzenliliklerden ayrı olarak bir düzenliliğe atfedilebilecek bir özellik değildir. Doğa yasaları, tutarlı bir düzenlilik sisteminin, özellikle basitlik ve güç arasında iyi bir denge kuran dedüktif bir aksiyomatik sistem olarak ele alınır.

<sup>17</sup> Psillos, *Nedensellik ve Açıklama*, s. 149.

açıkça dedüktif sistem, dünyada geçerli olan düzenlilikler *karşısında* mümkün olduğunca bilgilendirici olmalıdır".<sup>18</sup> Bu durumda basitlik ve güç birbirinin karşısında konumlanan iki kriter olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü seçilecek aksiyom bir taraftan basit olmalıdır (veya en sade şekilde ifade edilmelidir), bir taraftan da olabildiğince kapsayıcı (veya olabildiğince olguyu açıklamalıdır) olmalıdır. Ancak her ikisinin de doğru bir uyumu veya dengeli bir birleşimi doğa yasalarının tanımını vermektedir.

Bu kriter aracılığıyla olgular arasındaki ilişkinin tesadüfi meydana gelmelere mi yoksa doğa yasalarına mı işaret ettiği belirlenmeye çalışılır. İlkesel bir ölçütün ileri sürülmesiyle YDG'nin daha tutarlı ve sistematik bir görüşe evrilmesi amaçlanmaktadır. Böylelikle, doğa yasaları, düzenliliklerdir, fakat tüm düzenlilikler birer doğa yasası değildir. Çünkü ilkesel bir ölçüt mevcuttur artık. Tesadüfi var oluşlar ile hakiki doğa yasaları arasında belirgin bir fark bu şekilde gösterilmeye çalışılır.<sup>19</sup>

## 242

EİS'nin YDG'nin sofistike bir versiyonu olduğu ve teorinin savunucuları tarafından sıkı bir şekilde desteklendiği görülmektedir. YDG'nin ilk taslağına göre EİS birçok avantaja sahip olmasına rağmen; bazı eleştirel meseleler teori içinde tartışılmaya devam edilmektedir. İlk mesele, doğa yasası olarak değerlendirilen yasalar ile onların dedüktif bir sistemin içerisinde yer alması arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağıdır. Buradaki sorun şöyle de ifade edilebilir: "bazı düzenliliklerin, dünyanın en iyi dedüktif sisteminde veya sistemlerinde ifade edilip edilemeyeceği, bu dedüktif sistemin nasıl organize edildiği ve içeriklerinin neler olması gerektiği ile ilgili sorundur".<sup>20</sup> İkinci mesele, basitlik ve güç ilkeleri arasında kurulacak dengenin nasıl sağlanacağını belirsiz olmasıdır. Her ne kadar bu ilkeler teorik olarak nesnel bir ölçüt sunma girişimi için öne sürülmüş olsalar da uygulamada yeterince işlevsel değildir. Bu bağlamda bir aksiyomatik sistemin daha fazla basitlik içermesi veya daha fazla güç içermesi dedüktif sistemin kendisini nasıl etkiler? Veya dengeli bir basitlik ve güç uyumu nasıl elde edilebilir? gibi sorular türetilir. Çünkü YDG'nin sofistike yorumu bir taraftan teorinin en gelişmiş taslağını oluştururken diğer taraftan da değinildiği gibi bir zayıflığı içermektedir. Tüm bunlar, yeni bir bakış açısının gelişmesine katkı sağlamaktadır. Takip eden bölümde YDG'nin argümanlarının zayıflığını gösteren birkaç noktayı daha inceleyeceğiz. Ardından YDG'nin

<sup>18</sup> Psillos, *Nedensellik ve Açıklama*, s. 149.

<sup>19</sup> Ömer Fatih Tekin, *Doğa Yasaları Bağlamında Klasik Humeculuğa Karşı Yapısal Humeculuk*, *Felsefe Dünyası*, 77 (2023), s. 96.

<sup>20</sup> Psillos, *Nedensellik ve Açıklama*, s. 150.

karşısında konumlanan yeni bir görüşü ana hatları ile incelemeye gayret edeceğiz.

### Doğa Yasalarının Varsayımsal Zorunluluk Görüşü

Humecu bir bakış açısı ile geliştirilen YDG'nin zemininde yer alan argüman, doğada zorunlu bağlantıların olduğu iddiasını çürütmeye yöneliktir. Doğa yasaları da olumsal bir nitelik olan özelliklere; yani, düzenliliklere dayandırılır. Humecu olmayan çoğu düşünür ise olumsallık niteliğini de kullanarak, nedensellik ilişkisindeki zorunluluk kavramını ön planda tutmaktadırlar. Bu zorunluluk türü daha çok metafiziksel bir zorunluluktur ve doğa yasaları bu argüman üzerinden türetilir. Doğa yasalarının zorunluluk görüşüne yer vermeden önce bu görüşün perspektifinden YDG'nin zayıf noktalarını biraz daha belirgin hale getirelim.

Genel olarak, YVZG savunucuları<sup>21</sup> YDG'yi iki yönden eleştirir. *İlki*, Humecu YDG'nin indirgemeci bir bakış açısına sahip olduğu meselesidir. Çünkü daha önce değindiğimiz gibi doğa yasaları sadece bir ardıllık ilişkisi değildir. *İkincisi*, düzenlilik ilişkisi gösteren olgular arasında da ayırım yapmamız gerektiği meselesidir. Çünkü bazı düzenlilikler diğerlerine nazaran daha fazla yasa benzeri ifadedir. Doğa yasalarının indirgemeci olmayan versiyonunda ise olgular arasındaki düzenlilik ilişkisi dünyada meydana gelen ardıllık ilişkisi ile oluşmaz. Bu düzenlilikler, doğa yasalarının somut tekil belirtileridir.<sup>22</sup>

Daha spesifik olarak, i) düzenli oluşan ilişkinin dışında tekil bir belirlenim olarak ortaya çıkan olgusal durumları da yasaya bağlamak gerekir. Genel bir düzenliliği ifade eden önermeler ile tekil durumlar arasında kurulan ilişki YDG savunucuları tarafından yeterli derecede açıklanmamıştır.<sup>23</sup> ii) YDG, mevcut fiziksel koşulların özellikleri üzerine inşa edilir. Ancak henüz gerçekleşmeyen fiziksel olasılıklar en azından teorik bağlamda düşünülebilir.<sup>24</sup> Benzer şekilde YDG savunucuları, doğa yasalarını belirli bir mekânsal-uzamsal referans üzerinden karakterize ederler. Peki, doğa yasaları belirli bir mekânsal-uzamsal niteliğe mi tabidir? Aynı tür şeyler farklı yerlerde ve zamanlarda farklı davranabilir mi? Açıkçası YDG açısından tüm benzeri sorular, yanıtlanması

<sup>21</sup> Armstrong – Dretske – Tooley en bilindik isimlerdir.

<sup>22</sup> Psillos, *Nedensellik ve Açıklama*, s. 165.

<sup>23</sup> Armstrong, *What is a Law of Nature?*, s. 15.

<sup>24</sup> Armstrong, *What is a Law of Nature?*, s. 17.

güçlük içeren zorluluklardır. iii) YDG, gözlemlenmiş tüm F'lerin G'ler olduğu genellemesi üzerinden doğa yasalarını türetir. Bu durum F'lerin neden G'ler olduğunu açıklamaz. Gözlemden çıkarılarak oluşturulan F'lerin G'ler olması, F'lerin G'ler olduğunu söylemek için iyi bir neden olabilir. Fakat P'nin iyi bir nedeni, P'nin kesin bir açıklaması olmayabilir.<sup>25</sup> Yaprakların sallanması rüzgârın olduğunu düşünmek için iyi bir nedendir. Ancak bu durum yaprakların hareket etmesinin açıklaması değildir.<sup>26</sup>

Tüm eleştiriler bizi yeni bir görüşe doğru yola çıkarır. Bu yeni görüş ilgili literatürde doğa yasalarının varsayımlı zorunluluk görüşü (YVZG) olarak bilinir. YVZG'nin merkezinde F-olmaklık ile G- olmaklık<sup>27</sup> gibi tümellerin varlığı yer alır. Bu türden tümeller mevcut olduğu için F-olmaklık ile G- olmaklık arasında bir ilişki olanaklıdır. Tümellerin varlığının kanıtı ise somutlaşan her bir ilişkidir. Tümeller<sup>28</sup>, özellik olarak farklı mekânsal-uzamsal durumlarda aynı niteliğe sahiptirler.<sup>29</sup> Buradan metal olmaklık (birinci dereceden tümel) ve iletken olmaklık (birinci dereceden tümellik) arasında kurulan ilişki (ikinci dereceden tümellik) zorunlu bir tümel ilişkinin somutlaşmış örneğidir. Bu durumda şu kombinasyon oluşur: Tüm F-olmaklıklar zorunlu olarak G-olmaklıkları üretir: yani, yani ilişki Z (F, G) şeklinde tanımlanır.<sup>30</sup> Bu durumda tüm ilişkilerin formu şu şekildedir: Z(F, G), Z(P, Q), Z(R, S) vb. Hemen belirtilmelidir ki zorunluluk ilkesi, bir varsayım olarak kullanılır. Zorunluluk içsel olarak bir zorunluluk anlamı taşımaz veya keşfedilemez. Ancak doğa yasalarını karakterize etmek ve YDG savunucularının eksikliklerinin üstesinden gelmek adına *varsayımsal* olarak kullanılır.

Görüldüğü gibi düzenlilik gösteren olguların- tüm F'ler G'lerdir- birer yasa ifadesini oluşturması ile zorunluluk ilişkisinin tanımladığı - Z (F'ler G'lerdir)- olgusal durumları arasında yasa ifadesi bakımından benzerlik bulunmaktadır.

<sup>25</sup> Armstrong, *What is a Law of Nature?*, s. 41.

<sup>26</sup> Buradaki P, nedensellik ilişkisinin açıklayıcısı olan önermeye işaret etmektedir.

<sup>27</sup> F-olmaklık veya G- olmaklık, doğada olumsal olarak var olan bir niteliği imler.

<sup>28</sup> Buradaki Tümellerin kullanımı Platon'un Phaidon diyaloguna kadar uzanan bir geçmişe sahiptir. Fakat ele aldığımız üç düşünür Platoncu anlamda bir tümelliği cennetteki formlar olarak adlandırdılar. Böyle bir doktrin ile cennetteki bu formların belirli bir şekilde ilişkili olduğu ve bunun sonucunda yeryüzünde bir tekdüzeliliği ürettiği düşünülür. Ancak bu formlar; yani, tümellerin varlığı son derece gizemlidir. Gizem, formları yeryüzüne getirerek ve onların somutlaşmalarında var olmalarına izin vererek sadece biraz azalır. Oysa YVZG savunucuları, tümelleri bu dünyanın içinde sınırlı tutan, meydana gelen şeylerin zemininde yer alan bir şey olarak ele alırlar.

<sup>29</sup> Armstrong, *What is a Law of Nature?*, s. 73.

<sup>30</sup> Psillos, *Nedensellik ve Açıklama*, s. 166.

Fakat temel karşıtlık ilki aşağıdan yukarıya bir hareket ile doğa yasanını tanımlar, ikincisi ise yukarıdan aşağıya bir yol izler. Bu durum yasanının daha işlevsel olması adına daha kullanışlı gibi görünmektedir. Ama neden tüm F-olmahlıkları veya G-olmahlıkları bir tümel olarak ele alalım? Psillos buradaki tümellik ile ne anlamız gerektiğini şöyle ifade eder: “Örneğin, bu iki elmanın her ikisinin de kırmızı olduğunu söylediğimizde ... aynı özelliğin (kırmızılık) iki tikel (elmalar) tarafından somutlaştırıldığını kastetmeliyiz. Kırmızılık, aynı kırmızılığın - tümel olarak - farklı tikelerde somutlaştırılması anlamında, şeylerin tekrarlanabilir bir bileşenidir”.<sup>31</sup> Böyle bir bileşenin savunulmasının temel nedenlerinden biri tümelerin *doğruluk yapıcı* ilke olarak kullanılmasına dayanır. “Bu ilke, belirli bir tür metafiziksel gerçekçilik sağlamayı amaçlar: Dünyada doğrulukları doğru yapan bir şey vardır. Öyleyse kırmızı şeyler hakkındaki doğruları doğruluk yapan bir özellik (örneğin kırmızılık) olmalıdır”.<sup>32</sup>

Doğa yasaları ise burada değinilen tümeler arasındaki ilişkilerdir ve bu ilişkiler somut tekil olgular ile görünür hale gelir. Bu durumda a ve b özel olgu durumları R gibi bir tümel eşliğinde ortaya çıkar. Bu ilişki *Rab'*dir: yani, Z (F, G)'dir. Bu tam da istenilen sonuçtur. Çünkü Z (F, G) bir tümelin somutlaşmasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken şey doğa yasalarının tümel doğrulukları imlemesidir, aksi geçerli bir durum değildir. Çünkü tümel doğrulukların var oluşu yasaların var oluşunu gerektirmez. Doğa yasalarının meydana gelmiş belirteçleri olarak tümeler vardır. Dolayısıyla bir düzenlilik kümesinin yoğunluğu ve tekrar etme sıklığı bizi bir yasaya ulaştırması durumu ters düz edilerek, bir yasa olduğu için düzenlilik meydana gelir ilişkisine dönüşür. Yasanın görünümü olarak ortaya çıkan ilişkiler şu şekildedir: “*F-olmahlık G-olmahlığa zorunludur veya F olmak, G olmaya zorunludur*”.<sup>33</sup> Her bir F niteliği özellik olarak bir tümeli işaret eder. Tümel olanlar arasında kurulan ilişkinin dayanağı yasanın varlığıdır. Kısaca YVZG'nin merkezinde şu ifade yer alır: “ancak ve ancak özellikler (tümeler) F- olmahlık ve G- olmahlık arasında tüm F'lerin G'ler olacak şekilde bir varsayımsal zorunluluk Z (F, G) ilişkisi üretirse Tüm F'lerin G'ler olduğu bir yasadır”.<sup>34</sup> Daha önce belirtildiği gibi buradaki zorunluluk varsayımlı bir zorunluluktur; yani zorunluluk ilkesi daha çok metafiziksel bir ön kabule dayanır. Mantıksal bir zorunluluk ilkesinin

<sup>31</sup> Psillos, *Nedensellik ve Açıklama*, s. 166.

<sup>32</sup> Psillos, *Nedensellik ve Açıklama*, s. 167.

<sup>33</sup> Psillos, *Nedensellik ve Açıklama*, s. 163.

<sup>34</sup> Psillos, *Nedensellik ve Açıklama*, s. 163-164.

savunulmadığı, çünkü mantıksal olarak farklı olanaklı dünyalarda benzer bir mantıksal zorunluluğun işlevsiz olabileceği düşünülür. Aşağıdaki önermeler arasında yapılan tercih dikkat çekicidir:

1.F'lerin G'ler olduğu bir yasadır

Buradan,

2.Tüm F'ler G'lerdir.

3.F'lerin G'ler olması fiziksel olarak zorunludur.

Ya da

4.Mantıksal olarak F'lerin G'ler olması zorunludur.<sup>35</sup>

YDG savunucuları için (1) örneklerin toplanması ve yasaya ulaşma (2)'de ise ulaşılan yasa ile örneklerinin kapsamı aktarılmaktadır. (3) ve (4) ise YVZG savunucularının çıkarımıdır. Ancak değinildiği gibi varsayılan zorunluluk ilişkisi çerçevesinde F tipi olayların G tipi olaylar olması birbirini zorunlu kılar. Dolayısıyla göz önünde bulundurulması gereken (3)'tür. Çünkü yasanın somutlaşmış neticesidir.

246

Her bir tekil durum, genel bir söyleme altında değerlendirilmezse bile bu tekil durum belirli türden bir tümel somutlaştırabilir. Bu bakımdan nedensellik ilişkisi ve yasalar arasında yakın bir ilişki vardır. Hatta varsayımsal zorunluluk ilkesinin dayanağı tümeler arasındaki nedensellik ilişkisidir. Çünkü F ve G'nin somutlaştırılması iki tümel arasındaki tekil nedensellik ilişkisi üzerinden kurulur. Böyle bir özellik tümelerin empirik olarak test edilmesi anlamına gelir.

Böylelikle hem tekil nedensellik örneklerini kapsayacak bir görüş geliştirmek hem de doğa yasalarının somut örnekleri olarak nedensellik ilişkisini ele almak olanaklı olacaktır.<sup>36</sup> Buradaki önemli olan şey tekil nedensellik yaklaşımından hareket ederek yasalara nasıl ulaşacağımız meselesidir. İki olay belirteci arasındaki nedensel bir ilişki ile tümeler arasındaki yasaya dayalı bir ilişkinin birbirlerine yakın olduğu öne sürülür.<sup>37</sup> Bir yasanın içeriğinin ne olduğunu bilmesek de bir şey meydana geldiğinde onun deneyimsel sürecine tanık olabiliriz. Tekil nedensellik durumunda da olan tekil nedenselliğin bir

<sup>35</sup> Armstrong, *What is a Law of Nature?*, s. 71.

<sup>36</sup> Sercan Palavan, "Nedensellik Kavramı Üzerine Çağdaş Felsefi Yaklaşımlar", Yüksek Lisans Tezi, 2021, s. 80.

<sup>37</sup> Psillos, *Nedensellik ve Açıklama*, s. 170.



yasanın somutlaştırılmasıyla özdeşleştirilmesidir, ancak bu özdeşlik için gerekli olan onun empirik, a posteriori temellere sahip olmasıdır.<sup>38</sup> Böyle bir doğa yasası düşüncesi somutlaşmış bir tümel olarak ele alınırsa, tekil nedensellik ilişkilerinin doğası da açıklanabilir. Dolayısıyla tekil nedensellik, bir yasanın örneklenmesinden/somutlanmasından başka bir şey değildir, yani belirli bir türden yapısal tümelin örneklenmesini temsil etmektedir. Herhangi bir tümelde olduğu gibi örneğinde somutlaşan bir nedensellik ilişkisi yasanın kendisini de örneklendirmiş olur.<sup>39</sup>

Çoğunlukla YVZG'nin ayırt edici özelliği tümelerin somutlaşması ve bu somutlaşmanın dışında herhangi bir şeyin olmadığını öne sürmeleridir.<sup>40</sup> Yani tümellik üzerine kurulu bir nedensellik ilişkisi yoksa hiçbir şey yoktur. Bu durum Locke'un izinden giderek söylenecekse, algılayacak bir duyu organı yoksa ilgili empirik veri de yoktur şeklinde ifade edilebilir. Özellikle Armstrong bu görüşü benimser, çünkü onun kullandığı anlamda tümeler birer belirteç olarak uzay ve zamanın içindedir. Bu yönüyle empirik bir karşılıkları vardır (yukarıdaki 3. maddeyi referans alır). Bu nedenle, "tümeler hakkındaki gerçekçiliğinden bağımsız bir şekilde onun natüralizmi, onların tümeler olmasına rağmen, uzay ve zamanın dışında var olan geleneksel soyut varlıklar olmadıklarını dikte eder".<sup>41</sup>

### Değerlendirme veya sonuç

YDG, yasaların sadece belirli düzenli diziler olduğu argümanına dayanır. YVZG ise yasaların ontolojik olarak çok daha sağlam bir şekilde savunulması gerektiğini iddia eder, doğa yasaları kendine özgü bir tür gerçekliktir. Son durumda aşağıdaki durum ortaya çıkmaktadır.

YDG için;

i) Kabaca, Tüm F'ler G'lerdir.

YVZG için;

<sup>38</sup> David Armstrong, "Singular Causation and Laws of Nature", *The Cosmos of Science*, der., John Earman and John D. Norton, Pittsburgh: Pittsburgh of University Press, 1997, s. 505-506.

<sup>39</sup> David Armstrong, "Singular Causation and Laws of Nature", s. 506-507.

<sup>40</sup> Psillos, *Nedensellik ve Açıklama*, s. 170-171.

<sup>41</sup> Armstrong, *What is a Law of Nature?*, s. 82.

ii) Kabaca, Tüm F'ler G'lerdir ancak ve ancak Z gibi zorunlu bir tümel varsa.

İki görüş arasında ortak olan şey; i) ve ii) benzer şekilde olumsal olanla ilgilenir ve olumsal olanı açıklama gayreti vardır. Ayrıca her ne kadar ele alış tarzları farklı olsa da iki görüş de düzenli gerçekleşen oluşumlar üzerinden argümanlarını karakterize etmek ister. İlki bunu gözlemlenebilir örnekler üzerinden yapmaya çalışırken ikincisi, doğa yasalarını bir gerçeklik olarak ele alıp gözlemlenebilen her bir örneği doğa yasalarının somutlaşmış birer temsili olarak ele alır.

Diğer taraftan iki görüş arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. YDG, metafiziksel olarak zayıf bir tasvirdir. Basit ve anlaşılır bir doğa yasası anlayışı sunsa da sunduğu içerik zayıftır. Çünkü birer düzenliliğe sahip olmak o düzenliliğin açıklayıcısına da sahip olmak anlamına gelmez. Bu yönüyle düzenlilik görüşü indirgemecidir. Bu durum ise görüşün zayıf tarafıdır. Ayrıca düzenlilik görüşünün doğa yasaları ile tesadüfi bir aradalığı (gök gürültüsü örneği hatırlanabilir) ayıracak bir ölçüğe ihtiyacı vardır. YVZG ise mevcut fiziksel örneklerden hareket ederek yasalara ulaşmadığı için indirgemeci değildir. Doğa yasaları ile tesadüfi genellemeler arasında bir set çekme gayreti içindedir. Bu setin dayanağı ise doğa yasalarının gerçek varlığıdır ve doğa yasalarının rolü belirli gerçekleri yönlendirmek ve açıklamaktır. Belirli gerçekler, tümeleri (doğal özellikler, ilişkiler dahil) içeren tekil nesnelere oluşur. F'lerin G'ler olması yasası, F ve G tümelerinin, varsayımlı zorunluluk ('Z') adı verilen belirli dereceden ilişki ile sağlanır.

Bütün bunlar, YDG'nin karşı karşıya kaldığı sorunları çözmek için atılan adımlardır. Bununla birlikte, konu spekülattır ve zorunluluk kavramı varsayımsal bir iddiadır. Çünkü her bir tümel ilişkinin dayanağı olan yasaların varlığını teminat altına alan zorunluluk bağlantısını kabul etmek işlevsel olmasına rağmen tartışmaya açık bir argümandır. Zorunluluk sadece bir kavram olarak ön bir koşul olarak kullanılmaktadır. Bu varsayım sistem içerisinde kullanışlı görünse de kavrayışın zemini kaygandır.

Son durumda eğer bir YDG savunucusu olma niyetindeyseniz; feda edeceklerimiz canımızı sıkabilir. Çünkü hem indirgemeci bakış açısı hem de tesadüfi olan olayların varlığı bizi benzer bir döngü içinde tutmaktadır. Eğer bir YVZG savunucusu iseniz bu sefer de omuzlarımızda kaldırmakta güçlük çekeceğimiz bir yükümüzü kefedemizde taşımak mecburiyetindeyiz. Bu yük varsayımlı bir şekilde ileri sürülen ontolojik bir ön kabule işaret eder; yani, Z'nin

kendisine. Çünkü özünde F-olmaklık ile G-olmaklık nedir? ve zorunluluk ilişkisi üzerinden nasıl temellendirilir diye sorduğumuzda, yanıt hiç şüphesiz kaygan bir zemine işaret etmektedir. Sonuç olarak, doğa yasalarını temellendirmek için ileri sürülen görüşlerden YDG ve YVZG'nin kendi içinde avantajları ve dezavantajları bulunmaktadır. Neleri feda edebileceğimizi göze alarak doğa yasaları görüşlerinden birini daha makul görebiliriz.

DOĞA KAVRAYIŞINDA YASALARIN ROLÜ: DÜZENLİLİK Mİ ZORUNLULUK MU?  
THE ROLE OF LAWS IN THE UNDERSTANDING OF NATURE: REGULARITY OR  
NECESSITY?  
Sercan PALAVAN

### KAYNAKÇA

- Armstrong D. M. "Singular Causation and Laws of Nature", *The Cosmos of Science*,  
der., John Earman and John D. Norton, Pittsburgh: Pittsburgh of University  
Press, 1997, 498-515.
- Armstrong D. M. *What is a Law of Nature?* Cambridge: Cambridge University  
Press, 1983.
- Ayer, A. J. "What is a Law of Nature?". *In The Concept of a Person and Other Essays*,  
A. J. Ayer, London: Macmillan, 1963, 209-34.
- Carnap, R. *An Introduction to the Philosophy of Science*, New York: Basic Books,  
1974.
- Hume David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Oruç Aruoba,  
İstanbul: Say yayınları, [1748] 2017.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan, Ankara:  
BilgeSu Yayıncılık, [1739], 2009.
- Kripke, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell, 1982.
- Mill, J. S. *A System of Logic: Ratiocinative and Inductive*. London: Longmans, Green  
& Co, 1911.
- Mumford S. & Anjum R. J. *Causation A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford  
University Press, 2013.
- Palavan, Sercan. "Nedensellik Kavramı Üzerine Çağdaş Felsefi Yaklaşımlar",  
Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Palavan, Sercan. Çağdaş Nedensellik Anlayışında İki Model: Yeni Humecu Görüş  
ve Yeni Aristotelesci Görüş, *Liberal Düşünce Dergisi*, 107, 2022, 19-34.
- Psillos, Stathis. *Nedensellik ve Açıklama*, Çev., Ömer Fatih Tekin ve Sercan  
Palavan, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2024.
- Quine, W. V. *The Roots of Reference*. La Salle, IL: Open Court, 1974.
- Ramsey F. P., *Philosophical Papers*, edit: D.H Mellor, Cambridge: Cambridge  
University Press, Cambridge, 1990.
- Rosenberg Alex, *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, Çev. İbrahim Yıldız, Ankara:  
Dipnot. 2014.

Russell, Bertrand. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London: Routledge.  
1948

Tekin, Ömer Fatih. "Bilimsel Gerçekçilik Bağlamında Doğa Yasalarına Felsefi Bir  
Yaklaşım", Ankara Üniversitesi, 2021.

Tekin, Ömer Fatih. Doğa Yasaları Bağlamında Klasik Humeculuğa Karşı Yapısal  
Humeculuk, *Felsefe Dünyası*, 77, , 2023, 89-111.

DOĞA KAVRAYIŞINDA YASALARIN ROLÜ: DÜZENLİLİK Mİ ZORUNLULUK MU?  
THE ROLE OF LAWS IN THE UNDERSTANDING OF NATURE: REGULARITY OR  
NECESSITY?  
Sercan PALAVAN

## POPPER'IN PLATON'UN NATURALİST TOPLUM MODELİ ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE\*

Nihal Petek BOYACI\*\*

### ÖZ

İyi veya mutlu bir yaşama sahip olma arzusu toplumdaki kötüye gidişata dur demeyi veya onu daha iyi olana yönlendirmeyi içerir. Platon'un Atina'daki sorunlar ve ahlaki çöküşe dur demesi, onun sofistlerden farklı bir varlık ve bilgi anlayışı ortaya koymasını gerektirmiştir. Platon'un sofistleri eleştirdiği esas nokta, onların sözcüklerin ve kavramların özlerinin olmadığı iddiasına yöneliktir. Dolayısıyla Platon metafizik özcülük denilen bir anlayışla ideal polisini kurmaya çalışır. Popper'in temel eleştirisi bu metafizik özcülüğün toplumun temelinde yer alması ve böylesi bir toplumun ütopyacı nitelikler taşımasıdır. Doğaya dönüş ile birlikte değişim durur. Totaliter bir yönetime gidiş gerçekleşir. Her ne kadar farklı tarihsel zamanlar da yaşamış olsalar, Popper'in Platon'a yaptığı eleştiri dikkate değerdir. Ancak Platon, yeniden ahlaki değerleri tesis etmeye çalışması daha iyi bir toplum oluşturmayı amaçlar. Popper, daha iyi topluma gidişin ise metafizik özcülük olmaksızın gerçekleştirilebileceğini düşünür.

Bu makalede Platon'un ne amaçla özcülüğe döndüğü, Popper'in eleştirisi ve daha iyi bir toplum için (metafizik) özcülük olmasa da Nussbaum'un öne sürdüğü biçimde içsel özcülüğe ihtiyaç olduğu ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Özcülük, ütopyacı toplum mühendisliği, doğa, insan, hakikat, görecelik, değer.

## ON POPPER'S CRITICISM OF PLATO'S NATURALIST SOCIETY MODEL

### ABSTRACT

The desire for a good or a happy life involves putting a stop to the decline in society or directing it towards something better. Plato's attempt to address the issues and moral decline in Athens required him to develop a different understanding of existence and knowledge than that of the Sophists. The main point that Plato criticizes the Sophists is their claim that words and concepts have no essence. Thus, Plato tries to establish his ideal polis with an understanding known as metaphysical essentialism. Popper's main criticism is that this metaphysical essentialism forms the basis of society, and such a society has utopian characteristics. With the return to nature, change stops, leading to a totalitarian regime. Even though they lived in different historical eras, Popper's criticism of Plato is noteworthy. However, what Plato tries to do is to re-establish moral values, aiming to create a better society. Popper believes that the path to a better society can be achieved without metaphysical essentialism.

In this article, the reasons why Plato turned to essentialism, Popper's criticism, and the need for internal essentialism, as suggested by Nussbaum, even if (metaphysical) essentialism is not necessary for a better society.

**Keywords:** Essentialism, utopian social engineering, nature, human, truth, relativity, value.

\* Bu makale, yazarın "Platon'da Bilgi-İktidar İlişkisi" başlıklı doktora tezinden yararlanılarak yazılmıştır.

\*\* Doç Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü, E-posta: npetekb@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0247-8679. İstanbul/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 01.07.2024  
Makalenin kabul tarihi: 18.11.2024

Submission Date: 01 July 2024  
Approval Date: 18 November 2024

## Giriş

Her politik eylem ya muhafaza etmeyi ya da değiştirmeyi amaçlar ve her iki durum da bir kötüye gidişe engel ve daha iyiye bir yöneliştir.<sup>1</sup> O günün koşullarının kötü olduğunu kabullenip, buna göre bir tespit yapmak, eğer durum daha kötüye evrilecek gibi görünüyorsa, muhafaza etmeyi; daha iyiye doğru bir gidişin olabileceği bir değişim öngörülüyorsa iyiye yönelimi beraberinde taşır. Politik eylemler, ortaya konulan politik düşünceler ya da devlet tasavvurları genel olarak kabul görsün ya da görmesin kötüye gidişi durdurmayı hedeflese bile beraberinde bir iyi düşüncesini taşır. Aristoteles'in de dile getirdiği gibi "İnsan doğası gereği politik bir canlıdır."<sup>2</sup> Politik bir canlı olmak insanı diğer topluluk halinde yaşayanlardan ayırmakla beraber ereği ve doğası *polis* yani bir toplum içinde yaşamaktır. Bu yaşam ise *iyi bir yaşam* olmalıdır. İnsanın doğası bu bir arada yaşama biçimini kendisinde olanak hâlinde taşımakta ve mutluluğu da beraberinde getirecek şekilde iyi yaşamı amaçlamaktadır. Her politik eylem de bir tür değişimi içinde barındırıyor olsa da potansiyel olarak iyiyi hedefler. İyi yaşamı amaçlamak, bugün artık hayatı yaşanabilir kılanın ne olduğunu sormaktır.<sup>3</sup> Dünyanın içinde bulunduğu tüm olumsuz koşullar yaşanabilir daha iyi bir dünyanın imkanını soruşturmayı beraberinde getirmektedir. Butler, bugünün sorusunun 'iyi yaşam nedir?' ya da 'yaşamın anlamı nedir?' sorusundan 'farklı olduğunu düşünerek, yaşamın devamını onaylayacak şekilde yaşanabilmesine olanak tanıyan koşullar nelerdir?' ve 'yaşamın devam etmesi için hayatıma kimleri ortak etmeliyim?' sorularının peşine düşmektedir.<sup>4</sup> Olması gerekeni değil, ancak olan durumu irdeleyen bu sorgulama, mevcut yaşam koşullarının olumsuzluğundan yola çıktığı için bir biçimiyle iyi bir yaşam düşüncesini içermek durumundadır. Keza düşünürün de belirttiği üzere bir hayatı yaşanabilir kılanın ne olduğu sorusu, yaşanabilir olmayan hayatların olduğunun da kabulünü beraberinde getirir.<sup>5</sup> O halde farklı yaşam biçimleri vardır ve hangi yaşamın daha yaşanabilir olduğu sorgulaması, insanın mutlu bir hayat sürmek için iyi bir yaşam arzusunu da bir erek olarak ortaya koymaktadır. Bu hususta dikkat çekici olan tartışma iyi yaşamın ne olduğu veya nasıl gerçekleşeceği, ideal insan yaşamının nasıl tespit edileceğidir. Bu makalede

<sup>1</sup> Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çeviren Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, 32.

<sup>2</sup> Aristotle, *Aristotle's Politica*, ed. W.D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1957, 1253a5.

<sup>3</sup> Judith Butler, *Ne Menem Bir Dünya Bu?*, çeviren Burcu Tümkaya, İstanbul: Metis Yay. 2024, 36.

<sup>4</sup> Butler, *Ne Menem Bir Dünya Bu?*, 36.

<sup>5</sup> Butler, *Ne Menem Bir Dünya Bu?*, 36.



özellikle Platon ve Popper'ın ele alınmasının nedeni, Platon'un ideal olanla insan doğası arasında bir ilişki kurması ve ideal olanı öncelemesi ve Popper'ın da bu toplum modelinin temelini oluşturan Platon'un düşüncesini temelden eleştirmesidir. İdeal olanın kurucu öge olması değişen hayat şartlarında düzeltilebilir ya da bir doğa belirlenimi içerdiği için sorgulanabilir değildir. Bu makalede Platon'un iyi bir yaşam idealinin nasıl temellendirildiği tartışmalarıyla ele alınarak, Popper'ın önerdiği toplum modeli analiz edilecek ve farklı bir toplum yapısı sunmasına ve iyiyi insanın ereği olarak temellendirmemesine karşın, bir şekilde daha iyi bir yaşam fikrinin kendi düşüncesine eşlik ettiği yine bu makalede gösterilmeye çalışılacaktır. Kritik kısmında ise bugüne dair iyi bir yaşam fikrinin ne şekilde ele alınabileceği, bunun için nasıl bir özcülüğe alan açılması gerektiği irdelenecektir.

### Nasıl bir toplum? Atina Örneği

Atina toplumu MÖ VI. yüzyıl ile MÖ IV. yüzyıl arasında zaman zaman duraksamaları ve farklı yönetim modelleriyle kesintiye uğramış olsa da, doğrudan demokrasiyi deneyimlemiştir.<sup>6</sup> Solon ile başlayan demokrasinin gelişim tarihi doruk noktasına Perikles ile erişmiştir. Solon'un başa gelmesi, o dönemde büyük bir yönetim krizi ve yurttaşlar arasındaki ekonomik sıkıntıların doruk noktasına ulaşmış olmasından kaynaklanmaktadır. Aristokrat olanlar ve olmayanlar arasındaki çatışma, sikkenin icadıyla artmış ve tüccarların hak talepleriyle çıkmaza girmiştir. Solon da hem Aristokrat olanların hem de olmayanların desteğiyle yönetime gelerek, Atina'da demokrasinin ilk adımlarını atmıştır. Toplumu ise tarımdan elde ettikleri gelir oranına göre dört sınıfa ayırarak sınıfsal konumlarına göre yurttaşların yönetimde hak sahibi olmalarına olanak tanımıştır.<sup>7</sup> Atina demokrasisinin temel ilkelerinin *isêgoria* (her yurttaşın<sup>8</sup> topluluğun eşit üyesi olması) ve *isonomia* (yasa karşısında eşitlik) olduğuna bakıldığında, doğrudan bilginin tek elde toplandığı ve yalnızca Tanrının muktedir olabileceği mutlak bir bilgiye göre *polis*in yönetilmeyeceği açıkça görülmektedir. Bu iki ilke, statü, maddi güç, bilgi veya deneyim üstünlüğünü göz ardı etmekte, yurttaşların doğaları gereği eşit oldukları fikrini temellendirmektedir.<sup>9</sup> Bu açıdan

<sup>6</sup> Janet Coleman, *A History of Political Thought*, Oxford: Blackwell Publ., 2000, 21

<sup>7</sup> Terry Buckley, *Aspects of Greek History 750-323 BC-A Sourced Based Approach*, London: Routledge, 1996, 71.

<sup>8</sup> Atina toplumundaki yurttaş tanımı, günümüz yurttaş tanımından farklıdır. Yurttaşlar, özgür erkeklerdir.

<sup>9</sup> Coleman, *A History of Political Thought*, 30.

bilgi, belli bir gruba bahşedilmiş değildir. Demokrasinin de işlerliği bu mutlak bilginin olmamasıyla gerçekleşebilir. Kleisthenes ile birlikte Atina on boya ayrılmış, her birinden kura ile seçim yapılarak beşyüzler meclisi oluşmuştur.<sup>10</sup> Yurttaşların yönetime katılımı artmış ve bölgelerin farklı şekilde oluşturulmasıyla da mecliste belli gruplardan insanların bir arada olmasının önüne geçilmiştir. *Isonomia*, Atina'da yurttaşlar arasında hak eşitliğinin sağlanması adına Kleisthenes için önemliydi. Ancak Atina demokrasisinin doruk noktası Perikles'tir. Perikles dönemiyle beraber, halk meclisinin (*ekklêsia*) yetkileri artmıştır. Halk meclisini denetleyen *areopagos* meclisinin yetkileri de kaldırılmıştır.<sup>11</sup> Bu değişim, *polis*in demokrasi işleyişi yapısında da oldukça farklı bir işleyişin yolunu açmıştır. Yurttaşların meclislerde ve mahkemelerde yer almaları için maddi bir ödenek oluşturulmuş, her birinin katılımını sağlamak adına pek çok destek sağlanmıştır.<sup>12</sup>

256

Demokrasinin bu gelişim adımlarında görüldüğü üzere, yönetimin yurttaşların çoğunluğuna açılmasıyla, işinin ehli olsun olmasın, herkesin *polis*in işlerinde karar sahibi olmasına imkan tanımıştır. Burada tekrar vurgulamak gerekir ki demokrasinin epistemolojisi olarak görülebilecek göreceli bilgi anlayışı ve yurttaşların görev aldıkları işlerde ehil olmamaları pek çok adaletsizliği beraberinde getirmiştir. Atina'da demokrasinin gelişimi umut vericiyken, bir yandan da ortaya çıkan problemler Platon'un gözünde adaletsizliklerin kaynağı olmuştur. Atina toplumunda ortaya çıkan adaletsiz tutumlar, Platon için sofistlerin de katkıda bulunduğu bir ortamda belirmiştir. Keza yönetime katılan yurttaşların meclis veya mahkemede ne yapacaklarını bilmemeleri onların para karşılığında bunları öğrenmelerinin yolunu açmıştır. sofistler Atinalı değildirler ancak Atinalılar tarafından kendilerinden *politikê tekhnê*nin öğretilmesi istenmiştir. *Agorada* nasıl konuşacakları, meclis ve mahkemede görüşlerini ne şekilde savunabilecekleri talebiyle halk sofistlerden ders almaya başlamıştır. Burada yine temelde yatan bilgi anlayışı, mutlak olmayıp, insanın özüne dair tespitin, imtiyaza sahip olamamak ve hem *polis*in bir üyesi olmak hem de yasa önünde eşit olmak manasına gelecek şekilde göreceli olmak durumundadır. Belli bir gruba imtiyaz tanımamak yurttaşları doğası

<sup>10</sup> Buckley, *Aspects of Greek History 750-323 BC-A Sourced Based Approach*, 101.

<sup>11</sup> Andre Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı I*, çeviren Kerem Kurtgözü, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004, 227.

<sup>12</sup> Lisa Kallet, "The Athenian Economy", *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*, ed. By L. J. Samons, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 77.

gereği eşit kabul etmek anlamına geldiği çok açıktır. Antiphon'un şu düşüncesi insanların doğalarının eşit olduğu fikrini anlamak açısından önemlidir.

İyi aile çocukları takdir edilirler ve itibar görürler, iyi aileden olmayanlar ise takdir edilmez, itibar görmezler. Bizler bu bakımdan birer barbar (yabancı) haline geldik. Çünkü herkes her bakımdan ister barbar ister Helen olsun doğadan eşittir. Bu durumu herkese doğadan gelen şeylere bakarak anlayabiliriz. Herkes bu gerekli şeyleri aynı yoldan tedarik etme olanağına sahiptir ve böyle bir durumda ne bir barbar ne de bir Helen bizden farklıdır. Zira hepimiz ağzımız ve burnumuzla nefes alıp veriyor, yemeğimizi ellerle yiyoruz.<sup>13</sup>

Aynı düşüncüyü Hippias da savunur. Ona göre insanlar doğa bakımından birbirinin benzeri ve akrabasıdır.<sup>14</sup> İnsanların doğa bakımından eşit olduğu varsayımı, imtiyaz kazandıracak olan mutlak bilgiyi var sayamaz. Dolayısıyla belli bir kesimin ulaşabildiği mutlak bir bilginin varlığı sofistler tarafından kabul edilemez. Bu yüzden de talep edenlere ders verebilir ve öğrenmek isteyenlerin ulaşabildiği bir bilgi olduğunu hatta bu bilginin göreceli olabileceğini dolayısıyla mutlak olamayacağını savunmak durumundadırlar. Tıpkı Protagoras'ın dile getirdiği gibi "Bir yandan var olan olarak varlıkların diğer yandan var olmayan olarak var olmayan bütün varlıkların ölçüsü insandır."<sup>15</sup> Ölçü-insan düşüncesi septik bir tavır değildir, bir tür ortaklaşmayı da beraberinde getirecek olan tartışma ortamını da sağlar. Burada ideal olana ulaşmak arzusundan söz edemeyiz. İdeal olana ulaşma ve ona göre yaşamak burada imkan dahilinde değildir. Bizim dışımızda bir ideal söz konusu değildir. Bu yüzden de sofistler Platon tarafından derin bir eleştiri yağmuruna tutulur. İdeal olan olmadığında *poliste* ne şekilde yaşanacağı tartışma konusu haline gelebilir. İdeal olanın yokluğu Gorgias'ın düşüncesini haklı çıkaracak şekilde *rhêtorikênin* felsefenin önüne geçmesinin bir yolu olarak ortaya çıkarır. Bu durum, bir biçimiyle birlikte yaşamak yasa yapmak ve ortak kararlar almak anlamına da geldiği için, ister *rhêtorikê* ister başka yöntemler olsun, toplumun düzenini kuran ve işleyen kararlar almanın gerektiği aşıkardır. Bir diğer deyişle bu, kötü olanı durduran veya daha iyiyi hedefleyen kararlar almaktır. O halde doğası gereği insanlar eşit

<sup>13</sup> Antiphon, F46b , *The Texts of Early Greek Philosophy Part II*, çeviren Daniel W. Graham, UK: Cambridge University Press, 2010, 815.

<sup>14</sup> Plato, "Protagoras", *Laches, Protagoras, Euthydemus, Meno*. çeviren W. R. M. Lamb, England: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1924, 337c vd.

<sup>15</sup> Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, çeviren R.D. Hicks, Cambridge: Harvard University Press, 1972, 0, 51

ve ölçünün kendisi de insan olsa ve mutlak ya da ideal olan bir bilgi olmasa da kararlar iyiyi hedefleyebilir. Böylesi bir politik düzende Atina'da yolunda gitmeyen şey, *rhêtorikê* kullananlarla ilgilidir.

Retoriği hakimiyet kurma amaçlı bir dizi tekniğe indirilmesi sofistlerin değil, Atinalıların başının altından çıkmıştı. Atinalılar yabancılardan bu araçsal retorik sanatının ötesinde bir şey öğrenmek istemiyordu. Retoriğin başka insanlara hükmetme aracı haline gelmesi demokraside (çoğunluğun egemenliğinde gelişmiştir. Halbuki retorik sanatlarının geliştiği İyonya'da durum böyle değildi. İster mahkemede olsun ister mecliste olsun retorik burada da zorunluydu.<sup>16</sup>

258

*Rhêtorikê* ne ideal olanla ne de hakikati ortaya çıkarmakla doğrudan ilişkilidir. "Doğrudan" ifadesi sadece hakikati ya da ideal olanın gösterilmesini içerir. Bu yüzden de *rhêtorikê*, *doksa* yani sanıyla ilgilidir. Dolayısıyla kullanımı onu kim, hangi amaçla kullanıyorsa buna göre değişir. Bu yüzden de Platon Atina'daki bozulmanın hem göreceli bilgi anlayışı hem de bir idealin olmamasıyla, bir doğa ya da özün düşünülmemesinden dolayı eleştiriye tutar. Doğa açısından kabul edilen Antiphon ve Hippias'ın da ileri sürdüğü üzere insanların doğadan eşit olmasıdır. Atina'da *isonomia* ve *isêgoria* temel ilkeler olarak ele alınır. Ancak bu onun hakikatle olan ilişkisini sıkıntıya düşürür. Göreceli bir bilgi anlayışının hakim olduğu bir ortamda varsayılan öz veya doğa yalnızca insanların eşitliğine ilişkindir. Birinin diğerine daha üstün veya imtiyaz sahibi olmamasıdır. Bu imtiyazsızlık, farklı iki fikrin değer açısından aynı biçimde geçerli olmasına olanak tanır. Bu denli kaygan bir ortamda yasaların yapılış biçiminin neye göre olacağı ya da neye evrilebileceği başka bir tartışma konusu olarak ortaya çıkar. Burada ortaya çıkan 'ölçü-insan ise kötü gidişin durdurulması ya da daha iyiye gidiş nasıl sağlanabilir?' sorusudur. Laertius'a göre, Protagoras için, her konuda karşıt iki farklı söylem bulunur.<sup>17</sup> Evrensel bir söylemden söz etmek mümkün değildir. Ancak iki farklı söylemin bulunuyor olması ortaklaşa yaşamın imkanını ortadan kaldırmaz. Durumlar ve şartlar değişir ve dolayısıyla kalıcı, değişmez yasaların yapılabilmesi böylesi bilgi anlayışı içinde bir arada yaşama şartlarını oluşturmada zorlukları da beraberinde getirir. Ancak burada değişim durumuna göre veya uzlaşmaya göre yasalar üzerinde tartışılabilir veya uzlaşılan şeyler üzerinde değişiklik yapılabilir. Bir yasa değişen şartlar altında

<sup>16</sup> Kojin Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çeviren Ahmet Nüvit Bingöl, İstanbul: Metis Yay., 2019, 143.

<sup>17</sup> Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, 0, 51.

işler halde değilse, o şartlara uygun şekilde yeniden değerlendirilebilir ve başka bir yasa üzerinde uzlaşma sağlanabilir. Burada amaç işlerliğin devamıdır. Ancak Protagoras için uzlaşım, bilgi ve *rhêtôrların* yapmalarıyla, kötü şeyler yerine iyi şeylerin *polis*lere doğru görünmesini sağlamak<sup>18</sup> ile gerçekleşebilir. O halde iki farklı söylem olsa da ortaklaşa yaşama eşlik eden bir iyi ve bir kötüden bahsedilebilir. İnsanlar doğadan eşit olarak düşünülüyor olsa da bilgelerin ve *rhêtôrların* bir biçimde imtiyaza sahip olması bu açıdan dile getirilecek ve üzerine düşünülecek konulardan biri olduğu aşikârdır. Bazı insanlar erdem kapasiteleri açısından daha şanslılardır. Bir diğer deyişle aynı kapasitelere sahip olmak ile onu kullanmak arasında farklılıklar vardır. Kapasiteyi kullanmak açısından eksik olanlar *rhêtôrların* ve bilgelerin eğitimi aracılığıyla farkı kapatılabilir.<sup>19</sup> O halde insanlar arasındaki eşitlik eğitimle giderilmeye çalışılır.<sup>20</sup> Dolayısıyla bilgiler ve *rhêtôrlar* ideal olana yaklaşma anlamında imtiyazlı sınıf değildir, sadece herkesin adalet ve erdemi öğrenmesini sağlayan araçlardır. Bilenlerin bilmeyenleri bilgilendirmesidir. Bu bilme sadece sanıyla ilgilidir.

Atina'da herkesin erdem ve adaleti öğrenmesi, bu yolla 'daha doğru' yasaların yapıldığı bir ortamın oluşması pek mümkün olamadı. Protagorasçı bakış açısı bir noktada daha iyi olanı göstermekle beraber, insanın eğitimle daha iyiye yöneleceğini amaçlamaktadır. Bu, kendi kaderini tayin eden insanın resmidir. Kendi kaderinin tayin etmek ise daha iyiye doğru bir gidişi içeriyor olsa da mutlak bir bilgiyle değil, sanıyla gerçekleşir ve mutlak bilginin yokluğunda bu bitmeyen veya sonlanmayan, toplumsal yapıdaki değişikliklerle ve ihtiyaçların farklılaşmasıyla her zaman değişim gösterebilecek yasalar yapmak manasına da gelebilir. Bu noktada Popper'ın dile getirdiği üzere, Platon ampirik dünyayı ne kadar sevmese de onunla ilgilenmektedir. Adaleti ve erdemli bir yaşayışı ampirik alanda gerçekleştirmek istemektedir.<sup>21</sup> Sofistlerin etkili olduğunu düşündüğü çürümüş düzenden kurtuluşu hedeflemektedir.

<sup>18</sup> Plato, "Theaetetus" *Theaetetus, Sophist*, çeviren H. N. Fowler, England: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1921, 167c

<sup>19</sup> Plato, "Theaetetus", 167c-167d

<sup>20</sup> Plato, "Protagoras", 323c-328c.

<sup>21</sup> Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt I Platon*, çeviren Mete Tunçay, Ankara: Liberte yay., 2008, 38.

## Platon'un Toplumu

İçinde acı çektiği bu ürkütücü dünyanın gerisindeki Parmenides'in değişmeyen, gerçek, katı ve yetkin olan dünya doktrini, onda derin izler bırakmıştı (...) Platon'un aradığı kanı değil, bilgiydi.<sup>22</sup>

Alıntıda Popper'ın dile getirdiği bu düşünce Platon'un düşüncesini yansıtır. Çünkü sofistlerin etkin olduğu Atina özelinde adaletsizliklerin çözümü sanılarla gerçekleştirilemez. Sofistler insanları doğa bakımında eşit sayarken, bu doğa eşitlik dışında başka bir öz sunmaz. İnsanın doğadan eşit olduğu belirlenimi sanılarla iş görmeyi engellememekte, tam aksine bunu desteklemektedir.

Platon'un Atina toplumunda tanıklık ettiği sıkıntılara çözüm üretmek açısından değişimi durdurma arzusu, Popper tarafından, o dönem Atina için tespit edilen problemlere getirilen idealist bir formül olarak adlandırılır. Ona göre Platon'un çağrısı "Doğaya dön!"dür.<sup>23</sup> Bu doğa bize özü gösterir. Ancak doğanın ne olduğu belirlenimi Protagoras'ın sunduğu herkesin eşitliğini beraberinde getirmez. Tam tersine sanılarla değil de bilgiyle iş gördüğü ve mutlak bir bilgiyi varsaydığı için imtiyazlı bir sınıfın ortaya çıkmasına neden olur. Doğaya dönmek değişimi durdurmak, ampirik alandaki yani Atina'da meydana gelen tüm ahlaki ve politik her türden problemi mutlak bilgiyle çözerek, *polisi* istikrarlı hâle dönüştürmektir. Platon'u bu düşüncesini oluşturmada etkileyen en önemli olayın Sokrates'in yargılanarak, baldıran zehriyle idam edilmesi olduğu aşikârdır. Sanılarla iş görenlerin ve hatta bu kararı verirken işinin ehli olmayanların yetki sahibi olması ortaya çıkan adaletsizliklerin temelidir.

Sokrates'in davasındaki 500 jüri üyesi sıradan Atinalı erkeklerdi ve toplumdaki yurttaşların makul bir kesiti olarak temsil edilebilirdi. Çoğu yaşamak için çalışmak zorundaydı, az bir kesim gerçekten yoksul, az bir kesim ise belki de boş zamanı olan sınıftandı. Hiçbiri hukuk alanında profesyonel değil, fakat çoğu toplumsal retoriğin ve Atinalıları mahkeme ve meclisteki konuşmalarda kalabalık dinleyiciyi ikna etmeyi başarma yolunda bilgi sahibi olup, bu alanda deneyimliydiler.<sup>24</sup>

İşlerinin ehli olmayanların yetki sahibi olması, bir başka açıdan bilgi sahibi olmayanların karar merciinde olması anlamını taşır. Bu, Protagorasçı düşünceye bir diğer deyişle insanların doğadan eşit potansiyellere sahip

<sup>22</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt I Platon, 38.

<sup>23</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt I Platon, 113.

<sup>24</sup> Josiah Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton: Princeton University Press, 1998, 167.

oldukları için eğitimle bu potansiyellerin geliştirilebilir olma düşüncesine karşıt olarak görülebilir. Gorgiasçı açıdan ise her şeyin *rhêtorikêye* indirgenmesi anlamını taşır. Doğadan gelen eşitlik eğitimle “daha iyiye” yönelmemiştir. Üstelik bir şekilde Atinalılar bilgisizliklerinin de farkında değildirlere. Platon için bu durum eşit olmayanların eşitliğidir.<sup>25</sup> Çünkü bilgi sahibi olmayanlar bilgi sahibi olanlarla aynı yetkiye sahiptir. Oysa Popper’ın öne sürdüğü gibi Platon’da bilge azınlığın bilgisiz çoğunluğa hükmetmesi doğaya dönüşle gerçekleşebilir.<sup>26</sup> İnsan dolayısıyla Platon için doğadan eşit değildir.

Platon’un bilgi anlayışıyla bağlantılı olan bu düşünce, İdeaya uygun bir biçimde şekillenen *polis* ile değişimin ve göreceliğin yarattığı problemlere çözüm getirmeye çalışır. Platon’un bu tasarımı, insan doğasını temel alır ve bütün politik düzen Popper tarafından ilkel olana dönüş biçiminde yorumlanır. Bu ilkel toplum modeli, içinde yaşayanların ortak çaba, ortak tehlike, ortak sevinç ve ortak kaderlerini paylaştığı yarı biyolojik bağlarla birbirlerine tutunmuş yarı organik bir birim olduğu için bir kabileyi hatırlatır.<sup>27</sup> Bu türden bir toplum insanların kişisel kararlarını veremediği, farklı düşüncelerin yer almadığı, ortaklaşacı ve kapalı bir toplumdur.

Doğaya dönme düşüncesi bir öz belirlenimi gerektirdiği için problematiktir. Özellikle Protagoras çerçevesinde bakıldığında, sofistlerin de bir doğa belirlenimi içinde olduğu dile getirilebilir olsa da bu özcülüğü beraberinde taşımaz. Çünkü Platon’un *Theaitetos* diyalogunda<sup>28</sup> Protagoras ile ilgili olan aynı rüzgârın üşüyen biri için soğuk, terleyen biri içinse sıcak olduğu düşüncesinin üzerine Taylor’ın da dediği gibi,

Gerçekliğin kendisi, benim sadece benim için bilinen özel dünyamda, seninse sadece senin için bilinen başka bir özel bir dünyada yaşıyor olmamız manasında bireyseldir. Bu yüzden, eğer ben rüzgârın rahatsız edici bir şekilde sıcak olduğunu söylerken, sen de nahoş bir şekilde soğuk olduğunu söylersen, her ikimiz de doğruyu söylemiş oluruz, çünkü bu durumda her ikimiz de “gerçek” rüzgârdan, yalnızca kendimizin içine girebileceği özel bir dünyaya ait olan “gerçek” rüzgârdan söz ediyor oluruz. Bu özel dünyalardan hiçbiri tek bir ortak bileşene sahip değildir ve her birimizin kendi kişisel dünyamız hakkında yanılmaz olduğumuza inanabilmemizin nedeni budur. (...) O , öznelarası iletişim tarafından öngörülen “ortak çevrenin” gerçekliğini yadsır.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Plato, *Laws Books 1-6*, 757a-b

<sup>26</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt I Platon, 113.

<sup>27</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt I Platon, 227.

<sup>28</sup> Plato, “Theaitetos”, 152b.

<sup>29</sup> A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, London: Methuen, 1926, 326.

Platon için Protagoras ortak bir dünyanın varoluşunu yadsır. Böylesi bir yadsıma ise ahlaki açıdan çöküşü temellendiren görecelikle desteklenir. İnsan doğası gereği eşittir ancak bu eşitlik ister istemez ortak çevreyi oluşturmak için yeterli değildir. Oysa Protagoras'ın rüzgarın üşüyene soğuk üşümeyene ılık gelmesine dair fikrini öne sürerken ortaklaşamayan veya uzlaşamayan bir toplumu kastetmez. Keza rüzgarın varlığına ilişkin bir tartışma geliştirmez. Ancak rüzgarın bir özünün olmadığını vurgulamaya çalışır. Dolayısıyla rüzgarın olduğuna dair bir ortaklaşa durum varken insanın onu nasıl hissettiğine dair farklılık oluşur. Burada özsel bir belirlenim yapılmaz, rüzgarın doğası gereği nasıl bir şey olduğu açıklanmaya çalışılmaz.

Platon'un doğadan kastı tam da Protagoras'ın kaçındığı özcülüğü içerecek türdendir. Protagoras öz belirlenimden uzak bir biçimde insanların edep ve adalet potansiyeline sahip olmak açısından eşit olduğu fikri üzerinden doğaya atıf yaparken, Platon insan doğasına dair bir öz belirlenim yapar. Bu özcülük, metafizik özcülük olarak adlandırılabilir. Metafizik özcülük insanın kendisi dışında bir hakikati varsayarak, varlıkların bilişsel yetilerinden tamamen ayrı bir dünya tasarımı ortaya koyar. "Dünyanın tanımı bağımsız olarak var olan bir yapıya karşılık geliyorsa doğru, gelmiyorsa yanlıştır."<sup>30</sup> Bu da zaman-üstü ve mutlak bir özü gerektirir ve toplumlar arasındaki farkı, otonomiye tamamen göz ardı eder. Metafizik özcülüğün tam da karşısında duran göreceli anlayış ise değer çöküşünü bir biçimiyle kendisinde taşır.<sup>31</sup> Göreceli anlayışın değer çöküşü, kavramların gerçek veya asıl anlamlarını ortaya koymakla ilgilenmemelerinden kaynaklanır. Bir diğer deyişle her tekil şeye beyaz denmesinin nedeni, onun beyaz şeylerle paylaştığı içsel bir özelliğe dayandırılabilir ve beyazlığın onlarda bulunmasıyla ilgilidir.<sup>32</sup> Beyazlık tüm tekil şeylerde öz olarak bulunur. Her şeyin özü de tümele tekabül eder. Bu nedenle göreceliğe göre "Adalet nedir?" sorusunun temeli adil olan şeylerde adaletin özsel olarak bulunması değildir. Koşullara göre değişim gösterebilir. Platon da bu değişimin bir değer çöküşü getirdiğini düşündüğü için İdealar düşüncesiyle değişimin önüne geçerek onu

<sup>30</sup> Martha C. Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory* (20), 1992, 206.

<sup>31</sup> Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", 213-214.

<sup>32</sup> Karl R. Popper, "The Poverty of Historicism I, A Criticism of Historicist Methods", *Economica*, New Series, Vol 11 No:42, Wiley-Blackwell on behalf of The London School of Economics and Political Science and The Suntory and Toyota International Centres for Economics and Related Disciplines, 1944, 94.



durdurmak istemektedir. Öz sınırı belirler ve değişimi dışarıda bırakır. Özcüler araştırmalarını yaparken aşağıdaki adımları izlerler;

a. Evrensel terimlerin kullanımının arkasında yatan özelliklerin araştırılması.

b. Bu terimler açısından “nedir?” sorusunun sorulması ve cevaplanması

c. Değişim boyunca aynı kalan değişmeyen özlerin tanımlanması.<sup>33</sup>

Özcülük, her şey tarihsel bir akış halinde olduğundan dolayı, değişenin ardındaki kalıcı yapı ya da gerçekliği görmeye, süreklilik ya da değişmezlik arz eden varlıkları anlamaya ve birtakım yasaları da bunlara uygun bir biçimde oluşturmaya çalışır.<sup>34</sup> Doğa bilimleri ile toplumsal alandaki yöntem farklılığına vurgu yapan çoğu bilim insanı da, fizikçinin değişen şeylerle ilgilenmekle beraber belli bir değişmezlik derecesini koruyan enerji ve atomlarla uğraştığını belirtir. Ancak fizikçi bunların özleri ile uğraşmaksızın bu kavramları sadece belli yapıları isimlendirmek adına kullanmaktadır. Sosyal bilimlerde ise durum farklıdır. Özcüler için örneğin hükümetin ya da devletin özü bilinmedikçe onun ne türden bir şey olduğunun belirlenmesi veya üzerine konuşulması pek de anlamlı olmaz. Araştırma için öncelikle bütün dönemlerdeki çeşitli hükümet kurumları ya da devlet yapıları incelenerek onlarda ortak olanın ne olduğu tespit etmek, başka bir ifadeyle onların özüne ulaşmak, onları oldukları şey yapıcı temel ve kalıcı özü bulmak gerekir.<sup>35</sup> Platon’un da öz belirleyerek yapmaya çalıştığı, ahlaki birtakım standartlar getirmektir. Keza sofistler bir tür insana dair doğa belirlenimi yapmaya çalışıyor olsalar da özün ne olduğunu belirlemedikleri için Atina toplumuna belli standartların gelmesinde rol oynayamazlar. Platon’un bu özcü tutumunun en temel problemi tartışmaya kapalı olmasında yatar. Çünkü İdealar değişmez, ezeli-ebedi, dolayısıyla zaman-dışı ve sorgulanamazdır.

Platon’un *Politeia* diyalogunda yer alan Mağara Benzetmesi o dönemin Atina toplumunun bir resmini sunarken, bu toplumun kurtuluş yolunu da göstermektedir. Mağaranın dışı ideal olanı bize resimlerken, mağaranın içi Atina toplumdur. Bu açıdan benzetme yalnızca bilginin ne olduğunu değil, aynı zamanda o dönemin politik koşullarını da gösterir. Cevizci’nin de öne sürdüğü gibi mağaranın derinliklerinde duvardaki gölgelere bakan mahkûmların durumu, bir yönüyle hatalı bilinçlerinin eseri olmakla birlikte, esas itibarıyla onları yanlış

<sup>33</sup> Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, London: Routledge, 1996, 124.

<sup>34</sup> Nihal Petek Boyacı, “Platon’da Bilgi-İktidar İlişkisi”, *Doktora Tezi*, Uludağ Üniversitesi, 2013, 268

<sup>35</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt I Platon, 43-44.

görüşlere ve değerlere bağlanacak şekilde koşullayan politik toplumun eseri olmak durumundadır.<sup>36</sup> Mahkûmların sahip oldukları sanı gölgelerin, Platon'un terminolojisi ve dolayısıyla mağaranın dışındaki hakiki varlıklar dikkate alındığında, gölgelerin duyular yoluyla kazandıkları sözde bilgisidir. Kendilerini bilmeyen bu mahkûmlar, gerçek doğalarından ve hakiki ihtiyaçlarından yana aslında bir bilgisizlik hâli içindedirler.<sup>37</sup> Gölgeleri hakikat sayan bu insanların kendi durumlarına alışmış ve bundan çok hoşnut olmalarıdır; Onların hoşnutluk içinde bir hayat sürmeleri, kendilerini bu karanlıktan kurtarmak için girişilen her bir çabaya karşı koymalarına neden olur.<sup>38</sup> Platon, demokratik düzenin bilgiden yoksun, sadece arzularına göre eylemde bulunan ve her biri ölçü olan bireyin mutluluğa ve iyi bir hayata ulaşması için, gerçek bir dönüşüm yaşaması gerektiğini varsayar. Bu dönüşüm bütün bir ruhun evrenin kaynağı olan İyi İdeasının ışığına döndürülmesi anlamına gelen gerçek bir dönüşüm olmak durumundadır.<sup>39</sup> Bu bir öze dönüşür.

264

Bedene girerek özünü unutmış olan insan, hatırlayarak özüne yeniden döner. Bu hatırlama Mağara Benzetmesi üzerinden bakıldığında, zincire vurulmuş olan herhangi birinin pes etmeksizin gittiği yolun sonunda bir biçimiyle herkesin başarabileceği bir dönüş olarak düşünülebilir. Ancak Platon'un üç sınıflı yapısında bunu gerçekleştirebilen kişiler filozoflardır. Dolayısıyla Kendinde İnsana en yakın tanımlamaya sahip insan da filozof olarak belirlenebilir. Mağaranın dışına çıkarak İyi'yi temaşa edip hatırlamış, dolayısıyla öze ulaşmış kişidir. Bu nedenle de bir *polis*in yönetimi özüne ulaşarak doğasını ve kendini gerçekleştirmiş olan filozofların olmalıdır. Böylesi bir toplum yapısı değişmez bir doğa belirlediğinden ortaya çıkan toplum da değişimden uzak olacaktır. O halde Platon doğa belirlemek veya bir insan özü ortaya koymak bakımından Protagoras ile benzer ancak Protagoras'ın öne sürdüğü gibi bu özün veya doğanın salt potansiyel olması açısından ondan farklı bir görüş ortaya sunar. Platon'un öne sürdüğü doğa veya öz, değişmez, ezeli-ebedi İdealar geleceğin yönünü de tayin ederek *poliste* politik bir düzenin gerçekleşmesini sağlamalıdır. Bu da değişimin durması, ahlaki temellerin tek bir hakikate (İyi) göre şekillenmesini, bilginin ise mutlaklığını doğurur. Atina'daki ahlaki çöküşe de bu şekilde bir çözüm önerisi getirilir. Bir diğer deyişle, kötüye gidişatın önüne İyi ile geçilmiş olur.

<sup>36</sup> Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa yay., 2006, 313.

<sup>37</sup> Boyacı, "Platon'da Bilgi-İktidar İlişkisi", 89.

<sup>38</sup> Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 312.

<sup>39</sup> Boyacı, "Platon'da Bilgi-İktidar İlişkisi", 92.

## Popper'ın Eleştirisi

Platon'un İdealara göre şekillendirdiği toplum yapısı Popper için kapalı ve ütopyacıdır. Popper'ın Platon'a karşı çıkışının temelleri Platon'un bilgi ve varlık anlayışından kaynaklanan özcülüğü ile ve dolayısıyla ideal toplum düzeninde yaratmaya çalıştığı katı belirlenimci tutumuyla ilişkilidir. Platon bunun ilk modelini ortaya koymuştur ve her türden değişimi durdurarak *polis*in, tarihsel koşullar tarafından değiştirilemeyen, hiçbir şekilde değiştirilemeyecek olan bağımsız bir değer ve *a priori* bir öz kategorisi içerisinde yaratmasına neden olur.<sup>40</sup> Platon'un Atina toplumunda tanıklık ettiği sıkıntılara çözüm üretmek açısından değişimi durdurma arzusu, Popper'ın gözünde, tespit edilen problemlere getirilen idealist bir formül olarak değerlendirilir.<sup>41</sup> Platon için İdealar ve onların bilgisi, değişen ve adaletsizlikler içinde çürüyüp giden toplumu düzenleyecek yegâne araçtır. Buna göre, gelip geçici alanda olan her şey İdealara ne kadar benzerse toplumda mükemmellik, mutluluk ve adalet de o denli mümkün hâle gelir. Buna göre politik alandaki kavramların tanımları, her fikre, zaman ve mekâna göre değişiklik göstermeksizin, bütün bunlardan ayrı bir biçimde açıklanarak "bütün zamanlar için geçerli tanımlar" olarak ortaya çıkarlar. Bu durum ise bütün alanlarda olmak üzere politik alanda da özcü bir yaklaşımın kullanılmasının yolunu açar. Platon'a göre bilgi de şeylerin doğal yapısını yani özünü bulmakta ve betimlemektedir.<sup>42</sup>

Platon'un *polis*in temeline Adalet İdeasını yerleştirmesindeki amacın, adil bir toplum düzeni oluşturarak insanların mutlu, adil ve iyi bir yaşam sürmesini sağlamak olduğu hususunda hemen hemen herkes hemfikirdir. Ancak Popper'a göre, Platon'un adalet tanımlaması, içinde insanıyetçi öğeler barındırmaz. Popper için adalet, yurttaşlar arası ayrımcılığın olmadığı, yasalar önünde, hem yükümlü olduğu işlerde hem de nimetlerden faydalanmada eşit haklara sahip olduğu, zorunlu kısıtlamaların herkes için aynı şekilde geçerliliğini koruduğu temel ilkelerin hayata geçirildiği bir ortamda var olabilir.<sup>43</sup> Ancak Platon adaleti bu manada kullanmamış, Popper'ın kullandığı anlamda bir eşitlik ilkesinden söz etmemiştir. Platon'un toplum yapısı tam da insan doğasına dayanan sınıfsal ayrımla şekillenir. Bu sınıflamada yönetenler ve yönetilenler keskin çizgilerle ayrılmış ve bu ayrım bireylerin ruhlarının nasıl işlediğine uygun biçimde

<sup>40</sup> Melissa Lane, "Plato, Popper, Strauss, and Utopianism: Open Secrets?", *History of Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No.2, University of Illinois Press on behalf of North American Philosophical Publ., Lane, 1999, 120.

<sup>41</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt I Platon, 113.

<sup>42</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt I Platon, 41.

<sup>43</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt I Platon, 117.

gerçekleşmiştir. Eğer filozofların yönetici olmaları gerektiği düşüncesi imtiyazlı bir sınıfın ortaya çıkışının insan doğasına dayandırılması manasına geldiği açıktır. Burada Popper'ın tartıştığı temel husus, Platon'un adalet tanımının gerisinde, temelinde totaliter ve ayrıcalıklı bir sınıf yönetimi isteği ve onu gerçekleştirme kararı olmasıdır.<sup>44</sup> Popper bu noktada haklı bir soru ortaya koyar. "Platon'dan yurttaşların yasa önünde eşitliği yolundaki modern adalet düşüncemizi önceden bilmesini beklememiz büsbütün haksız ve tarihe aykırı değil midir?"<sup>45</sup> Ona göre elbette bu soru olumlu olarak cevaplandırılabilir. Ancak bu düşüncenin Yunanların adalet sözcüğüne verdiği anlamın modern dönemdeki bireyci ve eşitlikçi manada kullanımıyla benzerlik taşımasından dolayı bu sav tutmaz. Bu yüzden Popper Platon'u tam da bu noktada eleştirmeye devam eder.

Makalenin daha önceki kısımlarında, Atina demokrasinin ana ilkelerinden biri yasa önünde eşitlik (*isonomia*) olduğu belirtilmişti. Ayrıca sofistlerin insanların hem topluluğun üyesi hem yasa önünde eşit olmak bakımından doğaya başvurduklarına dair görüşleri olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Platon'un problemi bunları bilmiyor oluşu değil, tam da bunların ortaya çıkardığı problemleri görmesinden kaynaklanır ve *Politeia*'da sınıflı bir toplum modeli ileri sürer. Tüm bunların dışında, İyi ideasını hakikat olarak gösterdiğinizde ona ulaşabilenler ve ulaşamayanların olduğu ve buna göre ulaşanların imtiyaz sahibi olduğu bir toplum modeli de kaçınılmazdır.

Popper'ın Platon'a yaptığı eleştirinin temelinde özcülük yatar. Çünkü özcülük, "sosyal bilimlerin tarihi bir metodu olarak tarihsiciliğe en güçlü argümanlarından bir kısmını sağlar".<sup>46</sup> Tarihsicilik ise bir grubun veya kavramın şimdiki halinin kavranması ve açıklanması, gelecekteki gelişmenin anlaşılması veya önceden görülmesi için onun tarihinin, geleneklerinin ve kurumlarının incelenmesi gerektiğini iddia eder.<sup>47</sup> Popper'a göre, tarihsicilik aynı zamanda sosyolojik bir teoriyi, toplumun değişmez bir yol boyunca ve kaçınılmaz zorunlulukla önceden belirlenmiş aşamalardan geçerek gelişeceği teorisini içermektedir.<sup>48</sup> Tarihin bir metodu olarak görülen tarihsicilik gelecek için değişmez bir plan hazırlamaktadır. Bu nedenle hem belirleyici hem de bütüncü bir bakış açısına sahiptir. Bu da tarihsicilik ve ütopyacılık (ya da ütopyacı toplum mühendisliği) arasında bir ittifak olduğunu gösterir. Keza ütopyacılık tıpkı

<sup>44</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt I Platon, 119.

<sup>45</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt I Platon, 120.

<sup>46</sup> Popper, "The Poverty of Historicism I, A Criticism of Historicist Methods", 48.

<sup>47</sup> Popper, "The Poverty of Historicism I, A Criticism of Historicist Methods", 91.

<sup>48</sup> Popper, "The Poverty of Historicism I, A Criticism of Historicist Methods", 102.

tarihsicilik gibi, toplum için değişmez, belli bir erek doğrultusunda önceden planlanmış, kökten ve bütüncü (holistik) bir biçimde değiştirmeyi planlayan bir toplum mühendisliği olarak tanımlanabilir. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda ütopyacı yaklaşımı şu şekilde açıklar;

Akla uygun her eylemin belli bir amacı olmalıdır. Ve bu eylem, o amacını bilinçli ve tutarlı olarak izlediği araçlarını da ereğine göre belirlediği ölçüde akla uygundur. Onun içindir ki akla uygun eylemde bulunmak istiyorsak, yapmamız gereken ilk iş, ereği seçmektir; aslında sonul ereğe götüren araçlar ya da bu yoldaki adımlar olan ara veya parça ereklerden kesinlikle ayrılmamız gereken gerçek ya da son ereklerimizi belirlemede dikkatli olmalıyız. Bu ayrımı savsaklarsak, parça ereklerin bizi son ereğe yakınlaştırıp yakınlaştırmayacağını sormayı da savsaklamış, dolayısıyla akla uygun eylemde bulunmamış oluruz.<sup>49</sup>

Bu anlatım doğrultusunda ütopyacı toplum mühendisliğinin ideal bir devlet modelinin belirlenmesi ve bütün araç ve yolların bu ereğin gerçekleşmesi üzerine planlanması gerektiği söylenebilir. Ancak Popper, ütopyacı toplum mühendisliğine veya ütopyacı yaklaşıma kes(k)in ve büyük ölçekli bir sosyal değişim gerektirdiğinden dolayı karşı çıkar. Bu değişim sadece belli kurumlar veya alanlarda yapılan bir düzenleme anlamını taşımaz, tam tersine toplumun her alanında topyekûn bir temizliği gerektirir.<sup>50</sup>

Tarihsicilik de ütopyacılık da hem belirleyici hem de bütüncü bakış açısı çerçevesinde totaliter bir yönetim biçimine meydan verebilecek yaklaşımlar olup, farklı düşüncelere, eleştirilere, toplumdaki bazı yapıların eleştiriler doğrultusunda değiştirilmelerine yani bireylerin özgür düşüncelerine kapalıdır; insanların doğaları gereği eşit olduğu fikrini dışarıda bırakır. Her bireyin hem haklar açısından hem de sundukları düşünceler açısından hiçbir öneminin olmadığı bu toplum modeli "kapalı toplum" olarak adlandırılır. Popper'ın ilk ve en etkili toplum bilimci olarak gördüğü Platon da<sup>51</sup> kapalı bir toplum tasarımcısıdır.

Platon'un politik düzeni bireyi dışarda bırakmasına karşın erek olarak adil ve dolayısıyla mutlu bir toplum modeli ortaya koymaya çalışır. Bu mutluluk doğadan gelen eşitliğe değil, tam da eşitsizliğe dayanır. Mutluluk ve adalet tam da

<sup>49</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 1 Platon 205-206.

<sup>50</sup> Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, 42.

<sup>51</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 1 Platon, 45.

bireylerin kendi doğalarını yaşamalarıyla gerçekleşebilir. Buna göre her sınıfın ruhuna uygun etkinlikte bulunması gerekir. O halde ruhları da aklın ışığında iş gören filozoflar *polisi* topyekûn bir biçimde değiştirmeli ve yönetmelidir. Yapacağı yasalar da bildikleri İdealarla gerçekleşmelidir. Bu yüzden de toplum değişime kapalı olmalıdır. Keza toplumun diğer iki sınıfı, doğalarına uygun biçimde aklın ışığındaki yasalarla oluşan *poliste* yaşarsa mutlu olabilir. O halde doğa ile insan arasındaki ilişki tam da eşitsizlik üzerine kuruludur. Adaletsizlik de *Nomoi* diyalogunda dile getirildiği gibi, "eşitlik ve hoşgörü, doğru adalete aykırı olarak ortaya çıktığı zaman tam ve mükemmel olanı bozan şeylerdir."<sup>52</sup> Üstelik Platon'a göre efendi ile köle veya erdemli kişiyle erdemsiz kişi eşdeğer tutulamaz.<sup>53</sup> Burada Antiphon'un doğadan eşit olarak varsaydığı kimseler Platon için tam da adaletsizliğin müsebbibidirler.

268

Popper'ın Platon'un ideal *polis* modeline yönelttiği en temel eleştiri özcülük temelinde yükselen sınıfsal bir yapının ortaya çıkışıdır. Popper, Platon'un bu düşüncesinin bir tür kast sistemi yaratmak ve böylece totaliter bir yönetim ortaya çıkarmakta olduğunu düşünür.<sup>54</sup> Ona göre Platon, herkesin bilişsel düzeyine göre yaşamakla karmaşa ortamından mutlu bir hayatın tesis edildiği bir düzen tasavvur etmektedir. Oysaki böylesi bir düzen ancak totaliter olmaktan öteye gidememiştir. Onun temele aldığı adalet anlayışı, eşitsizliği ve aynı zamanda özgür olmayan bir ortamı beraberinde sürüklemiştir. Bu açıdan Popper'ın eleştirisinde özcülükle birlikte ortaya çıkan tarihsicilik anlayışının kapalı bir toplum modeli ortaya koyduğu düşünülmektedir. Sınıfların ayrılması ve yöneticilerin kimler olacağına ya da olması gerektiğinin belirlenmesiyle demokrasinin temelleri olarak sayılabilecek eşitlik ve özgürlük ilkelerinin yer almadığı bir *polis* tasarımı ortaya çıkmaktadır. Platon'un, "*polis* filozoflar tarafından yönetilmelidir" şeklindeki tavrının nedeninin, yönetme işini bir sanat sayması ve bu sanatı da en iyi biçimde İdeaların ve hakikatin bilgisine ulaşmış olan filozoflar tarafından icra edilebileceğini düşünmesi olduğu daha önce anlatılmıştı. Platon özellikle herkesin kendi işini yapması gerektiği yönündeki uzmanlaşma prensibi gereği *poliste* görev ve dolayısıyla sınıf ayrımı yapar ve Popper'a göre, bu durum doğal yöneticilerin yönetmesi ve doğal kölelerin kölelik etmesi fikrinden başka bir şey değildir.<sup>55</sup> Yöneticilik görevinin belli bir zümrenin insanlarına verilmesinin, diğerlerinin böyle bir imkâna sahip bile olmamasının

<sup>52</sup> Plato, *Laws Books 1-6*, çeviren R. G. Bury, England: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1926, 757e

<sup>53</sup> Plato, *Laws Books 1-6*, 757a

<sup>54</sup> Boyacı, "Platon'da Bilgi-İktidar İlişkisi", 278.

<sup>55</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt I Platon, 158.

temelleri arasında sınırsız ve denetlenemez bir iktidarın varlığının kabulü vardır.<sup>56</sup>

Platon edindiği deneyimlerden yöneticinin niteliğinin toplumu yönetmede büyük önemini olduğunu fark etmiştir. Herhangi bir adaletsizliğe meydan verilmesi de politik iktidara bağlı bir durumdur. Bu nedenle de Platon'a göre, her şeyi bilen ve bildiği hakikat doğrultusunda her şeyi yapmaya gücü olan insanların varlığına ihtiyaç vardır. Onun her şeye muktedir olan filozofların yönetici olmasını istemesi de bu yüzdendir. Onların her şeyi bilmesi, belli birtakım kavramların tanımlanabilmesini, hatta doğru tanımlanabilmesini mümkün kılarken, Platon açısından bu durum her yönüyle adil bir düzenin oluşturulmasına da imkân tanımaktadır. Popper, Platon'un filozofların yönetici olması gerektiği düşüncesinde Sokrates'in izinden gittiğini belirtir. Ancak Sokrates, filozofu bilgisizliğinin farkında olan kişi olarak tanımlarken, Platon İdeaların ve hakikatin bilgisine sahip bir kimse olarak anlatır.<sup>57</sup> Sokrates tam da Popperci bir anlamda insanların ne kadar az bildiğini fark etmeleri gerektiği fikrini savunurken, Platon her şeyin bilgisine sahip iyi öğrenimli bir diyalektikçi yönetici yapmak istemektedir. Bu nedenle Popper, Platon'un yönetim biçimini *sophokrasi* olarak adlandırır ve onun *sophokrasi* sayesinde yetkin, adil ve mutlu bir *polis* yaratmaya çalışmakta olduğunu düşünür. Bilgelik peşinde koşan yöneticiler ise bu işi topyekûn bir değişikliklerle, bütün *polisi* yeniden kurarak yapmaya çalışır. Popper'in gözünde bu, açık bir biçimde ütopyacı toplum mühendisliğidir. Buna göre "varolan bütün kurumların ve geleneklerin kökü kazınacaktır."<sup>58</sup> Ütopyacı bir toplum mühendisliği herhangi bir biçimde farklı fikirlere kapalı olmak durumundadır. Teoride planlanan tasarımın pratiğe geçirilmesiyle meydana gelecek aksaklıklar karşısında bir düzenleme yapılmasını öngöremediğinden, toplumun gelişiminde hiç planlanmayan bazı sorunlarla karşılaşılabilir. Bu sorunların çözümü rasyonel düzeyde türetilmiş farklı fikirlere açık olmakla aşılabilecekken, ütopyacı ve totaliter bir toplumda bunun önü de kapanmak durumunda kalır. Bunun sonucunda ise baskıcı, birtakım zulümlere sebep olabilecek bir yönetim biçimi ortaya çıkar.

Gelecekte olabilecek her türden değişimden kaynaklanan sorunlara, ütopyacı toplum mühendisliği açısından çözüm bulmak, yeni fikirlere kapalı olduğu için mümkün değildir. Bu yüzden Popper, hiçbir biçimde özcülüğü temele

<sup>56</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt I Platon, 160.

<sup>57</sup> Karl R. Popper, "Bilgi ve Bilgisizlik Hakkında", *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, çeviren İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005, 45.

<sup>58</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt I Platon, 218.

almadan eleştirelliğin ve özgür bir ortamın olduğunu değişimler karşısında çözüm üretme olanağını taşıyan parçalı/perakende/bölük pörçük (*piecemeal*) toplum mühendisliği yaklaşımını getirerek "açık toplum" modelini öne sürer. Tam bu noktada unutmamak gerekir ki Platon'un öne sürdüğü toplum modeli bir insan doğası ve özü belirleyerek hem ontolojisi hem de epistemolojisiyle temellendirilmiştir. Popper'ın açık toplumu yanlışlanabilirlik ilkesi üzerine yükselir. Platoncu bir hakikat düşüncesi ve özcülük, eleştireliliğe kapalılığı ve totaliter bir yönetimi getireceği için tam da değişen şartlara çözüm getirmedeki yetersizlik nedeniyle Popper tarafından kabul görmez.

Popper'ın açık toplum fikri mümkün olan her yerde eleştiriye açık bireylerin bulunduğu, kurumlarının her daim devam eden birtakım denemelerden geçerek düzenlenen bir toplum modelidir.<sup>59</sup> Bu toplum biçiminde en önemli unsur olan eleştirelilik, rasyonel düzeyde yapılması gereken bir etkinliktir. Eleştirel olma, başka bir fikri her koşul altında ve körü körüne olumsuzlamaktan ziyade, bir fikrin karşısında rasyonel ve empirik içeriği olan bir argümanlar dizisi ile önceki fikirden gelişime daha çok açık bir fikir öne sürmekten meydana gelir. Popper'ın politika görüşü de işte bu eleştirel akılcılık üzerine kurgulanmıştır. Düşünür için toplumsal alanda yapılan en temel hata modern olduğuna inanılan hiçbir şeye karşı eleştiri yöneltmemesi ve onun olduğu gibi kabul edilmesidir.<sup>60</sup> Bu nedenle de eleştiri bir toplumun gelişimi ve daha az kötülüğün ve aksaklıkların olduğu bir yaşamın anahtarı konumunda bulunmaktadır.

Bunun böyle olmasının sebebi ne yalnızca çok iyi insanların çok gayri mükemmel olmaları ne de çoğu kez yeterince bilgi sahibi olmadığımız için yanlış yapıyor olmamız gerçeğidir. Söz konusu nedenlerden her ikisinden de daha önemli olan, değerler arasında uzlaştırılmaları hiçbir zaman mümkün olmayan çatışmaların olduğu gerçeğidir.<sup>61</sup>

Perakendeci toplum mühendisliği yöntem olarak ütopyacı toplum mühendisliği gibi özcü bir yöntem kullan(a)maz. Zaten Popper'a göre, metodolojik özcülüğün amacı olan bir şeyin özünün bilinmesi de felsefi açıdan herhangi bir değer taşımaz. Felsefi açıdan değer taşıyanlar kuramlar,

<sup>59</sup> Karl R. Popper, *Bitmeyen Arayış Bir Entelektüelin Yaşam Öyküsü*, çeviren Mustafa Acar, İstanbul: Plato Film Yay., 2006, 163.

<sup>60</sup> Karl R. Popper, "Hayat Problem Çözmektir", *Hayat Problem Çözmektir*, çeviren Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi yay., 2006, 204.

<sup>61</sup> Popper, *Bitmeyen Arayış Bir Entelektüelin Yaşam Öyküsü*, 164.



çıkarsamalar ve önermeler gibi hakikate yaklaşan teorilerdir.<sup>62</sup> “Hakikate yaklaşan teoriler” sözü açık bir biçimde bir tür hakikati kabul ediyor gibi görünse de, Popper’a göre bir tamlık ya da kesinliğe ulaşmadan bundan söz etmek mümkün değildir. Sadece kısmi hakikatlerden söz edilebileceğini, bir şeyin ancak yanlışlanıncaya kadar doğru olduğunu savunan Popper’a göre, hem bilim de hem de politik alanda tamlık, kesinlik ve mükemmellik arayışının terk edilmesi gerekir.<sup>63</sup> Bu türden arayışlar ulaşılması imkânsız idealler olmalarının yanı sıra, eleştirilmeden rehber olarak alınmaları hâlinde yanılığa kapılmaya neden olabilecek niteliktedirler. Bu nedenle de hiç kimsenin problemin hâlinin gerektirdiğinden daha tam olmaya veya tamlığa erişmeye çalışmaması, her şeyi kesin bir çözüme kavuşturacak mutlaklarla hareket etmemesi gerekir.<sup>64</sup>

### Kritik

Bir toplumda bulunan değerler ve ilkeler birbirleriyle çatışabileceği gibi, bu ilkeler belli bir zaman aralığında veya belli bir durumda geçerli ve yürürlükte iken, başka bir durumda ise geçerliliğini koruyamayabilir.<sup>65</sup> Değerlerin uzlaştırılmaları mümkün olmadığı gibi onların kimi zaman keşfedilebilir olduğu açıkça görülebilir. Bu yüzden ilke ve değerlerin kalıcılığından ve değişmezliğinden söz edilemeyeceğinin belirtilmesine özen gösterilir. Değerler tabu olarak her zaman ve mekânda tartışmasız bir biçimde doğru kabul edilemezler. Değerler ve ilkelerin çatışması, onların tartışılabilir olması açık bir toplum için önemli ve hayati bir önem taşımaktadır.<sup>66</sup> Bu nedenle Popper değişmez ve mutlak değerlerin varlığına vurgu yapan görüşün temelinde yer alan özcülüğe eleştiri getirir. Belli bir insan doğası saptamaya ve dolayısıyla natüralist bir toplum modeli öne sürmekten uzak durur. Kavramların, kelimelerin özleri yoktur. Çünkü Popper’a göre kelimelerin anlamlarından ziyade asıl önemli olan sorunlar, olgular, olgularla ilgili çıkarsamalarla ilgili problemler, diğer bir deyişle kuramlar ve hipotezler, bunların çözüm getirdiği sorunlardır.<sup>67</sup> Popper’ın özcü bir tutumunun olmaması düşüncenin nesnel içeriğini inkâr ettiği anlamına gelmez.

Popper’ın üç dünya anlayışında Dünya I fiziksel dünyayı konu alırken, dünya II öznel deneyimler dünyasını, Dünya III ise düşüncenin nesnel içeriğini

<sup>62</sup> Popper, *Bitmeyen Arayış Bir Entelektüelin Yaşam Öyküsü*, 22-23.

<sup>63</sup> Popper, *Bitmeyen Arayış Bir Entelektüelin Yaşam Öyküsü*, 26.

<sup>64</sup> Popper, *Bitmeyen Arayış Bir Entelektüelin Yaşam Öyküsü*, 27.

<sup>65</sup> Popper, *Bitmeyen Arayış Bir Entelektüelin Yaşam Öyküsü*, 164.

<sup>66</sup> Popper, *Bitmeyen Arayış Bir Entelektüelin Yaşam Öyküsü*, 164.

<sup>67</sup> Popper, *Bitmeyen Arayış Bir Entelektüelin Yaşam Öyküsü*, 18.

konu alır. Dünya III bu açıdan problemler, teoriler ve eleştiriler dünyasıdır.<sup>68</sup> Dünya III tamamen nesnel değildir. İnsan zihni Dünya III nesnelere üretir.<sup>69</sup> Dünya III'ün zamansız, otonom olduğu, asal sayılar, kare gibi şeylerin biz onları üretmeksizin onun tarafından üretildiği söylenebilir. Bu durum Popper'a göre Platon'un ideaları gibi Dünya III'ün zamansızlığını gösterebilir. Ancak o, Dünya III ile ilgili bu tespite katılmaz. Ona göre Dünya III nesnelere yaratan bizlerizdir. İnsan zihni dilin, kuramların, argümanların, mitlerin, hikayelerin, aletlerin, sanatların üreticisidir. Bu yüzden Dünya III tam olarak nesnel bir durumda değildir. Ne tam olarak öznel ne de dışsal düşünceleri içerir. Dünya III bir biçimiyle de Dünya II ile ilişki biçimindedir.

Dünya III de, özerk bir anlam vardır: bu dünyada teorik keşifler yapılabilir; bizim bilinçli öznel bilgimiz (dünya II), dünya III'e dayanır, "dünya III, genetik olarak dünya II'nin ürünüdür" ama görelilik olarak özerk içsel yapısı vardır. Dünya III, dilsel olarak formüle edilmiş teorilere dayanır. Dünya III'de en önemli olan 'dil' ve 'bilgi'dir, insanlar tarafından üretilmiştir, insan ürünüdür.<sup>70</sup>

272

Popper değerleri iki türlü ele alarak, insan zihninin yarattığı değerlerin de Dünya III'e ait olduğunu söyler.<sup>71</sup> Zihnimizin ürünleri çoğu zaman subjektif görüldüğü için, onun nesnel bir tarafının olmadığı düşünülür. Bir kuram nasıl ki başka bir kuramla uyumlu değilse, bir hayat tarzı başka bir hayat tarzıyla uyumlu olmayabilir. Amaçlar, niyetler vs. içinde bu durum böyledir. Bunların eleştirel olarak tartışılabilir olması onların Dünya III'ün içinde olduğunu gösterir. Ona göre "Rasyonalitemizi, eleştirel ve özeleştirel düşünme ve eylemde bulunabilme pratiğini dünya 3 ile etkileşimde bulunmaya borçluyuz."<sup>72</sup>

Bu minvalde sofistlerin tutumunu bir biçimiyle hatırlatan Popper'ın modeli, elbette farklı çağlar ve farklı demokrasi modelleri olduğu göz önünde bulundurularak, bir takım değer ve ilkelerin tartışılabilir olduğunu göz önünde tutar. Bu durum toplumdaki değişen değerler olduğu gibi, aynı toplumun kendi içindeki değişimin ve değişimle birlikte ortaya çıkan problemlerin çözümlenmesinde zemin sorunu yaratır. Keza hem sofistlerin hem de Popper'ın düşüncesinde, eleştirel olmak bir hayat tarzının diğerinden farklı olabileceğini

<sup>68</sup> Popper, *Bitmeyen Arayış Bir Entelektüelin Yaşam Öyküsü*, 283.

<sup>69</sup> Popper, *Bitmeyen Arayış Bir Entelektüelin Yaşam Öyküsü*, 269.

<sup>70</sup> Vildan İyigüngör, "Karl Popper ve Jürgen Habermas'ın Üç Dünya Teorileri Üzerine Bir Değerlendirme", *Marmara İletişim Dergisi*, 2015, 51.

<sup>71</sup> Popper, *Bitmeyen Arayış Bir Entelektüelin Yaşam Öyküsü*, 283.

<sup>72</sup> Popper, *Bitmeyen Arayış Bir Entelektüelin Yaşam Öyküsü*, 285.

kabul ederek bunun üzerine düşünmeyi beraberinde getirir. Dünya III'e her bir bireyin küçük de olsa katkısının olabileceği fikrini öne süren Popper, bu zeminde sofistlerin birlikte yaşama pratiğinde bireyin katkısıyla bir noktada örtüşür. Ancak buradaki sorun eleştiri ve özleştirme pratiğinin zeminindedir. Problemler karşısında kritik yapacak olan bireylerin etik ve politik anlamda temele neyi alacakları sorusunu doğurur. Mutlak olmasa dahi bir temel üzerinde değerlendirme yapılamaması durumunda kriz tespitlerinin ve çözüm önerilerinin ne denli yeterli olacağı da başka bir sorundur.

'Nasıl yaşamalı?', 'İnsanın ihtiyaçları nelerdir?' 'Birlikte yaşamının olanağı nerede temellenebilir?' Bu sorular ve bir toplumda ortaya çıkan problemlere hangi değerler üzerinden bakılabileceğine dair tüm diğer sorular bir temeli gerekli kılar. Bu temel, Platoncu bir anlamda doğaya atfedilen ve metafizik özcülüğü içeren bir temel olmak durumunda değildir. Ancak kaygan zeminlerin ortaya karmaşayı da çıkarması mümkündür. Platon için bu karmaşaların ve dolayısıyla adaletsizliklerin çözümü natüralist bir çözümdür. Bu konuda Popper'ın eleştirileri, bu türden bir çözümün ortaya çıkaracağı sorunlar açısından göz önünde tutulmalıdır. Onun perakendeci ya da bölük-pörçük toplum mühendisliği dikkate almaya değerdir. Ancak yine de toplumun herhangi bir yerinde ortaya çıkan aksaklıkların çözümünün yine ne türden bir değer üzerinden şekilleneceği açık bir soru olarak ortada kalır. Özgürlük ve sofistlerin de üzerinde anlaştığı eşitlik (*isêgoria / isonomia*) ilkelerinin temelinde yine de öz belirlemek gerekir. Daha önce belirtilen ve Popper'ın kabul ettiği hakikate yaklaşan teoriler yanlışlanıncaya kadar kabul edilen ancak tam ve mükemmel olmayan, özü metafizik düzlemde konumlandırmayan teorilerdir. Popper bu noktada kimlerin yönetici olup olmayacağını tartışmaz. Tartıştığı nasıl bir yönetim biçimi olacağı ve kurumların devamlılığıdır. Yöneticiler yanılabilirler ancak onların yanlışlarını ortaya çıkaracak kurumlar ve bu kurumların ortaya çıkışını sağlayacak olan bir demokratik düzen gereklidir.<sup>73</sup>

Burada belki de konuyu daha da tartışılabilir kılacak olan tüm bu düzenin hangi temelde yükseleceğidir. Bir toplumun bir arada yaşama pratiğinin belli birtakım değerleri kendine temel alması kaçınılmazdır. Keza Nussbaum metafizik özcülüğe karşı yapılan eleştirileri ele alıp tartışırken, onun karşısında yer alan göreceli bakışın değer çöküşünü de beraberinde getireceğini düşünmektedir.<sup>74</sup> Bu değer çöküşünün engellenmesi adına, insan doğasının

<sup>73</sup> Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, 114.

<sup>74</sup> Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", 213.

değişmez olduğunu öne süren metafizik özcülükten farklı olarak olgularla değerleri birlikte ele alan, tarihsel koşullardan soyutlamayan, o toplumun ihtiyaçlarını göz önünde bulundururken insanın potansiyellerini de dikkate alan, olgu ve değerleri bir arada düşünen bir özcülüğe kapı aralanmasını zorunludur.

Bu hususta Platon'un net bir biçimde belirlediği insan doğası, değişime kapalıyken, işlevi problemleri olan durumları değiştirmek, ve yeniden düzenlemek gerektiğini ileri süren Popperci anlamda bir toplum anlayışı yerine hem değerleri hem de olguları birlikte düşünen içsel özcülük üzerine düşünmek gerekir. Keza perakendeci toplum mühendisliğinin, ufak görünen bir değişimin getirdiği büyük problemlere karşı da yetersiz olacağı söylenebilir.<sup>75</sup> Bu yüzden bir toplumun hangi değerler veya insanın hangi temel ihtiyaçlarının olduğunun bir biçimiyle belirlenmesi gerekir.

Nussbaum'a göre, metafizik özcülük deneyimden tamamen kopuk olduğu için olgu ve değer arasında keskin bir ayırım yapar. Oysaki etik özellikle insan ihtiyaçlarını belirlemede bir temele gereksinim duyar. Bu ihtiyaçlar elbette deneyimle şekillenebilir.<sup>76</sup> Ancak içsel özcülük, zaman-dışılığı ve dış dünyanın bağımsız olduğu fikrini reddeder. Metafizik özcülüğün tamamen insandan ayrı kendi başına bir dünya olduğu fikrine karşıdır. İnsan tarihsel bir varlıktır. Tarih onun özünü bilmenin alanı ve olanağıdır.<sup>77</sup> Yine de Nussbaum'a göre, insana dair neyin ilineksel neyin özsel olduğuna dair bir belirleme gereklidir. Tarih insanın nasıl bir varlık olduğunu belirlemede ve insanı insana bağlamada bir zemin oluşturur.<sup>78</sup>

Bir insanın Türkçe bilmesi, kumral olması, oldukça yüksek bir gelire sahip olması mümkün olduğu gibi kaybetmesi de mümkündür. Onlardan birinin veya hepsinin kaybedilmesi insanı insan olmaktan çıkarır mı? Çünkü yukarıda anılan özellikler olumsaldır. (...) Öte yandan insanın otonomisini kaybetmesi veya elinden alınması, kendi

<sup>75</sup> Yir Yoront kabilesinin taş balta yerine çelik balta kullanmasıyla ideolojik, toplumsal ve iktisadi yapının değişmiş olması buna bir örnektir. Bakınız. Gürol Irzık, "Popper's Piecemeal Engineering: What Is Good for Science Is not Always Good For Society", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol 36, No.1, Oxford University Press on behalf of The British Society for the Philosophy of Science, 1985, ss. 1-10.

<sup>76</sup> Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", 213-214.

<sup>77</sup> Hatice Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a*, Bursa: Sentez yay. 2012, 39.

<sup>78</sup> Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a*, 39.

aklına dayanarak kendi yaşamını planlama kapasitesini şu veya bu nedenle yitirmesi insanı insan olmaktan alıkoyar.<sup>79</sup>

Alıntıda ilk sayılanlar ilineksel, ikinciler özseldir. Özsel olanların belirlenmesi için tarihe ihtiyaç vardır. Bu aynı zamanda insanın nasıl bir varlık olduğu, onu tanımlayanın ne olduğunu bizlere net bir biçimde gösterir. İnsan alıntıda örnek olarak anlatılan ikincileri kaybettiğinde artık insan olmaktan çıkar. Dolayısıyla metafizik özcülüğün olgu ve değer arasında yaptığı ayrım bilimsel doğruların bazı doğrulardan daha doğru olmasına yol açar. Oysa Nussbaum ortak bir insanlığı tanımak gerektiğini dolayısıyla bilimsel doğru ile değer arasında bir karşıtlık bulunmadığını düşünür.<sup>80</sup> Bu yüzden de metafizik özcülük yerine içsel özcülüğe ihtiyaç vardır.

Etik özellikle insan ihtiyaçlarını belirlemede bir temele gereksinim duyar. Bu ihtiyaçlar deneyimle şekillenebilir.<sup>81</sup> Nussbaum'un önerisi özellikle ihtiyaçlar bağlamında bakıldığında normatif birtakım fikirler içeriyor olsa da kamu politikalarının belirlenmesinde insanın işlevselliğini ve dolayısıyla mutlu bir hayata sahip olmasını sağlar. İçsel özcülüğün ikili yönü vardır. Kültürel ve sosyal farklılıkları içerecek türde belirsiz ancak insanların özerkliğini göz önünde bulundurduğundan ucu açık ve revize edilebilirdir.<sup>82</sup> Diğer yandan insanların potansiyellerini geliştirmek için bir listeye ihtiyaç olduğu açıktır. İnsani gelişmişlik için belirlediği on merkezi yapabilirlik<sup>83</sup> tarihsel temellere dayanmakla beraber insanın ne olduğunu özsel olarak da tanımlar. Bunlar insanın potansiyellerini hayata geçirerek, kendini gerçekleştirmesini sağlar. Ancak bu liste, Platoncu anlamda mutlak, değişmez, tarihsel koşullardan ve deneyimden kopuk olmamakla beraber, Popper'cı manada kritik edilerek değişime uğrayacak eşikler de değildir. Geliştirilebilirler, fakat tamamen ortadan kaldırılmaları halinde geriye insan onuruna yakışan bir hayat kalmayacağı için korunmaları önem arz ederler.<sup>84</sup> Çünkü her yapabilirlik kalemi önemlidir ve her bir yurttaş bunların tümünde en azından eşik seviyesinin üstünde olmalıdır.<sup>85</sup>

<sup>79</sup> Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a*, 39.

<sup>80</sup> Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a* 42-43.

<sup>81</sup> Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", 213-214.

<sup>82</sup> S. Charusheela, "Social Analysis and The Capabilities Approach: A Limit to Martha Nussbaum's Universalist Ethics" *Cambridge Journal of Economics*, 2008, 5.

<sup>83</sup> On merkezi yapabilirlik: 1. Yaşam 2. Beden Sağlığı 3. Bedensel Bütünlük 4. Duyular, hayal gücü ve düşünce 5. Duygular 6. Pratik Akıl 7. Bağlanma 8. Öteki Türler 9. Oyun 10. Kişinin Çevresine Yönelik Denetimi

<sup>84</sup> Martha C. Nussbaum, *Yapabilirlikler Yaratmak*, İstanbul: İletişim yay, 2018, 49.

<sup>85</sup> Nussbaum, *Yapabilirlikler Yaratmak*, 61.

### KAYNAKÇA

- A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, London: Methuen, 1926.
- Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa yay., 2006.
- Andre Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı I*, çeviren Kerem Kurtgözü, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004.
- Aristotle, *Aristotle's Politica*, ed. W.D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, çeviren R.D. Hicks, Cambridge: Harvard University Press. 1972.
- Gürol Irzık, "Popper's Piecemeal Engineering: What Is Good for Science Is not Always Good For Society", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol 36, No.1, Oxford University Press on behalf of The British Society for the Philosophy of Science, 1985, ss. 1-10.
- Hatice Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a*, Bursa: Sentez yay. 2012.
- 276 Janet Coleman, *A History of Political Thought*, Oxford: Blackwell Publ., 2000.
- Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, London: Routledge, 1996, 124.
- Judith Butler, *Ne Menem Bir Dünya Bu?*, çeviren Burcu Tümkeya, İstanbul: Metis Yay. 2024.
- Josiah Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt I Platon*, çeviren Mete Tunçay, Ankara: Liberte yay., 2008.
- Karl R. Popper, "Bilgi ve Bilgisizlik Hakkında", *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, çeviren İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005, 43-56.
- Karl R. Popper, "Hayat Problem Çözmektir", *Hayat Problem Çözmektir*, çeviren Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi yay., 2006, 203-210.
- Karl R. Popper, "The Poverty of Historicism I, A Criticism of Historicist Methods", *Economica*, New Series, Vol 11 No:42, Wiley-Blackwell on behalf of The London School of Economics and Political Science and The Suntory and Toyota International Centres for Economics and Related Disciplines, 1944, 86-103.

- Karl R. Popper, *Bitmeyen Arayış Bir Entelektüelin Yaşam Öyküsü*, çeviren Mustafa Acar, İstanbul: Plato Film Yay., 2006.
- Kojin Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çeviren Ahmet Nüvit Bingöl, İstanbul: Metis Yay., 2019.
- Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çeviren Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma yayınları, 2000.
- Lisa Kallet, "The Athenian Economy", *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*, ed. By L. J. Samons, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 70-95.
- Martha C. Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory* (20), 1992, 202-246.
- Martha C. Nussbaum, *Yapabilirlikler Yaratmak*, İstanbul: İletişim yay, 2018.
- Nihal Petek Boyacı, "Platon'da Bilgi-İktidar İlişkisi", *Doktora Tezi*, Uludağ Üniversitesi, 2013.
- Melissa Lane, "Plato, Popper Strauss, and Utopianism: Open Secrets?", *History of Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No.2, University of Illionois Press on behalf of North American Philosophical Publ., Lane, 1999, 119 - 142.
- Plato, "Protagoras", *Laches, Protagoras, Euthydemus, Meno*. çeviren W. R. M. Lamb, England: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1924, 85-257.
- Plato, *Laws Books 1-6*, çeviren R. G. Bury, England: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1926.
- Plato, "Theaetetus", *Theaetetus, Sophist*, çeviren H. N. Fowler, England: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1921, 1-256.
- S. Charusheela, "Social Analysis and The Capabilities Approach: A Limit to Martha Nussbaum's Universalist Ethics" *Cambridge Journal of Economics*, 2008, 1-18.
- Terry Buckley, *Aspects of Greek History 750-323 BC-A Sourced Based Approach*, London: Routledge, 1996.
- The Texts of Early Greek Philosophy Part II*, çeviren Daniel W. Graham, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Vildan İyigüngör, "Karl Popper ve Jürgen Habermas'ın Üç Dünya Teorileri Üzerine Bir Değerlendirme", *Marmara İletişim Dergisi*, 2015, 49-59.

POPPER'IN PLATON'UN NATURALİST TOPLUM MODELİ ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE  
ON POPPER'S CRITICISM OF PLATO'S NATURALIST SOCIETY MODEL  
Nihal Petek BOYACI

**278**



## DELEUZE VE GUATTARI'NİN FELSEFESİNDE İNSAN OLMAYAN'IN EYLEYİCİLİĞİ\*

Selin ŞENCAN\*\*

### ÖZ

Gilles Deleuze ve Félix Guattari, insan-çevre ilişkilerini anlamak için önemli bir kavramsal çerçeve sunmakta olup, felsefeyi insan-ötesi ve Dünya'dan türeyen bir kavramlar dizisi olarak ele almayı önerirler. Bu bakış açısı, maddeci bir perspektif çerçevesinde, jeofelsefe kavramıyla yeni insan toplulukları için yeni bir dünya yaratmayı hedefler. Dahası, insan olmayan aktörlerin tarih ve toplumu biçimlendirmedeki rolüne vurgu yaparak, geleneksel temsillerin ötesinde insan olmayan varlıkları düşünmeye yönelik bir alan açar. Böylece, jeofelsefe, insan olmayan eyleyciliği ve dönüştürücü ilişkileri merkeze alır; aynı zamanda, statü ve ayrıcalık sahibi liberal humanist özneyi eleştirerek, bu öznenin dışlayıcı yapısına karşı bir duruş sergiler. Bu makale ise jeofelsefeyi mekân-merkezli bir kavram olarak ele almakta ve felsefe ile insan olmayan arasındaki etkileşimi irdelemek üzere disiplinlerarası bir çerçeve sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Jeofelsefe, Deleuze ve Guattari, İnsan Olmayan Eyleycilik, İçkin Dünya, İnsan-çevre İlişkileri

## THE NON-HUMAN AGENCY IN DELEUZE AND GUATTARI'S PHILOSOPHY

### ABSTRACT

Gilles Deleuze and Félix Guattari offer a significant conceptual framework for understanding human-environment relations, proposing philosophy as a series of concepts that emerge from the more-than-human and the Earth itself. This perspective, rooted in a materialist approach, uses the concept of geophilosophy to envision the creation of a new world for new people. Furthermore, this article emphasizes the role of nonhuman actors in shaping history and society, opening a space to rethink nonhuman entities beyond traditional representations. In this way, geophilosophy centers nonhuman agency and transformative relationships; it also critiques the liberal humanist subject, endowed with status and privilege, challenging this subject's exclusionary structure. This article, thus, approaches geophilosophy as a spatially centered concept and offers an interdisciplinary framework for examining interactions between philosophy and the nonhuman.

**Keywords:** Geophilosophy, Deleuze and Guattari, Nonhuman Agency, Immanent Earth, Human-Environment Relationship

\* Bu makale, yazar tarafından İngilizce yazılmış ve Türkçeye çevrilmiştir; bu nedenle kaynaklar İngilizce eserlerden alınmıştır.

\*\* Dr. Öğretim Üyesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı, İzmir Demokrasi Üniversitesi, Türkiye.

E-posta: selin.sencan@idu.edu.tr ORCID:0000-0002-1848-1952

Makalenin geliş tarihi: 09.07.2024

Makalenin kabul tarihi: 14.11.2024

Submission Date: 09 July 2024

Approval Date: 14 November 2024

## Giriş

Son yıllarda, insan faaliyetlerinin doğa üzerindeki etkileri Dünya'nın<sup>1</sup> ekosistemlerinde ciddi değişimlere yol açmıştır. Yaşanan ekolojik kriz, insan olmayan varlıklarla kurduğumuz ilişkilerin yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu noktada, insan olmanın anlamını yeniden gözden geçirmemiz, çevresel zararlarımızı analiz etmemiz ve doğa ile daha uyumlu bir bağ kurmamız önem kazanmaktadır. İnsan merkezlik eleştirisiyle ortaya çıkan "insan olmayan dönüş"<sup>2</sup> (*nonhuman turn*), hayvanlar, nesnelere, bitkiler ve diğer insan olmayan doğa unsurları gibi geleneksel olarak anlam sistemlerimizde değersizleştirilen varlıklarla yeniden ilişki kurmamızı teşvik etmektedir. Fransız düşünürler Gilles Deleuze ve Félix Guattari, çevreye dair bakış açılarımızı dönüştürmek amacıyla geliştirdikleri jeofelsefe kavramıyla, insan-olmayan varlıklarla ilişkilerimizi daha geniş bir çerçevede ele almayı mümkün kılar. Onların jeofelsefi yaklaşımı, felsefeyi toplumsal ve politik boyutlarla bütünleştirerek yalnızca teorik çözümler önermekle kalmaz, aynı zamanda mevcut toplum modellerimizin ekolojik kriz karşısındaki yetersizliklerini de gözler önüne serer. Jeofelsefe, Deleuze'un, kavramların "insan ötesi olarak ve Dünya'dan ortaya çıkan"<sup>3</sup> bir yapıda yaratılmasına atfettiği terimdir. Deleuze ve Guattari, doğayı statik veya homojen bir varlık olarak görmek yerine, onu "kaotik, akışkan ve doğrusal olmayan"<sup>4</sup> bir yapı olarak kavramsallaştırarak geleneksel doğa anlayışlarına alternatif sunarlar. Deleuze ve Guattari'nin düşünce yapısında, insan olmayan eyleyicilik kavramı, varoluş ve eyleme dair geleneksel insan-merkezli bakış açısını sarsmaktadır. İnsan etkisini ön plana çıkarmak yerine, oluş'un temel bir kavram olduğu birleşik bir ontoloji sunarlar. Bu bakış açısı, varlıkları sabit veya özünde ayrı birimler olarak görmek yerine, onları sürekli bir dönüşüm ve etkileşim sürecinin katılımcıları olarak ele alır. İnsan-olmayan eyleyicilik kavramı, cansız nesnelere kadar genişlemektedir; ekosistemler veya materyaller bile daha geniş birleşimlerin parçası olarak değerlendirilmektedir. Deleuze'un varlığın tek sesi doktrini, varoluşun insan ya da organik yaşamı öncelemeksizin, tüm varlıklar için eşit şekilde aktığını ifade eder. Bu yaklaşım, eyleyiciliğin hiyerarşik yorumlarını

<sup>1</sup> Dünya, büyük harfle Earth karşılığıyla ve gezegen anlamında çevrilmiştir; yerküre sözcüğü tercih edilmemiştir.

<sup>2</sup> John Roffe ve Hannah Stark, *Deleuze and the Non/Human*, Palgrave Macmillan, 2015, 3.

<sup>3</sup> Arun Saldanha, *Space after Deleuze*, London: Bloomsbury, 2017, 13.

<sup>4</sup> Joseph Dodds, *Psychoanalysis and Ecology at the Edge of Chaos: Complexity Theory, Deleuze/Guattari and Psychoanalysis for a Climate in Crisis*, New York & London: Routledge, 2011, 110.

sorgulayarak tüm bileşenlerin bir birleşim içinde karşılıklı etkileşimlerinin dağıtılmış ve dengeli etkisini tanımamızı sağlar. Bu insan-olmayan eyleycilik, ekoloji ve siyaset felsefesi gibi çeşitli alanlarda çağdaş bir önem kazanmakta; insan eylemlerinin insan-olmayan güçlerle olan iç içe geçmişliğinin, disiplinlerarası yaklaşımların gerekliliğini vurguladığı görülmektedir.

Deleuze ve Guattari, analizlerinde “anlam” ve “referans”<sup>5</sup> kavramlarını çok katmanlı bir bakış açısıyla yeniden yorumlar. Jeofelsefenin çok disiplinli yapısı, sosyal bilimlerden doğa bilimlerine kadar birçok farklı alanı bir araya getirerek çevresel meselelerin ele alınmasında benzersiz bir düşünme alanı sunar. Bu anlamda felsefe, edebiyat ve bilimler arasında bağlantılar kurarak doğaya dair multidisipliner bir yaklaşımı olanaklı hale getirir. Her iki düşünürün doğaya dair bu yaklaşımı, doğayı insan/kültür tarafının etki alanının ötesinde, kendi iç dinamikleriyle bir bütün olarak değerlendirmelerini sağlar. Bu bütüncül bakış açısıyla, doğanın yalnızca insan tarafından biçimlendirilen bir varlık değil, aynı zamanda kendi başına bir etkiye ve güce sahip dinamik bir sistem olduğunu vurgularlar. Bu nedenle, Deleuze ve Guattari’nin çalışmalarında “eko/lojikler”<sup>6</sup> terimi doğanın açık ve dinamik yapısını tanımlamak için tercih edilir. Nietzsche’nin jeofelsefi düşünceye katkılarıyla başlayan bu kavramsal çerçeve, Deleuze ve Guattari’nin insan düşüncesini coğrafi bir temele oturtma arayışında temel ilham kaynaklarından biridir. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesi* (1866) eserinin sekizinci bölümü olan “Halklar ve Vatanlar”da, İngiliz, Alman ve Fransız felsefesinin “ulusal özelliklerini”<sup>7</sup> inceleyerek her birinin kendi uluslarının tipik niteliklerini nasıl temsil ettiğini kategorize etmeye çalışır. Bu bağlamda, jeofelsefe kavramını ilk kez detaylandırarak, ulusal karakterlerin felsefi yansımalarını analiz eder. Nietzsche, uluslara özgü karakteristik düşünme biçimlerinin felsefeye nasıl yansıdığını vurgular ve jeofelsefenin temelini oluşturan fikirleri açığa çıkarır. Deleuze ve Guattari, Nietzsche’nin doğayı sadece tarihsel olarak değil, aynı zamanda jeolojik ve bölgesel farklılıklarla şekillenen bir kavram olarak değerlendirmesinden etkilenecek, felsefeyi coğrafya ve mekânsallık temelinde yeniden yapılandırmayı hedefler. Bu bağlamda, Fernand Braudel’in jeotarih yaklaşımından da ilham alarak tarihsel olayları yalnızca neden-sonuç ilişkileri içinde değil, aynı zamanda zihinsel ve toplumsal yapılarla

<sup>5</sup> Mark Bonta ve John Protevi, *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004, 2.

<sup>6</sup> Bernd Herzogenrath, *Deleuze/Guattari and Ecology*, London: Palgrave Macmillan, 2009, 1.

<sup>7</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, çeviren, Walter A. Kaufmann. New York: Vintage Books, 1989, 102.

iç içe geçmiş süreçler olarak görürler. Deleuze ve Guattari'ye göre, felsefenin amacı sabit hakikatleri sorgulamak değil, var olan koşullarımızı ve ilişkilerimizi anlamaktır. Dolayısıyla jeofelsefe, statik bilgi formlarını değil, sürekli değişen ve gelişen bir dünya anlayışını ifade eder. Jeofelsefenin temel amacı, insan merkezli bakış açısının ötesine geçerek, insan-olmayan varlıkların da birer aktör olduğu düşüncesini toplumsal yapılarımıza dahil etmektir. Bu noktada, Deleuze ve Guattari'nin jeofelsefesi, postmodernist yaklaşımların sınırlamalarını aşmak ve doğayı "dil etkisinden bağımsız"<sup>8</sup> olarak ele almak suretiyle daha çok yönlü bir çevre felsefesi oluşturur. Böylece, insan ve insan-olmayan varlıklar arasındaki karmaşık ilişkileri merkezine alarak ekolojik krizin çözümüne katkı sunan bir bakış açısı sağlar.

282

Brian Massumi'nin Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla* eserine yazdığı önsözde belirttiği gibi, düşüncenin doğruluğundan çok, yararlılığı ve yeni düşünceleri mümkün kılma kapasitesi önemlidir<sup>9</sup>. Bu bakış açısı, Deleuze ve Guattari'nin kıta felsefesinin Dünya algısına getirdiği eleştirileri temel alır. Kıta felsefesi, tarih boyunca Dünya'yı yalnızca insanların sömürebileceği bir alan olarak görmüş ve insanı merkez alan mitolojik sistemleri benimsemiştir. Ancak Deleuze ve Guattari, insan yaşamını çevresiyle iç içe olan ekolojik bir bağlamda değerlendirir; dolayısıyla düşüncenin doğaya hükmetmek yerine doğayla içsel bir bağ kurduğunu savunurlar. Bu bağlamda jeofelsefe, insan ve Dünya arasında yeni bir ilişki kurma potansiyeli sunar ve bu potansiyel, jeofelsefeyi doğaya dair statik bir bilgi arayışının ötesine taşıyarak insanların ve doğanın birbiriyle sürekli etkileşimde olduğu dinamik bir alan olarak tanımlar. Bu yeni yaklaşım, doğa ve insan ilişkilerini yeniden tanımlamaya yönelik güçlü bir çerçeve sunar. Deleuze ve Guattari, Dünya'yı durağan değil, akışkan bir varlık olarak görür ve her varlığın bu akışta kendi etkileşimleri ve dönüşümleriyle yer aldığını savunur. Bu perspektif, ekolojik krizin çözümü için insan-olmayan varlıkların aktif bir rol oynadığı, çok yönlü ve esnek bir düşünme biçimini gerektirir.

Bu makalede, Deleuze ve Guattari'nin jeofelsefesinin ekoloji ve insan-olmayan varlıklarla ilişkiler konusundaki temel yaklaşımları değerlendirilecektir. Çalışmanın ilk bölümü, doğayı sabit ve homojen bir varlık olarak gören geleneksel yaklaşımlara bir eleştiri sunarak, jeofelsefeyi postmodern ve yapısökümcü yaklaşımlardan ayıran özellikleri ortaya

<sup>8</sup> Mark Bonta ve John Protevi, *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004, 2.

<sup>9</sup> Brian Massumi, içinde Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. çeviren, Brian Massumi. The Athlone Press, 1996, xv.

koymaktadır. İkinci bölümde, içkinlik düzlemi ve yeni maddecilik bağlamında Deleuze ve Guattari'nin yaklaşımları ele alınacaktır. İçkinlik kavramı, doğayı ve insan-olmayan unsurları kendi bağlamlarında anlamayı mümkün kılar ve böylece insan-olmayanla kurulan dinamik ilişkiler üzerinden ikilikleri aşmayı amaçlayan bir düşünce alanı sunar. Bu çerçevede, Deleuze ve Guattari felsefeyi yaratıcı ve dinamik bir faaliyet olarak ele alarak içkinliği, farklı disiplinlerin birleştiği bir düşünce zemini olarak konumlandırır. Bu bölümde ayrıca, Deleuze ve Guattari'nin makine ekolojisi ve rizomatik yapı kavramları ele alınacaktır. Bu yaklaşım, insan merkezli bakış açısının ötesine geçerek insan ve insan-olmayan varlıklar arasındaki karmaşık etkileşimleri rizom kavramı üzerinden değerlendirmeyi sağlar. Geleneksel ağaç modeli düşüncenin sınırlarını aşan rizomatik yapı, çevresel sorunların çözümü için çok yönlü ve disiplinlerarası yaklaşımların gerekliliğini ortaya koyar. Üçüncü bölümde ise, Deleuze ve Guattari'nin ontolojik yaklaşımları ele alınacaktır. İnsan-olmayan ontoloji üzerinden varlıkların eşit düzlemde konumlandığı ve insan merkezli olmayan bir eyleycilik anlayışının önemi vurgulanır. Deleuze ve Guattari, varlıkların karşılıklı ilişkilerle birbirini etkileyen dinamik yapılar olarak ele alınması gerektiğini savunarak, çevresel meselelerin çözümüne katkı sağlayabilecek çok katmanlı bir felsefi çerçeve sunar. Bu çerçevede, makalenin amacı, Deleuze ve Guattari'nin sunduğu kavramsal araçların çevre felsefesi ve ekolojik kriz tartışmalarına katkı sağlama potansiyelini incelemektir. Bu kavramsal çerçeve, yalnızca insan-olmayan varlıklarla ilişkilerimizi değil, aynı zamanda mevcut çevresel meseleleri insan merkezci olmayan bir perspektiften değerlendirme imkânı sunmaktadır.

283

### **Aşkın Doğa'ya Karşın İçkin Doğa**

Deleuze ve Guattari, çevresel krizlere yönelik çözüm arayışında, insanı doğanın dinamik bir parçası olarak konumlandıran radikal bir dilsel dönüşüm önerir. Bu perspektif, insanı doğayı sadece şekillendiren değil, ondan etkilenen aktif bir katılımcı olarak tanımlar. Geleneksel insan merkezli yaklaşımlara alternatif olarak, Deleuze ve Guattari insan ve doğayı ayrılmaz bir süreç olarak ele alır; bu iki kavram, birbirini sürekli üreten ve şekillendiren içsel bir bütünlüğün parçalarıdır. Bu süreç, "içkinlik düzlemi"<sup>10</sup> olarak adlandırılan bir yapı içinde, tüm varlıkların ve süreçlerin ağ benzeri yatay bağlantılarla bir araya

---

<sup>10</sup> Gilles Deleuze ve Felixve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. çeviren, Brian Massumi. The Athlone Press, 1996, 254.

geldiği, hiyerarşilerin reddedildiği bir alan olarak tanımlanır. İçkinlik düzlemi, doğadaki tüm unsurları “tek seslilik ve bileşim”<sup>11</sup> ile karakterize eder; burada unsurlar, hızları dışında farklılık göstermeyen biçimsiz elemanlar olarak, sürekli etkileşim içinde yeni bileşimler yaratır. Bu bağlamda doğa, statik bir yapı yerine, sürekli dönüşen ve dinamik bir alan olarak görülmelidir. Deleuze ve Guattari'nin bu bakış açısı, doğayı tekil varlıklardan oluşan statik bir sistem değil, “çokluğun zemininde”<sup>12</sup> geçici ve değişken bağlantılarla bir araya gelen unsurlardan oluşan bir alan olarak tanımlar. Bu anlayış, doğayı belirli sınırlarla ya da hiyerarşilerle sınırlandırılmış bir gerçeklik olarak değil, sürekli akış içinde olan bir süreç olarak görmeye olanak tanır. Nietzsche'nin “doğanın tanrılaştırılması”<sup>13</sup> düşüncesinin aksine, Deleuze ve Guattari doğayı kutsal ya da aşkın bir varlık olarak ele almaz; tersine, doğayı kendi içinde sürekli değişen ve bağımsız bir gerçeklik olarak kabul ederler. İçkinlik düzlemi, doğanın bağımsız varoluşunu kabul eden bir alan olarak, jeofelsefenin tutarlılık düzlemi içinde değerlendirilir. Bu düzlem, doğayı bağımsız ve kendi başına var olan bir alan olarak yeniden tanımlarken, felsefenin amacı olarak mevcut gerçekliklerin ötesinde sanal bir potansiyel alan yaratmayı önerir. Bu sanal alan, doğanın bağımsız varlığını ve dönüşüm potansiyelini vurgular; çünkü sanal olan, gerçek olandan daha fazla potansiyele sahiptir ve bu potansiyel, daha kapsayıcı ve sürdürülebilir bir dünya görüşü geliştirmeyi mümkün kılar.

Deleuze ve Guattari'nin ekolojik yaklaşımlarını anlamak için, doğanın postmodern bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğini savunmaları önemlidir. Postmodern teorilere göre doğa, sosyal ve kültürel yapılar tarafından biçimlendirilmiş, yüksek düzeyde kültürleştirilmiş bir alandır ve bu nedenle doğa, dilsel ve kültürel unsurlar tarafından şekillendirilmiş olarak değerlendirilir. Postmodernizmde doğa, “söylemin bir ürünü”<sup>14</sup> ya da farklı metinler arasındaki etkileşimlerden oluşan bir yapı olarak görülür. Ancak bu görüş, doğanın kendi içsel işleyiş ve dinamiklerini göz ardı eder; doğayı yalnızca kültürel bir alan olarak ele almak, onun bağımsız varlık ve işleyişine gölge düşürür. Bu yüzden, doğayı dil ve kültür aracılığıyla sınırlamak yerine, onun bağımsız, içkin dinamikleriyle değerlendirilmesi gerektiğini öne sürerler. Deleuze ve Guattari, bu kültürel sınırlamalara karşı doğayı daha bütünsel bir

<sup>11</sup> Deleuze ve Guattari, *A Thousand*, 255.

<sup>12</sup> Deleuze ve Guattari, *A Thousand*, 255.

<sup>13</sup> Deleuze ve Guattari, *A Thousand*, 255.

<sup>14</sup> Jacqueline N Zita, *Body Talk - Philosophical Reflections on Sex and Gender*, New York: Columbia University Press, 1998, 89.

perspektiften anlamayı savunurlar. Bu görüşün aksine, Deleuze ve Guattari, doğa ve yapaylık arasındaki ayrımın giderek bulanıklaştığını öne sürer. Onlara göre doğa, içkin bir varoluşa sahiptir ve tüm unsurların birbirleriyle olan etkileşimi içinde anlam kazanır. Bu bağlamda *milieu* yani çevre veya ortam kavramı, insan ve insan olmayan tüm varlıkların sürekli etkileşim içinde var olduğu bir ortamı ifade eder. Her ortamın kendine özgü bir düzeni vardır ve diğer ortamlarla sürekli etkileşim halindedir; böylece doğa, tüm bu farklı ortamların birlikte var olduğu bir dinamik zemin olarak değerlendirilir. Deleuze ve Guattari'nin doğaya dair bu vizyonu, "her ortam kodlanmıştır"<sup>15</sup> ve bu kod sürekli bir aktarım halindedir ifadesiyle özetlenebilir. Ortamların bu kodlanmış yapısı, doğanın sürekli bir akış içinde yenilenmesi anlamına gelir ve doğanın durağan değil, canlı, sürekli bir değişim içinde olduğunu ortaya koyar. Böyle bir yaklaşım, çevreyi durağan bir kaynak olarak görmektense, sürekli değişen ve gelişen bir süreç olarak anlamaya olanak tanır. Bu bağlamda, jeofelsefe, Dünya'yı yalnızca fiziksel bir temel olarak değil, doğal yapaydan ayıran sınırları yeniden şekillendiren, birbiriyle bağlantılı sosyal ve ekolojik ilişkiler ağı olarak ele alır. Bu aktarım, ortamların birbirini tamamlayarak bir arada bulunmalarını sağlar ve doğanın sürekli etkileşim içinde gelişen, oluşan ve dönüşen bir yapı olduğunu vurgular. Bu açıdan, Deleuze ve Guattari, tüm organizmaların "ekolojik bir karşılaşma ve iletişim zemini"<sup>16</sup> içinde var olduğunu savunur ve bu ekolojik karşılaşmanın, organizmaların kendi içlerinde ve birbirleriyle olan etkileşimlerinin sonucu olarak sürekli evrim geçirdiğini öne sürer. Bu bağlamda sürdürülebilirlik, sadece çevreyi korumaktan öte, bu karşılaşma ve iletişimin sürdürülebilir hale getirilmesi olarak da tanımlanabilir. Deleuze ve Guattari, Dünya'daki her canlının, aynı kökenden gelen sabit varlıklar olarak değil, sürekli olarak birbirleriyle etkileşime geçen farklı ortamların ürünleri olarak görülebileceğini belirtir. Bu süreci "a-paralel evrim"<sup>17</sup> olarak adlandırır ve bu süreçte doğanın gelişimi, hiyerarşik bir yapı izlemek yerine rizomatik bir yapı sergiler. Rizomatik yöntem, ağaç benzeri hiyerarşiyi değiştirerek, ekosistemlerle uyumlu olarak yansıma bulan birbiriyle bağlantılı değişim katmanlarını vurgular. Deleuze ve Guattari, bu karşılıklı etkileşimi "simbiyoz"<sup>18</sup> olarak adlandırır ve bununla bir ortam içinde birden fazla organizmanın işbirliği yaparak birbirini desteklemesini kasteder. Bu bağlamda bir ilişkiyi tanımlayan şey, organizmaların

<sup>15</sup> Deleuze ve Guattari, *A Thousand*, 313.

<sup>16</sup> Deleuze ve Guattari, *A Thousand*, 313.

<sup>17</sup> Deleuze ve Guattari, *A Thousand*, 7-10.

<sup>18</sup> Deleuze ve Guattari, *A Thousand*, 7-10.

özünden ziyade, ilişkide gerçekleşen karşılıklı etkileşim ve dönüşüm türüdür. Deleuze ve Guattari'ye göre, doğadaki canlıların gelişimi rizomatik bir yapı gösterir; yani belirli bir düzene göre değil, yatay ve birbirine bağlı bir yapıda gelişirler. Bu bakış açısı, doğayı sadece bireysel varlıkların bir araya gelmesinden ibaret görmeyerek, onların birbiriyle iç içe geçmiş, sürekli evrilen bir yapı olduğunu ortaya koyar.

Mekân, Deleuze ve Guattari için büyük bir öneme sahiptir; onlar mekânı yalnızca bir alan olarak görmek yerine, olaylar ve ilişkilerle şekillenen dinamik bir güç olarak değerlendirirler. Deleuze ve Guattari'ye göre, mekân, statik bir zemin değil, doğrudan toplumsal dönüşümler ve direniş hareketleriyle etkileşime giren aktif bir "olay"dır (*event*). Her ne kadar birbirleriyle bağlantılı olsalar da, her bir olay kendi içinde benzersiz bir farklılık sergilediğinden dolayı, tek bir bütünlük arz etmezler. Bu çerçevede, Deleuze ve Guattari'nin olay anlayışı, sürekli değişen ve gelişen rizomatik bir yapıyı ima eder. Olaylara dair bu yaklaşım, Badiou'nun "büyük olay" kavramına karşıt bir noktada durur; zira Deleuze ve Guattari'nin "mikro-olayları"<sup>19</sup>, bireyler ya da küçük gruplar içinde meydana gelebilir. Ancak bu olaylar, çeşitli bağlantılar, ilişkiler, yollar ve kurumlar üzerinde kavramsal ve maddi dönüşümlere yol açarak geniş çaplı etkiler yaratır. Deleuze ve Guattari, olayların etki ve sanal düzlemde, zamansal olarak başlayıp ancak mekânsal olarak gerçeklik kazandığını ileri sürerler. Bu bağlamda, zaman onlar için aşkın veya soyut bir olgu değil; devrim, değişim ve mücadeleyle iç içe geçmiş olan somut bir mekândır. Olaylar yalnızca mekânda kendini göstermez; aynı zamanda mekânsal boyutları aracılığıyla maddi gerçekliği dönüştürür ve yeniden yapılandırır. Bu düşünce doğrultusunda, Deleuze ve Guattari, olayları kesin hatlarla tanımlanmış veya belirgin kavramlar olarak ele almayı reddeder; olayların mekânsal gerçekleşme biçimlerine odaklanırlar.

Deleuze ve Guattari'nin düşünce sisteminde "pürüzsüz" (*smooth*) ve "çizgili" (*striated*) mekânlar kavramları, olayların mekânsal boyutunu anlamlandırmada önemli bir yere sahiptir. Bu iki kavram, mekânın yalnızca fiziksel sınırlarla değil, aynı zamanda düşünce ve hareket arasındaki ilişkilerle de şekillendiğini gösterir. Deleuze ve Guattari pürüzsüz mekânı "sayılmadan işgal edilen" bir alan olarak tanımlarken, çizgili mekânı ise "işgal edilmek için

---

<sup>19</sup> Christian Beck ve François-Xavier Gleyzon, *Deleuze and the event(s)*, *Journal for Cultural Research*, 2016, 329.



sayılan<sup>20</sup> bir alan olarak betimlerler. Göçebe düşünceyle özdeşleşen pürüzsüz mekân, özgürlük, akışkanlık ve sürekli hareketi temsil ederken; çizgili mekân, yapı, kontrol ve ölçümü, sıklıkla devlet ya da kurumsal güçlerin dayatmalarıyla ilişkilendirir. Deleuze ve Guattari, bu mekânların katı bir karşıtlık içerisinde olmadığını vurgular; aksine, dinamik bir şekilde birbirlerini etkilerler, çizgili mekânlar yeni pürüzsüz mekânlar yaratabilir ve bunun tersi de mümkündür. Ancak, pürüzsüz mekânların kendiliğinden özgürleştirici olmadığını belirterek, bu yapılandırılmamış alanların her zaman güç ilişkilerinden bağımsız olmadığını işaret ederler. Bu mekân türleri, akışkan ve birbirine bağımlı kavramlar olarak görülür; her tür mekân, diğerine dönüşebilir, böylece “geçişler veya kombinasyonlar”<sup>21</sup> yaratarak mekânda etkili olan güçlerin nasıl yeni yapılandırmalara yol açabileceğini gösterir. Bu bakış açısı, özellikle post-emperyal bağlamlarda, küresel güç dinamiklerinin pürüzsüz ya da çizgili tüm mekânları güç ve direniş kuvvetleriyle sürekli yeniden şekillendirdiğini gözler önüne serer. Jeofelsefe bağlamında ele alındığında, pürüzsüz ve çizgili mekânlar, düşüncenin coğrafya ve doğayla etkileşime geçtiği bir alan sunar.

287

Deleuze ve Guattari, doğayı insanın yönetimi altında bir nesne olarak görmek yerine, insan ve insan olmayan varlıkların eşit düzeyde etkileşimde bulunduğu bir yapı olarak değerlendirir. Bu düzlem, doğayı kendi içinde gelişen, sürekli etkileşim ve dönüşüm halinde bir bütün olarak ele alır ve tüm varlıkların eyleyici özelliklere sahip olduğu bir yapı olarak tasvir eder. Böylelikle, doğa yalnızca insan eylemlerinin ürünü değil; kendi içsel dinamikleriyle işleyen, yenilenen ve dönüşen bir varlık alanıdır. Bu çerçevede Deleuze ve Guattari, doğanın dinamik yapısını açıklayabilmek adına “bölge” kavramını kullanırlar. Onların felsefesinde, her bir ortamın belirli bir “kod” ve “form”<sup>22</sup> ile var olduğu, ancak bu kodların sürekli değişim gösterdiği ifade edilir. *Bin Yayla* adlı eserlerinde doğadaki etkileşimlerin sabit bir hiyerarşi içinde değil; sürekli yerleşme (*Territorialization*), yersizyurtsuzlaşma (*Deterritorialization*) ve yeniden yerleşme (*Reterritorialization*) süreçleriyle kendini yenileyen bir yapı olarak ele alındığını savunurlar. Bu bağlamda, doğadaki her varlık, kendi kodunu ve yapısını çevresine bağlı olarak yeniden şekillendirir ve böylece doğa, durağan değil; aksine dinamik ve çok katmanlı bir etkileşim alanı olarak tanımlanır.

<sup>20</sup> Robert T.Jr. Tally, *Topophrenia: Place, Narrative, and the Spatial Imagination*. Bloomington: Indiana University Press, 2019, 45.

<sup>21</sup> Robert T.Jr. Tally, *Topophrenia*, 2019, 45.

<sup>22</sup> Paul Patton, *Deleuzian Concepts: Philosophy, Colonization, Politics*. Stanford: Stanford University Press, 2010, 52.

Deleuze ve Guattari'nin "farklılık"<sup>23</sup> kavramı, doğanın bu sürekli dönüşüm sürecinde varlık bulmasını ve farklı bağlamlarda yeniden anlam kazanmasını vurgular. Bu yaklaşım, ekolojik krizlerin yalnızca insan eylemlerinin bir sonucu olarak görülmesinin ötesine geçer ve doğanın tüm unsurlarının birbirine bağlı olduğu bir sistemin işleyişine işaret eder. Deleuze ve Guattari, bu sistemin işleyişini açıklamak için makine ekolojisi kavramını ortaya koyar. Makine ekolojisi, doğayı yalnızca insan etkisinde var olan bir sistem olarak değil; her unsurun "bilgili" ve "etkileyici"<sup>24</sup> bir yapı içinde bulunduğu, tüm bileşenlerin birbirine bağımlı olduğu bir alan olarak görmeyi mümkün kılar. Bu bağlamda, makine ekolojisi ne kültürel inşacılık teorileri ne de biyolojik determinizm ile sınırlıdır; doğayı, karmaşıklığı ve esnekliği içinde kavrayan bir yapıda ele alır.

288

Deleuze ve Guattari'nin makinistik model önerisi, Dünya'yı durağan bir varlık olarak değil, tüm bileşenlerin sürekli akış içinde birbirine bağlı olduğu bir oluşum süreci olarak tanımlar. Bu modelde makine kavramı, her bileşenin diğerleriyle üretken ve dönüştürücü bir bağ kurması anlamına gelir. Orkide ve eşek arısı gibi organizmaların bağımlı ilişkileri, doğanın karşılıklı bir simbiyotik etkileşimler ağı olduğunu gösterir. Makine ekolojisi, doğayı kendine has ve birbirine bağlı unsurların etkileşimleriyle var olan bir sistem olarak yeniden ele alır ve insan-doğa arasındaki etkileşimi vurgulayan sürdürülebilirlik kavramıyla uyumludur. Sürekli dönüşüm fikri, organizasyon teorisinde doğrusal olmayan ilişkilerin yeni değişim modelleri oluşturduğunu ortaya koyar. İnsan-makine ilişkisi, simbiyotik ağlar aracılığıyla geleneksel ontolojik çerçevelere meydan okur. Dinamik sistemler teorisine, yaşayan sistemlerin özerk, kendini örgütleyen ve çevreleriyle bağlantılarını sürdürebilen varlıklar olduğu savunulmaktadır. Bu bakış açısı, biliş ve bilinci anlamada basit makine metaforlarını aşan bir yaklaşım sunar. Deleuze ve Guattari'ye göre makineler, birbirlerinin akışını keserek söylemsel nitelikler oluşturur:

Her yerde makineler var, gerçek olanlar, mecazi olanlar değil: diğer makineleri çalıştıran makineler, diğer makineler tarafından çalıştırılan makineler, gerekli tüm bağlantı ve bağlantılarla. Bir organ-makinesi bir enerji-kaynak-makinesine takılıdır: biri diğeri tarafından kesintiye uğratılan bir akış üretir.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Deleuze, *Difference*, 1994, 136.

<sup>24</sup> Herzogenrath, *Deleuze/Guattari*, 2009, 45.

<sup>25</sup> Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çeviren, Robert Hurley, Mark Sheem ve Helen R. Lane, London: The Athlone Press, 1983, 4-5.

Makine ekolojisi, doğayı içkin bir süreç olarak ele alır ve her bileşeni, oluş süreci içinde kendine yer bulduğu dinamik bir ağın parçası olarak görür. Bu yapıda varlıklar, belirli hiyerarşilerden bağımsız olarak birbirine bağlanır ve doğanın sürekliliğini sağlayan ilişkiler ağı oluşturur. Doğayı sabit değil, akışkan ve sürekli değişen bir oluşum olarak gören bu model, çevresel sorunlara insan merkezci olmayan bir perspektif sunar. Deleuze ve Guattari, bu yenilenen yapının doğanın içkin bir özelliği olduğunu ve insanın da bu sistemin bir parçası olarak diğer varlıklarla eşit düzeyde etkileşimde bulunduğunu savunur. Makine ekolojisi modeli, doğayı yalnızca bir kaynak olarak değil, karşılıklı etkileşimdeki dinamik ve dönüşüm içinde bir yapı olarak tanımlar. Bu model, doğanın çok katmanlı yapısını anlamak için yeni bir perspektif sunar ve doğayı ilişkilerin ve dönüşümlerin bir bütünü olarak değerlendirir.

### **İnsan-Olmanın Rizomatik Açılımı**

Rizomatik düşünce, ekolojik sorunları hem yerel hem de küresel bağlamda esnek bir yaklaşımla ele alarak bu sorunların çok katmanlı yapısını ortaya koymaktadır. Deleuze ve Guattari tarafından geliştirilen rizomatik düşünce, hiyerarşik yapıları reddederek, çoklu ve sürekli değişen bağlantıları vurgulamaktadır. Rizom, bir bitkinin yeraltında yayılan kök sistemi gibi, merkezlessiz, sürekli büyüyen ve dallanan bir yapıyı temsil etmektedir. Rizomatik düşüncenin temelini oluşturan altı ana prensip, bağlantı, heterojenlik, çokluk, anlamlandırılmayan kopuş, haritacılık ve dekalomani, bu karmaşık sistemlerin nasıl çalıştığını ve nasıl evrimleştiğini açıklamaktadır. Rizom, yalnızca belirli bir başlangıcı veya sonu olmayan yatay bir gelişim değil, aynı zamanda sürekli olarak yeni bağlar ve etkileşimler yaratan dinamik bir ağ olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlama, felsefi anlamda rizomu, sabit ve hiyerarşik yapıların aksine, farklı unsurlar arasında merkezlessiz ve eşit bağlantılar kurabilen bir sistem olarak konumlandırmaktadır. Bu yaklaşım, dünya üzerinde insan olmayan varlıkların etkisini göz ardı etmeyen, onları nesneleştirilmeye veya sahiplenilmeye açık bir dışsal unsur olarak görmeyen bir perspektif sunmaktadır. Rizomatik düşüncenin merkezlessiz yapısı, ekolojik krizlerin çözümünde insan-merkezli yaklaşımların sınırlılıklarını da gözler önüne sermektedir. Özellikle ağaç modelinde olduğu gibi katı ve hiyerarşik yapıların etki gücü, doğası gereği baskılayıcıdır; tek bir ana kök ve merkezi gövdeye dayanarak çevreye müdahale etmektedir. Oysa rizomatik model, çok merkezlessiz bir sistem önermekte ve bu yapı, varlıkların karşılıklı etkileşimleri üzerinden

sürekli bir değişim ve dönüşümü desteklemektedir. Bu dinamik yapı, özellikle çevresel sorunların çözümünde hiyerarşiyi kırarak her bir varlığı sürece dahil etmektedir. Bu bağlamda rizomatik düşüncenin sunduğu merkezsiz model, insan-dışı varlıkları da sürece katarak daha sürdürülebilir ve adil çözüm yolları oluşturmaktadır. Bu yapıda, “ve... ve... ve...”<sup>26</sup> mantığı ekolojik çalışmaların farklı perspektiflerini bir araya getirmekte ve farklılıkları çoğulluk üzerinden değerlendirmektedir. Bu düşünme biçimi, doğada tek bir doğruluğu veya merkezi hakikati dayatmayan çoklu birliği içermektedir. Çoğulluk ilkesi sayesinde, rizomatik yapı içindeki her varlık bir diğerine bağlı olarak var olmakta, ancak hiçbir zaman diğerine tabi olmamaktadır. Bu çoğulcu yaklaşım, ekosistemlerin karmaşıklığını dikkate alarak, hiyerarşiden bağımsız çok yönlü bir uyum ve karşılıklı etkileşimi teşvik etmektedir. Rizomun sunduğu diğer bir olanak ise sürekli yenilenme ve esnek bağlantıların yeniden kurulabilme kapasitesidir. Bu kapasite, ekolojik yapının belirli bir noktada kırılması veya zarar görmesi durumunda dahi yeni bağlantılar kurabilmesi anlamına gelmektedir. Rizom, bileşenlerinin tam bir bölünmeden geçmeden, kırıldığı noktalarda yeni bağlantılar kurarak varlığını sürdürmektedir. Bu yenilikçi yapı, sabit ve tahakküm odaklı düşünce sistemlerinin ötesine geçerek, çevreyi dinamik bir dönüşüm alanı olarak görmekte ve insan-dışı unsurlarla beraber çok katmanlı çözümler üretilmesini sağlamaktadır. Haritalama, bu rizomatik yapının somutlaştırılması için temel bir süreç olarak öne çıkmaktadır. Haritalama, doğanın karmaşık ilişkilerini ve sürekli değişen bağlarını yansıtmakla kalmamakta; aynı zamanda bu bağlantılar üzerinden yeni varoluş biçimleri ortaya koymaktadır. Haritalama sürecinde statik temsil veya sabitlik değil, aksine sürekli hareket ve yeniden oluş söz konusudur. Böylece rizomatik düşünce, önceden belirlenmiş kalıplardan ziyade, özgürleştirici ve çoğulcu bir harita sunmakta ve çevresel yapıların daha etkin ve etkileyici bir biçimde anlaşılmasını sağlamaktadır.

Deleuze ve Guattari'nin ortaya koyduğu rizomatik ilkeler, insan olmayan eyleyciliğin çevresel ve toplumsal bağlamlarda nasıl işlediğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Özellikle bağlantı ve heterojenlik gibi ilkeler, insan olmayan varlıkların dinamik ve çok yönlü bir ağ içinde kendi eyleyciliklerini ifade etmesine olanak tanır. Rizom, geleneksel hiyerarşik yapılar yerine merkezsiz ve sürekli genişleyen bir bağlantı modeli sunduğundan, ekolojik krizlerin çözümünde merkezi olmayan bir işleyişi benimsemeyi teşvik eder.

---

<sup>26</sup> Deleuze ve Guattari, *A Thousand*, 2.

Örneğin, rizomun “her zaman ortada” olması ve “ne başlangıcı ne de sonu”<sup>27</sup> olma, insan olmayan varlıkların yalnızca etkileşim kurmakla kalmayıp, aynı zamanda bu süreçte aktif bir rol üstlendiğini gösterir. Duygusal birleşim (*affective assemblage*) modeli olarak bilinen ve “etkilenebilirlik”<sup>28</sup> üzerine kurulu bu yapı, her bir bileşenin diğerine etki ettiği ve ondan etkilendiği bir ağ kurar. Bu model, insan olmayan varlıkların da eyleyciliğe sahip olduğunu ve ekolojik sorunların çözümünde insan olmayan faktörlerin göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgular. Örneğin, ağaç, toprak veya su gibi çevresel unsurlar, yalnızca pasif varlıklar olarak görülmez; aksine, her biri kendi gücüne sahip aktif bileşenler olarak değerlendirilir. Bu çerçevede, etkenler nesne ya da özne olarak değil, olaylara “müdahale eden”<sup>29</sup> ve belirleyici rol oynayan güçler olarak düşünülür. Bir etken, bileşenler bütünündeki konumu ve uygun zaman ve mekandaki varlığı sayesinde fark yaratır, olayların ortaya çıkmasını sağlar ve bir olayın tetikleyicisi haline gelir. Rizomatik yapı ise bu ekolojik etkileşimleri sürekli yenilenebilir, esnek ve birbirine bağlı bileşenler olarak ele alır. Bu yapı içerisinde her bir bileşen, diğerleriyle etkileşime geçerek etkileyici bir ağı parçası olur. Bu model, insan ve insan olmayan varlıkların ilişkilerini simetrik bir düzlemde yeniden değerlendirerek, her bir varlığın ekosistem içindeki aktif ve belirleyici rolünü ön plana çıkarır.

291

Deleuze ve Guattari'nin kavramsallaştırdığı rizom yapısı, özellikle bitki yaşamı açısından insan olmayan eyleyciliği yeniden düşünme fırsatı sunmaktadır. İnsan olmayan varlıklar olarak bitkiler, doğal bağlantıları, çoklulukları ve hiyerarşik organizasyonlara karşıt duran büyüme biçimleriyle rizomatik özellikler sergiler. Bitkiler, insan merkezli çevrelerin sınırlarını genişleten ağlar içinde var olurlar; pasif varlıklar olmaktan ziyade, çevreleriyle sürekli bir etkileşim içinde bulunur, toprak, su ve diğer çevresel faktörlerle bağlantılar kurarlar. Bu, hem geleneksel sınırları aşan hem de insan merkezli anlatıların ötesinde bir eyleycilik modeli sunan bir yapı yaratır. Bitkilerle örneklendirilen insan-dışı yaşam, yalnızca ekolojik süreçlere katılmakla kalmaz, aynı zamanda bulunduğu sistemleri etkiler ve değiştirir; bu da çevresel birleşimlerde aktif bir varlık olduğunu vurgular. Ayrıca, Deleuze ve Guattari'nin bağlantı ve heterojenlik gibi rizomatik ilkeleri, ekolojik ve felsefi çerçevelerde özellikle bitkiler gibi insan-dışı varlıkların eyleyciliğini tanımaya yönelik güncel

<sup>27</sup> Deleuze ve Guattari, *A Thousand*, 25.

<sup>28</sup> Deleuze ve Guattari, *A Thousand*, 25.

<sup>29</sup> Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press, 2010, 9.

söylemlerle yakından uyum içindedir. Kökleriyle yere bağlı ama birbirine bağlı olan bitkiler, yaşamın insan tanımlı sınırların ötesinde var olabileceğini gösterir. Rizom kavramı, insan ve insan-olmayan arasındaki katı ikiliği ortadan kaldırarak, her unsurun bileşime katkıda bulunduğu akışkan, etkileşimli bir ağ önerir. Bu ağ, türler arası sınırların ötesine geçerek, bitkiler de dahil tüm yaşam formlarının eyleyciliğe sahip olabileceğini ve çevreleri üzerinde etkili olabileceğini öne sürer. Bu model, bitkileri yalnızca kaynak olarak gören insan eğilimine meydan okur ve onları karmaşık ekolojik etkileşimler içinde aktif katılımcılar olarak görmeyi teşvik eder. Genellikle insan-olmayan varlıkları pasif roller içinde konumlandıran geleneksel metafizik görüşlerin aksine, rizom metaforu bitkileri ve diğer insan-dışı varlıkları çevrelerinde dinamik ve etkili güçler olarak ele alır. Rizom, büyüme ve çokluk modeli olarak, bitkilerin peyzajları nasıl şekillendirdiğini, yeni yaşam biçimleri yarattığını ve diğer organizmalarla simbiyotik ilişkiler kurduğunu gösterir. Bu yaklaşım, insan-dışı yaşam biçimlerinin yeniden değerlendirilmesini teşvik eder ve bitkilerin yalnızca insanın kullanımına tabi nesnelere değil, ekolojik dengenin ve yaşamın devamlılığının temel, kendi kendine yeterli unsurları olarak önemini vurgular.

### **Deleuze ve Guattari'de İnsan Olmayan Ontolojisi**

Deleuze ve Guattari'nin çalışmaları, 1960'ların Fransız düşüncesindeki geniş antihümanist akımlara katkıda bulunarak, insanın varlık alanındaki merkezi rolünü sorgular. Felsefi çalışmalarının temelinde, insanın evrenin merkezinde olduğu düşüncesini reddetmek ve insan dışındaki varlıkların önemini ve etkisini vurgulamak yer alır. Deleuze ve Guattari'nin, başta Spinoza ve Nietzsche gibi düşünürlerden ilham alarak geliştirdikleri ontoloji, tüm varlıkların tekil ama eşit bir düzlemde konumlandığı bir yapı olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede insan, diğer varlıklar gibi, eşit bir ontolojik değer taşır; dolayısıyla, insanın dışındaki varlıklar, insan kadar gerçek ve önemlidir. Bu ontolojik yaklaşım, Deleuze ve Guattari'nin felsefesindeki insan olmayan kavramına odaklanan özgün bir bakışı temsil eder. Deleuze ve Guattari'nin insan ve insan olmayan varlıkları ele alışında, insanın varoluşunu açıklamaya yönelik genetik ve yapısal bir bakış açısı belirginlik gösterir. İnsan varoluşunu karmaşık bir süreç olarak tanımlarlar. Bu süreç, insanın çevresiyle olan etkileşimleri sonucu ortaya çıkan ve devam eden bir varlık biçimi olarak betimlenir. Hume'un insan doğasına dair empirist yaklaşımını temel alan

Deleuze ve Guattari, insanı sabit bir öz veya değişmez bir kimlik olarak görmek yerine, sürekli oluş hâlinde bir varlık olarak ele alır. Onlara göre, insan varoluşunun özünde, çevreyle kurulan etkileşimler ve bu etkileşimlerin sürekli dönüşümü bulunur. Bu doğrultuda, insanın kendisi bir oluş süreci olarak var olur ve bu süreç, sadece insanın kendisiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda insan olmayan diğer varlıklarla da etkileşim içinde varlığını sürdürür.

İnsan olmayan varlıkların ele alınışı, jeofelsefi bir perspektiften, onları yalnızca bir öteki olarak görmek yerine, insanın sınırlarını yeniden tanımlayarak ayrıcalıklı konumunu sorgulayan güçlü bir eleştiri sunar. Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla* eserinde, kimliğin sabit bir yapı değil, değişken bir oluş süreci olarak ele alınması gerektiği vurgulanır. Bu eleştirel yaklaşım, kimliği sınırlayıcı yapısal unsurların, özellikle yüz ve beden organizasyonu gibi kavramların, parçalanmasını ve yeniden düzenlenmesini savunur. Deleuze ve Guattari'nin düşünce sistemi, insan kimliğini çok katmanlı bir oluş süreci olarak yeniden tanımlanmasını önerir. Bu bakış açısıyla, insan ve insan olmayan varlıklar arasında ontolojik bir eşitlik sağlanarak, insanı evrendeki diğer varlıklardan üstün gören geleneksel yaklaşımlar eleştirilir. Deleuze ve Guattari, kimliğin katı sınırlardan kurtulması ve daha akışkan bir yapı kazanması gerektiğini savunarak, kimlik kavramını esneklik ve sürekli dönüşümle yeniden ele alır; bu eleştiri, insanın sınırlarını aşarak çevresiyle sürekli etkileşim hâlinde olan dinamik bir varlık olarak konumlandırılmasını hedefler. Deleuze ve Guattari, tüm varlıkların aynı ontolojik değere sahip olduğu, yani varoluşun tek bir ontolojik düzlemde gerçekleştiği fikrini savunur. Spinoza'nın tek töz kavramından yola çıkarak, Deleuze ve Guattari varlıkların bir hiyerarşi içinde değil, aynı düzlemde yan yana bulunduğunu öne sürerler. Bu bağlamda, böcekler, taşlar, bitkiler ve insanlar aynı ontolojik statüye sahiptir; her biri varoluşun bir parçası ve kendine özgü bir içkinlik taşır. Deleuze ve Guattari'nin bu yaklaşımı, insanın evrende tek merkez olmadığı ve tüm varlıkların bir arada, karşılıklı ilişkiler içinde var olduğunu ifade eder. Onlara göre, ontolojinin temel ilkesi olan tek ses veya tek çılgılık, tüm varlıkların bir araya gelerek oluşturduğu bir bütünlük halidir. Deleuze ve Guattari'nin insan olmayan ontolojisinde, düşüncenin yalnızca insan merkezli olmadığı vurgulanır. *Fark ve Tekrar* ve *Nedir Felsefe?* gibi eserlerinde, düşüncenin insanı aşan ve varoluşun kendisi tarafından üretilen bir güç olarak ele alındığını savunurlar. Örneğin, sinema üzerine yaptıkları analizlerde, görsel imgelerin insanın ötesinde bir perspektiften üretildiğini ve insan düşüncesinin sınırlarını zorladığını öne sürerler. Onlara göre, düşünce insanın tekelinde değil, insanın ötesinde var olan bir dinamik olarak varoluşun her alanına yayılır. Bu

durum, sinemanın yarattığı imgeler gibi görsel ve duygusal unsurlar aracılığıyla insanı kendi sınırlarının ötesine taşır. Bu yaklaşım, insan ve insan olmayan varlıklar arasındaki ilişkiyi zenginleştiren bir bakış açısı sunarak çağdaş düşünceye derin bir katkı sağlar.

Deleuze ve Guattari, insan olmayan bileşenlerin de kendi başlarına bir eyleycilik ve canlılık taşıdığını savunarak insan merkezci bakış açısını eleştirir. Onlara göre, bileşenler (*assemblages*) yalnızca insan merkezli bir yapı içerisinde değerlendirilmez; aksine, her bileşen kendi dinamik ve etkin varoluşuna sahiptir. Bileşen, katmanlaşma kapasitesine sahip dinamik bir yapı olarak, maddi ve sembolik boyutların iç içe geçtiği karmaşık bir bütünlük sunar. Sadece maddi unsurları barındırmakla kalmaz; aynı zamanda “anlamlandırma ve anlamın dağılımında”<sup>30</sup> da etkin bir rol oynar. Böylece, bileşen hem fiziksel varlığı hem de ürettiği anlamın toplumsal yapıda nasıl yer bulacağını şekillendiren bir yapı olarak anlaşılır. Bu anlayış, insan ve insan olmayan arasındaki ayrımları bulanıklaştırarak, doğa ve toplumsal yapıda var olan çok katmanlı ve etkileşimli ilişki ağlarını öne çıkarır. Deleuze ve Guattari, bileşenleri doğası gereği akışkan olarak ele alır ve bu yapıları, maddi ve anlamsal boyutların birbirini sürekli şekillendirdiği bir etkileşim alanı olarak ifade ederler; bu durumu “karşılıklı önkoşulluluk”<sup>31</sup> kavramıyla açıklarlar. Bu kavram, bileşen içerisindeki maddi ve sembolik unsurların sadece bir arada bulunmadığını, aynı zamanda birbirini sürekli olarak önkoşullandırıp dönüştürdüğünü vurgular; bu sayede bileşenler, sabit kategorilere direnen yapılar hâline gelir. İnsan merkezci olmayan jeolojik ya da organik oluşumlar gibi strata da tamamen maddi bileşenler olarak kendilerini insan merkezli dil ya da sembollere bağımlı olmaksızın ifade eder ve bu da ifade yetisinin yalnızca insanlara özgü olmadığını gösterir. Bu maddi bileşenler, kendi etkileşim ve canlılık biçimlerini barındırarak insan dışı varlıkların içsel dinamizmini ve bağlantılılığını ortaya koymak suretiyle insan merkezci eyleycilik anlayışına güçlü bir meydan okur. Böylece, kimlik kavramı sabit bir öz olarak değil, maddi ve anlamsal etkileşimlerle şekillenen açık uçlu bir süreç olarak yeniden düşünülür. Bileşenlerin makinesel boyutu, insanlardan cansız nesnelere kadar geniş bir varlık yelpazesini kapsar, varoluşun heterojen ve değişken doğasını vurgular; burada “sınırlar geçirgendir” ve “sürekli yeniden

<sup>30</sup> Herrera, Alexis Herrera, *Sedimentation, Stratification, Signification: Revisiting Gilles Deleuze and Félix Guattari's Assemblage Theory*. Master's thesis, University of Michigan, Ann Arbor, 2023, 25.

<sup>31</sup> Deleuze ve Guattari, *A Thousand*, 504.



tanımlanır.”<sup>32</sup> Deleuze ve Guattari, insan ve insan olmayan bileşenleri ayrı ama etkileşim içinde olan paralel yapılar olarak konumlandırarak eyleycilik kavramını insanın ötesine taşır ve varoluşu, tüm maddi ve ilişkisel karmaşıklığı içinde anlamaya yönelik radikal ve daha kapsayıcı bir çerçeve sunar.

## Sonuç

Bu makale, Fransız düşünürler Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin insan olmayan varlıkların felsefi ve ekolojik etkilerini inceleyen düşüncelerine odaklanmaktadır. Deleuze ve Guattari, insan-çevre ilişkilerini yeniden yapılandırarak insan merkezci yaklaşımlara alternatif bir çerçeve sunmakta ve jeofelsefe kavramını, Dünya'nın ve insan olmayan unsurların eyleyciliğini öne çıkararak geliştirmektedirler. Jeofelsefe, insan ve insan olmayan arasındaki ayrımın anlamsızlığını vurgulamakta ve tüm aktörlerin Dünya'nın oluşumunda ve değişiminde eşit rol oynadığı bir sistem öngörmektedir. Bu felsefi yaklaşım, Dünya'yı yalnızca insan için bir araç ya da kaynak olarak değil, kendi iç değerine sahip, dinamik ve çeşitli ilişkilerden oluşan karmaşık bir sistem olarak değerlendirmektedir. Deleuze ve Guattari, doğayı akışkan bir yapı olarak tanımlayarak hiyerarşik yapılara karşı merkezsiz bir ağ modeli önermektedirler. Makine ekolojisi ve rizomatik yapı gibi kavramlar aracılığıyla insan ve insan olmayan varlıklar arasındaki karmaşık etkileşimleri daha geniş bir bağlamda ele almaktadırlar. Özellikle rizom, hiyerarşik bir yapıya dayanmayan ve tüm varlıkların eşit düzeyde etkileşimde bulunduğu bir model sunarak, çevresel sorunların çözümünde çok yönlü ve disiplinler arası yaklaşımların gerekliliğine dikkat çekmektedir. Bu merkezsiz yapı, ekosistemin kırılğan yapısını koruyarak yeniden toparlanmasına olanak sağlamak ve doğanın kendini sürekli yenileyen bir alan olduğunu vurgulamaktadır.

Jeofelsefe, insan ve doğa arasındaki ilişkinin statik kalıplardan çıkarılarak yeni bir bağlamda yeniden yorumlanmasını sağlamaktadır. Doğa, sabit ve durağan bir yapı olarak değil, sürekli akışkan, çeşitlilik ve çokluk içinde yenilenen bir sistem olarak ele alınmaktadır. İnsan ve insan olmayan varlıkların karmaşık etkileşimleri, Dünya'nın dinamik ve değişken yapısını oluşturmaktadır. Bu içkin yaşam düzeni, insan ve insan olmayan aktörlerin karşılıklı etkileşim ve dönüşümleri ile sürekli yenilenmektedir. Jeofelsefi kavramlar, hem bölgesel hem de küresel ölçekte, bireysellik ve sosyokültürel boyutları kapsayarak, daha adil

<sup>32</sup> Deleuze ve Guattari, *A Thousand*, 90.

ve sürdürülebilir bir Dünya yaratmak için kullanılabilir. Deleuze ve Guattari'nin jeofelsefesi, yalnızca insan merkezci düşünceyi reddetmekle kalmayıp, insan olmayan varlıkların da eyleyici olduğunu savunmaktadır. Ağaçlar, nehirler, hayvanlar gibi tüm doğal varlıkların kendi eylemlerini ve etkileşimlerini gerçekleştirebildiği bu model, insan ve insan olmayan varlıklar arasında dayanışma ve iş birliğini teşvik etmektedir. Bu dayanışma, insan olmayan varlıkların çevresel etkileşimlerdeki aktif rollerini kabul ederken yeni ve sürdürülebilir bir dünya yaratma imkanını sunmaktadır. Deleuze ve Guattari'nin jeofelsefesi, insan ve Dünya arasındaki karmaşık ilişkileri anlamamıza ve bu çerçevede sürdürülebilir bir gelecek inşa etmemize katkı sağlayan önemli bir felsefi çerçeve olarak kabul edilmektedir.

## KAYNAKÇA

- Beck, Christian, and François-Xavier Gleyzon. "Deleuze and the Event(s)." *Journal for Cultural Research*, 20, no 4 (2016), 329–33. doi:10.1080/14797585.2016.1264770.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press, 2010.
- Bonta, Mark ve John Protevi. *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton. Landon: The Athlone Press, 1994.
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çeviren, Robert Hurley, Mark Sheem ve Helen R, Lane, London: The Athlone Press, 1983.
- . *What is Philosophy?*. çeviren, Hugh Tomlinson and Graham Burchell. Columbia University Press, 1994.
- . *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. çeviren, Brian Massumi. The Athlone Press, 1996.
- Dodds, Joseph. *Psychoanalysis and Ecology at the Edge of Chaos: Complexity Theory, Deleuze/Guattari and Psychoanalysis for a Climate in Crisis*, New York & London: Routledge, 2011.
- Herrera, Alexis. *Sedimentation, Stratification, Signification: Revisiting Gilles Deleuze and Félix Guattari's Assemblage Theory*. Master's thesis, University of Michigan, Ann Arbor, 2023.
- Herzogenrath, Bernd. *Deleuze/Guattari and Ecology*, London: Palgrave Macmillan, 2009.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, çeviren, Walter A. Kaufmann. New York: Vintage Books, 1989.

Patton, Paul, *Deleuzian Concepts: Philosophy, Colonization, Politics*, Stanford: Stanford University Press, 2010.

Tally, Robert T., Jr. *Topophobia: Place, Narrative, and the Spatial Imagination*. Bloomington: Indiana University Press, 2019.

Roffe, John ve Hannah Stark. *Deleuze and the Non/Human*, Palgrave Macmillan, 2015.

Saldanha, Arun. *Space after Deleuze*, London: Bloomsbury, 2017.

Zita, Jacqueline N. *Body Talk - Philosophical Reflections on Sex and Gender*, New York: Columbia University Press, 1998.

# NERMİ UYGUR'DA İNSAN, KÜLTÜR VE HÜMANİZM

Mustafa GÜNAY\*

## ÖZ

Nermi Uygur, Cumhuriyet döneminde felsefi düşüncenin gelişiminde önemli bir rol oynamış düşünürlerimizin başında gelir. Uygur'un düşünme ve araştırma konuları arasında insan, yaşam, kültür ve dil konuları önemli ve önceliklidir. Yaşama-kültür ve dil bağlamı onun düşüncesinin temel hareket noktasını oluşturur. Bir denemeci filozof olarak Uygur'da, filozof ve denemeci kimliği iç içe geçmiştir.

İnsan düşünen, akıllı bir varlık olduğu gibi aynı zamanda eyleyen bir varlıktır. "İnsan insanın neyidir?" temel sorulardan biridir. Uygur'un düşüncesinde hümanizm var mıdır, yeri nedir vb. sorulara onun insan, kültür ve eğitim konusundaki düşünceleri çerçevesinde cevap aramak mümkündür. Uygur, insanı insanlar arası ilişkiler ve kültür bağlamında ele alır. Kültür kavramını bunalımla bağıntılı biçimde irdeler. Uygur'un insan ve eğitim hakkındaki düşüncelerinde insana duyulan saygı ve sevgi kendini gösterir. Onun insan anlayışının temelinde "başka-sevgisi" yer alır. Uygur'un düşüncesinde hümanizm var mıdır sorusuna olumlu bir cevap verilebilir.

Uygur'un ortaya koyduğu felsefi birikim, insan, kültür, dil ve eğitim konuları başta olmak üzere Türkiye'de ve Türkçe'de felsefeye yapılan önemli katkıları oluşturur.

**Anahtar Sözcükler:** insan, kültür, bunalım, başka sevgisi, hümanizm, Nermi Uygur.

## HUMAN, CULTURE AND HUMANISM IN NERMİ UYGUR

### ABSTRACT

Nermi Uygur is one of our thinkers who played an important role in the development of philosophical thought in the Republican era. Human, life, culture and language are the most important and prioritized topics of Uygur's thinking and research. The context of life, culture and language constitutes the basic starting point of his thought. As an essayist philosopher, Uygur's identity as a philosopher and essayist are intertwined.

Man is not only a thinking, intelligent being, but also an acting being. "What is man to a man?" is one of the fundamental questions. It is possible to seek answers to questions such as whether there is humanism in Uygur's thought, what is its place, etc. within the framework of his thoughts on human, culture and education. Uygur deals with human beings in the context of interpersonal relations and culture. He analyzes the concept of culture in relation to crisis. Uygur's thoughts on human beings and education are characterized by respect and love for human beings. His understanding of human beings is based on "love of the other". The question of whether there is humanism in Uygur's thought can be answered positively.

Uygur's philosophical accumulation constitutes important contributions to philosophy in Turkey and in Turkish, especially in the fields of human, culture, language and education

**Keywords:** human, culture, crisis, love of other, humanism. Nermi Uygur

\* Doç. Dr. Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi ABD  
E-posta: mgunay@cu.edu.tr / ORCID: 0000-0002-7733-7897, Adana/Türkiye.

## Giriş

Nermi Uygur, ortaya koyduğu çalışmalarla Cumhuriyet döneminde felsefi düşüncenin gelişiminde önemli bir rol oynamış düşünürlerimizin başında gelir. Uygur, oldukça üretken bir filozof olarak dikkati çeker. Yaşama ve kültüre açtığı felsefe penceresinden hemen her yöne bakmaya, uzanmaya çalışmış, ama bütün bu yönelişlerini ve girişimlerini de belli bir bütünlük içinde dile getirebilmiştir. Uygur'un düşünme ve araştırma konuları oldukça geniş olmakla birlikte, insan, yaşam, kültür ve dil konularının daha ağır bastığı, öne çıktığı saptanabilir. Bir başka deyişle Uygur, hangi konuyu-kavramı ya da sorunu ele alırsa alsın, temel hareket noktasını yaşama-kültür ve dil bağlamının oluşturduğu söylenebilir.

Uygur'un başlıca yapıtlarını şöyle sıralayabiliriz: *Edmund Husserl'de Başkası'nın Ben'i Sorunu* (1958), *Dilin Gücü* (1962), *Felsefenin Çağrısı* (1962), *Dünyagörüşü* (1963), *İnsan Açısından Edebiyat* (1969), *Güneşle* (1969), *Türk Felsefesinin Boyutları* (1974), *Kuram-eylem Bağlamı: Çözümleyici Bir Felsefe Denemesi* (1975), *Dil Yönünden Fizik Felsefesi* (1979), *Yaşama Felsefesi* (1981), *Kültür Kuramı, Çağdaş Ortamda Teknik, İçi Dışıyla Batının Kültür Dünyası, Bunaldımdan Yaşama Kültürü, Başka-Sevgisi, Tadı Damağımda, Denemeli Denemesiz, İçimin Sesi, Salkımlar...*

Bir denemeci filozof olarak Uygur'da, filozof ve denemeci kimliği içiçe geçmiştir. *Yaşama Felsefesi* kitabına yazdığı önsözün son satırları şöyledir: "Doğru değil ama şimdiye dek denenmiş biçimleriyle ola ki felsefenin işi bitiktir. -Denenmemişleriyle durum ne, peki?"<sup>1</sup> *Dipten Gelen* adlı kitabında ise denemenin aynı zamanda tehlike anlamına geldiğini, ancak yine de denemekten kendini alamadığını şöyle açıklar: "Denemediğim ötede tasarlayamam kendimi. Deneme yoksa, ben de yokum. Neysen, denemeyle oyum. Yaşama bu benim için: sevinç bu. Özelliklerimle içiçe bir denemedir özyaşamım, başka ne ki, başka n'olabilir ki, -böyleyim. Böyle buldum kendimi, nice değişmelere karşın böyle gidiyorum."<sup>2</sup>

Felsefenin gelişimi ve kendini ifade etmesi ancak dil ile mümkündür. Bu nedenle bir kültürde felsefenin durumunu dilden bağımsız olarak ele alamayız. Uygur da felsefeyi Türk dili bağlamında ele alır ve felsefe olarak felsefenin özü gereği, dille, dilde kendini dışı vurduğunu belirtir. Ona göre, 'Türk felsefesi' Türkçe, Türkçeyle, Türkçede kendini gösteren felsefedir. Zaman zaman

<sup>1</sup> Nermi Uygur, *Bütün Eserleri II/2 cilt*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, 31.

<sup>2</sup> N. Uygur, *Bütün Eserleri II/2 cilt*, 2359-2360.

bazılarının Türkçe ile felsefe ve bilim yapılamayacağına ilişkin temelsiz iddialarına yönelik anlamlı bir cevap olarak da okuyabiliriz Uygur'un bu konudaki cümlelerini.

Uygur'un, Türkiye'de felsefenin durumunu ortaya koyma yöneliminde, geçmiş ve geleceği birlikte göz önünde tutması, kültürümüzün tarihsel derinliğinde açık ya da örtük bulunan düşünsel kaynaklara ve birikime işaret etmesi oldukça önemlidir. Onun yaklaşımında kendi dili ve kültürü temelinde felsefe yolunu açıp ilerlemeye uğraşan bir filozof kimliğiyle karşılaşırız. Bu bağlamda Uygur'un *Türk Felsefesinin Boyutları* kitabı hem felsefede durumumuzu ortaya koymaya yönelir hem de felsefi olanaklarımıza işaret eder. Uygur'un tarihimizde ve kültürümüzde saklı kalmış ya da unutulmuş "felsefe gömüleri"ni vurgulaması nedensiz değildir.

### Nermi Uygur'un Felsefe Anlayışı

301

Uygur'un felsefeye nasıl baktığını ortaya koyan düşüncelerini pek çok yapıtında bulabiliriz. Ancak onun bir bakıma "felsefenin felsefesi"ni yaptığı *Felsefenin Çağrısı*, felsefe anlayışını en kapsamlı ve sistematik biçimde ifade eden kitabıdır. Söz konusu kitapta felsefeye özgü soruların yapısını aydınlatmaya yönelik Uygur'un bir felsefe sorusunu felsefe sorusu yapan belli başlı özelliklerini betimleme çabasını yönlendiren soru şudur: "Bir felsefe sorusu nedir?"<sup>3</sup> Felsefe sorusunun ne olduğunu sormak, felsefenin ne olduğunu sormak demektir.

İnsan düşünen, akıllı bir varlık olduğu gibi aynı zamanda eyleyen bir varlıktır. Uygur da bu nedenle insanın eylemlerini, pratikteki yönelimlerini de göz önünde tutarak felsefenin sorularının yapısını belirginleştirmek, bu soruların günlük yaşamdaki sorulardan farklılığını ortaya koymak ister. Ona göre, "insan yaşamasının en büyük kısmı 'günlük' adı verilen birtakım yapıp etmelerle örülmüştür. (...) Günlük yaşayışımızda soruların çoğu eylemlerle ilgilidir; pratiğin içine gömülmüştür. (...) Felsefe sorularına gelince, bu soruların hemen hemen hepsi *pratikteki yönelmelerin ötesinde* yer alan sorulardır. (...) Bir soru olarak felsefe sorusu da, insandaki gerekmenin dışlaşmasıdır. (...) Ancak, felsefe sorusu ne eylemlerden çıkar ne de eylemlerle giderilebilir"<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, 14-15.

<sup>4</sup> N. Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, 16.

Filozofu, “kendi kendine soru soran kişi” olarak tanımlayan Uygur’a göre, felsefe soruları *nedir*’li sorulardır: “Güzel nedir?’, ‘Madde nedir?’, ‘Tarih nedir?’, ‘Saçma nedir?’, ‘Bilim nedir?’. Görüldüğü gibi bütün bu sorular *nedir*’li sorulardır. Yaptıkları aynı şey: soru-tümcesinde yer alan belli bir sözün (kavramın) *ne-olduğunu sorarlar*” Bunun nedeni ise Uygur’a göre, “felsefe sorularının günlük yaşayışın, dünyadaki olayların, insanın eylemlerle evrende yönelmesinin çerçevesi içine giren bir şeyi sormamasından ileri gelmektedir”.<sup>5</sup>

Uygur’a göre, felsefenin kendine özgü soruları, onun işleyişine de yön verici niteliktedir. “Felsefeyi başlatan sorulardır. Bu sorular, bir felsefe sorusu olarak, felsefede görünür; bunlar felsefeye özgü sorulardır. Her nedir’li soru, bir sözü ya da bir kavramı bilim-ötesi bir kaygıyla soran her ‘... Bilgi nedir?’, ‘Bilinç nedir?’, ‘Tarih nedir?’, ‘Dil nedir?’ çeşidinden soru birçok felsefenin işleyişine yön verir”.<sup>6</sup> Felsefe sorularının kuruluşu bakımından başka alanlarda sorulan sorulardan farklılığı söz konusudur. Bir sorunun felsefe sorusu olmasının ölçütü nedir? Bu konuda Uygur’un açıklaması şöyledir: “Nedir’ felsefe sorularının kuruluşunu *belirler*. Felsefe sorularındaki nedir, bu soruları başka alanda yeralan sorulardan, bu arada günlük yaşayış sorularından kesin olarak ayrı tutmamızı gerektiren esaslı bir göstergedir. Soru tiplerini külfetsizce ayırmayı saptamakla kalmaz; felsefe sorularını felsefe sorusu yapan *ölçüyü*, kriterium’u verir. Felsefe sorularındaki nedir dışa ilişkin bir ek değil, *felsefe sorusunu vareden* temeldir”.<sup>7</sup>

Felsefe sorularının *asıl* neyi sorduğu, felsefedeki nedir’in neye yöneldiğini ise Uygur şöyle açıklar: “Felsefedeki nedir *kavramların anlamını* sorar. Bu nedir’de şaşmayla karışık bir araştırma dileği açığa çıkar. ‘Nedir’, doğrudan doğruya anlama yapışıktır. ‘Nedir?’, ‘... *anlamı nedir?*’ ile aynı şeydir. Bütün felsefe sorularını –gerçekten felsefe sorusu iseler– bu kalıba dökebiliriz. Örneğin, ‘İyi nedir?’ sorusunu soran, kendisine bir felsefe sorusu sormuşsa, aslında ‘iyi sözünün anlamı nedir?’ sorusunu sormuştur. İşte, felsefe, nedir’in soru konusu yaptığı kavramların anlamıyla uğraşmaktadır. Her felsefe sorusundaki amaç, bir kavramın ya da kavram öbeğinin açıklanmasıdır. Anlamı sorma felsefe sorularının özelliğidir. Felsefede asıl kaygı anlamdır”. Uygur, anlam kaygısının belirleyici olduğu felsefe sorularının evren ve dil ile ilişkisini ise şöyle ifade eder: “Felsefe sorusu ne evren olarak evreni ne de dil olarak dili *sorar*. Felsefe sorusu,

<sup>5</sup> N. Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, 25.

<sup>6</sup> N. Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, 51.

<sup>7</sup> N. Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, 26.



dünyaya-yönelmiş-dilin-anlamında derinleşmeyi başlatır, denebilir. Böylece, felsefenin, tümüyle bu derinleşme olduğu meydandadır".<sup>8</sup>

Felsefedeki soru-cevap bağıntısı konusunda yaygın bir kanının bulunduğu saptanabilir. Söz konusu yaygın kaniye göre, felsefe sorularının cevabı yoktur, ilkece cevapsız sorularla uğraşır filozoflar. Bu yaygın kaniye bağlı olarak felsefe tarihi de cevapsız soruların tarihi olarak kabul edilir. Uygur, felsefe ve soruları hakkındaki bu yaygın kaniye karşı çıkar ve felsefenin sorularının gerektirdiği cevap türünün kendine özgü yönlerini belirlemeye çalışır. Ona göre, "bir felsefe sorusuna ilkece cevapsız bir soru gözüyle bakılamaz. Gelgelelim, bir felsefe sorusunun *felsefe* sorusu olarak belli bir cevap türünü gerektirdiği meydanda. (...) Felsefedeki sorulara eksiksiz, genel geçer, başka türlü tasarılanamayan, zorunlu cevaplar bekleyenler, ergeç hayal kırıklığına uğrayacaklardır".<sup>9</sup>

Felsefe sorularının kendine özgü yapısını anlamak, Uygur için felsefeyi anlamak demektir. Ona göre soruların özellikleri, felsefenin özelliklerini ifade eder: "Felsefe sorusunun bir felsefe sorusu olarak özellikleri, felsefenin özelliklerinden, *hem de* ana özelliklerinden başka bir şey değildir".<sup>10</sup>

### Nermi Uygur'un İnsana Bakışı

Uygur'un birçok konuyu/sorunu ele almakla birlikte daha çok dil ve kültür üstüne odaklandığını görebiliriz. İnsan kavramı, insanın çeşitli halleri, sorunları ve arayışları da Uygur'un felsefe çalışmalarında sıkça ve yoğunlukla ele aldığı konular arasında dikkat çeker. Bu bağlamda onun bazı yazılarını anmak yerinde olur. Uygur'un *İçimin Sesi* kitabında yer alan "İnsan İnsanın Neyidir" başlıklı yazısı onun insana nasıl baktığını ana hatlarıyla ortaya koyar. Uygur'un düşüncesinde hümanizm var mıdır, yeri nedir vb. sorulara onun insan, kültür ve eğitim konusundaki düşünceleri çerçevesinde cevap aramak mümkündür.

Uygur, birçok bilim alanında yapılan çalışmalarda "insan için iyi ile kötüyü" ortaya koymak için insan-insan ilişkilerine odaklanıldığını ancak bu konuda pek çok sorunun doyurucu yanıt bulamadığına dikkat çeker. Söz konusu sorular nelerdir?

<sup>8</sup> N. Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, 29.

<sup>9</sup> N. Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, 44.

<sup>10</sup> N. Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, 45.

Uygur'un ifadesiyle: "Kim iyidir, kim kötüdür? İyi nedir, kötü nedir? Ben kendim, iyi miyim, kötü müyüm? Ayrıca: iyilik, kötülük gen'lerden mi geliyor, yoksa toplumsal itelemelerin zorunlu bir sonucu mu? Başkalarına karşı iyi olmak ile kötü olmak arasında genel-geçer kesinlikte sınırlar koyulabilir mi? Ya da, tersine soruyla: tek bir iyi eylem kişiye yapışan kötülüğü silebilir mi? Yoksa, bütün bu sorsal deşmeleri unutup davranışlarımızı olurlarına bırakmak daha mı yerinde bir tutum olurdu?"<sup>11</sup>

Uygur'un önemli bir saptaması da insanın insandan hoşnut olmadığı hakkında karşımıza çıkar. Bu noktada ona göre şu sorunun sorulması gerekir: "Ne yapabiliriz? Daha doğrusu: hoşnut olmayışımızı büsbütün gidermek için, ya da olamıyorsa, en aza indirmek için, ne yapmamız gerekir? Yanıt, biçimce açık-seçik ortada: Ne gerekiyorsa onu; hem de ivedilikle. Çünkü çoğun acı içimize batmakta insanın insana davranışı. Ne yapıp edip bu acıyı gidermek, bu acının ötesine geçmek, bu acıyı olanak dışı bırakmak zorundayız. Her insanın başuğraşısıdır bu. Daha doğrusu: olanca duyarlılığımızla ayrıcalıksız herbirimiz bu uğraşı kendimize başödev diye belirlemeliyiz."<sup>12</sup>

Uygur'un insan hakkındaki düşüncelerinde öncelikle sorunların saptanması ve problemleri durumlarla ilgili çeşitli soruların sorulması söz konusudur. Denemelerinde çoğunlukla kendine sorduğu soruların peşinden/izinden giden Uygur, sorunların belirlenmesinden sonra bulabildiği bazı çözüm önerilerini de ortaya koyar. Bu çerçevede onun felsefe çalışmalarında insana, kültüre, doğaya ilişkin sorunların yoğunluğu ve birbiriyle bağıntıları dikkat çeker. Birçok yazısında da eğitimi ele aldığını görebiliriz. Eğitim derken de alışılmış, klasik eğitimden çok insanın kendini eğitmesi, yetiştirmesi anlamında bir öz-eğitimden söz etmesi de önemlidir.

Uygur, insanı insan arası ilişkiler bağlamında ele alır. Söz konusu ilişkiler de değişebilir niteliktedir. İlişkileri bağlamında insanı ele aldığımızda, insanın nasıl bir varlık olduğuna ilişkin çeşitli özellikler, değişmeler ve durumlar da görünür/bilinir ve anlaşılır bir hale gelebilir. Uygur'a göre, insan ve insan yaşamı/varoluşu hakkında dikkat çeken bazı hususlar söz konusudur:

- İnsan, karışık ve karmaşık ilişkilerin içinde/merkezinde bulunur.
- İnsan-yaşamı, insanlarla içiçe örülmüş bir varoluştur. Burada hoşnutsuzluklar da yer alır.

<sup>11</sup> Nermi Uygur, *Yaşama Felsefesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, 36.

<sup>12</sup> N. Uygur, *Yaşama Felsefesi*, 37-38.

- İnsanın bir ben, özne olarak başkalarına, başkalarının kendisine olan durumunun yol açtığı hoşnutsuzluklar vardır.
- İnsan yaşamı çok-yanlı, çok-yönlüdür. Tek-yanlı, indirgemeci yaklaşımlarla ele alınamaz.
- “İnsan, özce kötüdür” gibi toptancı yargıların/ifadelerin eleştirildiğini görürüz.
- İnsan, olan değil oluşagelen bir varlıktır. İnsan oluş süreci söz konusudur. İnsanın sürüp giden oluşu, felsefenin de çok-yönlü düşünmesini ve indirgemecilikten uzak durmasını gerektirir.
- “İnsan insanın neyidir?” temel sorulardan biridir. Karşıt cevaplar söz konusudur.
- İnsan gerçekliğinin çeşitliliği söz konusudur.
- Değiştirme ve eğitim gereklidir. Burada bir anlayış-eyleyiş eğitimi gereklidir.<sup>13</sup>

Nermi Uygur’un insanı yalnızca insan ilişkileri çerçevesinde ele almakla yetinmeyip onu ortaya koyduğu ve içinde yaşayageldiği kültür bağlamında da ele almaya yönelir. Bu noktada onun kültüre bakışından söz etmek yerinde olur.

305

### **Nermi Uygur’un Kültüre Bakışı ve Kültür-Bunalım İlişkisi**

Kültürün neliğini açıklamaya yönelik bir tanım ortaya koyma çabasıyla pek çok filozofta ve sosyal bilimcide karşılaşırız. Kültür nedir sorusu Uygur’un da felsefe gündeminde yer alan temel sorulardan biridir. Ona göre, “Kültür, insanın ortaya koyduğu, içinde insanın varolduğu tüm gerçeklik demektir. Öyleyse “kültür” deyimiyse insan dünyasını taşıyan, yani insan varlığını gördüğümüz her şey anlaşılabilir. Kültür, doğanın insanlaştırılma biçimi, bu insanlaştırmaya özgü süreç ve verimdir. Kültür insanın kendini kendi evinde duymasını sağlayacak bir dünya ortaya koymasıdır. Buna göre kültür, böylesi bir dünyanın anlam varlığına ilişkin tüm düşünülebilirlikleri içerir: insan varoluşunun nasıl ve ne olduğudur kültür. İnsanın nasıl düşündüğü, duyduğu, yaptığı, istediği; insanın kendine nasıl baktığı, özünü nasıl gördüğü; değerlerini, ülkülerini, isteklerini nasıl düzenlediği, -bütün bunlar hep kültürün öğeleridir. İnsanın ne tür bir yaşama üslubu, ne tür bir varolma biçimi, ne tür bir eylem-kalıbi benimsediği kültürdür. Teknik, ekonomi, hukuk, estetik, bilim, devlet vb.

<sup>13</sup> Nermi Uygur, *İçimin Sesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001b, 38-42.

insanın meydana getirdiği herşey kültüre girer. İnsanlar arasındaki her çeşit karşılıklı etkileşmelere, her türlü yapıp yaratma alışkanlıklarına, bütün “manevi” ve “maddesel” yapıt ve ürünlere kültür denir.”<sup>14</sup>

Kültürü insanın ortaya koyduğu ve içinde yaşadığı gerçeklik olarak anlayan Uygur, kültürün özyapısına ilişkin bazı temel niteliklerin de belirlenmesi gerektiğini belirtir. Bu noktada insan ile hayvan ve diğer canlılar arasında bir ayırım yapan Uygur, insanın kültürü meydana getirmesine ve kültürde karşılaştığımız insana özgü yönlere dikkati çeker. “İnsan bir kültür varlığıdır; onu hayvandan ayıran bu kültürlülüktür. Doğanın kendisi için önceden belirlemiş olmadığı hiçbir şeyi gerçekleştiremez hayvan. İnsansa kültür yaratır kendine; bu kendi yarattığı kültür de insanı geliştirir. Bir zorunluluktur kültür insan için. Kültür olmayınca o da olamayacağına göre: insanın kültür üretip kültürce üretildiği; kültür taşıyıp kültürce taşındığı temel gerçeği, insan olarak insan varlığının en başta gelen varolma koşuludur.”<sup>15</sup>

## 306

Uygur, insanı kültür içinde yaşayan, onu üreten, ortaya koyan bir varlık olarak ele alır. Bu nedenle insan, içinde yer aldığı bu gerçekliği anlama ve kavrama durumuyla karşı karşıyadır. İnsanın varoluşu kültürel bir zemine dayanır. Kültürü anlamak için de, bir kültür kavramına sahip olmak zorunluluğu söz konusudur. Uygur da, kültürün çeşitli yönlerini ortaya koyarak, kültürü felsefe açısından açıklamaya ve belli bir kültür bilinci oluşturmaya yönelir. Onun kültürü anlama ve aydınlatma çabasında özellikle “bunalım” kavramından yola çıkarak, insan ve kültürün bunalımla ilişkilerini ortaya koymaya çalıştığını saptayabiliriz.

Uygur, gerek bireyler gerekse insan toplulukları açısından, içinde yaşanan dönem ve ilişkilerin problemler içerdiğini, problemsiz bir birlikteliğin mümkün olmadığını söyler. Kültür kavramını bunalımlar temelinde ele alır. Burada önemli olan, hangi problemlerin ya da problem durumlarının kriz/bunalım olarak adlandırılacağıdır. Krize ilişkin kimi görünüşler hakkında Nermi Uygur’un bazı saptamaları şöyledir: “*Beklenmedik*’le anlamdaş bunalım: Beklenmedik yerde-zamanda içine alır bizi, ya da içine düşersiniz onun.”<sup>16</sup> “*Birdenbire değişikliktir* bunalım. Boyutu, yoğunluğu, genel yapısı, kıyıbucağı kestirilmeyen ölçüde bir değişiklik, her türlü önceden ölçüp biçmeye meydan okuyan bir bambaşka-oluş. (...) Tümü tümünden değiştirir bunalım. Bunalımla altüst olur her şey. Bunalım,

<sup>14</sup> Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984b, 17.

<sup>15</sup> N. Uygur, *Kültür Kuramı*, 18.

<sup>16</sup> Nermi Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, 209.

önceki düzenin, kurulu düzenin birden *gitmesi*, alışılmış işlerliğin *yokolması*, öncenin düpedüz *bitmesi* demektir. (...) Varlığı kaplayan büyük değişiklik, bunalımcı bir güç olarak benimsetir kendini. Bunalımın hemen hemen her zaman insanı allak bullak etmesi, korku uyandırıp acı salması bundan kaynaklanır.”<sup>17</sup> Bunalım, insan-zaman ilişkisi bakımından da köklü değişiklik anlamına gelir: “Türü ne olursa olsun, bunalımla birdenbire çarpan o büyük değişikliğin çarpıcı bir özelliği de, *kısa sürmesidir*. (...) Bunalım zamanı, *hızlı mı hızlı süreçlerin iç içe girdiği bir zamandır*. Bunalımda, bir bakıma, zamanı tanıyamayız.”<sup>18</sup> Bunalımın/krizin “ayrıcalıklı bir varoluş kesiti” olarak yaşandığını belirten Uygur’a göre, “Bunun en güzel göstergesi, genellikle bunalımların, anlam ve adlandırma sallantılarına yervermeyecek biçimde kendini bilince yaymasıdır. (...) her şeyini kapsar insanın bunalım. Bilinci, başka hiçbirşeye meydan vermeyecek yoğunlukta doldurur. Her şeyiyle insan yaşamının gündeminde bunalımdan başka bir ‘madde’ kalmaz.”<sup>19</sup>

Uygur, bunalımın antropolojik boyutuna da dikkati çeker: “İnsan, *insan olduğu için* de bunalım var. Bunalımı, insana sonradan gelen bir şeymiş gibi görmek, hem insanın hem bunalımın varlığını çarpıtmaya götürür. (...) Bunalım, insan varlığını yoğurup biçimlendirir. İnsana gelmez, *insandan gelir* bunalım. Bir bunalım varlığı insan. İnsanı bunalımsız, bunalımı insansız kavrayamayız.”<sup>20</sup>

Bunalımın insan olmanın yadsınamaz bir olgusu olmasından yola çıkan Uygur, insanın bu durumla hesaplaşma, yüzleşme ve sürdürüğü mücadelelerle kendi varoluşunu gerçekleştirdiğini vurgular. Onun bunalımı, insan anlayışı temelinde ele alması aynı zamanda söz konusu sorunu olabildiğince çok yönlü ve bütünlüklü olarak kavrama çabasını ortaya koyar.

“Birey deyince bunalım gelmelidir akla” diyen Uygur, yaşamın sürekli biçimde bunalımla birlikte olduğunu vurgular: “Bunalımsız yaşam yok. Bunalımla birlikteyiz hep. Gerçi kimi az kimi çok, gene de hep bizimle o. Bunun en güzel kanıtı, insan dünyasının bunalımdan yana alabildiğine çeşitli bir görünüme bürünmüş olmasında. (...) Hem teketek kişilere özgü yaşama

<sup>17</sup> N. Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, 210.

<sup>18</sup> N. Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, 211.

<sup>19</sup> N. Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, 219.

<sup>20</sup> N. Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, 219-220.

evrelerini, hem geniş toplulukları yoğuran karmaşık ilişki ve etkenleri kuşatır bunalım.”<sup>21</sup>

Bunalımın/krizin belli bir kültür ortamında biçimlendiğini ve kendini gösterdiğini söyleyen Uygur'a göre, “Kökleri alabildiğine *derinlere* uzanan bir ilişki bunalım-kültür ilişkisi. Varlıkça *kopmaz* bir bağla bağlı kültür ile bunalım. Kültürü bir bunalım-belirlenimi diye görmek tek yanlı görmektir. Aslında kültürü *en içten belirleyen*, dahası, kültürü var kılan büyük bir etmendir bunalım. (...) İnsanın kendine bir yaşama-dengesi, bir varoluş-düzeni kurma çabası, bu tür çabaların ürünüdür kültür. Bunalımsa, işte bu çabaların dürtüsü. En ilkel sayılanlardan en doruktakilere dek koşullanım gücü yettiğince insanı, kültür kurucusu, kültür koruyucusu ve geliştiricisi olmaya zorlar bunalım.”<sup>22</sup> Görüldüğü gibi Uygur, bunalımın kültür yaratımındaki belirleyici işlevine dikkati çekerek, kriz-bunalım ve kültür arasındaki yapısal ilişkilerin ortaya çıkarılmasına çalışır.

## 308

Kültür, bunalımları önleme ve aşma çabasının ürünü olduğu kadar, kimi durumlarda çeşitli bunalımların da nedeni olabilir. Uygur'un deyişiyle, “Aslında, bunalım önlemi olan kültür de, bunalıma yol açar. Nitekim, zaman zaman kültür örgüsünün kendisinden kaynaklanır ağır bunalımlar. İşte çevre kirliliği, atomun parçalanması, sağlıksız kentleşme, nüfus çoğalması, terör, kırtasiyecilik ve benzeri olaylar. *Çağımızın büyük tehlikeleri* bunlar.”<sup>23</sup> Kültürün bazen bunalımlara yol açmasının, tümüyle olumsuz değerlendirilemeyeceğini belirten Uygur'a göre, “Olumsuz denen durumların, nice kültür başarılarına götürdüğüne tanık kültür tarihi. Bırakın ki bunalımı olumsuzlukla bir tutarsak, o zaman kültürün çıkış kaynağında olumsuzluk bulunduğunu benimsemek durumundayız. Bunalıma çok şey borçlu kültür, neredeyse her şeyini.”<sup>24</sup> Bir bakıma kültür-bunalım(kriz) ilişkisi, süreklilik gösteren bir ilişkidir. “İnsan insan olarak varlığını sürdürdükçe bunalımla *birlikte* yaşar. Düşünmenin sürdürdüğü sürece bunalıma ilişkin sorulara yanıt denemeleri bitmez.”<sup>25</sup>

Yaşamı belirsizlikler içinde sürdürülen bir yolculuğa benzetmek mümkündür. Belirsizlik, yaşamın doğasında bulunmaktadır. Her insanın bir geçmişi ve geleceği vardır. İçinde bulunduğumuz zamanın kapısı, hem geçmişe hem de geleceğe açıktır. Biz geleceğe doğru yöneliriz. Eylemlerimizin, tasarımlarımızın yönü geleceğe doğrudur. Anımsamalarımız ise dünden bugüne

<sup>21</sup> N. Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, 203-204.

<sup>22</sup> N. Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, 225-226.

<sup>23</sup> N. Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, 226.

<sup>24</sup> N. Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, 226-227.

<sup>25</sup> N. Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, 228.

doğru uzanır. Gelecek, kurmakta olduğumuz yapı, gerçekleştirmek istediğimiz tasarılar ve umutlardır. Yaşamımızın bir tasarımı olduğunu söylemek mümkündür. Belirsizlikler içinde gerçekleştirmeye uğraştığımız tasarılar, geçmişle gelecek arasındaki tüm eylem ve etkinliklerimizi kapsamaktadır. Yaşam, bir bakıma belirsizlikleri aşmaya, yaşamı belirlemeye yönelik sürekli bir çabadır. Uygur'un deyişiyle, "Şimdiye, geçmişe olduğu kadar geleceğe de yönelen bir yaşam doğrultusundayız."<sup>26</sup> Bir bakıma insanın yaşama doğrultusu tarihseldir, tarihselliğine bağlı olarak şekillenir. Söz konusu tarihsellik, insanın yaşama ufkunu da genişletir. Uygur'a göre, "Kişiler-arası ilişkiler, kişinin yalnızca kendisiyle çağdaş toplum ve kişilerle kurduğu ilişkilerle sınırlı değildir. (...) Gerçekte kişi: hem *kendinden önce yaşamış olanlarla*, hem *kendisinden sonra yaşayacaklarla* sayısız ilişkiler içindedir."<sup>27</sup> İnsan zaman içinde yaşayan bir varlıktır. İnsanda "zaman bilinci"nin bulunması da, bu durumun farkında olduğunun göstergesidir. Geçmiş, şimdi ve gelecek, zamanın boyutlarıdır. Şimdi, hem geçmişini hem de geleceği kapsayan bir zaman kesitidir.

309

Gelecek, özgür ve yaratıcı insanların yapıp etmelerine, etkinliklerine yön veren şeydir. İnsanın tasarıları, beklentileri ve idealleri bakımından, "gelecek" kavramının önemi eğitimde de göz ardı edilemez. Gelecek ile ilgili kaygılar ve umutlar, insani değerleri gerçekleştirme ve dünyayı daha yaşanılır kılmaya yönünde eğitimsel etkinlikler için de büyük rol oynamaktadır. İnsanın olanaklarının yapıcı ve yaratıcı yönlerde ortaya çıkması açısından, günümüzde hümanist bir eğitime duyulan ihtiyaç da büyümektedir.

### Nermi Uygur'un Eğitime Bakışı

Uygur, *Salkımlar* kitabında yer alan "Eğitim-Öğretim-Yetişim" başlıklı yazısında daha çok "insanın insan olarak yetişimi" kavramını inceler. Yazının ilk cümlesi, eğitimcide bulunması zorunlu bir ilke ya da değer olarak sevgiye ilişkindir: "İnsanlara insan *olarak* sevgi ve saygı göstermeyen bir eğitimcinin iyi bir eğitimci olması söz konusu değildir."<sup>28</sup> Sevgi ve saygı temelinde, eğitimin insan olma yönünü ele alan Uygur, bu konuda şöyle der: "Bilgi ve teknik işi olmaktan çok, insan işidir eğitim. İlle de "iş" deyimini kullanacaksak: insan-*olma* işinde insanın insana yardımınıdır eğitim, öğretim. İnsan-*yetişimi* olmayan bir

<sup>26</sup> N. Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, 270.

<sup>27</sup> N. Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, 269.

<sup>28</sup> Nermi Uygur, *Salkımlar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, 316.

eğitim-öğretim tasarlayıp uygulamak, yanlış bir şey yapmak demektir".<sup>29</sup> Uygur, bu noktada eğitimin temel amacının da insanla, onu yetiştirmekle ilgili olduğuna dikkat çeker. "Dönüp dolaşip *insanı insan olarak yetiştirmede* katkı sağlamayan eğitim-öğretim, öz amacından uzak düşmüş eksik-gedik, yetersiz bir öğrenimdir, bir eğitimidir".<sup>30</sup>

Uygur, *İçimin Sesi* kitabındaki "İnsan İnsanın Neyidir?" yazısında da eğitimi insan olma kavramıyla ve insanın başkalarıyla ilişkileri bakımından ele alır. İnsanın hem kendisini hem de başkalarıyla ilişkilerini değiştirmesi gerektiğini ve bu değişimin de ancak eğitimle mümkün olabileceğine dikkat çeken Uygur'a göre, "ister kendimiz ister başkaları sözkonusu olsun, insanlar arası eylemlerimizde, herbirimiz *önce* kendimizi, *gücümüz yettiğince de* başkalarını *eğitme* göreviyle karşı karşıyayız".<sup>31</sup>

Söz konusu görevin kaçınılmaz olmasına karşı okullarda sürdürülen eğitimin bu konuda yetersiz kaldığını, bu nedenle de "kişinin kendisi"ne düşen sorumluluğu vurgulayan Uygur'a göre, "bugüne dek süregelen okulsu eğitimlerin hiçbiri, nedense, böyle bir göreve yetesiye el atmamıştır. Buna göre: dönüp dolaşip herşey kişinin kendisine kalıyor, yani olanca yükü yüklenecek olan sensin, benim. Ancak, acı gelecek ama saptayalım: aklımız, gönlümüz, istencimizle özümüzü bu yönde yoğun yoğun odaklamadıkça, kalıcı bir başarı ummak boşunadır".<sup>32</sup>

Uygur'un eğitim anlayışında insanın kendisini temele aldığını görürüz. Onun vurguladığı hususlardan biri de insanın özüne sarılması, ona sahip çıkmasıdır. Bu noktada eğitimin "olabildiğince geniş bilinçle, ateşli istençle" ele alınması gerekir. Ancak böylece insan, "yaşama-yoluna bakım göstermeye" başlayabilir. Ona göre, "kendi-kendimize yönelik-eğitim, kuşkusuz eğitimlerin en zorudur. En yüce eğitim, dolayısıyla en vazgeçilmez eğitim budur".<sup>33</sup>

Uygur'un insan ve eğitim hakkındaki düşüncelerinde insana duyulan saygı ve sevgi kendini gösterir. O insanın hem kendisine hem de başkalarına yönelik saygıyı unutmaması gerektiğini savunur. İnsanın başkalarına yönelik duyduğu saygının kendisine "*hep eşlik etmesi gerekir*" diyen Uygur'a göre, "bu böyle olmazsa, insan olmaktan çıkar"ız".<sup>34</sup> Uygur'un düşünce çizgisinde hümanizm

<sup>29</sup> N. Uygur, *Salkımlar*, 316.

<sup>30</sup> N. Uygur, *Salkımlar*, 318.

<sup>31</sup> Nermi Uygur, *İçimin Sesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001b, 42.

<sup>32</sup> N. Uygur, *İçimin Sesi*, 42-43.

<sup>33</sup> N. Uygur, *İçimin Sesi*, 43.

<sup>34</sup> N. Uygur, *İçimin Sesi*, 43.



dikkat çeker ama o insan-merkezci değildir. İnsanın doğanın efendisi değil ancak onun "sorumlusu" olabileceğini dile getirdiğini anımsamak yerinde olur.

### Nermi Uygur'da Başka-Sevgisi Kavramın Anlamı ve Önemi

Uygur'a göre, "İnsan dünyasında ortaya çıkan pekçok kültür yapıtı, sevgiden kaynaklanmakta, sevgiye kaynaklık etmekte" dir.<sup>35</sup> Tüm insanlar-arası, toplumlar-arası ilişkilerde en kalıcı, en etkili ilişki yolu yordamının, insana en çok yakışan erdemın özünün sevgi olduğunu vurgulayan Uygur, insana "geniş açıdan" bakmayı önerir ve böyle bir bakışın gerekçesini şöyle açıklar: "Çünkü insan, bir dar-çevre varlığı değil, bir *evren* varlığıdır. (...) Sözcüğün olabildiğince geniş anlamında bir dünya-varlığıyız. Gittikçe daha belirgin biçimde belirttiği üzere, işimiz, *tüm* dünyayla; dünyaya *açık* varlıklarız biz. Doğamız bu, doğal olan bu bizim için. Buna göre sevgi'nin böylesi dünyaya, böylesi evrensel açıklığa uygun olması kadar doğamıza uygun bir şey olamaz."<sup>36</sup>

Sevginin, pekçok önemli özellikleriyle, *başka*-sevgisi olduğuna inanan Uygur, başkaya yönelmenin bu bağlamda belirleyici olduğunu söyler: "Sevgi: *başka*'ya yönelmekte, *başka*'yla sevgi olmakta. Sevgi, *başka*-sevgisiyle sevgiselleşmekte."<sup>37</sup>

Uygur'un insan anlayışının temelinde "başka-sevgisi" yer alır. Onun özellikle irdelediği ve çözüm yolu aradığı sorunların başında ise "Ben bağınazlığı" nı görebiliriz. Yeryüzünde, "ben-biz bağınazlığı" nın çok yaygın ve egemen olduğuna dikkat çeken Uygur bu bağlamda cevabı aranması gereken soruyu şöyle ifade eder: "Ben-bağınazlığı aşılabılır mı?"<sup>38</sup> Ona göre, "Başka sevgisi nasıl gerçekleşir?" sorusu, "Ben-bağınazlığı aşılabılır mı?" sorusuna bağlı"dır.

Uygur'un özgün kavramlarından biri olan başka-sevgisi, hem insanlar arası ilişkilerde yaşanan sorunları ve gerilimleri anlamaya hem de bu sorunları aşmaya yönelik bir çabayı/arayı da içerir. Onun bu bağlamda söz konusu sevginin niteliğine ilişkin yaptığı belirlemeler, insanın eylem yönü için de yol göstericidir: "Başka-sevgisi: bir duygu ve eylem birliği, bir duyarlık katkısı, bir yardım bağılanışıdır. Belki de en açık-seçik gerçekleştiği ortamlar, acılı ortamlar. Başka bir insanın, ya da insanların gerçekten acı çektiği için, acıya katlanmaya savaştığı bir durumda, *başkasının* acısını hafifletmek, dindirmek için: duyarlık, para, zaman, iş, hizmet sunmaktır paylaşmak.(...) Olabildiğince

<sup>35</sup> Nermi Uygur, *Başka Sevgisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, 15.

<sup>36</sup> N. Uygur, *Başka Sevgisi*, 37.

<sup>37</sup> N. Uygur, *Başka Sevgisi*, 40.

<sup>38</sup> N. Uygur, *Başka Sevgisi*, 189.

doğrudan doğruya, vargüçle aracısız bir duygudaşlıkla başkasının acısına ortak olmak; o acıdan, durumun izin verdiği oranda sereserpe pay devşirmek; o acıyı bölüştürmektir paylaşmak.”<sup>39</sup>

Uygur, ben-bağnazlığını aşmanın yolunu ise şöyle açıklar: “Ben-bağnazlığını, ben-olan ile ben-olmayan kesin sınırlarla birbirinden apayrı tutmaktan kaynaklanan ben-bağnazlığını tümünden aşmanın tek yolu: bu sınırları *gerçekten* ortadan kaldırmaktır. Buysa, ben’in, hiçbir sınır tanımaz sevgide ben-olmayan’ı sevmesiyle gerçekleşir. Çok, çok zor ama olmayacak şey değil. Olunca da, devrimlerin devrimi.”<sup>40</sup> Uygur’un bu bağlamda insanın olanaklarına işaret ettiği söylenebilir. Zor ve hatta çok zor gibi görünen şeylerin ve gelişmelerin/değişimlerin de olanaklar çerçevesinde düşünülmesi önemlidir. Uygur, özlenen ve gerçekleşmesi için çaba gösterilmesi gereken değişim ve geçiş hem bireyler hem de toplum bağlamında söz konusudur.

312

Uygur’un dikkat çektiği en önemli sorunlardan biri, “ ‘ben’e ayarlı toplumdan, başkaya uygun topluma geçmektir.”<sup>41</sup> Ona göre, bu ben’e ayarlı toplumu değiştirmek gerekir. Söz konusu değişimin bir süreç olduğunu belirten Uygur’un ifadesiyle, “Bu da, süregiden toplumu: gereği, nasılı, olabirliğiyle eleştirip yeniden yapılandırarak özlenen topluma dönüştürme sürecidir.”<sup>42</sup> Uygur, yaşamın ve kültürün zorlamasıyla söz konusu dönüşüm yönünde pek çok “deneyişler”in birbirini izlediğini vurgular. Onun bu yönde özellikle adını andığı ve değerlendirdiği düşünürler arasında Rousseau, Marx ve Nietzsche yer alır. Uygur bu üç filozofa olan yakınlığını ve sevgisini şöyle ifade eder: “Rousseau, Marx ve Nietzsche sevgi yiğitlerim benim.”<sup>43</sup>

### **Hümanist Değerler ve Arayışlar Çerçevesinde Uygur’un Düşünce Mirası**

Betül Çotuksöken, “Eğitim ve Kültür Filozofu Olarak Nermi Uygur” başlıklı yazısında, Uygur’un hümanist bakış açısına dikkat çeken bir değerlendirme yapar: “Bir eğitim ve kültür filozofu olarak Nermi Uygur, bizim kendimiz üzerine düşünmemizi, yaşamımızı felsefenin konusu yapmamızı sağlamanın yanı sıra, tüm felsefe tarihini yeniden verimlendirmenin önemini bize kavratıyor ve hümanist

<sup>39</sup> N. Uygur, *Başka Sevgisi*, 194.

<sup>40</sup> N. Uygur, *Başka Sevgisi*, 199.

<sup>41</sup> N. Uygur, *Başka Sevgisi*, 202.

<sup>42</sup> N. Uygur, *Başka Sevgisi*, 202.

<sup>43</sup> N. Uygur, *Başka Sevgisi*, 203.

bakış açısını içselleştirmenin ne denli önemli olduğunu bize bir kez daha anımsatıyor.<sup>44</sup>

H. Haluk Erdem de, "Nermi Uygur'un Düşüncesinde Toplum, Bilim ve Teknoloji" başlıklı yazısında Uygur'u, "anlamaların odağında insanı görüp felsefesini insan başarılarıyla besleyen filozoflardan biri" olarak değerlendirir.<sup>45</sup> Teknik/teknoloji de insanın başarılarından ve kültürün önemli unsurlarından biridir. Ancak bu bağlamda kültürü yaratan bir varlık olarak insanın teknikle ilişkisinin nasıl kurulduğu ve sürdürüldüğü de önemlidir.

Uygur'un ortaya koyduğu felsefi birikim, insan, kültür, dil ve eğitim konuları başta olmak üzere Türkiye'de ve Türkçe'de felsefeye yapılan önemli katkılardır. Onun çeşitli filozoflar kurduğu "düşünce akrabalıkları" oldukça önemlidir. Örnek olarak "Sinoplugiller" yazısını anabiliriz. Düşünce akrabalığı felsefi diyalog anlamını da taşır.

Eğitimi; insanı insan olarak yetiştirme yönüyle irdeleyen Uygur'un düşüncelerinin eğitim alanında çalışan, kuramlarla uğraşan herkese yol gösterici, ufuk açıcı nitelikler taşıdığını söyleyebiliriz. Ayrıca onun özellikle "başka-sevgisi" kavramı temelinde insana yönelik saptama ve değerlendirmeleri de hümanist bir yaklaşıma dayanır. Düşünce tarihinde sevgi kavramı ve sorunundan yola çıkarak güncel sorunlarla kurduğu bağlantılar ve yeni kavramsal yaratımlar da hümanist düşünce geleneğine yapılan önemli katkıları içermektedir.

Uygur'un düşüncesinde hümanizm var mıdır sorusuna olumlu bir cevap verilebilir. Onun hümanist düşünce geleneğine katkılarını hem eserlerinin bütünlüğü içinde irdeleyen hem de başka Cumhuriyet dönemi düşünür ve yazarlarıyla ilişkilerini göz önünde bulunduran çalışmaların da yapılması gerekir. Çünkü Anadolu coğrafyası/tarihi ve kültürü, geçmişten günümüze hümanist düşünce ve kültür geleneğini taşıyan zengin bir birikime sahiptir. Söz konusu birikimin anlaşılması ve insanlığın dikkatine sunulması bakımından da Uygur başta olmak üzere çağdaş düşünce insanlarımızın çalışmalarının incelenmesine ve değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Bu bağlamda geçmişe ilişkin kurulan ya da kurulabilecek "düşünce akrabalıkları" aynı zamanda

<sup>44</sup> Betül Çotuksöken, "Eğitim ve Kültür Filozofu Olarak Nermi Uygur", *Felsefe Söyleşileri I-II* içinde, (Edit. Betül Çotuksöken), İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınları, 2003, 121.

<sup>45</sup> H. Haluk Erdem, *Aydınlanma Penceresinden Eğitim, Kültür ve Toplum Yazıları*, Ankara: Ürün Yayınları, 2010, 255.

geleceğe yönelik düşünce ve amaçların gerçekleştirilmesi yönünde dayanışma ve birliktelik olanakları demektir.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Felsefi ve edebi yapıtlarıyla üretken bir filozof olarak dikkat çeken Uygur'da, filozof ve denemeci kimliğinin içiçe geçtiği söylenebilir. Ülkemizde felsefenin neliğine ve felsefe sorularının yapısına yönelik ve kendi felsefe anlayışını ortaya koyan Uygur, bu bağlamda felsefenin kültürün diğer unsurlarıyla ilişkilerini de irdeler. Ele aldığı konuları ve sorunları diğer konu ve sorunlarla bağıntılı biçimde ele alan Uygur'un insan ve kültür anlayışında çok-yönlülük ve bütüncüllük belirgin bir özelliktir. Kültür kavramıyla ilgili yaptığı belirlenmeler, insanın varoluş koşullarını ortaya koyma çabasının da bir ifadesidir. Uygur, insanın kültür üreten ve ürettiği kültür dünyası içinde yaşayan bir varlık olduğunu vurgular. Ancak Uygur, insanın kültürle ilişkilerini ele alırken onun doğayla ilişkilerini gözardı etmez. Bu bağlamda insanın unutmaması gereken ödevleri ve sorumlulukları da Uygur'un sık sık anımsattığı konular arasında yer alır. Uygur için insanın sorumlulukları yalnızca başka insanlara değil doğaya ve diğer canlılara yönelik olarak da yaşamsal bir önem taşır.

Uygur'un düşünme ve araştırma konuları oldukça geniş olmakla birlikte, insan, yaşam, kültür ve dil konularının daha ağır bastığı, öne çıktığı görülmektedir. Onun, hangi konuyu-kavramı ya da sorunu ele alırsa alsın, temel hareket noktasını yaşama-kültür ve dil bağlamının oluşturduğu saptanabilir. Bu bağlamda kendine özgü bir kültür felsefesini işleyen Uygur'un felsefi söyleminde, yaşama bağlamında insanın çeşitli durumlarının, sorunların ve kültür ortamının yol açtığı problemlerin ve bunalımların büyük bir yer tuttuğu söylenebilir. Uygur, bunalımın yalnızca psikolojik ve ekonomik bir durum olmadığını ve insanın kültürü yaratma ve düzenleme çabalarında sürekli biçimde uğraşması ve hesaplaşması gereken bir şey olduğunu vurgular.

Uygur'un insanla ilgili olarak ele aldığı "başka-sevgisi" kavramı ve bu kavramdan yola çıkarak yaptığı saptama ve değerlendirmeler günümüzün önemli sorunlarını anlama ve çözüm arama yönünde yol gösterici nitelikler taşımaktadır. Bu bağlamda insana ilişkin dile getirdiği bağnazlık, dogmatizm eleştirisi hümanist düşünceye bir katkı olarak görülebilir. İdeal bir insandan ya da insan düşüncesinden söz etmemekle birlikte Uygur, insan ve kültür dünyasında giderek büyüyen sorunların, bunalımların ve içine düşülen

uçurumların nasıl aşılabileceği yönünde insana yol gösteren, ışık tutan değerlerin neler olabileceğini aramayı sürdürür. Onun deneme tarzındaki felsefesi, aynı zamanda bir arayış felsefesidir.

Bu nedenle Uygur'un deneme tarzında ortaya koyduğu felsefi birikimin, yalnızca edebiyat alanına ait görülerek değerlendirilmesini doğru bulmuyorum. Denemeyi ve denemeciliği bilinçli olarak seçtiğini ve deneme tarzında felsefe yaptığını söyleyen Uygur, edebiyattan da yoğun biçimde beslenmekle birlikte ortaya koyduğu eserlerin felsefe olarak değerlendirilmesi uygun olacaktır. Benzer bir yanlış ya da yanlış değerlendirilmenin Nietzsche, Camus, Sartre gibi filozoflarla ilgili olarak dünya felsefesinde de söz konusu olduğunu anımsamak yerinde olur. Onun eserlerinin her birinin eleştirel çözümlenmeleri ve yorumları yapıldıkça Türkçe'de dile gelen felsefenin çağrısı anlaşılacaktır diye düşünüyorum. Uygur'un dilimizde ve kültürümüzde açtığı düşünce patikaları zaman zaman karanlığa gömülen ve daralan yaşama dünyamızı anlama ve değiştirme çabalarımıza anlamlı ve değerli katkılar sağladığını söylemek yerinde olur.

**315**

Uygur'un geride bıraktığı felsefe birikimi hem okurlarını hem de yorumcuları, araştırmacıları beklemektedir. Lisans ve lisansüstü çalışmalarda söz konusu felsefe birikiminin incelenmesi düşünce dünyamızın kendine yönelik bir öz bilinç kazanması bakımından da önemlidir.

Felsefede atılım yapmak isteyenlerin başvurabileceği en etkili yollardan birinin, geçmişteki felsefe başarılarına dayanmak olduğunu belirten Uygur'un düşüncelerinde, günümüzde de, Türkiye'de felsefeye geçmişten hız ve güç toplamak isteyenlerin girişimlerine yol gösterecek pek çok unsur bulunmaktadır.

### KAYNAKÇA

Çotuksöken, Betül, "Eğitim ve Kültür Filozofu Olarak Nermi Uygur", *Felsefe Söyleşileri I-II* içinde, (Edit. B. Çotuksöken), İstanbul, Maltepe Üniversitesi Yayınları, 2003.

Erdem, H. Haluk, *Aydınlanma Penceresinden Eğitim, Kültür ve Toplum Yazıları*, Ankara: Ürün Yayınları, 2010.

Uygur, Nermi, *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

Uygur, Nermi, *Kültür Kuramı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984b.

Uygur, Nermi, *Yaşama Felsefesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Uygur, Nermi, *İçimin Sesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001b.

Uygur, Nermi, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, Yapı Kredi Yayınları, 2002.

**316**

Uygur, Nermi, *Başka Sevgisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

Uygur, Nermi, *Salkımlar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Uygur, Nermi, *Bütün Eserleri II/2 cilt*, (Edit. B. Çotuksöken), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.

## SAHİCİLİK VE TEKNOLOJİ SİYASETİ KISKACINDA: BİR KAYNAK OLARAK İNSAN

Güz / Autumn 2024

Boran Ali MERCAN\*  
Ahmet Murat AYTAÇ\*\*

### ÖZ

İnsan için dünya hiçbir zaman birbiriyle ilişkisiz nesnelere bütününden ibaret değildir. Aksine insan dünya ile anlamlı ve heyecansal bir ilişkilene halindedir ve şeylerin anlamı da bu ilişkilene halinden türer. İnsanın gereksinimleri ve kullanımına göre şeylerin kaynak olabildiği dünya algısı, modern çağda her şeyin sadece birer kaynaktan ibaret olduğu kavrayışına dönüşmüştür. Bu yazı modern teknolojinin dünyayı hesap ve ölçümle çerçeveleyerek insan da dahil içindeki her şeyi gerektiğinde işe koşulacak bir kaynağa dönüştürmesini sorunsallaştırıyor. Yeni yönetim ideolojileri insan kaynağından değer yaratmak adına "sahicilik" söylemleri aracılığıyla fiziksel, zihinsel, duygusal bütün bir insan varoluşunu-yaşamını (bios) akıllı ve esnek otomasyon sistemleri ile algoritma teknolojilerinin dönüştürdüğü iş-çalışma uzamına tabi kılmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda, modern teknoloji eleştirisini iş-çalışma ediminin dünyasallığı ekseninde Heidegger'in işlik (Werkstatt) tartışmasıyla başlatıp çerçeveleme ve rezervde durma analiziyle derinleştiriyoruz. Ancak Heidegger'den farklı olarak, Kartezyen ontolojinin mantığıyla insan zihni ve eylemini emek sürecinde ayırtıran endüstriyel dönemden insan yaşamının tamamını hedefleyen biyopolitik post-endüstriyel döneme geçişle, işliğin (iş yerinin) dönüşümünü tarihsel ve toplumsal bir zemine oturtuyoruz. Nihai olarak, Adorno'nun sahicilik jargonu tartışması yazının eleştirel eksenini tamamlamaktadır. İş ve iş-dışı ayrımının belirsizleştiği bir iş-çalışma uzamında sahicilik çağrısı işten özgürleşme ve otonomiye değil; aksine iş aracılığıyla ve iş etrafında yeniden tabi kılınmayı beraberinde getirmektedir.

**Anahtar kelimeler:** İşlik, çerçeveleme, rezervde durma, biyopolitik işyeri, sahicilik.

### IN THE GRIP OF AUTHENTICITY AND THE POLITICS OF TECHNOLOGY: HUMAN AS A RESOURCE

#### ABSTRACT

For humans, the world is never merely a collection of unrelated objects. Contrarily, humans are in a meaningful and affective relationship with the world, and the meaning of things arises from this relational state. The perception of the world, wherein things can serve as resources according to human needs and usage, has transformed in the modern era into an understanding that everything is merely a resource. This article problematizes the way modern technology enframes the world through calculation and measurement, turning everything within it, including humans, into resources to be utilized when necessary. New management ideologies, in the name of creating value from human resources, aim to subject the entire physical, mental, and emotional human existence (bios) to the work-labor space transformed by intelligent and flexible automation systems and algorithm technologies through discourses of "authenticity." In this context, we begin by examining the critique of modern technology in relation to the worldliness of the work-labor act through Heidegger's discussion of the workshop (Werkstatt), and we deepen this analysis with the concepts of framing and standing reserve. However, unlike Heidegger, we squarely place the transformation of the workshop within a historical and social ground, focusing on the transition from the industrial period—where the Cartesian logic of ontology separated the human mind and action in the labor process—to the biopolitical post-industrial period, which targets the entirety of human life. Subsequently, Adorno's critique of the jargon of authenticity completes the critical axis of the article. The call to be authentic in a work-labor space where the distinction between work and non-work has become blurred does not bring about liberation from work and autonomy; conversely, it entails renewed subordination through and around work.

**Keywords:** Werkstatt, enframing, standing reserve, biopolitical workplace, authenticity.

\* Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, ÇEEİ, E-posta: mercan@politics.ankara.edu.tr. ORCID: 0000-0002-1125-7528. Ankara/Türkiye.

\*\* Dr. Öğretim Üyesi. Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, SBKY, E-posta: aytac@politics.ankara.edu.tr. ORCID: 0009-0004-1493-6835. Ankara/Türkiye.

**Makalenin geliş tarihi: 18.08.2024**

**Submission Date: 18 August 2024**

**03.10.2024**

**Approval Date: 03 October 2024**

## Giriş

Çalışma edimi insana bir dünya kurar. İnsan kendini ve diğer varlıkları bu dünya içinde tanır. Yani insana bilginin kapılarını açan şey yaşam uğraşdır. Çünkü dünya içinde karşılaştığımız şeylerin anlamı bizim onlarla nasıl iştigal ettiğimize göre belirlenir. Demek ki insanın hayat bilgisi, başka bir deyişle şeylerle olan tanışıklığı aslında onun çalışmasının eseridir. Dünyayla bu şekilde karşılaştığında insan eşyayı kullanarak, başka bir deyişle onunla iş yaparak bilir. Bu bilgi temelde varlıkları ne ölçüde kullanışlı olduklarına göre değerlendirme ve sıralamakla ilgilidir. O halde şeylerin değeri onların ne işe yaradığına göre belirlenmektedir. Yani çevredeki varlıklar yarar ölçütüne göre anlam kazanmakta ve birbirine bağlanmakta, insan bu anlam örüntüsünün inşa ettiği bütüne “dünya” adını vermektedir.

318

Bu durumda çalışma, yalınkat bir bakışla, insanın geçim yolu olmaktan ibaret anlaşılabilir. Elbette insanın ihtiyaçları vardır ve insan bu ihtiyaçlarını çalışmak yoluyla karşılamaya yazgılıdır. Ama çalışma insanı aynı zamanda dünyayı belli bir şekilde anlama yoluna sokmaktadır. Bu yolda insan dünyayı ihtiyaçlarının karşılanmasına elverecek şeylerin toplamı olarak görür ve anlar. Her şeyi belli bir amacı gerçekleştirmek veya bir ihtiyacı karşılamak için yararlanılacak bir kaynak olarak değerlendirmeye yönelir. İnsanın bakışı bir malın üretilmesi için gerekli olan faydayı sağlayacak doğal ve toplumsal varlıkları, bir hedefe ulaşılması için bir araya getirilmesi gereken maddi ve gayrimaddi araçları, bir idealin gerçekleştirilmesi için kullanılacak iş gücünü ve etkileşim biçimlerini organize etmeye odaklanır. Son tahlilde dünya insan tarafından değerlendirilmeyi bekleyen bir kaynak görünümüne bürünür.

Elbette kaynak olmayı bu şekilde tarif etmekle insanlığın modern ve akılcı çağında gelişmiş bir anlayışa gönderme yapıyoruz. En genel haliyle “kaynak”, bir şeyi mümkün olduğu halden gerçekliğe dönüştürmek için kullandığımız gereç ve yöntemlere gönderme yapar. Buradan bakınca kaynak kavramı bizi araç-amaç ilişkisinin içine sokar. Kullanılacak araçları şeylerin faydası, girdilerin kıtlığı, ürünlerin değeri ve gereçlerin erişilebilirliği üzerinden sorunlaştıran yaklaşım, eskilerin “kaynak” yaklaşımdan belirgin bir şekilde ayrılır. Hesaplamaya, standartlaştırmaya, ölçmeye ve değerlendirmeye dayalı özgül bir bakış açısının ürünü olan araç-amaç düşüncesi modern hayatın bir gerçeği şeklinde tezahür



etmektedir. Öyle ki tüm varoluş insanın ihtiyaçlarına ve arzularına tabi bir kaynak biçiminde anlaşılmaya meyletmektedir.

Her şeyin insan ihtiyaçlarına uyarlandığı bir kaynaklar dünyasında insanın kendisini de bir kaynak gibi görmeye başlamasının ortaya çıkardığı sorunları çözümlenmek ve etkilerini belirginleştirmek çalışmamızın hareket noktasını oluşturmaktadır. Tartışmaya çağdaş sosyal, ekonomik ve politik söylemde insanın bir kaynak olarak tahayyül edilmesinin, insanın ne olduğuna dair anlayışımızda çarpıcı bir dönüşümün işareti olduğunu saptayarak başlayabiliriz. İmalat temelli modern–endüstriyel ekonomiden hizmet temelli post-modern–enformasyon ekonomisine geçişle birlikte insanı ekonomik bir birim olarak kavrayan çok sayıda çalışma sahasının belirdiği görülmektedir: Beşeri sermaye, beşeri sermaye kaynakları yönetimi, beşeri sermaye kaynakları yatırımı, stratejik insan kaynakları yönetimi ve insan kaynakları muhasebesi ilgili akademik çalışma sahalarına örnek gösterilebilir. İnsanın ne-liğini “kaynak” ve “sermaye” temelinde açıklayan söylem bolluğu çalışanların değer yaratabilecek her türlü potansiyelini açığa çıkarma stratejilerinde birleşir.

319

Ekonomi yazınında “beşeri sermaye” kavramı yeni bir tartışma değildir.<sup>1</sup> Ancak, yenilikçilik ve yaratıcılığın stratejik üstünlüğü belirlediği küresel kapitalist birikim ve rekabet düzeninde insanın değer yaratıcı potansiyelinin ikame ve taklit edilebilmesinin zorluğu giderek daha da önem kazanmaktadır.<sup>2</sup> Düşünen, duyumsayan ve eyleyen bir canlı olarak insanın bu yönü diğer üretim girdilerine indirgenemeyen özgüllüğüne işaret eder. İnsan, değer yaratma potansiyeli aktüelize edilmesi gereken, değer yaratıcı niteliği üretim sürecinde kendisinden çıkarılacak bir nesneye dönüşür, fakat kapitalist üretim sürecinde emek üretim faktörlerinden sadece biridir ve emek gücü gerektiğinde bir başkasıyla değiştirilebilir. İnsanın üretken bir kaynağa dönüşebilme potansiyelinden türeyen biricikliği (değeri) ile diğer üretim girdilerinden farksızlığına dair soyutlamada ortaya çıkan sıradanlığı (değersizliği) arasındaki çelişki emek sürecinde açığa çıkar.

<sup>1</sup> Gary Becker, Theodore Schultz ve Jacob Mincer gibi ekonomistler 1960’ların henüz başında beşeri sermaye terimini ana-akım ekonomik perspektiften kavramlaştırmıştır. Bkz. Gary S. Becker, *Human Capital*, Chicago: University of Chicago Press, 1964.

<sup>2</sup> İnsanın değer yaratıcı biricikliği üzerine stratejik insan kaynakları yazınının tespitleri hakkında kapsamlı bir derleme için bkz. Anthony J. Nyberg ve Thomas P. Moliterno, *Handbook of Research on Strategic Human Capital Resources*. Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2019.

Modern endüstriyel imalattan post-modern hizmet ekonomisine geçişle birlikte, akıllı ve esnek otomasyon teknolojilerine uyarlanması beklenen insan “kaynağı”, çağdaş kapitalist üretim ve birikim dinamikleri içerisinde sürekli işlenecek ve açığa çıkarılacak bir girdi konumundadır. İnsanın üretim süreçlerinde bir girdi olarak ele alınması düşüncesi tarihsel açıdan üç farklı evreden geçerek modern anlamıyla insan kaynakları yazınının bugünkü biçimine ulaşmıştır. İlk olarak, çalışan insanın salt bir üretim faktörü biçiminde değerlendirilmesine dayanan, meta olarak işgücü yaklaşımından söz edebiliriz. Burada özgür emekçilerin iş gücü emek piyasasında alınıp satılabilir bir mal olmaktan ibaret kabul edilir. İkinci aşamada, işgücünü rasyonel olarak düzenlenmiş bir üretim mekanizması içerisinde işleyen bir parça gibi gören mekanik yaklaşım gelmektedir. İşçi bir makinenin parçası gibi belli bir aşınmayı göze alarak çalıştırılabilir ve kolay değiştirilebilir bir varlık olarak anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> Son aşamadaysa insanı duygusal ve bedensel nitelikleriyle bir bütün olarak kabul eden ve bir kaynak olarak insanın değerini bu çerçevede değerlendiren sözümona “hümanist” yaklaşım gelmektedir.<sup>4</sup> İnsanın işgücü, beceriyle beraber duyguları ve tecrübesini üretim verimliliği için bir girdi olarak değerlendirmek bu evrenin özünü oluşturmaktadır.

Bu yazı, bir kaynak olarak insan tasarımının vardığı yeri, yeni üretim teknolojilerinin bir hizmet üretimine dönüştürdüğü emek süreci dinamiklerini teknoloji ekseninde geliştirilen eleştirel ontolojik bir sorgulamayla ele almayı amaçlıyor. Teknolojiyi merkeze almamızın sebebi, günümüzde bir kaynak olarak insanın olanaklarından yararlanmayı şekillendiren asli unsur oluşundan ileri geliyor: Akıllı otomasyon, enformasyon, telekomünikasyon, algoritma teknolojileri ve platform-dolayimli hizmet ekonomileri yeni bir toplumsal çalışma uzamı üretip emeği *ontolojik güvencesizliğe* tabi tutarken iş ve iş-dışı yaşam ayrımını belirsizleştiriyor. Sürekli teknolojiyle ilişkilenecek durumunda olan insan, artık, her

---

<sup>3</sup> Bilimsel yönetim anlayışının temeli için bkz. Frederick Winslow Taylor, *The Principles of Scientific Management*, London and New York: Harpers & Brothers, [1911]1919.

<sup>4</sup> Harvard İşletme Okulu’ndan Elton Mayo öncülüğünde 1924–1932 aralığında Hawthorne araştırmaları adı altında tarihe geçen araştırma dizisi bu akımın öncülü olarak değerlendirilebilir. Kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Richard Gillespie, *Manufacturing Knowledge: A History of the Hawthorne Experiments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

an ulaşılabilir değer yaratıcı bir kaynak olduğu kadar her an işten çıkarılabilecek bir fazla da olabilir.

Böyle bir sorunsal ekseninde, Martin Heidegger, şüphesiz, teknoloji felsefesinde 20. yüzyılın en etkili isimlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Heidegger modern teknolojinin dünyayı hesap ve ölçümle çerçeveleyerek insan da dahil içindeki her şeyi gerektiğinde işe koşulacak bir kaynağa dönüştürmesini tartışmaya açar. Çünkü dünyayı ve içindeki her şeyi kaynağa indirgemek tehlikelidir; gerçeklikle kurduğumuz bağı zedeler, insanı yabancılaştırır ve doğanın yıkımına yol açar. Bu makale, Heidegger'in tespit ettiği, çerçeveleyici yönelimin yarattığı tehlike ve insani erozyonun derinleştiğini ileri sürüyor. 21. yüzyılda üretimin küresel kapitalist toplumsal ilişkileri ekseninde, yapay zekâ ve makine öğrenimine dayalı akıllı otomasyon ve algoritma teknolojilerinden türeyen internet tabanlı hizmetler ekonomisi, insanı tüm yaşamıyla her an işe çağrılacak bir kaynak olarak teknolojik sistemin hizmetinde tutmaktadır. Ancak makale, ilgili tespiti ontopolitik etkisi bakımından tartışacaktır. Çağdaş üretim ve örgütlenme süreçlerinin dayandığı teknoloji tabanındaki dönüşümün etkileriyle birlikte, yeni yönetim ideolojilerinin "sadece kendin ol" türünden "sahicilik" söylemleri aracılığıyla iş-dışındaki yaşamın (*bios*) tamamını işyeri uzamına taşımalarına imkân tanınması insanın bütün bir varoluşunu kaynak durumuna indirgemektedir.

321

Bu görüş öncelikle, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eserindeki "işlik" (*Werkstatt*) tartışmasıyla kurulacak, daha sonra teknolojiye ilişkin sorgusunda yer alan çerçeveleme ve rezervde durma kavramları ekseninde derinleştirilecektir. Ancak modern teknolojinin açığa çıkarış tarzını kavrayabilmek adına işliğin endüstriyelden post-endüstriyel döneme tarihsel dönüşümünü açıklamak elzemdir. Bu bağlamda, iş-çalışma uzamının Kartezyen ontolojinin kavramsal yaklaşımıyla bilimselleştirilmesinden bütün bir insan yaşamının sürekli rezervde tutulduğu biyopolitik emek sürecine dönüşümünü inceleyeceğiz. Biyokapitalizm ve biyoproleterya tartışmalarının yürütüldüğü bu uğrakta, yeni yönetim ideolojilerinin sahicilik söylemini tartışmayı gerekli görüyoruz. İşyerinde sahiciliğe dair kültürel siyasetin işten özgürleşmek gibi radikal politik bir tutum yerine iş aracılığıyla ve iş etrafında sözde özgürleşmeye nasıl imkan tanıdığı tartışmamızın son bölümünü oluşturacaktır.

## 1. İşlik ve Teknoloji: İnsanın Gereçselleşerek Kaynağa Dönüşümü

### 1.1. İşlik ve İşin Anlamı

Heidegger, 1 Aralık 1949'da Bremen Klüp'te "Şey" [*Das Ding*], "Çerçeveleme" [*Das Gestell*], "Tehlike" [*Die Gefahr*] ve "Dönüş" [*Die Kehre*] başlıklı dört ders verdi ve bu dersleri 1950 Mart sonunda Bühlerhöhe'de aynı içerikle tekrarladı.<sup>5</sup> Bu konferanslardan "Çerçeveleme" dersi, daha sonra genişletilmiş edisyonuyla "Tekniğe İlişkin Soruşturma" adıyla yayımlandı.<sup>6</sup> Heidegger'in teknolojiye dair düşünceleri, özellikle 1966 ve 1977 yıllarında yayımlanan *Discourse on Thinking ve Question Concerning Technology* adlı eserleriyle Anglo-Amerikan akademik dünyasına tanıtıldı. Son dönemde, *Country Path Conversations*<sup>7</sup> ve *Bremen and Freiburg Lectures*<sup>8</sup> adlı iki cilt eserin de tercüme edilmesiyle, Heidegger'in teknoloji hakkında kapsamlı görüşlerine ve bu konudaki özgün metinlerin ilk hallerine ulaşmak mümkün oldu.

322

Heidegger'in teknolojiye ilişkin yaklaşımını anlamak için, felsefi sorunsalındaki kaymaların izini sürmek gerekir. *Varlık ve Zaman*<sup>9</sup> [*Sein und Zeit*] eserini takiben, Heidegger, Varlık "hakkında" temel sorgusunu Varlığın "hakikatine" kaydırır. Bu kayış, Heidegger'in Batı metafiziği eleştirisinin merkezinde yer alır. Metafiziğin temel yanlışlığının Platon'dan itibaren başladığını savunan Heidegger, bilginin-hakikatin ancak belirli aşamalardan geçilerek ulaşılabileceği ve duyular üstü bir dünyaya ait olduğu görüşünü reddeder. Bunun yerine, pre-Platonik hakikat kavrayışından hareket ederek, Varlığın hakikatinin insanın kendi çevresiyle

<sup>5</sup> William Lovitt, preface to *The Question Concerning Technology and Other Essays*, by Martin Heidegger, çev. William Lovitt, New York and London: Garland Publishing, 1977, ix-x.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. William Lovitt, New York and London New York and London: Garland Publishing, 1977. Ayrıca sadece ilgili dersin Türkçe tercümesi için bkz. Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma, 1998.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Country Path Conversations*, çev. Bret W. Davis, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2010.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Bremen and Freiburg Lectures Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking*, çev. Andrew J. Mitchell, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2012.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. Joan Stambaugh, New York: State University of New York Press, 1996.

karşılaşmalarında, açığa çıkışlarda ve gizemlerin ortadan kalkmasında tezahür ettiğini öne sürer.

*Varlık ve Zaman*'ın özellikle 15. kısmındaki tartışma, Heidegger'in teknoloji eleştirisinde ele aldığı sorunsalı anlamamıza ışık tutar.<sup>10</sup> Bu bölümde, insanın dünya ile olan ilişkisi, varlıkları nasıl anladığı ve değerlendirdiği üzerinden ele alınır. İnsan, dünya ile ilişkisinde varlıkları, öncelikle kullanışlılıklarına göre değerlendirir. Bu değerlendirme, varlıkların insanın ihtiyaçlarını karşılama kapasitelerine göre bir hiyerarşi oluşturur. Heidegger, bu kullanım odaklı bakış açısını "gereç" (*Zeug*) kavramı ile açıklar; bir şeyin gereç olarak anlaşılması, onun belli bir amaca hizmet eden bir araç olarak değerlendirilmesi anlamına gelir. Ancak bu kullanım odaklı bakış, varlıkların özünü, yani varlığın kendisini gözden kaçıtır.

Bu tartışmada "gereç" kavramının anahtar olarak öne çıktığını görürüz. Gündelik işlerimizde karşılaştığımız nesnelere nasıl yaklaştığımızın açıklaması, başka bir deyişle, bu nesnelere yüklediğimiz anlam bu adlandırmada içerilmiştir. Heidegger gereç olarak varolan şeylerin yalıtılmış bir şekilde tek başına ele alınamayacağını ileri sürer.<sup>11</sup> Çünkü gereç olarak varolmanın özü belli bir ilişkiler toplamı içinde açığa çıkar. Yani gereç belli işlevleri yerine getiren bir araç olmanın ötesinde, zengin bir anlam çeşitliliği içinde uzayıp giden bir referanslar zincirinin parçası olarak düşünülmelidir. Sözelgesi çekiç kendi başına varolan ayrı bir nesne değildir; (çivi, tahta, tezgâh gibi) diğer gereçler ve (çakma, kesme, inşa etme gibi) başka faaliyetlerin oluşturduğu bütünsel bağlam içinde anlaşılmalıdır.<sup>12</sup>

Bir gereci kullandığımızda ona kendimizden ayrı bir varlıkmiş gibi bakmayız, çünkü gereçler kıyas kabul etmez bir şekilde bizim faaliyetimizle bütünleşmiştir. Sanki gereç insanın onu kullanmasını sağlayan organının yeteneklerini arttıran bir protezmiş gibi duyumsarız. Bir başka deyişle, onu insanın bir uzantısı gibi görürüz. Yani gereç olarak kullandığımız şeylerin varlığını işle ilintili olarak sağladığı yararlar karakterize ederiz. İşte Heidegger bu varoluş biçimini "el-altında-olmak" (*Zuhandenheit*) şeklinde adlandırır.<sup>13</sup> İnsan, içinde bütün gereçlerin var olduğu ve anlam kazandığı bu yapılanmış bütünün kapsamında varolur. Bu durumda içinde

<sup>10</sup> Heidegger, *Being and Time*, 62-67.

<sup>11</sup> Heidegger, *Being and Time*, 64.

<sup>12</sup> Heidegger, *Being and Time*, 64-65.

<sup>13</sup> Heidegger, *Being and Time*, 67.

yaşadığı dünya insana kendi başına varolan bir nesnelere toplamı olarak değil, gerçeklik deneyimini yönlendiren, birbiriyle bağlantılı anlam ve hedeflerden oluşan bir ilişkiler ağı şeklinde görünür.

Gereçlerin el-altında-olmaklığını, yani faydalarına göre kavranmasını mümkün kılan, “dünyasallık” (*Weltlichkeit*) dediğimiz bu şeydir. Bu çerçevede nesnelere gereç olarak karşılaştığımız mekân ve ilişkisel bağlam varoluşsal bir önem kazanır.<sup>14</sup> Heidegger’in düşüncesinde insanın çalışma ortamı, başka bir deyişle “işlik” (*Werkstatt*) sadece fiziksel veya kurumsal bir mekândan ibaret değildir. İşlik, gereçlerin belli amaçlara ve hedeflere göre organize edildiği, korunduğu ve işe koşulduğu dinamik bir ortamı anlatır. Esasında içinde yaşadığımız “dünyanın dünyasallığı” pratik ifadesini işlik dediğimiz alanda bulur. Gereçlerle nasıl ilişkileneceğimizi belirleyen referans ve anlamlar ağı, yapılaşmış bir bütün olan işlikte somutlaşır. Böylelikle iş ortamı daha geniş dünya deneyimimizi temsil eden bir mikrokozmos işlevi görür. Bir işlikteki gereçler, nasıl yerine getirdikleri işle ilintilenme biçimlerine bağlı olarak anlam kazanıyorsa, dünyayı oluşturan varlıklar da tutarlı bir ilintilenme ağının oluşturduğu bütün içindeki bir parça olarak anlam ve gerçeklik kazanırlar. Kısacası, dünyanın anlamlı bir bütün olarak görünmesini mümkün kılan yaklaşım insanın işlik deneyiminin bir sonucudur.

324

Bu bağlamda insan yaşamı varoluşsal bir simge olan işlik modeli üzerinden deneyimlenir. Bir usta işliğindeki gereçlere ve malzemeye hangi gözle bakıyorsa, insan da çevresindeki varlıklara benzer amaç, hedef ve ilişkileri arayan aynı gözle bakar. Çevresindeki varlıklara bu çerçevede bir anlam yükler ve kendini dünya içinde bu şekilde konumlandırır. Örneğin rüzgâr veya ırmak gibi doğal varlıklarla karşılaştığında onları belli bir işi yerine getirmek için taşıdıkları faydaya göre değerlendirir:

Orman koruluk, dağ taş ocağı, ırmak su gücüdür, rüzgarsa “yelkenleri şişiren” rüzgâr. Keşfedilen “çevreleyen dünya”yla birlikte keşfedilen “doğa”yla karşılaşırlar. Onun mevcut olan halindeki varlık minvalinden sarfı nazar edilebilse de kendisi ancak saf mevcutluğu içinde keşfedilip belirlenmektedir. Ama bu söz konusu doğa keşfi sırasında doğa yine “işleyip

---

<sup>14</sup> Heidegger, *Being and Time*, 63-66.

çalışan”, üzerimize gelen, bir manzara olarak bizi büyüleyen olarak saklı kalmaktadır.<sup>15</sup>

Çevreleyen dünya “işleyen çalışan” varlıklardan oluşmuş bir bütün olarak algılandığında Heidegger’in el-altında-olmak dediği tarzda varlık olarak alınır. Burada iki hususa özellikle dikkat etmek gerekir: Öncelikle el-altında-olmak, bir dünyayı anlama veya onunla ilişkilene biçimi olarak pratik gerekçelere dayanma anlamına gelmektedir. İkinci olarak, bu pratik anlayış *Varlık ve Zaman*’da “teorik bakış”ın, yani Kartezyen görüş açısının dünya anlayışıyla zıtlık içinde anlam kazanmaktadır. Teorik düşünce dünyadaki varlıkları bir gözlem nesnesi olmaya indirgemek yoluyla her şeyi bir “mevcut-oluş” (*Vorhandenheit*) kipinde anlama eğilimindedir.<sup>16</sup> El-altında-olmak kipi, öncelikle dünyanın bu kavranış biçiminin yetersizliğini vurgulamak hedefine odaklanmıştır.

Bununla birlikte el-altında-olmak kavramı tüm varlıkları bir “kaynak”, dünyayısa bir işlik olarak görme yönünde bir eğilime işaret etmektedir. Nesnelere kullanarak tanımanın ve iş için yerine getirdikleri göreve göre kavramanın derin anlamını bize kaynağa dönüşme kavramı açar. Daha sonra Heidegger’in bu dönüşümü açıklamak için kullanacağı *Bestand* kavramı henüz çok genel bir anlamda kullanılmakta ve daha çok kalıcı olmayı, mevcut olma anlamında saklanmış ve korunmuş olmayı ifade etmektedir.<sup>17</sup> Teknoloji üzerine sorgulamasında Heidegger el-altında-olmak kavramıyla dile getirdiği düşünceyi radikalleştirerek teknolojiyi bir varoluşsal sorun olarak yeniden formüle etmenin olanaklarını *Bestand* kavramını yeni bir anlamda kullanarak dener.

<sup>15</sup> Doğrudan aktarım için Kaan Ökten tercümesini uygun bulduk, bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Öktem, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, 73. Ayrıca İngilizce tercümesi için bkz. Heidegger, *Being and Time*, 66.

<sup>16</sup> Heidegger, *Being and Time*, 61.

<sup>17</sup> *Varlık ve Zaman* Kısım 26’da *Dasein*’in diğer varlıklarla nasıl ilişkilendiği tartışılmakta ve *Bestand* kavramı varlık tarzlarının kalıcılığına veya sebatına işaret etmek için kullanılmaktadır, bkz. Heidegger, *Being and Time*, 110–118. Kısım 41’de *Dasein*’in mekânsal ilişkileri nasıl anladığı tartışılmakta ve bu ilişkilerin kalıcılığı *Bestand* kavramıyla ele alınmaktadır, bkz. Heidegger, *Being and Time*, 178–183. Kısım 45’teyse *Dasein*’in varlığı bir bütün olarak anlaması tartışılmakta ve kendi varoluşundaki sürekliliği belirginleştirmek için kullanılmaktadır, bkz. Heidegger, *Being and Time*, 213–217.

## 1.2. Çerçeveleme ve Rezervde Tutma

Teknoloji üzerine sorgulamada, kontrol ve hakimiyet derdinde olan modern insanın teknolojiyle ilişkisini anlamak için araçsal teknoloji tanımının sorunsallaştırıldığını görüyoruz. Bir şeyleri yaparak ya da o şeyleri manipüle ederek gerçekleştirme gayretiyle amaca ulaşma iradesi bir şeyler üzerinde bir etki yaratmak anlamına gelir.<sup>18</sup> Bir marangoz bir masanın ortaya çıkabilmesi için çekiç, keser, tornavida, testere, kumpas, gönye ve tezgâhı kullanarak bir tahta üzerinde etkide bulunur. Keza bir yazılımcı bir program tasarımında masa, sandalye, klavye, fare, yazılım programlarını kullanarak bir kod yazar, sayısal sembolleri etkiler, onları manipüle eder. Bir şeyin başka bir şey üzerindeki etkisi, yaptırarak edimi dolayısıyla, teknoloji tartışmasında bizi nedensellik (*causality*) sorusuna yönlendirir. Heidegger'in düşünce kurgusunda nedensellik tartışmasına yönelmesinde iki unsurun belirleyici olduğunu görebiliriz. İlki, Heidegger'in genel düşünce yapısında temel anlamların, soykütüksel yörüngelerin ve etimolojik sapmaların keşfi önemlidir. İkincisi, Heidegger'in teknolojiyi ontolojik açıdan sorunlaştırma ve varlığı anlama biçimimizle olan derin ilişkisini göstermekle ilişkilidir. Bu yüzden "neden" ile neyi kastettiğimizi sorarak, Aristo'nun varlığa hâkim olan ilkeleri belirleyen dört neden fikrini ileri sürer ve Latince ve Grekçe anlam geçişleri ve değişimlerinde nüanslar yakalayıp teknolojinin antik dönemden günümüze kavranış tarzındaki radikal farklılaşmayı serimler.<sup>19</sup>

326

Heidegger amaca yönelik uygulamayı içeren araçsal teknoloji yaklaşımının metafizik tanımlarını redderek teknolojinin, Varlığın hakikatine yönelen, Varlıkla sahil bir ilişki kuran, bir tür açığa çıkarma olduğunun altını çizer: Üretici faili merkeze koymayan ancak üreticinin ürettiğinden sorumlu olduğu, üretilenin de kendisini üreten zanaatkara borçlu olduğu eski Grek kavrayışında baştan tahayyül edilmiş bir imgenin somutlanması için öz ve biçimi mevcuda getirmek bir şeyi "üretmektir", onu açığa çıkarmaktır.<sup>20</sup> Heidegger mevcuda getirmekte sorumlu olmayı Grekçe *poeisis* kavramıyla ifade eder. *Poeisis* zanaatsal ve sanatsal bir ürün

<sup>18</sup> Heidegger, *The Question Concerning*, 6.

<sup>19</sup> Heidegger, *The Question Concerning*, 6–8.

<sup>20</sup> Robert Terzi, "Technology and the Ambiguity of Production," içinde *Heidegger and Contemporary Philosophy: Technology, Living, Society & Science*, ed. Carmine Di Martino, Cham: Springer, 2021, 36.



üretmek, onu ortaya koymak, mevcuda getirmek anlamını imler.<sup>21</sup> Heidegger mevcuda gelişi bir meydana getirme, ortaya çıkarma, örtülü ve gizli olanı açığa çıkarma biçiminde düşünür. Bir açığa çıkarma olarak *poiesis* kelimesini başka bir Grekçe kelimeyle ilişkilendirir: Örtüyü kaldırma, gizini çözme olarak *aletheia* kelimesi hakikate gönderimde bulunur.<sup>22</sup> Bu bağlamda, Heidegger teknolojiyi tıpkı hakikatin açığa çıkarılması gibi bir tür açığa çıkarma olarak kavrar.

Teknolojinin etimolojik kökeni Grekçe *tekhnikon* kelimesidir ve *tekhne* kökeninden türemiştir. Semantik olarak, *tekhne* bir tür *poiesis*'tir; örneğin, bir marangozun ya da gümüş ustasının bir şeyleri imal etmesini veya bir şairin ya da yazarın bir eseri üretmesi anlamına gelir. Zanaatkar da sanatçı da belirli teknik(ler) kullanır. Teknik anlamında *tekhne*, ayrıca, bir tür bilme edimiyle bağıntılı olduğu için *episteme* kelimesiyle de ilişkilidir. Teknoloji *tekhne* kökünden türemiş bir kavramsa sayet, teknolojinin özü hammadde, teçhizat-makine ve insanın araçsal olarak bir araya getirilmesini ve hammaddenin ürüne dönüştürülmesi amacıyla manipüle edilmesini ifade etmez. Aksine, özel bir tür bilgiyle, *tekhne* neyi nasıl hangi yöntemle yapacağını bilmek anlamında bir açığa çıkarmayı imler.<sup>23</sup>

327

Heidegger modern teknoloji ile antik Grek düşüncesinin *tekhne* kavramı arasındaki çelişkiyi modern teknoloji ve fizik bilimleri arasındaki ilişkiye dikkat çekerek açıklar. Modern fizik ve matematiğin tatbikinin sonucu olarak görünen teknoloji tartışması yanıltıcıdır. Modern fizik bilimlerinin gelişimi tasarlama, düzenleme, tasnif etme, ölçme ve değerlendirmeye dayalı araç-gereç ve teçhizatın üretimi ve gelişimine bağlıdır. Bunlar ise, modern bilimin değil; insanın doğa ve dünya hakkında kesin bilgiye ulaşma ve onu kontrol ederek düzenleme ve ondan talepte bulunma (*requisition*) çabasının ürünüdür.<sup>24</sup> Heidegger bunu *Gestell* kavramıyla, çerçeveleme (*enframing*)<sup>25</sup> veya başka bir tercümeyle, konumlanma (*positionality*)<sup>26</sup> olarak ifade eder. *Ge-stell* dünyayı çerçeveleme, konumlandırma ve üretim-tüketim amacıyla bir kaynağa indirgeme eğilimini ifade eder; entiteleri ölçüp hesaplayarak bir araya getirir, kendilerini oldukları gibi açık etmelerini ketleyerek

<sup>21</sup> Heidegger, *The Question Concerning*, 10.

<sup>22</sup> Heidegger, *The Question Concerning*, 12.

<sup>23</sup> Heidegger, *The Question Concerning*, 13.

<sup>24</sup> Heidegger, *Bremen and Freiburg*, 27-31.

<sup>25</sup> Heidegger, *The Question Concerning*, 19-21.

<sup>26</sup> Heidegger, *Bremen and Freiburg*, 31.

onlara bir düzen verir, ne olduklarını ve hangi konumu alacaklarını ön-belirleyerek teknoloji sisteminin hizmetine çağrılmaya hazır bir kaynağa dönüştürmeyi ifade eder.<sup>27</sup> Bilim bu bağlamda olsa olsa bir araçtır. Bu nedenle, modern teknolojinin dünyaya yönelme tarzı farklıdır; böylece modern teknolojinin açığa çıkarma tarzı *poiesis* değildir.

Burada Heidegger'in önceki döneminde geliştirdiği el-altında-olmaklık kavramı ile bilim ve teknoloji ilişkisinin bu şekilde tersyüz edilmesi arasındaki bağlantıya vurgu yapmak yerinde olur. Esasında burada varlıklara bir gereçler bütünü içindeki yerine göre anlam yükleyen pratik bakışın, dünyayı mevcut-oluşların gözlemi yoluyla anlamaya yönelik teorik bakışa olan önceliğinin mantıksal sonucuyla karşı karşıyayız. Bilimin önündeki tüm araştırma sorunları ve bunları ele alma biçimini şekillendiren yöntemler bu öncelik tarafından koşullandırılmıştır. Öyle ki dünyayı insanın kendi ihtiyaçları için yararlanacağı *bir* kaynak olarak görmekten *sadece* bir kaynak olarak görmeye geçilmiştir. Bu çerçevede modern teknoloji dünyaya meydan okur; doğadan sınırsız taleplerde bulunarak içinde barındırdığı enerjiyi çıkarıp saklanacak bir rezerve dönüştürür, başka bir deyişle, zorla açığa çıkarır.<sup>28</sup> Dolayısıyla modern teknoloji, eski tarz teknolojilerle kıyaslanamayacak derecede, yeryüzünün kaynaklarını tüketici ve sömürücüdür.

Modern teknolojinin açığa çıkarma tarzı rezervde tutmaktır; dünyaya araçsal yönelimi yeryüzünün tüm olanaklarını rezervde duran "kaynaklara" dönüştürmektir. Burada doğada mevcut-oluşların kendinde ve kendisi için bir anlamı yoktur, onlar bir amaç uğrunda anlam kazanır. Heidegger "doğanın keşfi"yle ilgili önceden yaptığı analizle uyumlu bir şekilde Rhine Nehri örneğini ileri sürer. Modern teknoloji Rhine Nehrinin anlamını değiştirir; ona yönelimi ve bakışı çarpıtır. Üzerine elektrik santrali kurulduğunda nehir bir kaynak haline gelecektir; şairlerin ilham kaynağı nehir ile artık endüstriyel bir kaynak olan nehir arasında fark vardır.<sup>29</sup> Heidegger'in romantik bakışı bir yana, yürütülen tartışma bir noktaya dikkatimizi çekiyor: Teknoloji doğayı değiştirirken onun da bir parçası olan insanın algı, takdir ve anlam atıflarını dönüştürüyor. Modern dünyada insan birbirine bağ(ım)lı

<sup>27</sup> Christopher Merwin et al, "Introduction: Heidegger's Thinking Through Technology," içinde *Heidegger on Technology*, ed. Aaron James Wendland et al., London and New York: Routledge, 2019, 5-6.

<sup>28</sup> Heidegger, *Bremen and Freiburg*, 38-39.

<sup>29</sup> Heidegger, *The Question Concerning*, 16; *Bremen and Freiburg*, 27-28.

endüstrilerin amaçlarına terk edilmiştir. Heidegger, aşağıda da değinileceği üzere bu dönüşümün tarihsel ve sosyal arkaplanını ihmal etse de, insan tıpkı diğer doğal kaynaklar gibi rezervde duran kaynağa dönüşmüştür (ve dolayısıyla insanın bedensel ve zihinsel varlığından türeyen tüm kudretler emek gücü olarak metalaşmıştır). İnsan “rezervleri” de tıpkı kömür ve petrol gibi el-altında-olan bir “kaynaktır.”<sup>30</sup>

Heidegger teknolojiyi insanın dünyayı anlama ve bilme biçiminin sonucu olarak görmektedir; ancak bu bakış açısı insanı basitçe bir hammaddeye indirgemekle sonuçlanmıştır. İnsan yeryüzünün doğal kaynak miktarı üzerinde belirleyici bir kontrole sahip olamaz; açıktır ki maden yatakları, kömür ve petrol rezervleri gibi doğal kaynaklar insan eliyle üretilen unsurlar değildir. Bu yüzden dünyanın kendini açık etme tarzına da insan müdahale etmemelidir. Ancak Heidegger’in görüşü 20. yüzyılın ikinci yarısında sonra zuhur eden teknolojik gelişmelerle birlikte radikalleşmiş ve hatta öngördüğü “tehlike” gerçekleşmiş gözüküyor.<sup>31</sup> Nitekim 21. yüzyıl jenerik teknolojileri (mevcut teknoloji tabanını dönüştüren ve yeni piyasalar–sektörler yaratan esnek–akıllı otomasyon, yapay zekâ, telekomünikasyon, uzay, malzeme, enerji teknolojileri ve biyoteknolojiler) sınırlı yeryüzü kaynaklarından devasa çıktılar üretebilecek bir eşiğe gelmiş durumdadır. Öte yandan, üretim sürecinin dijitalleşmesi ve platform ekonomilerinin ortaya çıkışı neticesinde insan kendi türü üzerinde teknoloji dolayımıyla giderek daha çok kontrole sahip olmaktadır. Artık dijital gözetim ve kontrol toplumunda yaşıyoruz.

Günümüzde insanın potansiyel ve aktüel emeği de ölçülebilir, hesaplanabilir ve sınıflandırılabilir olanın kesinlik sınırları içerisine açıkça dahil edilmiştir. Heidegger’in teknolojiye ilişkin endişesi bugün örgüt ve firma yapıları içerisinde somutlaşmış ve bir akademik uzmanlık alanı olarak gelişmiş durumdadır. İnsanın doğa ve kendi türü üzerinde artan kontrolünde zihinsel yaratıcı üretkenliğinin başlı başına bir kaynak olarak görülmesi bunda önemli bir paya sahiptir. İnsanın entelektüel–zihinsel eğilimleri artık zihninin içinden çekip çıkarılabilecek bir kaynak olarak görülüyor ve bu durum yönetim guruları tarafından açıkça ifade ediliyor. İnsan taşıdığı değer yaratıcı potansiyel itibarıyla, insan kaynakları disiplini ve modern örgüt kuramı nazarında bir “kaynak” haline gelmiştir. Üretimin emek girdisi

<sup>30</sup> Heidegger, *Bremen and Freiburg*, 26, 29.

<sup>31</sup> Heidegger, *Bremen and Freiburg*, 44–63.

işe alım, eğitim, performans değerlendirme, ücretlendirme, kariyer oluşumu, meslek içi eğitim gibi hemen her aşamada eylemiyle, ürettiği çıktıyla ölçülebilen ve hesaplanabilen, sayılarla manipüle edilebilen bir nesnedir. Sadece performansı değil, sadakati de test edilebilen insan artık tasnif edilen, konumlandırılan, düzenlenen ve kayda geçirildiği envanter listesinde rezervde tutulan, ihtiyaç hasıl olunca kullanılıp tüketilen bir unsur haline gelmiştir.

İnsanı bir kaynak olarak çerçeveleyen, konumlandıran bilimsel görüş ilginçtir ki insanın duygusal varoluşunun üretken potansiyeline bir sınır getirdiğini fark etmiş ve aşağıda tartışacağımız üzere, işyerinde insanın sahiçiliğini, işyeriyle sahiç bir ilişki kurabilmesini mümkün kılan ideolojik ortamı kurgulamaya yönelmiştir. Çerçeveleyici yönelimin şeylerin olduğu gibi olabilmesini engelleyen ve potansiyelleri ketleyen etkisi, insanın çeşitli özgüllüklerini gözden geçirir; başka türlü var-olabilme ve yapabilme olasılıklarını baskılar ve ortadan kaldırır. Peki, modern teknolojinin bilimselleştiren, ölçen, hesaplayan ve insanı gerektiğinde tüketmek amacıyla rezervde tutan ve böylece meydan okuyan yönünü, 21. yüzyılın ilk çeyreğinde, iş ve emek süreçleri bağlamında nasıl yeniden-okuyabiliriz? Bu ve benzeri nitelikte soruların yanıtını verebilmek için, Heidegger'den farklı olarak, 21. yüzyıl kapitalist üretim tarzının "teknolojik" karakteristiğini tarihsel ve toplumsal süreci dikkate alarak kısaca değerlendirmek yerinde olacaktır.

330

## 2. İşliğin Tarihsel Evrimi: İşin Çerçevenmesinden Biyopolitik İşyerine

Bu aşamada Heidegger'in modern teknolojinin varlıkları çerçeveleme yoluyla sadece bir kaynağa dönüştürdüğü sorgulamasının sağladığı ontolojik zeminde yaşanan dönüşümün siyasi ve toplumsal arkaplanını analiz etmek kaçınılmaz bir gereklilik olarak önümüze çıkmaktadır. Üretimin toplumsal ilişkiler ve emek süreci üzerindeki etkisini, birbirinden ayrımlanabilir tekno-ekonomik dönemler üzerinden inceleyebiliriz. Antonio Negri ve Michael Hardt tekno-ekonomik paradigmalardan Ortaçağ toplumsal yapı ve ilişkilerinin çözülmeye başladığı süreçten 20. yüzyıla üç temel aşamayı kat ettiğini ileri sürer. Tarımsal üretim ve hammadde çıkarımı; endüstriyel üretim ve dayanıklı tüketim malları üretimi; hizmet üretimi ve

enformasyon ekonomileri temel uğraklar olarak belirir.<sup>32</sup> Uğraklar arasındaki geçişler bir öncekini mevcut olan paradigmaya tabi kılarak, üretimin tüm örgütlenme ve emek süreçlerini dönüşüme uğratar. Tarımsal üretimden endüstriyel üretime geçiş üretimin zaman ve mekân olarak fabrikada örgütlendiği yaygın ve yoğun makine kullanımına dayalı yeni bir “işlik” yapılanışına–yerleşikleşmesine tekabül ediyordu. Bu süreçte işgücünün önemli bir bölümünün tarım ve madencilikten endüstriye geçişi, kentlerde yarı-vasıflı işçilerin kitlesel ölçekte istihdamına dayalı makinafaktür üretiminin yapılanışına ve işin bilimselleştirilmesi yoluyla parçalanmasına neden oldu.

### 2.1. Kartezyen Yeniden-yapılanış

Çalışmanın geleneksel örgütlenişine dayanan işlikte, ürünü emeğiyle var eden kişi o ürünün nedeni olarak görülmez. Onun yaptığı iş malzemeyi amaca uygun şekilde yararlı kılacak biçime sokmak için gerekli koşulları bir araya getirmekten ibarettir. Bu yoldan ürünün açığa çıkması sağlanır. Oysa modern endüstriyel üretimde sermayenin temsil ettiği “gereçler bütünü” emeğini kullanan insanı Kartezyen bir bölünümle kavrar. Emek gücü iki töz şeklinde hem hareket eder hem de düşünür. Üretim mekânında kollarını ve bacaklarını hareket ettiren, yer değiştiren, alet edevat kullanan; çeşitli araçlar yardımıyla bir şeyleri birleştiren, ayırıştırıran; kısaca hareket eden bir insan emeği tasarımı hâkimdir. Öte yandan, insan düşünen bir varlıktır. Dahil olduğu ve içinde hareket ettiği varlıklar uzamı içerisinde düşünebilme yetisine sahip bir varlık olarak hareket eder.

Aslında düşünme edimi eylem halindeki işgücünden ayırıştırılamaz. Ancak birtakım işlerin icra edilmesi düşünme edimine özgül bir konum atfeder. Üretim mekânında vasıflı, vasıfsız işçiler, ustabaşı ve denetçiler dışında bir de uzmanlar, teknisyenler, idareci ve mühendisler bulunur. Kafa işçileri olarak düşünülebilecek mühendis ve uzmanlar sahip olduğu zihinsel becerilerle üretimin tasarım ve örgütlenmesinin geliştirilmesinde asli role sahiptir. Kullanım değerini işçilerin emek gücüyle somutlaştıracak, onların eylemini etkenleştirecek formül düşüncelerinde saklıdır. Amaca yönelik sonuç üretecek, değer yaratacak unsur düşünme ediminin

---

<sup>32</sup> Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, MA & London, England: Harvard University Press, 2000, Bölüm 3.

kendisinde somutlaşır, ancak işçiden ayrılmıştır. Üretim sürecini tasarlayan işçinin bedeni aracılığıyla, onun fiziksel eylemini araçsallaştırarak değeri yaratır.

Frederick Winslow Taylor, Kartezyen ontolojinin temel aksiyomlarının üretim ve iş süreçlerine uygulanmasını salık vererek emek gücü ve uzman/mühendislerin örgütün amaçları için araçsallaştırılması gerektiğini ileri süren bir endüstri mühendisidir. Taylor 19. yüzyıl sonunda hem ağır sanayi kollarında yaşanan maliyet artışı ve kapitalizmin çevrimsel krizlerine bir çözüm olarak hem de işçilerin işi savsaklayan “sorumuz otonomisine”<sup>33</sup> karşı etkinlik ve verimlilik artışını hedefleyen yönetsel bir teknoloji geliştirmeyi amaçlamıştır. İşin en küçük parçalara ayrılması, her bir parçanın ayrıntılı biçimde incelenmesi, görev tanımlarının oluşturulması ve nihayetinde görevlerin tamamlanması için en uygun kişilerin belirlenmesi Kartezyen yöntemin iş süreçlerine tatbik edilmesinin en açık örneği olmuştur.<sup>34</sup> Ancak işin bilimselleştirilmesinin yanı sıra, en önemli kavrayış, insanın tasarım ve uygulama becerilerinin kendisinde bütünleştiği bir varlık olmak yerine; emek gücü üzerinden ikiye bölünmesidir. Heidegger’in sahicilik atfettiği geleneksel zanaatkâr, bedensel ve zihinsel becerilere bütünsel biçimde sahip olarak ürünü açığa çıkaran bir faildi. Modern endüstriyel üretimde emek gücünün düalist kavranışıysa, teknikle sahip ilişki içindeki zanaatkârın işçiye dönüşmesini sağlayan metafizik bir parçalanmaya yol açtı.

332

İnsanın emek süreçlerinde yaşadığı bu parçalanma kapitalist üretim toplumsal ilişkileri dönüştürdüğü zeminde boy vermiştir. Üretim örgütlenmesinin fabrika zaman ve mekânına taşınmasıyla<sup>35</sup> birlikte iş bölümü ve uzmanlaşmadaki artış ve makine kullanımının–mekanizasyonun yoğunlaşması emek gücünün tözsel olarak sahip olduğu bedensel ve zihinsel bütünlüğü kendi içinde ayrıştırdı. Zanaatkâr emeğinin varlığı meydana getirici, açığa çıkarıcı sahiciliği ortadan kalkarken; kapitalist iş bölümü ve uzmanlaşma Kartezyen bir mantıkla emek sürecinin bütünlüğünü işçilerin aleyhine bozarak onları makinenin uzantısı bir parçaya dönüştürdü.<sup>36</sup> Bütünselliğin yerini parçalı-kısmısal bir bedensel hareketliliğin aldığı

<sup>33</sup> Peter Fleming, *The Death of Homo Economicus*, London: Pluto Press, 2017, 177.

<sup>34</sup> Taylor, *The Principles*, 36–39.

<sup>35</sup> Edward Palmer Thompson, “Time, Work-discipline and Industrial Capitalism,” *Past and Present: A Journal of Scientific History*, 38 (1967): 56–76.

<sup>36</sup> Emek sürecinde tasarım ve uygulama ayırımının teknik ve sosyal sonuçlarına ilişkin artık klasikleşmiş Marksist eleştirel çözümler için bkz. Michael Burawoy, *The Politics of*

emek süreci, vasıfsız ve yarı-vasıflı işçilerin öznesi olduğu ölçüde nesneleştiği bir değer yaratım sürecine dönüşürken işlerin tasarlanması ve örgütlenmesi de uzman ve mühendislerle devredilmiş dolaylı bir değer üretim süreci olarak tezahür etti. Modern endüstride işin bilimselleştirilmesi suretiyle en küçük parçalara bölünmesi, her bir görevin yerine getirilmesi amacıyla yapılacak hareketlerin ölçülmesi ve standart olarak hesaplanması, emek gücünü üretim girdisine indirgeyen, Kartezyen mantığın çerçeveleyici ilkesini oluşturur.

## 2.2. İnsan Merkezli Kurgu ve Dönüşüm

İnsan, artık üretim süreçlerinde sadece bedensel bir eyleyici veya zihinsel bir tasarımcı olarak yer alır; bu da işliğin ve gereçlerin varoluşsal işlevinin çerçeveleme edimine dönüştüğü yeni bir anlamlandırma sürecinin derinleşmesine yol açar. Bu işlik uğrağında örgüt ve insan ilişkilerinin Taylorist kurgusundan doğan çatışmaları hafifletmek adına yeni yönetsel arayışların açığa çıktığını görüyoruz. İki dünya savaş arası dönemde etkili olan Hawthorne Deneyleri ve Yeni İnsan İlişkileri yaklaşımı bu arayışın ürünüdür. İşyeri yönetmelikleriyle ön-belirlenmiş emek sürecinin katı kurallarına karşı, üretim ve verimliliği artırmak amacıyla işçilere belirli ölçüde “sorumlu otonomi”<sup>37</sup> sağlanması yönetsel bir teknoloji olarak karşımıza çıkar. İşçi ait olduğu grupla birlikte dikkate alınması gereken bir insan varlıktır. Dil ve iletişim ona temas edebilmek için gerekli ontolojik düzlemi oluşturur. Duygu ve düşüncelerin aktarımı dolayısıyla sağaltım katı kurullarla biçimlenmiş üretim-verimlilik esaslı işyeri algısını değiştirir; sözde insan merkezli mikro-otonomi ve kendini-gerçekleştirmeye alan açar. Hatta firma ideallerini gerçekleştirmek için çalışanlara sınırlı ve sorumlu otonomi verilmesi 1980’li yıllarda oldukça etkili olan “şirket kültürü” yaklaşımının da temelini oluşturur.

Ancak 1970’lerden itibaren enformasyon teknolojilerinin ağırlık kazandığı post-modern ve post-endüstriyel toplumsal ilişkilerin etkisiyle endüstriyel ekonomiden hizmet ekonomisine geçiş yeni bir uğrağı temsil eder. Bu süreçte

---

*Production: Factory Regimes under Capitalism and Socialism*, London: Verso, 1985, 40–48, Bölüm 2 ve ayrıca bkz. Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York and London: Monthly Review Press, 1974 [1974] 155–182.

<sup>37</sup>Fleming, *The Death*, 178.

işgücünün büyük çoğunluğu, tıpkı tarımdan endüstriye geçişte olduğu gibi imalat endüstrisinden hizmetler sektörüne geçmiştir. Endüstrileşme tüm üretim biçimlerini kendi mantığına tabi kılarak endüstrileştirirken; enformasyon teknolojileri de önceki tüm endüstriyel üretim biçimlerini enformatikleştirip kendi mantığına tabi kılarak bir hizmet üretimine dönüştürmüştür.<sup>38</sup> Bununla birlikte enformatikleşen post-endüstriyel ekonomi endüstriyel üretim ve imalatı tamamen ortadan kaldırmamıştır. Bir dünya sistemi olarak küresel iş bölümü içerisinde farklı ulusal ve bölgesel ekonomiler arasındaki hiyerarşik yapılanma ortadan kalkmamakla birlikte, enformasyon ve telekomünikasyon temelli jenerik teknolojiler giderek yeryüzü üzerinde, değişen ölçülerde ve farklı şekillerde, tüm coğrafyalara tesir etmiştir.<sup>39</sup> Küresel meta ve hizmet zincirleri içerisinde yeryüzüne yayılmış üretim ağları, iletişim teknolojileri sayesinde, tüm coğrafyaları ve pazarları birbirine yakınlaştırmış; enformasyon çağının yeni toplumsal yapısı olan “ağ toplumu”, insan-toplum-devlet ilişkilerini dijital denetim ve gözetim formları içerisinde kapsamına almıştır.<sup>40</sup> Bu bağlamda, yapay zekâ ve makine öğrenimi kullanarak karmaşık ve dinamik süreçleri çözümlen, karar alan ve öğrenerek kendini geliştiren akıllı otomasyona dayalı teknoloji tabanı da dördüncü bir uğrak olarak düşünülebilir.

20. yüzyılın son çeyreğinde ivme kazanan üretim teknolojileri insan müdahalesini en aza indirip yazılımlar aracılığıyla sayıları işlemek yoluyla her türlü imalatı bir hizmet üretimine dönüştürmüş ve böylece hizmet sektörünün kapsamını da alabildiğine genişletmiştir. Bankacılık, ticaret ve finanstan turizm, sağlık ve eğlenceye devasa bir alanı kapsayan hizmetler sektörü bilgisayar tabanlı dijital ağlarla işleyen platform (*gig*) ekonomilerine dönüşmüş ve endüstriyel dönemde heterojen olan emeği otomasyon dolayısıyla giderek homojenleştirmiştir.<sup>41</sup> Sadece kodların dijital manipülasyonu değil; insani duygu ve duygulanımların yönlendirilmesi de küresel hizmet ekonomisinin mübadele uzamında merkezi bir rol üstlenir. Söz konusu dönüşüm kapitalist üretimin emek gücünden kullanım değerini hem bedensel hem de zihinsel olarak “zorla” çıkaran bir üretim örgütlenmesine

<sup>38</sup> Hardt ve Negri, *Empire*, 284–286.

<sup>39</sup> Peter Dicken, *Global Shift*, New York: Guilford Press, 2015.

<sup>40</sup> Manuel Castells, “The Network Society Revisited,” *American Behavioral Scientist* 67, no 7 (2023): 940–946.

<sup>41</sup> Hardt ve Negri, *Empire*, 292, 295–296.



tekabül eder. Ancak modern bilimlerin akıl ve beden tözsel ikiliğine dayalı ayrıştırarak çıkarıcı mantığı varoluşun duyusal, duygulanımsal, duygusal tüm düzeyleri de kat edecek şekilde insan hayatının bütününe yönelmiştir. Beşerî sermaye kavramı da anlamını ancak böyle bir biyopolitik kavrayışta bulur.<sup>42</sup> İnsan doğum, ölüm ve üreme gibi yaşamsal olarak bütün bir varlığıyla sadece siyasal iktidarın yönetsel hesaplamalarının hedefinde değil; aynı zamanda, üretim ve güvenlik şebekesinin işleyişinin tikel belirlenimlerinden biri olan işyeri iktidarının da ölçüm ve hesaplamalarının hedefindedir.<sup>43</sup> Rezervde duran ve gerektiğinde kullanılıp yararlanılacak insan imgesi sadece bedensel ve zihinsel olarak çıktı üretmesi beklenen çerçeveyici hesaplamaların girdisi değildir. Gerektiğinde duyguları da işe koşulacak, çağrılacak bir unsur olarak envanter listesine alınmıştır. Beşerî sermayenin duygulanımsal yönü gayri-maddi emek olarak açığa çıkar. Duygulanımsal emek insani ilişki ve etkileşimlerde varlığını gösterir; eğlenceden sağlık ve bakıma türlü hizmetlerin ifasında müşteri tatminine yönelik duyguların manipülasyonu esastır.<sup>44</sup>

### 2.3. Biyopolitik İşyeri

İşliğin 21. yüzyıl tarihsel uğrağındaki görünümü insan varlığını anlamlı kılan zihinsel, fiziksel ve duygusal tüm yönlerin *sadece* iş-çalışma uzamında anlam kazandığını ve bütün bir insan yaşamının (*bios*) üretim girdisine dönüştüğünü ortaya koyuyor. Dijital iletişim teknolojilerinin iş ve özel yaşam ayırımında beliren mekânsal-zamansal sınırları ortadan kaldırdığı, emek gücünün *gerçek tabiiyeti* neticesinde iş ve iş-dışı ayrımlarının muğlaklaştığı ve işin doğasına dair anlamların müphemleştiği bir “biyokapitalizmde” yabancılaşma ve anlamsızlık daimî bir nitelik kazanmış vaziyettedir.<sup>45</sup> Nitekim 20. yüzyılın önemli bir bölümünde işlik, işe ait olan (iş zaman-mekânı) ve iş-dışı (özel yaşam) olarak açık anlamsal ayrımlarla modern bireyin yaşamında tanımlanabiliyordu. Bu ayrıma dayanarak 1980’lerin firma

<sup>42</sup> Disiplin toplumundan control toplumuna geçişte bedene uygulanan disiplinin nüfusa uygulanan iktidarla eklemlendiği süreci Foucault doğrudan insan yaşamını hedefleyen modern iktidarın belirleyici özelliği olarak kavrar, bkz. Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, Palgrave, New York, 2008.

<sup>43</sup> Alan McKinlay ve Philip Taylor, *Foucault, Governmentality, and Organization: Inside the Factory of the Future*, New York, Routledge, 2014, Bölüm 4.

<sup>44</sup> Hardt ve Negri, *Empire*, 293.

<sup>45</sup>Peter Fleming, *Resisting Work: The Corporatization of Life and Its Discontents*, Temple University Press, Philadelphia, Temple University Press, 2014, 54-56, 107-108.

(örgüt) kültürü yaklaşımı iş zaman-mekânında çalışanlardan sadakat ve bağlılığı talep eden organizasyon ideallerini vurguluyordu: 1980 sonu ve 1990'lar boyunca firma kendine ait kültürel dokusu ve normları olan bir işyeriydi, adeta kabile ve tarikat benzeri bir bağlılığı çalışandan talep ederek kendisini iş-dışı zaman-mekândan ayırıyordu.<sup>46</sup> Böyle bir yaklaşım insan yaşamının iş zamanı dışında geri kalanını yok saymakla kalmamıştı. Firmalar çalışanlarından duygusal bağlılık ve normlarla özdeşim talep ederken, çalışanların farklı yaşam tarzı ve kimliklerini bastıracağı kapalı bir sisteme dönüşmüştü. İnsan yaşamının bütününden kopmuş bir iş zaman-mekân kavrayışı çalışanların sürekli rol yapmak zorunda olduğu, üretim ve verimliliği olumsuz etkileyen, sinik bir tutumu da beraberinde getirmişti.<sup>47</sup> İşyerinde firma hedefleriyle bütünleşmiş ve duygusal bir bağ kurmuş gibi rol yapma durumu ile formel disiplinin yaratıcılık ve yenilikçiliği engellediğinin tespiti, iş-dışı yaşamın, başka bir deyişle, *bios*'un tüm yönlerinin işe çağrılmasına yol açtı.

## 336

Yeni yönetim ideolojisinin sahiçilik söylemi iş zaman-mekânının kurucu eksiğini kayıt altına alır: Düzen, kurallar, kısıtlar, yapılacaklar vardır ancak yaşam yoktur. Bu nedenle, insan varlığının indirgenemez cevherinden türeyecek yaratıcı potansiyelin açığa çıkması için çalışanlardan “sadece kendisi olması” istenmekte ve “sahici” davranması beklenmektedir.<sup>48</sup> Ancak burada sahiçilik varlıklarının gerçekte ne iseler o şekilde açığa çıkmalarına el veren *Gelassenheit* anlamında, teknikle kurulan özgür bir ilişkiyi ifade etmez. *Gelassenheit* modern teknolojinin hesaplama ve kontrol tutkusundan serbest kalmayı ve dünyaya sakin ve huzurlu yaklaşmayı anlatır.<sup>49</sup> Oysa işyerinde kullanılan sahiçilik söylemi, insanın aksi halde kullanıma sokulamayacak tüm yenilikçi ve yaratıcı potansiyellerini işyerinde zorla açığa çıkarmayı amaçlayan iktidar teknolojisinin ideolojik bir kurgusudur. İnsanların entelektüel eğilimlerini sermayeye dönüştürme stratejisinin bir parçasıdır.<sup>50</sup> Kişisel farklılıkların, tüketim eğilimlerinin, cinsel yönelimin ve yaşam tarzı tercihlerinin

<sup>46</sup> Stephen R. Barley ve Gideon Kunda, “Design and devotion: Surges of rational and normative ideologies of control in managerial discourse,” *Administrative science quarterly* 37, no 3 (1992): 383–386. Ayrıca bkz. Fleming, *Authenticity*, 36–44.

<sup>47</sup> Fleming, *Resisting Work*, 84–102.

<sup>48</sup> Peter Fleming, *Authenticity and the Cultural Politics of Work: New Forms of Informal Control*, Oxford: Oxford University Press, 2009, 1–15.

<sup>49</sup> Merwin et al, “Introduction,” 7–8.

<sup>50</sup> İnsanın kendisinden değer çıkarılacağı bir varlık olarak kavranışına dair temel bir eser bkz. Thomas A. Stewart, *The Wealth of Knowledge: Intellectual Capital and the Twenty-First Century Organization*, New York: Currency Doubleday, 2002.

işyerinde temsiline belirli ölçüde izin veren sözde sahicilik, aksi halde gerçekleşmeyecek bir verimliliğin mümkünlük koşullarını sağlar.<sup>51</sup> Kendi kendini yöneten takımlara ve portfolyo kariyer sahiplerine “ultra-sorumlu”<sup>52</sup> bir otonomi devredilmiştir; gerektiğinde risk alma ve stratejik karar verme gibi yönetici sorumluluklarını da belirli ölçüde üstlenmesi beklenir. Bu nedenle her an ulaşılmanın ve işe koşulmanın ve dolayısıyla sürekli rezervde ve hazır olmanın baskısı altında yaşarlar. Biyokapitalizmde çalışanlar artık bir “biyoproletaryadır.”<sup>53</sup> Beşerî sermaye stoğu değer yaratma bakımından sürekli ve kesintisizdir, dolayısıyla işyeri mekânıyla ve mesai saatiyle sınırlı değildir. Duygulanımsal ve entelektüel beceriler, eşgüdüm ve örgütsel ağlar yaratabilme kapasitesi ile iletişim becerilerini kapsayan biyopolitik emek belirli bir mekânla sınırlı değildir; sadece işte değil, her yerde herkesle kurulabilecek bir ilişki olarak ortaya çıkar ve işin kendisinden yaşama taşar.<sup>54</sup> Böylece işliğin biyopolitik deneyiminde işe ait olan (iş zaman-mekânı) ve iş-dışı (özel yaşam) arasındaki ayırım ortadan kalkarken çalışandan beklenen sahiciliğin de bir anlamı kalmaz; nitekim mesele artık sahici olmak değil, yaşamın sahiden işe dönüşmesidir.

### 3. İşyerinde Sahicilik Siyaseti Üzerine

İş ve iş-dışı arasındaki ayırımın bulanıklaştığı, bireysel ve kolektif yaşamının tamamen çalışma faaliyetine tabi kılındığı, insanın sahip olduğu bütün potansiyel değeri çıkarmak amacıyla her an işe çağrılmak üzere hazırda tutulduğu bir toplumsal uzamda anlamlı bir varoluşun imkânları nasıl yaratılabilir? Doğayı ve kendini birer kaynağa dönüştürüp baktığı her yerde kendi yarattığı yıkımı ve kurguyu gören insanın kendi çaresizliğinin sebebi olduğu kadar kurtuluşunun da faili olabileceğini söyleyen Heidegger, tehlike karşısında umut-var-eden bir ilkeyi işaret eder.<sup>55</sup> Tehlike insanın her şeyi kontrol altına alma adına modern teknoloji aracılığıyla “varlığın efendisi” olma ihtirasından kaynaklanıyor. Bu şekilde insanın varolmanın gerçek tabiatıyla olan bağı kopuyor ve derin bir anlam kaybı yaşanıyor. Oysa insan

<sup>51</sup> Fleming, *Authenticity*, 16-35.

<sup>52</sup> Fleming, *The Death*, 183-189.

<sup>53</sup> Fleming, *Resisting Work*, Bölüm 4.

<sup>54</sup> Michael Hardt ve Antonio Negri, *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press, 2009, 152.

<sup>55</sup> Heidegger, *The Question Concerning*, 28.

kendinin “varlığın çobanı” olduğunu anlamalı, zamanı geldiğinde Onun kendi bildiği yoldan açığa çıkmasına ön ayak olmalıdır.

Heidegger insanın yitirdiği anlamı bu yolla bulacağına ve dünyayla daha sahici bir bağ kuracağına inanır. İşe ve teknolojiye yönelik bu bakış çalışmayı sadece insanın ihtiyaç duyduğu mal ve hizmetlerin üretildiği bir faaliyet olarak değil, belli bir varoluş tarzını mümkün kılacak anlam ve duyguları da üreten metafizik bir süreç olarak görür. Fakat günümüz dünyasında, stratejik yönetim ideolojilerince, sahicilik arayışının nasıl insanın tüm hayatını denetim altına alma iddiasındaki bir biyopolitik iktidar ağı içinde kısıtılmakla sonuçlandığına değinmiştik. Ne var ki çözümün doğru olmaması ortaya atılan problemin de yanlış olduğunu göstermez. Heidegger’in önerisinin son tahlilde çözmeye çalıştığı problemin parçasına dönüşmesi, çalışma ve teknoloji arasındaki ilişkinin yarattığı metafizik parçalanmaya dair tartışmasının önemini azaltmaz. Ancak çözüm arayışında bizi yoldan saptırmanın ne olduğunu ortaya koymadan, yani hatayı anlamadan doğru yola yönelemeyiz.

## 338

Bu konuda gerçekten açıklayıcı bir çözümleme Adorno’nun “sahicilik jargonu” eleştirisinde bulunabilir.<sup>56</sup> Adorno, dilin münhasıran derinlik ve karmaşıklık yanılması yaratmak amacıyla kullanılmasını *jargon* olarak adlandırır. Jargon, bu şekliyle insanların dikkatini içinde yaşadıkları tarihsel koşullar ve maddi dünyadan kaçırmasına ve kendi iç dünyasına yöneltmesine yol açar. İnsan ancak kendi ölümlülüğü ve sonlu oluşuyla yüzleştğinde yeryüzünün efendisi olmadığını görür ve dünyayla sahici bir ilişki kurar. Sahicilik jargonu, içe dönüşle siyasi ve toplumsal konformizmi besleyen bir öznellik türü geliştirir. Onu, insanın gereçselleşmesini derinleştirecek şekilde iş kültürünün bir parçası haline getirmeyi mümkün kılan da bu konformist boyutudur. Jargonun yarattığı ideolojik mistifikasyon hem insanın araçsallaşmasına yol açan iş kültürünün eleştirilmesinde hem de eleştirilen şeyin daha da etkili bir şekilde derinleştirilmesine aynı anda hizmet edebilmektedir.

Bu bağlamda dikkatimizi sahicilik arayışından iş ve çalışma pratiklerini koşullandıran tarihsel ve maddi zemine yöneltmek en elverişli yol olarak gözükmektedir. Enformasyon ve akıllı otomasyon çağında neoliberal paradigmanın yer yüzünde hemen hemen tüm zaman ve mekanları kuşatıcı etkisi tartışılmaz bir

<sup>56</sup> Theodor W. Adorno, *The Jargon of Authenticity*, çev. Knut Tarnowski ve Frederic Will, Routledge: London, 2002.

maddi gerçeklik olarak karşımızda duruyor. Böylelikle işyeri uzamında özgürlük, otonomi, öz-yeterlilik, kendin olmak gibi gösterenlerin biyoproleter failin kurucu elementleri olarak sahicilik söylemi içerisinde öne çıkması anlaşılabilir. Bu tip bir sahicilik söylemi çalışanların özgür ve otonom bireyler olduğuna yönelik bir yanılısma yaratır; çalışanların sanki insan pratiğinin dışında ve tarihsel değilmiş gibi veri kabul edilen koşullara uyma ve uyarlanma halini ideolojik bir özgürlüğe dönüştürür. Uyarlanma sadece teknoloji ve işin gerekliliklere uyum çerçevesinde tezahür etmez; emeği metalaştıran ve ona meydan okuyan piyasa sistemi ve dayandığı teknoloji tabanına da uyumu beraberinde getirir. Bu bağlamda, işyerinde bireyin *sahici* duygu ve tutumu mevcut baskı ve kısıtları kabul edip engellere ve zorluklara tabiiyet olarak tezahür etmektedir. Böylece emek kendinde bir amaç haline gelirken, bireyler somut bir performansla özdeşleşmek yerine, soyut bir emek sarfiyatı ekseninde genel bir “profesyonellik” anlayışını sahiplenmektedir.<sup>57</sup> İşliğin küresel kapitalist tarihsel uğrağında sahicilik söylemi çalışanlar arasında ideolojik bir profesyonellik jargonuna yol açmıştır: Herkes yaptığı işe katlanırken sadece ama sadece kendisi onu hakkıyla ve en iyi şekilde yapmaktadır, bir Öteki değil. Öteki soyut ve kapsayıcı bir dışlama kategorisi olarak hınç ve öfke gibi negatif duygulanımların aktarım nesnesidir. Rezervde duran beşerî sermayenin aktüelize olacağı iş-çalışma uzamı kolektif kurtuluş umudunu imleyecek bir müşterekliğin geliştirileceği zeminden ziyade, *sahici* bireysel duygular dolayımıyla sembolik bir dışlama sahasına dönüşmüştür.

339

Öte yandan, örgüt-firma kültürü yaklaşımında işyeri-firma normlarıyla özdeşimin yarattığı sinizim çalışanlar açısından bir rol yapma ve sahicilik ikilemi yaratarak emek-sermaye antagonizmasını keskinleştiriyordu. İşyerinde duygusal temsillerini yönetmek zorunda olan hizmet sektörü çalışanlarının duygu durumu bozukluğu işverene tepkiyi artırıyordu.<sup>58</sup> Ancak sahiciliğin, temelde insanın (*self*) kendisiyle kurduğu bilişsel ilişkiyi, içsel değer ve inançlarına öz-düşünümsel yönelimini içeren kendini-gerçekleştirmeye dönük niteliği,<sup>59</sup> bireyin sadece öz

<sup>57</sup> Jason Read, *The Double Shift: Marx and Spinoza on the Ideology and Politics of Work*, New York, Verso, 2023, 109.

<sup>58</sup> Bu hatta çok temel bir çalışma için bkz. Arlie Russell Hochschild, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, University of California Press, 1983, 137-161 ve 185-200.

<sup>59</sup> Alessandro Ferrara, *Reflective Autonomy*, London: Routledge, 1998, Bölüm 4.

benliğiyle olan meşgalesini öne çıkarır. Bu bağlamda biyopolitik işyerinde çalışanlardan sahici bir benlik talep edilmesi emek-sermaye ilişkisinin antagonistik özelliğini törpüler; çalışanlar sadece kendi hakikatiyle ilgilenen hiper-bireyci faillerdir. Adorno'nun eleştirisi de bu yönde haklılık kazanır. Sahicilik samimi bir dürüstlüğe çağrı şeklinde telafuz edildiğinde çalışanların sosyal durumu psikolojize edilir, performans yapısal koşullardan ziyade kendiliğe ve tutumlara atfedilir ve sistemin sosyo-politik etkilerinin sonuçları bireyin üzerine yıkılır.<sup>60</sup> Kendi hakikatini işyerinde sergilemeye çağrılan tekil bireyler için işliğin anlamı; işyerinde otonomi ve özgürlük gibi mikro-politik yönetim söylemlerinin tecrübe edilme tarzı değişir.

Sahicilik bağlamında özgürlük ve otonomi çağdaş firma örgütlenmeleri içerisinde üç farklı tarzda tecrübe edilir: İş aracılığıyla özgürlük, iş etrafında özgürlük ve işten özgürlük. Her bir özgürlük iddiası hem bireysel hem kolektif sahiciliğin belirli bir inşasıyla çerçevelenir.<sup>61</sup> İlki kapitalist emek sürecini reforma tabi tutarak sömürüyü azaltacak pratikleri kapsar; çalışanlara son derece sınırlı da olsa yönetime katılım ve söz hakkının tanınmasından ileri gelir.<sup>62</sup> Örneğin, kadınların endüstriyel üretime katılmasını bakım hizmetlerinden kurtulma yoluyla özgürleşme şeklinde anlayan tezde somutlaşır. İkincisi özgürleşme alanlarını işin dışına taşır. İşyerinde ancak işin dışında kurulan enformel etkileşimler gerçek kendilik hissiyatının belirlediği momentlerdir. Yukarıda tartıştığımız yeni yönetim ideolojilerinin "sadece kendin ol" söylemi iş etrafında özgürlüğü destekler. Boş zaman, tüketim, cinsel tercih ve yaşam tarzına yönelik teşhir iş etrafında kendiliğin hakikatini ifşa eder.<sup>63</sup> Sonuncusu ise işin merkeziliğini yadsıyarak kurtuluşu işin reddinde bulur.<sup>64</sup> Otonomist hareketin söyleminde somutlaşan öneri, hayatta kalmak adına bir zorunluluk olarak dayatılan işin kendisinden özgürleşerek insan yaşamının toplumsal varlığının ürünü olan müşterekleri sermayenin karlılık aksiyomatığından bağışık kılmaktır.<sup>65</sup> İnsan varlığı ve yaşamının bir bütün halinde iş-çalışma yaşamına tabi kılındığı bir biyopolitik işlik bağlamında, yaşamı geri istemek gerçek sahiciliğin olanaklılık koşullarını belirleyecektir.

<sup>60</sup> Fleming, *Authenticity*, 140.

<sup>61</sup> Fleming, *Authenticity*, 149.

<sup>62</sup> Fleming, *Authenticity*, 150-151.

<sup>63</sup> Fleming, *Authenticity*, 152-153

<sup>64</sup> Fleming, *Authenticity*, 155.

<sup>65</sup> Hardt ve Negri, *Empire*, 204.

#### 4. Sonuç Yerine

Emeğiyle inşa ettiği dünya modern teknolojiyle çerçeveslendiğinde insanın kaderi bambaşka bir istikamet kazanır. Hayatı anlamlı kılan ilişkilene biçimlerinin hiçbiri kendini bu yeni istikametın baştan çıkarıcı etkisinden kurtaramaz. Çekimine kapıldığı bu etkinin dışına çıkma, içinde kendini bulabileceği bir kuytu yaratma umuduyla yöneldiği sahicilik arayışının da boşa çıktığı uğrakta, insan kendini tümüyle kapana kısıtılmış hissetmeye başlar. Zira bundan böyle iş yapmak, varlıkları tanımak veya yaşama anlam ve değer katmak maksadıyla giriştiğimiz bir dünya uğraşı olarak görülemez. Zorlukları aşmak, dünya nimetlerinden yararlanmak için işe koştığı kaynakların ortasında kendini bir gereç olarak bulmak az bir şey değil. Artık insanın kendisi de rezervde tutulan bir "kaynak", iş verimine uyarlanmaktan başka bir yararı olmayan bir girdi olmaktan fazlasını ifade etmemektedir. Yaşamın bütünü üzerinde denetim kurma iddiasındaki bir iktidar şebekesi içinde insan kalabilmenin olanakları, ancak bu istikamet değişikliğinin varoluşsal dayanaklarına yönelik bir dikkatle gün ışığına çıkarılabilir. Başka bir deyişle, "kaynağın kaynağına" inmediğimiz müddetçe kaybolduğumuz yolda yönümüzü bulmamız, elimizden alınan yaşamı geri kazanmamız kolay olmayacaktır.

341

İnsanı kaynak haline getiren modern teknolojinin dönüştürdüğü anlam şebekesinin ontolojik statüsünü bu bağlamda tartışmaya açtık. Yönetim yönelimli ve çıktı-üretim odaklı bir kurguda, insan "kaynağının" sürekli değişen ve gelişen teknolojilere uyarlanma mecburiyetinin insana mutlak bir üretim girdisi konumunu yüklediğini görmek kaçınılmaz bir etik-politik sorumluluk olarak karşımızda durmaktadır. Böylece üretimde girdi olarak insan kavrayışı gibi talihsiz bir yazgının birbirini izleyen üç tarihsel-toplumsal aşamanın sonucunda tezahür ettiğini bir keza daha vurgulamak yerindedir: Öncelikle, insan bir üretim faktörü olarak değerlendirildiğinde özgürleşmiş işgücü piyasada alınıp satılabilen bir meta olmaktan ibaretti. Sonraki aşamada, işgücü, rasyonel ve mekanik bir üretim süreci içerisinde bir parçaya dönüştü; işçi makinenin parçası gibi çalıştırılabilir ve aşındığında kolayca değiştirilebilir bir varlık olarak değerlendirildi. Nihai aşamaya ise insanı bedensel ve duygusal nitelikleriyle bir bütün olarak ele alan "hümanist" yaklaşım hakim oldu. Artık insan sadece bedensel ve fiziki olarak değil; zihinsel ve duygusal bütün bir varoluşuyla üretim verimliliğine katkıda bulunabilecek bir girdi konumundadır. İnsanı rezervde tutan, ölçen ve hesaplayan modern teknolojilerin

SAHİCİLİK VE TEKNOLOJİ SİYASETİ KISKACINDA: BİR KAYNAK OLARAK İNSAN  
IN THE GRIP OF AUTHENTICITY AND THE POLITICS OF TECHNOLOGY: HUMAN AS A  
RESOURCE  
Boran Ali MERCAN  
Ahmet Murat AYTAÇ

etkisiyle yaşamı ve varoluşu derinden kuşatan bir işlik uzamında, insan yaşamı çalışma yaşamına teslim ve tabi olurken, iş ve iş-dışı ayrımı ortadan kalkar. Böyle bir insanlık durumunda, yönetim ideolojilerinin dolaşıma soktuğu sahicilik söylemi insan varoluşunun indirgenemez özgürlüğünü ve dolayimsız açıklığını hedeflemez; tersine, aksi halde emek sürecinde açığa çıkarılmayacak bütün potansiyelleri harekete geçirmeyi, aktüalize etmeyi kendi amili kılar. Teknoloji ve sahicilik söylemi kiskacındaki insanın çalışma yoluyla anlamlı bir dünya kurma çabasının nasıl bir etik-politik yönelim kazanacağı, incelikli ama kuşatıcı tabiyet teknolojilerine karşı emek süreçlerinin nasıl özgürleşeceği ise, şüphesiz, gelecek siyasal tartışmaların odak noktası olacaktır.



## KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W. *The Jargon of Authenticity*, çev. Knut Tarnowski ve Frederic Will. Routledge: London, 2002.
- Barley, Stephen R. ve Gideon Kunda. "Design and Devotion: Surges of Rational and Normative Ideologies of Control in Managerial Discourse." *Administrative Science Quarterly* 37, no 3 (1992): 363–399.
- Becker, Gary S. *Human Capital*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- Braverman, Harry. *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York and London: Monthly Review Press, 1998 [1974].
- Burawoy, Michael. *The Politics of Production: Factory Regimes under Capitalism and Socialism*. London: Verso, 1985
- Castells, Manuel. "The Network Society Revisited." *American Behavioral Scientist* 67, no. 7 (2023): 940–946.
- Dicken, Peter. *Global Shift*. New York: Guilford Press, 2015.
- Ferrara, Alessandro. *Reflective Autonomy*, London: Routledge, 1998.
- Fleming, Peter. *Authenticity and the Cultural Politics of Work: New Forms of Informal Control*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Fleming, Peter. *Resisting Work: The Corporatization of Life and Its Discontents*. Philadelphia: Temple University Press, 2014.
- Fleming, Peter. *The Death of Homo Economicus*. London: Pluto Press, 2017.
- Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. New York: Palgrave, 2008.
- Gillespie, Richard. *Manufacturing Knowledge: A History of the Hawthorne Experiments*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Hardt, Michael ve Antonio Negri. *Empire*. Cambridge, MA & London, England: Harvard University Press, 2000.

SAHİCİLİK VE TEKNOLOJİ SİYASETİ KISKACINDA: BİR KAYNAK OLARAK İNSAN  
IN THE GRIP OF AUTHENTICITY AND THE POLITICS OF TECHNOLOGY: HUMAN AS A  
RESOURCE  
Boran Ali MERCAN  
Ahmet Murat AYTAÇ

Hardt, Michael ve Antonio Negri. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Çev. William Lovitt. New York and London New York and London: Garland Publishing, 1977.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Çev. Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996.

Heidegger, Martin. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. Çeviren Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma, 1998.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Öktem. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

**344**

Heidegger, Martin. *Country Path Conversations*, çev. Bret W. Davis. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2010.

Heidegger, Martin. *Bremen and Freiburg Lectures Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking*, çev. Andrew J. Mitchell. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2012.

Lovitt, William. Preface to *The Question Concerning Technology and Other Essays*, by Martin Heidegger. Çeviren William Lovitt. New York and London, 1977.

McKinlay, Alan, ve Philip Taylor. *Foucault, Governmentality, and Organization: Inside the Factory of the Future*. New York: Routledge, 2014.

Merwin, Christopher, Aaron James Wendland ve Christos Hadjioannou. "Introduction: Heidegger's Thinking Through Technology." In *Heidegger on Technology*, editörler Aaron James Wendland, Christopher Merwin ve Christos Hadjioannou, 1–12. London and New York: Routledge, 2019.

Nyberg, Anthony J. ve Thomas P. Moliterno. *Handbook of Research on Strategic Human Capital Resources*. Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2019.

Read, Jason. *The Double Shift: Marx and Spinoza on the Ideology and Politics of Work*. New York: Verso, 2023.

Stewart, Thomas A. *The Wealth of Knowledge: Intellectual Capital and the Twenty-First Century Organization*. New York: Currency Doubleday, 2002.

Taylor, Frederick Winslow. *The Principles of Scientific Management*. London and New York: Harpers & Brothers, [1911]1919.

Terzi, Robert. "Technology and the Ambiguity of Production." In *Heidegger and Contemporary Philosophy: Technology, Living, Society & Science*, editörler Carmine Di Martino, 35-51. Cham: Springer, 2021.

Thompson, Edward Palmer. "Time, Work-discipline and Industrial Capitalism." *Past and Present: A Journal of Scientific History* 38 (1967): 56-76.

SAHİCİLİK VE TEKNOLOJİ SİYASETİ KISKACINDA: BİR KAYNAK OLARAK İNSAN  
IN THE GRIP OF AUTHENTICITY AND THE POLITICS OF TECHNOLOGY: HUMAN AS A  
RESOURCE  
Boran Ali MERCAN  
Ahmet Murat AYTAÇ

**346**

## YENİ ÇAĞ SİYASET FELSEFESİNDE FETİH HAKKI SORUNSALI

Aydoğan KUTLU\*

### ÖZ

Bu çalışmada, siyaset felsefesi içinde fethin, hangi bağlamda bir hak kaynağı olarak görülebileceği ele alınmaktadır. Bu bakımdan tartışma, özellikle Yeni Çağ'a odaklanmıştır. Zira bu dönemde coğrafi keşiflerin gerçekleştirilmesi, İngiltere ve Fransa'da egemenliğin kaynağını fetihle bulan kuramların geliştirilmesi ve haklı savaş öğretileri, fetih ile işgal arasında bir anlam farkının belirmesine ve fethin atıf yapan belirli hakların ileri sürülebilmesine imkân sağlamıştır. Öte yandan fetih hakkının, başka haklarla da gerilim içinde olduğu tespit edilmiştir. Mülkiyet hakkı, bunların başında gelmektedir. Fethin mülkiyete üstünlüğü ile özel mülkiyet hakkının dokunulmazlığını uzlaştırmak için çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Bir diğer gerilim hattı, egemenliğin kaynağına fetih yerleştirildiğinde, güçlülük ile haklılık arasında doğmaktadır. Yenilenlere göre fetih, meşru bir tabiyet olarak değil, ancak öcü alındığında düzeltilebilecek olan bir tahakküm olarak görülmektedir. Fetih hakkı bağlamında bir başka tartışma, yenilgi sonucu kölelikte görülmüştür. Hayatının bağışlanması karşılığında özgürlüğünden vazgeçmenin meşruiyeti Yeni Çağ boyunca değişmiştir. Son olarak haklı savaş öğretileri, her ne kadar saldırı savaşını yasaklayarak fetih hakkını sınırlandırsalar da, uluslararası hukukta belirli pratik nedenlerden dolayı bu, hiçbir zaman fethin tümüyle reddine ulaşmamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** fetih hakkı, mülkiyet hakkı, Norman boyunduruğu, savaş sonucu kölelik, haklı savaş öğretisi

## THE QUESTION OF THE RIGHT OF CONQUEST IN NEW AGE POLITICAL PHILOSOPHY

### ABSTRACT

This study examines the context in which conquest can be seen as a source of rights in political philosophy. In this respect, the discussion focuses especially on the New Age. In this period, geographical discoveries, the development of theories in England and France that found the source of sovereignty in conquest, and the doctrines of just war enabled the emergence of a difference in meaning between conquest and occupation and the assertion of certain rights referring to conquest. On the other hand, the right of conquest has been found to be in tension with other rights. The right to property is one of these rights. Various attempts have been made to reconcile the supremacy of conquest over property with the inviolability of the right to private property. Another line of tension arises between forcefulness and righteousness when conquest is placed at the source of sovereignty. For the vanquished, conquest is not seen as legitimate subordination, but as a form of domination that can only be rectified by avenging it. Another debate in the context of the right of conquest was seen in slavery as a result of defeat. The legitimacy of giving up one's freedom in exchange for the sparing of one's life has changed throughout the New Age. Finally, although just war doctrines limit the right of conquest by prohibiting offensive warfare, in international law this has never amounted to a total rejection of conquest for certain practical reasons.

**Keywords:** the right of conquest, the right to property, Norman yoke, slavery as a result of war, just war doctrine

\* Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü. E-posta: akutlu@kastamonu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-8462-2610. Kastamonu/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 11.04.2024  
Makalenin kabul tarihi: 14.10.2024

Submission Date: 11 April 2024  
Approval Date: 14 October 2024

“Fethetme arzusu hiç şüphesiz normal ve doğal bir şeydir ve buna kalkışan bir kimse, eğer gerekli imkânlara sahipse, kınanmamalı, övülmelidir: ama bunu yapabilecek güçte olmadığı halde, yapmaya kalkışan cezaya çanak tutuyor, hata işliyor demektir”.<sup>1</sup>

“Nasıl ki bir evin yıkılışı o yerde yeni bir evin yapılmasından farklıdır, fetih de tıpkı bunun kadar, hükümet kurulmasından farklıdır”.<sup>2</sup>

### Giriş

348

1930’larda fetih kavramının güncelliğine dair bir çalışma, bu kavramın uluslararası hukukta ve uluslararası toplumun gözünde artık hiçbir yasal hak anlamı taşımadığını belirtiyordu.<sup>3</sup> Bu bakımdan yaklaşık bir asır sonra günümüzde fetih hakkının güncel uluslararası çatışmalarda tekrar gündeme geldiğini görmek şaşırtıcıdır. Azerbaycan’ın Karabağ’ı savaş yoluyla geri kazanması, Rusya’nın Ukrayna’yı istilası ve İsrail’in Gazze Savaşı, fethin geri döndüğüne dair yorumlara neden olmuştur.<sup>4</sup> Aslında fetih hakkının 18. yüzyıldan beri sürekli gerilediği, dünya savaşlarından sonra açıkça yasaklandığı, Aydınlanma ve liberalizm tarafından uzun zamandır aşındırıldığı dikkate alındığında bu canlanma, gidişata aykırı görünmektedir. Konunun uluslararası ilişkiler kuramlarını ilgilendiren boyutları bir tarafa bırakıldığında, fetih hakkına baştan beri mündemiç olan içsel gerilimler ve belirsizlikler, dikkatli bir gözle bakıldığında bu güncel krizlerde de göze çarpmaktadır. Bu bakımdan bu çalışma, biraz daha geriye giderek fetih hakkının dinsel meşruiyet, haklı savaş, yenilgi sonucu kölelik, egemenlik ve mülkiyetle ilişkisi

<sup>1</sup> Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, çeviren Kemal Görgülü, Ankara: Sosyal Yayınları, 1998, s. 88.

<sup>2</sup> John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çeviren Fahri Bakırcı, Ankara: Babil Yayıncılık, 2004, s. 149.

<sup>3</sup> Charles Cheney Hyde, “Conquest Today”, *The American Journal of International Law*, Vol. 30, No. 3, 1936, 471.

<sup>4</sup> Tanisha M. Fazal, “The Return of Conquest?”, *Foreign Affairs*, Nisan 6, 2022, Erişim Tarihi: Ekim 12, 2024, <https://www.foreignaffairs.com/articles/ukraine/2022-04-06/ukraine-russia-war-return-conquest>; Christopher Phillips, “The Return of Conquest Wars”, *Al Majalla*, Aralık 26, 2023, Erişim Tarihi: Ekim 12, 2024, <https://en.majalla.com/node/306971/politics/return-conquest-wars>.

gibi farklı boyutlarının belirginleştiği Yeni Çağ'da felsefi olarak nasıl tartışıldığını, fetih hakkının lehine ve aleyhine savları incelemektedir.

Fetih, çağrışımı görece net bir kavramdır: Bir bölgenin zorla ele geçirilmesini ifade eder. Peki, fetih, felsefi ve hukuksal açıdan bir hak anlamı taşır mı? Bu soruya genel ve tarih-üstü bir yanıt vermek mümkün değildir. Zira fethin sözcük anlamı ve fetihle hak arasındaki ilişki tarihin farklı dönemlerinde farklı biçimler olarak dönüşmüştür. Dolayısıyla önce bu anlamları açmak, konunun çerçevesini hazırlamak için yararlı olacaktır.

Batı dillerinde fetih anlamına gelen sözcük, sanılabileceğinin aksine, askerî değil hukuksal bir terimden türemiştir. *Latince-Türkçe Sözlük*'te *conquest/us*, "şiddetli yakınma, feryat" olarak tanımlanırken, *conquestionis*, "yakınma, şikâyet; dinleyicilerin merhametine seslenme" olarak açıklanmıştır<sup>5</sup>. Bu anlam, kavramın kök-anlamıdır. Orta Çağ'da bu anlam üzerine hukuksal bir kullanım gelişmiştir. Buna göre *conquest*, "Miras dışında taşınmaz malın kişisel olarak edinilmesi" veya "Mirasın karşısı olarak bu biçimde edinilen taşınmaz mal" anlamı kazanmıştır<sup>6</sup>. Bu anlam doğrultusunda eski İngiliz, İskoç ve Norman hukukunda bir mülkün miras veya "fetih" yoluyla edinilmesi arasında ayırım yapılmıştır ve "fetheden" kişi, bir mülkün ilk alıcısı kabul edilmiştir.<sup>7</sup> Görüldüğü üzere, Orta Çağ'da "fetih" kavramının hukuksal anlamı, miras-dışı veya mirasa alternatif bir edinme biçimi olarak belirmiştir. Yine Orta Çağ'ın zihniyeti içinde, bireysel anlaşmazlıklara uygulanan "Tanrı'nın hakemliği"<sup>8</sup>, bazen siyasal-askerî anlaşmazlıklara da uyarlanabiliyordu. Bu bağlamda devletler arasındaki çatışmalarda adil bir savaşta elde edilen zaferin Tanrı tarafından nasip edildiği dolayısıyla fethin Tanrı tarafından onaylandığı savunulabiliyordu. Geç Orta Çağ'da gelişen bu zihniyet, siyasal-askerî gelişmelerle de uyumluydu. 11. yüzyıldan itibaren Latin Hıristiyanlığın Baltıklardan İberya'ya, Sicilya'dan Levant'a uzanan çeşitli bölgelerde genişlemeci bir evreye girmesi, fethin

<sup>5</sup> Sina Kabağaç ve Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995, s. 119.

<sup>6</sup> *The Oxford Universal Dictionary Illustrated*, Vol. I A-M, Londra: The Caxton Publishing Company Ltd, 1967, s. 373.

<sup>7</sup> Yves Winter, *Conquest*, <https://www.politicalconcepts.org/conquest-winter/> (Erişim Tarihi: 04.12.2023).

<sup>8</sup> Orta Çağ'a özgü bir yargılama prosedürü olarak davalı ve davacının ölümüne kavgaya tutuşması sağlanıyor ve Tanrı'nın/tanrıların haklı olanı galip kıldığı kabul ediliyordu. Bkz. Sadakat Kadri, *Dava: Sokrates'ten O.J. Simpson'a Yargılamanın Tarihi*, çeviren. Gökhan Arıkan, İstanbul: Kolektif Kitap, 2021, 50.

Avrupa kültürünün bir unsuruna dönüşmesine etkide bulundu.<sup>9</sup> Haçlı seferlerinden Norman fetihlerine dek yaşanan gelişmeler, romantik şövalyeliğin, aristokratik savaşçı değerlerin, zafer ve fetihle kötü talihi alt etmenin ve sömürgeciliğin doğuşunu sağladı. Bu yeni kültürel atmosfer içinde hukuksal anlam, dinsel onay ve askerî başarı anlamları kaynaşarak iç içe geçmiştir.

Bu anlamlar içinde askerî vurgu, 14. yüzyıldan itibaren öne çıkmaya başlamıştır. Bu yüzyılda, “silah zoruyla elde etmek; savaşta kazanmak” anlamı belirmiştir.<sup>10</sup> Bugün İngilizce sözlüklere bakıldığında fethetmek (*conquer*), “Silah zoruyla elde etmek; savaşta kazanmak”, “Zorla üstesinden gelmek; boyun eğdirmek”, “Çaba, kişisel çekiçilik vb. ile kazanmak, elde etmek” (“Dinleyicilerinin kalbini fethetti” gibi) ve “Ustalaşmak, üstesinden gelmek” gibi anlamlar kazanmıştır. Nihayetinde miras dışında bir mülkü elde etmeye imkân veren bir hak veya durumu ifade eden kavram, daha sonra silah ve zafer ile elde etmeye dönüşmüş ardından da mecazi bir anlam edinerek hayran bırakma, duygusal olarak etki altına alma gibi çağrışımlar edinmiştir.<sup>11</sup> Bu dönüşüm içinde kavram giderek sekülerleşmiş ve Tanrı'nın inayeti anlamı da silikleşmiştir.

<sup>9</sup> Robert Bartlett, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change 950-1350*, New Jersey: Princeton University Press, 1993, 85-105.

<sup>10</sup> İngilizce etimoloji sözlüğü Etymonline, 14. yüzyılın başlarına atıf yaparken, Oxford sözlüğü, 1552 gibi daha geç bir tarihe işaret etmektedir. Bkz. <http://etymonline.com/search?q=conquest/> (Erişim Tarihi: 06.12.2023) ve *The Oxford Universal Dictionary*, s. 373.

<sup>11</sup> Konuyla doğrudan ilgili olmasa da, burada bir parantez açılarak fetih kavramının İslamî çağrışımları da gözden geçirilebilir. Arapça *feth*, “açma, başlama” anlamına gelmektedir. Nitekim *feth-i kelâm*, söze başlama; *feth-i meyyit*, cesedin açılması, otopsi anlamına gelmektedir. Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, Cilt 2 Den-İzz, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007, s. 1569. Kavramın dinsel-siyasal çağrışımı ise, Müslümanların gayri müslimleri yenerek elde ettikleri belde ve ülkeleri ifade eder. Bu bakımdan fetih, İslamî açıdan, daha çok, meşru savaşlar sonucundaki kazanımları anlatır. Bu anlam, her zapt etmenin, cebir ve zorla elde etmenin fetih olamayacağını ima eder. Zira İslamî kullanımda fetih, “kalbi ve aklı İslam gerçeğine açmak, ikinci olarak da İslam mesajının önündeki engelleri kaldırmak” manasını taşır. Nitekim Hz. Muhammet'in Medine'nin savaştan fethedilmesine dair bir hadisinde, “Ülkeler ve şehirler zorla alınır; Medine ise Kuran ile fethedilmiştir” dediği aktarılır. Mustafa Fayda, “Fetih”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 12, Ankara: TDV Yayınları, 1999, s. 467-68. Görüldüğü gibi İslamî bağlamda fetih kavramı, Allah'ın adının ve dininin yeryüzünde hakim olması için yürütülen mücadeleye işaret ederek haklı ve kutsal bir ele geçirme anlayışını ortaya koyar.



Yukarıda belirtildiği gibi bu çalışma, bu bağlam içinde, fethin bir hak olarak görülüp görülemeyeceğinin yakıcı bir tartışma oluşturduğu Yeni Çağ'a odaklanmaktadır. İstanbul'un fethinden (1453) veya Amerika'nın keşfinden (1492) başlatılan ve Fransız Devrimi'ne (1789) dek sürdüğü kabul edilen bu çağda, coğrafi keşifler sonrasında ortaya çıkan sorunlar, egemenliğin kökenine ve fethin bir egemenlik kaynağı olup olamayacağına dair tartışmalar, fethin dinsel meşruiyeti ve haklı savaş kuramları gündeme gelmiştir. Yeni Çağ aynı zamanda fethin meşruiyetini reddedip siyasal otoritenin meşruiyetini ve siyasal yükümlülüğün sınırlarını uyrukların rızasına atıfla gerekçelendiren sözleşme kuramlarının tepkisini de tetiklemiştir.<sup>12</sup> Bu çerçevede içinde, uluslararası hukukun yeni gelişmeye başladığı dönemde, salt cebre ve şiddete dayanan bir edimin hukuksuzluğu ile devletler arası ilişkilerin düzenlenmesinde pratik ve gerçekçi ön kabuller arasında temel bir gerilim doğmuş ve günümüze dek fethin meşruiyetçi ve gerçekçi yaklaşımlar arasında varlığını sürdürmüştür. Buradaki kuramsal sorunları irdelemeye coğrafi keşiflerden başlamak en doğrusu olacaktır.

351

### **Keşif ve Fetih: Dinsel Misyondan Mülkiyet Sorununa**

1492'de Amerika'nın keşfiyle başlayan süreç içinde Avrupalı güçler, nüfuzlarını yeni keşfedilen topraklara yaymışlardır. Bu topraklarda Avrupalıların egemenliklerinin gerekçelendirilmesi, hak ve yetkilerinin tanımlanması sorunu, fetih hakkının da ayrıntılı biçimde tartışılmasını gerektirmiştir. Keşiflerin öncülüğünü, papadan aldıkları izinle İspanya ve Portekiz'in yapması, öncelikle dinsel gerekçelerle fetih hakkının gündeme gelmesini sağlamıştır. Bu bakımdan özellikle İspanya açısından, 1493 tarihli *Inter Caetera* fermanı, "Hıristiyan bir prens ait olmayan toprakların fethi için" İspanya'ya münhasır bir hak tanımıştır.<sup>13</sup> Ancak bu ferman (ve ardılları), keşfedilen toprakları boş ve sahihsiz topraklar (*terra nullius*) oldukları için değil, buralarda "kâfirler" yaşadıkları ve İsa adına papanın/Kilise'nin yargı yetkisi alanına dâhil edildikleri için fethedilmiş kabul edilmişlerdir. Bu amaçla, *Requerimiento* denilen bir uygulama geliştirilmiştir: Bu belge, bir bildiri olarak yerli

<sup>12</sup> Michael Lessnoff, *Social Contract*, Londra: MacMillan Education Ltd., 1986, s. 2.

<sup>13</sup> Petra Gümplöva, "Rights of Conquest, Discovery and Occupation and The Freedom of Seas: A Genealogy of Natural Resource Injustice", *Isonomia*, 54, 2021, 5.

halka okunarak onu duyanların papanın otoritesini, kralın egemenliğini ve Hıristiyan dininin kendilerine vaaz edilmesini kabul etmeleri talebini içermektedir. Eğer yerli halk bunu kabul etmezse, İspanyollar için bir haklı savaş nedeni doğuyordu.<sup>14</sup> Bu bağlamda keşfin basit bir işgalden farkı, esasen Hıristiyanlığın yayılması amacına bağlanmıştı. Bu kutsal amaç, Hıristiyanların kâfir krallıkları fethederek onların egemenliğini ortadan kaldırma hakkına sahip olduklarını savunmalarına da imkân veriyordu.<sup>15</sup> Öte yandan buradaki fetih hakkı, diğer Avrupalı devletlere karşı da bir tür mahfuz hak mahiyetindeydi. Zira papalık başışı ve fetih sayesinde ilgili toprakları ele geçiren devlet, diğer Avrupalı güçleri oradan dışlamaya yetkili oluyordu.<sup>16</sup>

352

Mamafih kutsal dinsel amaç, keşfin ve işgalin getirdiği sorunların hepsini çözmekten uzaktı. “Yenidünya” ile karşılaşmak, inancı yaymanın dışında pek çok felsefi, teolojik ve siyasal sorun yaratmıştı. Yerlilerin ne oldukları, varoluşlarının Avrupalılarla eşit insanlığa mı dayandığı yoksa hayvan, çocuk veya deliye mi karşılık geldiği; onlara karşı fatihlerin yetki ve sorumluluklarının nasıl temellendirileceği; onların medeni ve siyasal haklarının sınırları gibi içinden kolayca çıkılmaz bazı sorunlar belirmişti. Ayrıca Las Casas’ın acı biçimde sitem ettiği gibi, imparatoru temsilen Amerika’da bulunan valiler ve yöneticiler, hiç de uhrevî amaçlarla hareket etmiyordu. Yağma, talan ve tecavüz, bu açgözlü sömürge ricalinin yerli halka olağanlaşmış zulüm araçları olmuştu.<sup>17</sup> Bu bağlamda, kralın girişimiyle, bu sorunları açıklığa kavuşturmak için Valladolid’de bir konsey toplandı (1550-51). Valladolid Tartışmaları olarak anılan bu konseyde iki karşıt görüşün belirdiği söylenebilir. İspanyol emperyalist çıkarlarının sözcüsü olarak görülebilecek Sepulveda, Hıristiyan olmayanlara karşı haklı savaşı, Hıristiyan kültürünün doğal üstünlüğünü ve yerlilerin, doğal yasaları çiğneyen cahil, ahlaksız ve zalim barbarlar olduğunu savunmuştur. Yerlileri *homunculi* (insan-altı) varlıklar olarak gören Sepulveda’ya göre, bu doğuştan kölelerin, onlardan üstün ve akıllı olan İspanyolların hizmetine koşulmaları doğal ve adildir. Las Casas ise, Müslümanların ve Musevilerin aksine, yerlilerin haklı savaşın konusu olamayacağını savunmuş; onların doğal yasaları

<sup>14</sup> Gümplova, “Right of Conquest”, 6; Cemal Bâli Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu İspanyol Altın Çağı*, Ankara: Dost, 2005, 28.

<sup>15</sup> Sharon Korman, *The Right of Conquest*, Oxford: Clarendon Press, 2003, 46.

<sup>16</sup> Korman, *The Right of Conquest*, 45.

<sup>17</sup> Bartolomeo de Las Casas, *Yerlilerin Gözyaşları*, çeviren Oktay Etiman, Ankara: İmge, 2009, 35, 70-72.

inkâr ettikleri ithamını da reddetmiştir. Burada Las Casas'ın belki de en önemli savı, yerlilerin Hıristiyanlığa ihtida edip kendilerini geliştirebileceklerini dolayısıyla barbarlığın onların daimi ve ebedi durumu olmadığını iddia etmesidir. Ona göre yerliler *homunculi* değildirler ve Avrupalılarla aralarında ebedi bir hiyerarşi kurulamaz.<sup>18</sup> Valladolid Tartışmalarının önemi, fethin ve sömürgeciliğin meşrulaştırılması ihtiyacının şiddetlendiğine ve fakat salt dinsel gerekçeyle bunun pek mümkün olmadığına işaret etmesidir. Yenidünya'nın gerçekliği, farklı savlar geliştirmeyi gerektirmektedir.<sup>19</sup>

Aslında fethin, salt dinsel inancı yayma dışında geniş bir bağlamda ele alınması, Valladolid Tartışmalarından çok daha önce, Vitoria tarafından yapılmıştı. *Yerliler Üzerine (De Indis)* adlı derslerinde Vitoria, yerlilerin inançsız, akılsız, çocuk veya deli oldukları iddialarını tek tek çürüterek bunlardan hareketle fethin meşrulaştırılamayacağını iddia etmektedir. Zira yüzyıllardır düzenli biçimde yönetilen şehirlere, yasalara, mesleklere ve ticarete, evlilik ve akrabalık ilişkilerine, kendilerine göre bir dine sahip olarak toplum halinde yaşamaktadırlar.<sup>20</sup> Dolayısıyla bir toplum olarak ergin ve akli başında kabul edilmelidirler. Vitoria'ya göre keşif de tek başına yeterli bir gerekçe değildir. Çünkü bu topraklar ıssız ve terk edilmiş değildi dolayısıyla ilk el koyanın sahip olabilmesi ilkesi kapsamında değerlendirilemez. Bu ilke atlanıp sadece keşif göz önüne alınırsa, o zaman İspanya'ya yelken açan yerliler de varsayımsal olarak İspanya'nın sahibi olduklarını iddia edebilirler ki bu da mantığa aykırıdır.<sup>21</sup> Ardından, çok daha kritik gerekçelendirmeler olan papanın veya imparatorun evrensel otoritesinin fethi haklılaştırıp haklılaştırmadığını irdelemektedir. Papaların İsa Mesih'in meşru temsilcisi olarak İspanya krallarının fetihlerini yetkilendirdikleri savına karşı Vitoria, papaların gerçek anlamda egemenliğe ve sivil iktidara sahip olmadıklarını, onların iktidarının sadece ruhanî meselelerle ilişkili olduğunu söyler. Ayrıca yerlilerin Mesih'i reddetmeleri de papalara, doğru inancı zorla kabul ettirme yetkisi vermez. Zira inanç, ancak açıklanıp ikna edilerek ve gönüllü bir biçimde kabul

<sup>18</sup> Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu*, 143-49.

<sup>19</sup> Winter, *Conquest*.

<sup>20</sup> Francisco de Vitoria, "Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders" çeviren Merve Sağıroğlu, içinde *Dersler*, der. Cansu Muratoğlu, Ankara: Dost, 2017, 59.

<sup>21</sup> Vitoria, "Yerliler Üzerine İlk Ders", 76-77; Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu*, 67.

edilebilir.<sup>22</sup> İmparatorun dünyanın tek egemeni ve bu yüzden barbarların efendisi olduğu savının da Vitoria'ya göre hiçbir temeli yoktur. Çünkü ne doğal, ne ilahî ne de insanî yasa gereğince imparator dünyanın tek efendisidir. Doğal yasaya göre babalarının ve kocalarının denetimi altındaki çocuklar ve eşler dışında herkes özgürdür ve bir efendiye tabi değildir. İlahî yasaya göre Tanrı, kâfir kralların da hükmetmelerine izin vermiştir ve insanî yasaya göre dünyada tek bir zorlayıcı yargı yetkisi bulunmamaktadır ve imparatorun, barbarların ülkelerini işgal etme ve krallarını azletme yetkisi yoktur.<sup>23</sup> Görüldüğü gibi Vitoria, her toplumun özgürlüğünü temel almakta ve onların kendilerini yönetme ve mülk edinme haklarına güvenceler oluşturmaktadır. Lakin bu, fethi tümüyle reddettiği anlamına gelmemektedir. Vitoria, tüm özgür halkların kavimler hukukuna (*ius gentium*) dayalı olarak hak ve sorumluluklara sahip olduklarını belirtmektedir. Bu sorumluluklarını haksız biçimde ihlal ederlerse, karşı taraf için müdahale hakkı doğmaktadır. Bu sorumlulukların başında, iletişim hakkı gelmektedir. Buna göre tüm halklar, (kendilerine zarar vermedikleri sürece) yabancıların seyahat etme ve yerleşme hakkına riayet etmelidirler. Nehirler ve açık denizler herkesin ortak malıdır ve insanların birbiriyle görüşmesi özgürlüğün bir parçasıdır dolayısıyla bu hak engellenmemelidir.<sup>24</sup> Vitoria bu hakkı, elçilerin dokunulmazlığı, yabancıların sınır dışı edilemezliği ve ticaret serbestliği ile genişletmekte ve başka bir yabancı halka tanınan hakların İspanyollara tanınmamasını haklı savaş nedeni görmektedir.<sup>25</sup> Ayrıca barışçıl biçimde Hıristiyanlığın yayılmasına engel olmak veya Hıristiyan olmuş kişilere zulmetmek de haklı savaş ve dolayısıyla fetih hakkını sağlayabilir.<sup>26</sup>

Vitoria'nın fetih hakkını gerekçelendirme tarzı, modernliğiyle dikkat çekmektedir. Zira temellendirme biçimi, Avrupa sömürgeciliğinin haklılaştırılması için önemli savlar sunmuştur. Haklı savaş vurgusu ve denizlerin müşterekliği, iletişim hakkı bağlamında ticaret yapma özgürlüğü, dini tebliğ etme özgürlüğü ve zulme uğrayanları koruma hakkı, daha sonra farklı emperyalist devletlerce farklı vurgularla öne çıkarılmıştır. İspanyollar ve Portekizliler dini tebliğ etmeyi, İngilizler

<sup>22</sup> Vitoria, "Yerliler Üzerine İlk Ders", 69-76.

<sup>23</sup> Vitoria, "Yerliler Üzerine İlk Ders", 63-68.

<sup>24</sup> Vitoria, "Yerliler Üzerine İlk Ders", 92-94.

<sup>25</sup> Vitoria, "Yerliler Üzerine İlk Ders", 95-97.

<sup>26</sup> Vitoria, "Yerliler Üzerine İlk Ders", 100-05.

ve Felemenkler ticaret özgürlüğünü, Fransızlar ise medenileştirmeyi sömürgeci fetihlerinin meşru dayanağı olarak sunmuşlardır.<sup>27</sup>

Vitoria'nın modernliğinin dikkat çekici bir başka yönü de, liberalizmin fetih konusuna yaklaşımına temel sağlamasıdır. İletişim ve ticaret özgürlüğünün dokunulmazlığı, bu temelin önemli bir parçasıdır.<sup>28</sup> Ama sadece bundan ibaret değildir. Belki bundan daha önemlisi, egemenlik ile mülkiyet arasındaki gerilimi açığa çıkarmasıdır. Hukuken fetih hakkı, askerî zafer veya istila sayesinde galip gelen tarafın fethedilen topraklar ve sakinleri üzerinde egemenlik kurma hakkı olarak tanımlanabilir.<sup>29</sup> Bu tanımın kritik boşluğu, fethin sonucunda siyasal egemenlik yetkisi kazanıldığında, bireylerin özel mülkiyet haklarının ne olacağını belirsiz bırakmasıdır. Bu belirsizlik, dönemin savaş anlayışıyla bağlantılıdır. Savaşın henüz tümüyle devletleştirilmediği, askerî disiplinin sağlanamadığı, asker-sivil ayrımının oturmadığı 16. ve 17. yüzyıllarda, düşman ülkesinde karşılaşılan herkes hedef ve tehdit olarak görülmekte ve ordunun işesini ve ibatesini sağlamak için yerli halkın imkânlarına zorla el koymayı gerektirmekteydi.<sup>30</sup> 18. yüzyılda savaş tümüyle devletleştirildiğinde yani sadece düzenli ordular tarafından bireysel nefret veya intikam hisleriyle değil, siyasal amaçlar için yürütülür hale geldiğinde, hem orduların ihtiyaçları kendi devletleri tarafından karşılanmaya hem de düşman askeriyle yerli sivil halk arasında bir ayırım yapılmaya başlandı. Bunun sonucunda savaş, sadece iki ordu arasındaki çatışma olarak görülürken; istila edilen bölgede de yalnızca kamu mülklerinin işgal edilebileceği, zorunlu ihtiyaçlar dışında sivil halkın mülklerinin dokunulmazlığı anlayışı gelişti.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Winter, *Conquest*.

<sup>28</sup> Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu*, 93.

<sup>29</sup> Korman, *The Right of Conquest*, 8.

<sup>30</sup> Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, 249, 259; Korman, *The Right of Conquest*, 30.

<sup>31</sup> Vattel, Antik Çağ'daki savaşlarda devletlerin yanı sıra bireylerin de yenilgi durumunda her şeylerini kaybettiklerini ancak modern dönemde artık savaşların silahsız yurttaşlara karşı değil, başka bir egemene karşı yürütüldüğünü hatırlatarak fatihin sadece devlet mülklerine el koyduğunu, özel kişilerin mülklerini korumalarına izin verildiğini belirtmektedir. Bkz. Emer de Vattel, *The Law of Nations*, İngilizceye çeviren Thomas Nugent, ed. Béla Kapossy - Richard Whatmore, Indianapolis, Liberty Fund, 2008, 598. Kant ise, "Bir savaş sırasında yenilen düşmana harç ve katkı payı dayatmak caiz olsa da, halkı yağmalamak, yani bireylerin mallarına zorla el koymak caiz değildir (çünkü bu, soygun olur zira savaşı yürüten fethedilen halkın kendisi değil, tabii oldukları (...) devlettir)" demektedir. Bkz. Immanuel Kant, *Metaphysical Elements of Justice*, İngilizceye çeviren John Ladd, Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1999, 156.

Savaşın zorunluluklarının ve yürütülme tarzının değişimi, fetih hakkından masun, dokunulmaz bir mülkiyet anlayışı açısından önemliydi. Ayrıca ticaretin gelişmesi de bu anlayışın değişimini etkileyen bir başka unsurdur. Constant'ın belirttiği gibi, Antik Çağ'da ticarî halklar, fetihçi düşmanlarına karşı (tıpkı Kartaca'nın Roma'ya yenildiği gibi) yenilmeye mahkûmdur. Ancak şimdi ticarî ilişkilerin karmaşık ve sonsuz dalları, toplumların çıkarlarını birbirlerine bağlayarak ticarî halklara doğrudan ve dolaylı olarak kullanabilecekleri yeni imkânlar sunmuş ve dirençlerini artırmıştır.<sup>32</sup> Dahası, ticaret, bir yandan malların bollaşması ve lüksle birlikte hayatın daha yumuşak ve keyifli hale gelmesini sağlamış diğer yandan ise, karşılıklı irade uyuşmasına dayalı mübadele aracılığıyla her iki tarafın çıkarının gerçekleşmesini temin ederek savaş gibi tek taraflı kazanç biçimlerini gereksizleştirmiştir. Dolayısıyla siyasal uyuşmazlıklar dışında savaş ve fetih, (ticarete göre) işlevsiz ve masraflı bir kazanç yolu haline gelmiştir.<sup>33</sup> Bu zihniyet ve anlayış değişimi, fetih hakkı-mülkiyet hakkı ilişkisinin hukuksal ve felsefî olarak yeniden ele alınmasını getirmiştir.

356

Hukuksal açıdan bakıldığında, mülkiyetin tüm insanoğluna tanınmış bir hak olduğu temel alınmaktadır. Bu bakımdan savaş ve fetih, arızî bir durumdur. Burada, savaşın koşullarından hareketle taşınır ve taşınmaz malların durumu ayrı ayrı değerlendirilir. Taşınır mallar açısından ele geçirme, sahipliğin değişmesi için yeterli bir koşul olarak kabul edilir. Ganimet olarak alınıp götürülebilen şeyler, asıl sahibinin kontrolünden çıktığı anda kaybedilmiş sayılır. Bu, kamusal savaşlar açısından geçerli olduğu kadar, korsan saldırıları gibi özel savaşlar açısından da sabittir. Dolayısıyla malın asıl sahibi, (bu malın daha sonra satılmasının ardından) üçüncü bir taraftan geri isteme hakkına sahip değildir.<sup>34</sup> Taşınmaz mallar açısından ise durum farklıdır. Bunların işgal edilmiş olması, kendiliğinden mülk sahipliğinin

---

<sup>32</sup> Burada dolaylı araçlar olarak boykot, ambargo gibi saldırgan devletin mücadele gücünü kırarak yöntemler düşünülebilir. Doğrudan araç olarak da paralı askerlerden yararlanma akla gelebilir.

<sup>33</sup> Benjamin Constant, "The Spirit of Conquest" içinde *Political Writings*, İng. çeviren ve ed. Biancamaria Fontana, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 53-54.

<sup>34</sup> Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, 265-68, 278; Vattel, *The Law of Nations*, 595-96. Taşınır mallar açısından sorun, ele geçirilmiş malın mülkiyetinin kime geçtiğinde görülür. Bazıları, adına savaşın yürütüldüğü hükümdara, bazıları devlete ve bazıları da ganimeti ilk ele geçiren askere ait olduğu görüşündedir. Farklı ülkelerin geleneklerine göre bu durum değişmektedir.

değişmesi anlamına gelmez.<sup>35</sup> Korman'a göre belirli bir toprak parçası üzerinde fetih hakkından bahsedebilmek için üç koşul gereklidir. Bunlar, i) savaş sırasında ilgili toprak parçasının ele geçirilmesi, ii) karşı tarafa boyun eğdirilerek savaşın sona erdirilmesi ve işgalin kabul ettirilmesi ve iii) ele geçiren devletin bu topraklar üzerinde egemenliğini yayma niyetini açıklaması.<sup>36</sup> Bu üç koşul yerine getirilmişse, tamamlanmış bir fetih durumu oluşur. Tamamlanmış fetih durumunda, kamu topraklarının fetheden devlete geçeceği açıktır. Ancak fethedilen ülkedeki özel mülklerin durumu tartışmalıdır. 1823 tarihli Johnson v. M'Intosh davasında ABD Yüksek Mahkemesi, keşif ve fethi mutlak bir nihai yetkinin kaynağı kabul ederek ABD federal devletinin egemenlik yetkileriyle yerlilerin mülkiyet haklarını sınırlandırabileceğini tanımıştır.<sup>37</sup> Bunun anlamı, yerlilerin mülkiyet hakları kerhen tanınırken; üstün egemenlik yetkisi aracılığıyla hükümetin bu haklar üzerinde tasarrufta bulunabileceğinin kabul edilmesidir.

Felsefi açıdan fetih hakkı-mülkiyet hakkı ilişkisinin incelenmesinde kalkış noktası, dinsel-tarihsel bir perspektif içinden geliştirilmiş olan, mülkiyetin başta müşterek olarak insanoğluna verildiği, zamanla nüfusun ve ihtiyaçların artmasıyla birlikte özel mülkiyete geçildiği varsayımdır.<sup>38</sup> Bu varsayım, mülkiyeti, aslî ve öncel bir hak olarak kabul edip sınırlandırmasını veya kaldırılmasını istisnalara bağlamaktadır.<sup>39</sup> Burada, dönemin tartışmalarında ağırlığını hissettiren iki savdan bahsedilebilir. İlk olarak hükümdarın patrimonial hakları, mülkiyet hakkının bir sınırı olarak kullanılmıştır. Buna göre bir kral, krallığını silah gücüyle edinmişse,

<sup>35</sup> Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, 260-61; Vattel, *The Law of Nations*, 596.

<sup>36</sup> Korman, *The Right of Conquest*, 99. İlk koşul açısından ilgili toprak parçası *bir savaş sırasında kazanılmalıdır* ve üzerinde daimi bir denetimin sağlanması gerekir. İkincisi açısından, mağlup devletin bu toprakları geri almak için savaşmayı bırakması gerekir; bu, ya açıkça kaybettiğini kabul etmesi ya da tamamen fethedilerek tüzel kişiliğinin sona ermesiyle olabilir. Sonuncusu açısından ise, işgalci devletin bunu geçici başka bir amaç için değil, doğrudan ilhak için yaptığını uluslararası topluma açıklamalıdır.

<sup>37</sup> Gumplova, "Right of Conquest", 19.

<sup>38</sup> Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, 25 vd.; Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, 80 ve Samuel Pufendorf, *Doğal Hukuka Göre İnsanın ve Yurttaşın Ödevi*, çeviren Reha Kuldaşlı, İstanbul: Timaş Akademi, 2023, 116.

<sup>39</sup> Bu görüşe katılmayanlar da vardır. Mülkiyetin doğa durumunda bir hak olduğunu düşüncemeyen, ancak sivil duruma (devletli topluma) geçişten sonra mülkiyetin bir hak halini aldığını savunan Hobbes ve Rousseau'nun adları bu bağlamda anılabilir. Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çeviren Semih Lim, İstanbul: YKY, 2008, 96; Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çeviren Alpagut Erenuluğ, Ankara: Öteki Yayınevi, 1999, 54.

malvarlığını keyfine göre bölebilir, istediği kişilere devredebilir. Fakat eğer o, özgür bir halk tarafından davet edilerek tahta geçmişse, krallık mülkleri üzerinde yalnızca yararlanma (intifa) hakkı vardır; bunları bölemez, devredemez, temlik edemez. Zira hükümdarlığı sona erdiğinde gerek varisi belirleme hakkı gerekse kraliyet mülkleri tekrar bu özgür halka dönecektir.<sup>40</sup> Patrimonyalizm, ülkenin hükümdarın özel mülkü gibi görüldüğü bir anlayıştır dolayısıyla patrimonyal hak, egemenlik yetkisiyle birleşmiş bir üstün mülkiyet hakkına işaret eder ve özel mülkiyet karşısında öncelik taşır. Mamafih hükümdarın patrimonyal hakları öğretisi, 18. yüzyıl boyunca giderek daha az destek bulmuştur. Aydınlanma filozoflarının eleştirileri sonucunda hükümdarların veya hanedanların hakları ile halkların hakları arasındaki ayrım ve mesafe giderek daha belirgin hale gelmiştir.<sup>41</sup> Aynı dönemde toplum sözleşmesi kuramının içerdiği dokunulmaz haklar ve halkın rızası kavramlarının öne çıkması, hükümdarların iradesiyle uyrukların özgürlüğüne ve mülklerine el atılmasını gayrimeşru kılmıştır. Nihayetinde bir yönetimin esas meşruiyeti, yönettiği halkın rızasında aranmaya başlamıştır.<sup>42</sup>

358

Fetih hakkının mülkiyet hakkına üstünlüğünü gerekçelendiren diğer felsefi açıklama, daha dolaylı ama daha başarılı bir yol izlemektedir. Locke'un geliştirdiği mülkiyet hakkı kuramı, bu alternatif yaklaşımın temelini oluşturur. Locke, mülkiyet üzerindeki siyasal yetkileri reddederek patrimonyal hak savını geçersiz kılar. Burada sadece haksız bir savaş durumunda fatih, zararlarını ve askerî masraflarını gidermek amacıyla mağlupların servetlerine el atabilir.<sup>43</sup> Bunun haricinde yenilenlerin mülkleri masumdur. Özellikle gelecek kuşakların miras haklarına ve masum halkın özel mülkiyetine dokunulmamalıdır.<sup>44</sup> Böylece Locke, fethin mülkiyet üzerinde

<sup>40</sup> Pufendorf, *Doğal Hukuka Göre İnsanın ve Yurttaşın Ödevi*, 175.

<sup>41</sup> Vattel, *The Law of Nations*, 598.

<sup>42</sup> Vattel'i örnek göstererek patrimonyalizm ilkesinin uluslararası ilişkiler kuramında gerileyişine işaret eden Korman, Fransız Devrimi'nin bu bakımdan geri dönülmez bir eşik olduğunu belirtmektedir. Zira yönetilenlerin rızası, bu devrimden sonra temel referans haline gelmiş ve Napolyon'un düşüşünden sonra bile kimse tekrar patrimonyal ilkeyi yeniden tesis etmeye cesaret edememiştir. Nitekim daha sonra da yönetilenlerin rızası kavramı, halkların kendi kaderini tayin hakkı öğretisine dönüşecektir. Bkz. Korman, *The Right of Conquest*, 36-37.

<sup>43</sup> Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, 155. Mamafih yenilenlerin canları, böylesi bir güvenceye sahip değildir. Locke burada mülkiyet hakkına kişilerden bağımsız bir temel oluşturmaktadır. Bu savı, suçun şahsiliği ve kadınlar ile çocukların masumiyeti ile desteklemektedir.

<sup>44</sup> Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, 153-55.



doğrudan bir siyasal üstünlüğünün olmadığı sonucuna varır. Öte yandan dolayı biçimde bu hakkı nasıl kurduğunu anlamak için onun mülkiyet hakkı öğretisine daha yakından bakmak gerekmektedir. Bilindiği gibi Locke, doğa durumunun tarihsel gerçekliğini Amerikan yerlilerine atıfla ispatlamaya çalışır.<sup>45</sup> Bu halklar, müşterek mülkiyet koşullarında, bolluk içinde yaşamaktadırlar. Lakin kaynaklar atıl kalmakta ve verimsiz kullanılmaktadır. Zira Locke'un emek-değer kuramı gereğince katma değeri ve nihayetinde refahı artıran şey, toprağın özel mülkiyete dönüştürülüp işlenmesidir.<sup>46</sup> Nitekim Locke'a göre İngiltere'deki bir gündelik işçinin Amerikalı bir "kraldan" daha iyi koşullarda yaşaması, emekle ıslah edilip verimi artırılan topraklara dayanmaktadır.<sup>47</sup> Locke'un dolaylı fetih hakkı savı, bu noktada belirtmeye başlar. Amerikan yerlileri, toprakları atıl tutarak kendilerini de yoksul bırakmaktadırlar. Bu yüzden toprağı işlemeyi bilen Avrupalıların bu toprakları özel mülkiyete dönüştürmeleri, refahı artırarak herkesin yararına olacaktır. Locke'un savının ustalığı, fetih hakkının içerdiği cebren el koymayı reddederken; çalışkan ve becerikli Avrupalıların deniz-aşırı bölgelerde yerlilerin müşterek mülkiyet hakkını çiğnemelerinin ahlaki gerekçesini sağlamasına dayanır.<sup>48</sup> Aynı zamanda Locke'un tarımcı savı, Avrupa tarzı iktisadi gelişim modelini sömürgelere dayatarak emeğin toprak üzerindeki üstünlüğü üzerinden özel mülkiyeti tek meşru yöntem haline getirmektedir. Bunun daha açık anlamı, yerlilerin dışlayıcı olmayan, mekânsal olarak değişen intifa haklarına dayanan, toprakla manevi bağlılık üzerinden kurulan mülkiyet hakları sistemini ve kurumlarını ilga ederek salt kâr odaklı, dışlayıcı ve mahrum edici bir mülkiyet yapısını hayata geçirmesidir.<sup>49</sup> Locke'un savı, sömürgelere yerleşen Avrupalıların, taraflar arasında eşitlik taşımayan, hükümlerinde şeffaflık içermeyen, manipüle edilmiş sözleşmeler aracılığıyla yerlilerin topraklarına el koymalarını; çeşitli ön-alım hakları dayatmalarını ve nihayetinde ortaya çıkabilecek anlaşmazlıklarda da keşif ve fetih üzerinden yargı yetkisine sahip devletlerini yetkili kılarak sorunları kendi lehlerine çözmelerini mümkün kılmıştır.<sup>50</sup>

359

<sup>45</sup> "Başlangıçta, bütün dünya Amerika'ydı". Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, 42. Ayrıca bkz. Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, 28, 37

<sup>46</sup> Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, 34.

<sup>47</sup> Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, 37.

<sup>48</sup> Winter, *Conquest*; Gümplova, "Right of Conquest", 15.

<sup>49</sup> Gümplova, "Right of Conquest", 15-16.

<sup>50</sup> Gümplova, "Right of Conquest", 17.

Görüldüğü gibi, coğrafi keşifler sonucunda fetih hakkı, başta dinsel misyonerlikle gerekçelendirilmekle birlikte, karşılaşılan temel varoluşsal sorunlar yüzünden yeni savlara ihtiyaç duyulmuş; insan toplumlarının eşitliğini veri alan modern savlar ise fetih hakkıyla mülkiyet hakkı arasındaki gerilimi ortaya çıkarmıştır. Mamafih bu gerilim, daha çok sömürge dünyası açısından fetih hakkı sorununu belirlemiştir. Avrupa'da ise fetih hakkı, egemenliğin kaynağı olup olamayacağı üzerinden genellikle tartışılmıştır. İngiltere'deki Norman fethi, bu tartışmaların başlangıç noktası olarak görülebilir.

### **Egemenliğin ve Hukukun Kaynağı Olarak Fetih**

360

Egemenlik, fetih hakkından türetilir mi? Esasen fetih hakkına dayanan bir egemenlik hem olgusal bir gerçeklik ve hem de tehlikeli bir meşruiyet aracı olarak görülebilir. Bunu biraz açmak gerekirse, zafer kazanıp fetheden bir güç, zaten askerî olarak amacına ulaşmış ve boyun eğdirmiştir. Mağlupların (en azından ilk anda) bu durumu kabul etmeme şansları yoktur dolayısıyla fetihten gelen egemenlik, verili bir gerçekliktir. Öte yandan fetih hakkının meşruiyetini, gücünün hakkı dışında bir gerekçeye dayandırmak çok zordur.<sup>51</sup> Zira salt cebre ve şiddete dayalı olarak sağlanan bir üstünlük, ancak askerî üstünlük korunduğu sürece sürdürülebilir. Güç dengesi değiştiğinde, fethedilenlerin, üstlerindeki egemenliği (onların gözünde boyunduruğu) kaldırıp atma "hakları" sabittir.<sup>52</sup> Bu durumda fethedenlerin egemenliklerini meşrulaştırmak için iktidarlarının aslında fethedilenlere dayanmadığını göstermeleri gibi bir paradoks doğmaktadır.<sup>53</sup> Nitekim tarihteki pek çok fetih, fetheden halkların uydurma şecerelerle kendilerini Truvalıların, Romalıların, Eski

---

<sup>51</sup> Bu bakımdan fethedilen açısından haksız bir savaşa girmek, en yaygın gerekçelerden biridir. Bir diğeri savaşın belirsizliği kabul edildiğinde, her türlü sonucun da zımni olarak onaylanmış olduğudur. Pufendorf'un sözleriyle, "[Fetih hakkı,] geçmişte yanlış yaptığı ve makul bir tatmin sağlamayı reddettiği biriyle savaşa giren düşmanın tüm şansını Mars'ın oyun masasına yatırmasından da ileri gelir; böylece, savaş durumunun başına getireceği her şeye örtülü bir rıza vermiştir". Bkz. Pufendorf, *Doğal Hukuka Göre İnsanın ve Yurttaşın Ödevi*, 176.

<sup>52</sup> Locke bu hususta Türk egemenliğindeki Yunanlıları örnek verir: "Yunanlı[ların] uzun süre boyunca altında inlemiş oldukları Türk boyunduruğunu, yapacak güç buldukları takdirde, haklı olarak söküp atacaklarından kim kuşku duyabilir? Çünkü hiçbir hükümet, özgürce onay vermemiş insanlardan kendisine itaat edilmesini isteme hakkına sahip olamaz". Bkz. Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, 161. Ayrıca bkz. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 41.

<sup>53</sup> Winter, *Conquest*.

Yahudilerin soyuna dayandırdıkları kadim bir hak söylemiyle meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.<sup>54</sup> Dolayısıyla salt fethedilen egemenlik iddiasına pek rastlanmaz. Bu bağlamda İngiltere’de Norman fethinin mahsusen fetih hakkına dayanan bir egemenlik iddiasına dönüşmesi ilginçtir.

1066 Hastings Savaşıyla gerçekleşen Norman fethinin, Britanya’daki daha önceki fetihlerinden temel farkı, birbirinden ayrışık, iki katmanlı bir toplum yaratmasıdır.<sup>55</sup> Bu ayrışma, fethedenlerle fethedilenler arasında uzun zaman kapanmayacak bir ayrıma yol açmış ve ilk fethedilenlere atıf, 17. yüzyıla dek İngiltere krallarının egemenliklerinin kaynağı olarak kullanılmıştır. Bu arka planla birlikte düşünüldüğünde, İngiltere krallarının kıtadaki mevkidaşları gibi mutlak bir yönetime meyletmeleriyle patlak veren anayasal kriz, Norman fethinin odağında yer aldığı fetih hakkı tartışmalarını tetiklemiştir. Bu bağlamda özellikle iki eleştirel anlatı önemlidir: Parlamentaristlerin meşruiyetçi anlatısı ve Tesviyecilerin (*Levellers*) “Norman boyunduruğu” anlatısı.

Parlamentaristler, kralın fetihten gelen mutlak iktidarını reddetmek için Fatih William’ın konumunu tekrar yorumlamışlardır. Buna göre Günahçıkaran Edward, tahtı William’a bırakmıştı ve onun istilası bir fetih değil, kendi hakkını savunmaydı. Dolayısıyla William, İngiltere’nin fatihi olarak değil, Edward’ın mirasçısı olarak tahta meşru biçimde geçmişti.<sup>56</sup> Burada parlamentaristlerin amacı, fetihten türetilebilecek keyfi ve mutlak iktidar iddialarının önünü keserek hükümdarı krallığın kadim yasalarıyla sınırlamaktı. Parlamentaristler fetih hakkını özünde reddetmiyor fakat Hastings sonrasında taht değişikliğinin bir fetih olmadığını savunuyorlardı. Tesviyecilerin “Norman boyunduruğu” anlatısı ise, fethin varlığını kabul ederken fetih hakkını çürütmeye dayanıyordu.<sup>57</sup> Tesviyecilere göre, 1066’dan önce yerlilerin “Sakson hukuku” olarak adlandırılan, kendilerine özgü bir düzenleri vardı. Bu

<sup>54</sup> Anthony D. Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, çeviren Sonay Bayramoğlu, Ankara: Dost, 2002, 89-90.

<sup>55</sup> Eski soylu sınıfın büyük ölçüde tasfiyesi, Fransızcaya dayanan yeni bir üst kültür, idare ve hukuk, yeni inşa edilen kalelerle sindirilen yerli köylü nüfus ve hatta ibadette bile ayrışan bir toplum, Norman döneminin karakteristik özellikleridir. Bkz. Hugh Kearney, *Britanya Adaları Tarihi*, çeviren Özgür Umut Hoşafçı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2015, 101 vd. ve Jeremy Black, *Kısa İngiltere Tarihi*, çeviren Ekin Duru, İstanbul: Say Yayınları, 2015, 47 vd.

<sup>56</sup> Michel Foucault, *Toplumun Savunmak Gerekir*, çeviren Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY, 113; Winter, *Conquest*.

<sup>57</sup> Winter, *Conquest*.

dönemde Anglosaksonlar eşit ve özgür insanlar olarak yaşıyorlar ve krallarını kendileri belirliyorlardı. Normanların fethi, yabancı bir kralı ve bir toprak ağaları sınıfını (*landlords*) getirerek onların kadim hukukunu, özgürlüklerini ve mülkiyet haklarını ortadan kaldırmıştı.<sup>58</sup> Dolayısıyla fetih, İngilizlerin ortak hukuk (*common law*) geleneğinde, hak ve özgürlüklerinde bir kesinti anlamına geliyordu. Norman fethinden sonra ihdas edilen hukuk, yasalar ve özgürlükler sadece fethedenlerin ayrıcalıklarına özgülenmişti.

Norman boyunduruğu anlatısının iç dinamiğini Foucault çözümlemiştir. Öncelikle bu anlatı, bir “ırklar savaşı” anlatısıdır.<sup>59</sup> Burada ırk, biyolojik bir hiyerarşiye değil, birbirine yabancı iki akraba topluluğuna karşılık gelir. Bunlar arasındaki ilişki, savaştır ve bu savaş, boyun eğmeye yol açan son muharebeyle bitmemiştir. Tersine, yenilgiden sonra yenenlerin kurdukları tüm kurumlar ve koydukları tüm kurallar, bu savaşın sivil durumda, “barışta” devam etmesini sağlar.<sup>60</sup> Bu kurum ve kuralların meşruiyeti, herkesin ortak çıkarına veya mantığın gereğine değil, kurucu edim olan fethi atıf yapar. Dolayısıyla yenenlerin haklarını, çıkarlarını ve ayrıcalıklarını ifade eden aynı yapılar, yenilenler için zulüm, baskı, sömürü ve haraç anlamına gelir. Bu anlatı, “sıfır-toplamlıdır”; bir tarafın kazancı, mutlaka diğer tarafın kaybına dayanır. Bu yüzden de ezeli ve ebedi bir biz-onlar ayrımı vardır.<sup>61</sup> Biz ve onlar, ortak çıkarda, hakkaniyet ve adalette buluşamaz. Zira bu anlatıda tarafsız bir gerçeklik yoktur. Herkesin gerçekliği, taraftarlığıyla biçimlenir. Foucault’ya göre ırklar savaşı anlatısı, bir karşı-tarih anlatısıdır. Ulusun bütünü, devletin birliğini anlatan tarihin karşısında, güçlünün zayıfa cebir ile hükmettiğinin öyküsünü anlatan başka bir tarih çıkmaktadır. Hükümdarın adaletini ve görkemini yücelten anlatı, bir ayrışıklık ilkesinin yükselişiyle dağılır: Birilerinin zaferi, diğerlerinin boyun eğmesidir.<sup>62</sup> Burada tarih göreceleşirken bellek siyasallaşır. Yaşanılan haksızlıklar,

<sup>58</sup> Christopher Hill, *Puritanism and Revolution*, New York: St. Martin’s Press, 1997, 52; Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, 116.

<sup>59</sup> Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, 87-90.

<sup>60</sup> Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, 59, 62-65.

<sup>61</sup> Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, 63 vd. Foucault daha ileride şu veciz cümleyle bu ayrımı özetler: “İktidar haksızdır, en yüce örneklerinden aşağıda kalmış olduğu için değil, çok basitçe bize ait olmadığı için”. Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, 84.

<sup>62</sup> Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, 81-82.

uğranılan kayıplar unutulmamalıdır. Hepsini telafi edecek, intikam alacak bir son muharebeye hazırlanmalıdır. Ödeşme, ancak zaferle mümkün olabilir.

Foucault'nun çözümlemesinden hareketle Norman boyunduruğu anlatısı incelendiğinde, fetihden türetilen haklılık, yenilenler için ancak öç alınarak düzeltilebilecek daimi bir haksızlık biçimini almaktadır. Bu husus, egemenliğin ve hukukun kaynağı olarak fetih hakkının açmazını göstermektedir: Askerî üstünlükle gerekçelendirilen haklılık, güç dengesi dışında kendisine bir meşruiyet kaynağı bulamama tehlikesiyle karşı karşıyadır.<sup>63</sup> Fethin getirdiği her şey, bir sonraki muharebeyle kaybedilebilir. Fetih hakkı, güçlülüğu haklılığa çevirmek açısından zaaf içindedir. Nitekim bu zaafı gidermek için farklı girişimlerde bulunulmuştur. Bunlardan biri, takdir-i ilahiye başvurmadır. Buna göre, karşılıklı hak iddialarını yargılayacak bir üst makam olmadığında zafer ve fetih, ilahi onayın işareti görülebilir.<sup>64</sup> Ancak bu gerekçelendirme, arkaik kalmış bir mantığa dayanması yanında, istilacının güçlü ama açıkça haksız olduğu pek çok fetih durumunu da yanıtlayamamaktadır. Bu yüzden ikinci bir girişim olarak, zamanaşımı savı dikkate alınabilir. Filmer'in ileri sürdüğu bu sava göre, asıl "hak sahibi mirasçının bilgisinin kaybolacağına dek hüküm süren gaspçıların meşru krallar olarak kabul edilmesi" gerekir.<sup>65</sup> Bu sav, kargaşa ve belirsizliğin giderilmesi için "pragmatist" bir çözüm bulmaya çalışmaktadır. Kurum ve kuralların meşrulaştırılabilmesi için fethin gasp durumundan çıkarılması gerekmektedir. Ancak burada "pragmatist" anlayış kabul edilse bile, gasbın/fatihin kurduğu hükümetin ve etkili denetimin tam olarak ne kadar zaman sonra meşru yönetim haline geleceğinin bir standardı yoktur. Bu durum, esasen fethedilenlerin belleğine bağlıdır ki bu da aslında tersinden "ırklar savaşı" söylemini doğrulamaktadır. Parlamentaristlerin ardılı olarak görülebilecek Whiglerin, bu açmazın farkında olarak başka bir William'in taht üzerindeki hakkını gerekçelendirirken fetih hakkına başvurmaktan uzak durmaları çarpıcıdır.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> "Biri, 'bizler fatihiz ve sizler de yenilenler. Bizler belki yabancıyız ama sizler uşaksınız' diyordu. Öteki buna şu karşılığı veriyordu: 'Bizler belki fethedildik ama böyle kalmayacağız. Biz kendi ülkemizdeyiz ve sizler buradan çıkacaksınız'". Bkz. Foucault, *Toplumun Savunmak Gerekir*, 108.

<sup>64</sup> Winter, *Conquest*.

<sup>65</sup> Robert Filmer'in *Observations upon Aristotle's Politiques* (1652) eserinden aktaran ve yorumlayan Winter, *Conquest*.

<sup>66</sup> Kral II. James'in Katolik bir ardıl belirlemek istemesinden doğan kriz sonucunda parlamentonun, James'in Protestan kızı Mary ve onun kocası Orange'lı William'ı tahta davet

Whiglere göre II. James kaçarak tahtı boş bırakmış ve Parlamento, çoğunluk oyuyla yeni bir kral belirlemiştir.<sup>67</sup>

364

İki halk arasındaki tahakküm ilişkisinin fetihle kurulduğuna dair benzer bir anlatı da, Fransa'da doğmuştur. Hotman'dan itibaren Frankların Galya'yı fethi, Fransız monarşisinin meşruiyetine dair kuramların bir teması olmuştur. Lakin özellikle Boulainvilliers'yle birlikte bu anlatı biçim değiştirmiş; eski haklarını talep eden aristokrasinin mutlakiyet eleştirisinin zeminine dönüşmüştür. Buna göre Franklar Galya'yı fethettikten sonra toprakları üleşerek soylu sınıfı oluşturmuşlar; yerlileri tebaa haline getirmişler ve kralın da soyluların onayıyla belirlenmesi ilkesini hayata geçirmişlerdi. Fransa'nın temel yasaları bu fetih olgusuna dayanıyordu.<sup>68</sup> Dolayısıyla kralın soyluları dışlayarak iktidarını mutlaklaştırması haksızlıktı. Bu anlatıyla Norman boyunduruğu anlatısı arasında benzerlik açıktır. Burada da hakkın kaynağı olarak tarihe dönülmekte, ırklar ayrımı hatırlanmakta, bellek siyasallaşmakta ve ayrıcalıkların kaynağı olarak ilk fetih olgusu gösterilmektedir. Mamafih Fransız versiyonunda Norman boyunduruğu anlatısından bazı temel farklılıklar da bulunmaktaydı. Norman tahakkümünde, fetihden sonra iki halkın yalıtık konumları korunduğu için Norman-Sakson ırksal ayrımı, anlatının gerçekçiliğini destekliyordu. Buna karşın Fransa örneğinde ulus türdeşleştiği için Galyalılar, Romalılar ve Franklar arasında sabit ayrışıklıklar kurmak daha zordu.<sup>69</sup> Yine buna bağlı olarak İngiltere'de temel eksen, ikilik üzerine kurulduğu için biz ve onlar ayrımı daha net ve basitti. Buna karşın Fransa'da bu anlatı esasen soylular tarafından aristokrasinin çıkarlarını savunmak amacıyla geliştirildiği için temel karşıtlık bir üçgenin içine yerleştirilmişti. Bu bakımdan soylular bir yandan kral karşısında haklarını, onun iktidarını sınırlayarak korumaya çalışırken; diğer yandan Üçüncü Tabaka'ya (*tiers état*) karşı kendi ayrıcalıklarını mutlaklaştırarak savunma gayreti içindeydiler.<sup>70</sup> Bu temel farklar nedeniyle

---

etmesi neticesinde çatışmasız biçimde gerçekleşen 1688 Görkemli Devrim hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kearney, *Britanya Adaları Tarihi*, 113-15.

<sup>67</sup> Winter, *Conquest*. Öte yandan kralın ilahî hakları öğretisini sürdüren Toryler de III. William'a karşı çıkmalarına rağmen anayasal gelenekte bir kopuş olmaması için fetih hakkına değil, haklı savaşa atıfla yeni kralın meşruiyetini dolaylı olarak tanımışlardır.

<sup>68</sup> Vincent Buranelli, "The Historical and Political Thoughts of Boulainvilliers", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 18, No. 4, 1957, 482-83.

<sup>69</sup> Foucault, *Toplumun Savunması Gerekir*, 135-36.

<sup>70</sup> Foucault, *Toplumun Savunması Gerekir*, 153-54.

Fransa'da fetih hakkı ve fatihlerin boyunduruğu anlatısı, muadilinin İngiltere'deki etkisini pek yakalayamadı. Zira "ırklar savaşı" simgesel düzeyde kalırken tartışmanın asıl eksenini aristokrasi ile burjuvazi arasındaki çıkar çatışmasına oturdu. Soylular ayrıcalıklarını ilk fetih olgusundan hareketle gerekçelendirirken, burjuvalar da fetih hakkı anlatısının içsel zayıflığına başvurmaktan çekinmediler. Bu bakımdan Fransız Devrimi'nin şafağında Sieyès'in meşhur *Üçüncü Tabaka Nedir?* risalesinde konuyu ele alma biçimi önemlidir. Hak ve ayrıcalıklarının kaynağı olarak Frankların fethine atıf yapan soylulara karşı Sieyès, fetih hakkını kaim kılan güç dengesinin değiştiğini ima ederek yanıt verir. Şu anda Üçüncü Tabaka, Fransa'da her şeydir. O zaman, "neden hâlâ bir fatihler ırkından doğmuş ve fetih haklarının mirasçısı olma gibi çalınca bir iddiayı sahiplenen tüm aileleri Frankonya ormanlarına geri göndermeyelim?"<sup>71</sup> Sieyès'in önerisi, güç dengesinin değişiminden sonra fetih hakkı savunucularını bir kapana kısıtır: Ya iddianızı sürdüreceksiniz ve toplumun bünyesine yabancı bir unsur olarak görülüp dışarıya atılacaksınız ya da iddianızdan vazgeçip toplumla kaynaşacaksınız ve ayrıcalıklarınızı terk edeceksiniz. Her iki olasılık da fetheden ve fethedilen halklar arasındaki tahakküm ilişkisinin sonuna işaret etmektedir.

365

Toparlamak gerekirse, ilk bakışta bir halkın başka bir halkı fethetmesi sonucunda o halk üzerinde egemenlik kurması ve aralarındaki ilişkiyi (en genel anlamda hukuku) bu zafer ve fetih ânına atıfla düzenlemesi, siyasal gerçekçilik açısından olağandır. Lakin cebir ve şiddetle sağlanan bir üstünlüğün haklılaştırılması kolay değildir. Hukuki açıdan *ex injuria jus non oritur* (haksızlıktan hak türemez) ilkesi gereğince bu fethin meşrulaştırılması gerekir ki bu da daha çok haklı savaş öğretisiyle sağlanmaya çalışılır.<sup>72</sup> Öte yandan buradaki asıl sorun, mağlup ve fethedilmiş bir halkın tabi kılınmasının nasıl haklılaştırılacağına yatmaktadır. Fethedenler, takdir-i ilahi, doğal üstünlük, tarihsel misyon gibi çeşitli iddialarla egemenliklerini aklamayı deneyebilirler. Fakat fethedilenlerin, tabi konumlarının kendi yararlarına olduğunu kabul edecekleri kuşkuludur. Bu yüzden iki halk arasında fetihle kurulan tahakküm ilişkisi, eşit olmayan iki farklı haklar dizgesini, buradan neşet eden iki farklı bilinci ve tarih yorumunu ortaya çıkarır. Nihayetinde

<sup>71</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, "What is the Third Estate?", *Political Writings* içinde, ed. ve İng. çeviren Michael Sonencher, Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 2003, 99.

<sup>72</sup> Korman, *The Right of Conquest*, 12. Haklı savaş öğretisi, aşağıda, son bölümde incelenmektedir.

bu tahakkümü sürdüren asıl etmen, güç dengesidir ki; onun değişimi, fethedilenlerin son bir muharebeyle üstlerindeki egemenliği (boyunduruğu) kırabilmelerini sağlar.

### Haklı Savaş, Fetih ve Kölelik

Fetih hakkının sınırlarını ve karmaşık gerekçelerini anlamak için bakılması gereken bir başka kuramsal tartışma, haklı savaş öğretisidir. Gerçekten haklı savaş öğretisi, bir yönüyle toprak ilhak etme amaçlı savaşları gayrimeşru ilan ederek fetih hakkını sınırlamış; diğer yönüyle de uluslararası hukuk bağlamında toprak kazanımının çerçevesini oluşturarak fetih hakkının temellenmesine yardımcı olmuştur. Bu çelişkili durumu açıklayabilmek için önce savaş anlayışının Yeni Çağ'da nasıl dönüştüğüne bakmak gerekmektedir. Ardından savaşı ve fethi meşrulaştırma ihtiyacının gelişimi irdelenecek ve haklı savaş bağlamında fethin sağladığı temel bir hak olarak köleleştirme ele alınacaktır.

366

Yeni Çağ'daki savaş tanımından başlamak gerekirse; Grotius, Cicero'ya atıfla, uyumsuzlukların zor kullanarak çözümü biçiminde bir tanım ileri sürerken; Vattel'e göre savaş, hakkımızı zor kullanarak aradığımız durumdur.<sup>73</sup> Savaşın tanımının bu denli geniş tutulmasının nedeni, hem bireysel düzeyde hem de devletler düzeyinde zor kullanımını kapsadığının düşünülmesidir. Buna göre bireyler arasındaki çatışmalar özel savaşlarken, devletler arasında cereyan eden çatışmalar ise kamusal savaşlar olarak adlandırılmaktadır.<sup>74</sup> Savaşın, her tür anlaşmazlığın zor kullanarak çözümü biçiminde düşünülmesi, bu zor kullanımının hangi nedenlerle ve hangi koşullarda meşru olabileceği sorununu gündeme getirmektedir ki, haklı savaş öğretisi tam olarak buna yanıt vermeye çalışmaktadır.

Haklı savaş öğretisi, iki boyuttan oluşmaktadır. *Jus ad bellum*, zor kullanımının belirli bir durumda haklılığını; *jus in bello* ise, haklı bir zor kullanımında dikkat

<sup>73</sup> Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, 31; Vattel, *The Law of Nations*, 469.

<sup>74</sup> Vattel, *The Law of Nations*, 469. Grotius, bu iki türün yanı sıra, bireyler ve devletler arasındaki savaşları kapsayan üçüncü bir kategori olarak karma savaşlardan da bahsetmektedir. Bkz. Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, 42. Vitoria ve Pufendorf da özel-kamusal savaş ayrımını kabul ediyor gözükmektedirler. Bkz. Vitoria, "Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine ya da Yeni Keşfedilen Barbarlara İspanyolların Savaş Açma Hakkı Üzerine İkinci Ders" çeviren Ali Dokuzlu, içinde *Dersler*, der. Cansu Muratoğlu, Ankara: Dost, 2017, 114; Pufendorf, *Doğal Hukuka Göre İnsanın ve Yurttaşın Ödevi* 196-97.



edilmesi gereken kısıtlamaları ele alır.<sup>75</sup> Bu bakımdan fetih sorunu, daha çok ilk boyutla ilgilidir. Burada da tartışma, esasen üç ölçüt etrafında dönmektedir: Savaşın haklı bir nedenle açılması, meşru ve yasal bir otorite tarafından kararlaştırılması ve amacının önceden yapılmış bir kötülüğe karşılık vermekle sınırlanmış olmasıdır.<sup>76</sup> İlk ölçüt açısından haklı savaş, uğranılan bir kötülüğe yanittir. Grotius, savaşın tek haklı nedeninin, kendisine karşı savaş açtığımız tarafın daha önce bize bir haksızlık yapması olduğunu söyler. Vattel, saldırıya uğrama veya hakların ihlali neticesinde ortaya çıkan zararın haklı savaşı gerekçelendirdiğini belirtir. Pufendorf'a göre ise, cana veya mülke karşı saldırılar, alacakların veya tazminatların temin edilememesi haklı savaş nedenidir. Vitoria ise, mefhum-u muhalifinden giderek farklı dinden olmanın, hükümdarın şan ve şöhret arayışının, devletin topraklarını genişletme amacının haklı savaş nedeni oluşturmayacağını belirtir ve yegâne haklı nedenin uğranılan haksızlık olduğunu vurgulayarak diğer yazarlarla uzlaşır.<sup>77</sup> Anlaşılacağı üzere, haklı savaş, bir saldırıyı def etme, kaybedilen şeylerin geri alınması ve haksız saldırıda bulunanların cezalandırılması gerekçesiyle açılabilir. Her ne sebeple olursa olsun, ülkeler fethetmek için savaş açmak, haksızdır. Dolayısıyla haklı savaş, özünde savunma savaşıdır.<sup>78</sup> Lakin bu durum, ne saldırı savaşını ne de fethi tümüyle gayrimeşru kılar. Haksız saldırıya karşılık vermek için saldırmak ve bu yolla toprak ele geçirmek meşrudur. İkinci ölçüt, savaş açmanın kimin yetkisinde ve sorumluluğunda olduğuyla ilişkilidir. Burada kastedilen kamusal savaşlarda saldırı savaşı başlatma yetkisidir. Zira Yeni Çağ'da herkesin özel savaş açma yetkisi saklıdır ve saldırıya uğrayan herkesin kendini savunması bir doğa yasası olarak kabul edilir. Kamusal savaşlarda bu hususun önemi, savaş gibi çok ciddi sonuçlar doğuracak bir olayı başlatmanın ancak bağımsız egemen devletlere ve onların meşru yönetici ve temsilcilerine ait olduğu düşüncesine dayanır. Bu düşüncenin arka planında,

367

<sup>75</sup> James Turner Johnson, "Haklı Savaş", *Blackwell Siyasal Düşünceler Ansiklopedisi*, Cilt I (A-J), çev. B. Peker ve N. Kırac, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994, 322.

<sup>76</sup> Johnson, Haklı Savaş, 322; Fulya A. Ereter, "İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı", *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 1, Sayı 3 (Güz 2004), 2-3. Ereter, bu üç ölçütün yanı sıra, iyi niyet, orantılılık, savaşın son çare olması, amacının barışı tekrar tesis olması ve başarı şansı bulunması ölçütlerinden de bahsetmektedir. Uluslararası hukukun gelişimiyle haklı savaş öğretisinin yeni ölçütlerle donandığı açıktır. Lakin ele alınan dönem açısından bu üç ölçütün yeterli olduğu söylenebilir.

<sup>77</sup> Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, 73; Vattel, *The Law of Nations*, 483; Pufendorf, *Doğal Hukuka Göre İnsanın ve Yurttaşın Ödevi* 196 ve Vitoria, "Yerliler Üzerine İkinci Ders", 118-19.

<sup>78</sup> Ereter, "İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı", 2.

uyrukların canlarını ve mallarını tehlikeye atacak kararın keyfi veya tesadüfen değil, ancak yetkili kişilerce ve sonuçları dikkatlice düşünüldükten sonra alınması anlayışı bulunur.<sup>79</sup> Son ölçüt, haklı savaşın hedefleriyle ilişkilidir. Buna göre savaşın haklılığı, ona yol açan kötülüğün defii ve zararın tazminiyle sınırlıdır. Bunların ötesinde toplu bir yıkım ve ölçsüz bir cezalandırma, haksızdır. Savaş, hukuki iyi niyet koşulunu kaybetmemeli ve sadece kamusal çıkarı sağlamayı amaçlamalıdır.<sup>80</sup> Hükümdarların şan kazanma ve topraklarını genişletme hedefleri, haklı savaşla bağdaşmaz. Uğranılan zararların ve yapılan masrafların karşılanması için el konulan zenginliklerin iade edilmesi hakkaniyet gereğidir.<sup>81</sup> Kısacası haksız saldırının bir bahane olarak kullanılıp karşı tarafın kahredilmesine, tümüyle ezilip yıkılmasına dönük sınırsız bir savaş da haksız olacaktır.

368

Görüldüğü üzere haklı savaş öğretisi, fetih hakkını hukuksal bir bağlama çekerek sınırlamaktadır. Yeni Çağ'ın başlarında Makyaveli'nin düşüncesinde fetih, sadece başarı şansı üzerinden yargılanmış ve güç istencinin doğal bir sonucu olarak görülmüştü. Uluslararası hukukun gelişimiyle birlikte fetih, doğrudan ileri sürülebilen bir hak olmaktan çıkarılarak haksız bir saldırının neticesinde uğranılan zararların ve düşmanı cezalandırmanın dolaylı bir aracına dönüşmüştür. Ancak bu dönüşüm, fetih hakkını tümüyle ilga etmemiştir. Yeni gelişen uluslararası hukuk, bazı pratik yararları nedeniyle fatih unvanını tanımış ve fethi belirli koşulların sağlanmış olması kaydıyla meşru saymıştır. Böyle olmasının belki de temel nedeni, haklı savaş öğretisi taraftarlarının yalnızca tek bir tarafın haklı olacağını vurgulamalarına karşı,<sup>82</sup> tüm devletlerin üstünde bir yargı makamının bulunmaması nedeniyle hangi tarafın gerçekten haklı olduğuna karar vermenin her zaman mümkün olmaması yatmaktadır.<sup>83</sup> Savaş açma yetkisinin bağımsız ve egemen devletlere has bir yetki olduğu ve savaş bir kez başladıktan sonra (savaş hukuku tüm taraflara öldürme, el koyma vb. yetkileri tanıdığı için) haklı ve haksız eylemlerin her iki tarafça da işlenebileceği düşünüldüğünde, haklılık ve haksızlık mefhumları kolayca birbirine karışabilmektedir. Ayrıca Korman'ın belirttiği iki husus da fethin hukuken meşru

<sup>79</sup> Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, 45-47; Vattel, *The Law of Nations*, 471; Pufendorf, *Doğal Hukuka Göre İnsanın ve Yurttaşın Ödevi*, 197 ve Vitoria, "Yerliler Üzerine İkinci Ders", 116-17.

<sup>80</sup> Ereter, "İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı", 3.

<sup>81</sup> Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, 199; Vattel, *The Law of Nations*, 485; ; Pufendorf, *Doğal Hukuka Göre İnsanın ve Yurttaşın Ödevi* 197 ve Vitoria, *Dersler*, 120-21.

<sup>82</sup> Örneğin Vitoria, "Yerliler Üzerine İkinci Ders", 129 ve Vattel, *The Law of Nations*, 489.

<sup>83</sup> Korman, *The Right of Conquest*, 27.

olarak tanınmasını gerektirmiştir. Bunlardan ilki, uluslararası düzenin devamlılığı için fethin tanınmasının zorunlu olmasıdır. Buna göre, eğer fetih tanınmazsa, savaşların şiddeti ve süresi sınırlanamaz. Galip gelen taraf, mağlup devleti tümüyle yıkmadan ve halkını yok etmeden zaferini güvence altına alamayacaktır. Dolayısıyla muharebenin sonucu belli olduğunda fethin bir barış anlaşmasıyla onaylanması, savaşların zararını azaltabilir.<sup>84</sup> İkinci olarak fethin tanınması, uluslararası hukukun istikrarına hizmet edecektir. Zira bu tanınma, savaşın bitirilip barışın tekrar tesisini sağlayacak ve barışın esas, savaşınsa arızî bir durum olduğunu gösterecektir.<sup>85</sup>

Fetih hakkının dolaylı biçimde kabulü, esasen belirli bir toprak parçasının savaşan devletler arasında el değiştirmesiyle ilişkilidir. Burada önemli bir mesele de, fethedenlerin, fethedilenler üzerinde sahip oldukları haklardır. Bu hususun egemenlikle ve mülkiyetle ilişkisi yukarıda ele alındığı için burada esaret ve köleliğe dair savlar ele alınacaktır. Vitoria, masumlarla ilgili özel koşulları saklı tutmak kaydıyla, özgürlük de mülkiyetin bir parçası olduğu için düşmanların ve onların kadınlarının ve çocuklarının köleleştirilebileceğini kabul eder.<sup>86</sup> Grotius, bu hususta çok daha nettir: Kamusal savaşta ele geçirilen herkesin köle olduğunu belirtir. Dahası, her ne kadar medeni halkların kendilerine yakışmayacak davranışlardan uzak durması gerektiğini belirtse de, savaş esirlerinin öldürülmesini, ele geçirilen bir beldenin toplu olarak cezalandırılmasını ve hatta kadınların ve çocukların fethedenlerin insafına bırakılmasını savaşın olağan bir durumu olarak kabul eder.<sup>87</sup> Bu kabulün arkasında, kamusal savaşın birbiriyle savaşa tutuşan iki devletin tüm uyruklarını, birbirlerinin düşmanı haline getirdiği varsayımı bulunur.<sup>88</sup> Grotius'a göre dönemin savaş anlayışı gereği, düşman ülkesinde karşılaşılan herkesten, silah

<sup>84</sup> Korman, *The Right of Conquest*, 19. Lakin bu varsayımın da zayıf noktası, haklı olsun veya olmasın tüm savaşların sonuçlarını meşrulaştırma ve dolayısıyla haklı savaş mefhumunu tümüyle kaybetme tehlikesinde yatar.

<sup>85</sup> Korman, *The Right of Conquest*, 25. Bu iki sav arasındaki farklılık şuradadır: İlki, bir olay olarak savaşın sona ermesinin maddi kazançlarına dikkat çeker; ikincisi ise diplomatik ilişkilerin tekrar barışa dönmesinin uluslararası toplum ve hukuk açısından yararlarını öne çıkarır.

<sup>86</sup> Vitoria, "Yerliler Üzerine İkinci Ders", 135-36.

<sup>87</sup> Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, 251-56. Ayrıca bkz. Yıldırım Torun, *Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi*, Ankara: Orion, 2015, 119-20.

<sup>88</sup> Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, 250. Vattel de bunu doğrular ve Romalıların kamusal düşman (*hostis*) ile özel düşman (*inimicus*) arasında kavramsal bir ayrımı koruduklarını ama çağdaş dillerde bu ayrımın kaybolduğuna işaret ederek düşmanı "Bir ulusun açık savaş halinde olduğu kişi" olarak tanımlar. Bkz. Vattel, *The Law of Nations*, 509.

taşısın taşımaması, zarar görülebileceği düşünülmektedir.<sup>89</sup> Savaşın tümüyle devletleştirilip kamusallaştırılmadığı bu dönemde asker-sivil ayrımı henüz yerleşmemiştir. Bu ayrımın yokluğunda, çocuk, kadın veya yaşlı fark etmeksizin herkese düşman olarak muamele edilir ve savaş kazanıldığında esir alınır. Aydınlanma felsefesine dek Yeni Çağ düşüncesinin yaygın bir kabulü, savaşta yenilgi sonucu esir düşmenin köleliği meşrulaştırdığıdır. Her ne kadar köleliğin doğaya aykırı bir durum olduğu genel olarak kabul görse de, savaş ve fetih durumu buna önemli bir istisna teşkil eder. Zira savaşta yenilen kişi, tümüyle galibin insafına ve merhametine kalmıştır. Canının bağışlanması karşılığında fethedenin tabiyetine ve hizmetine girmesi, makul bir anlaşmadır.<sup>90</sup> Nitekim yukarıda belirtildiği gibi fatihın fethedilenler üzerinde despotik bir iktidara sahip olduğu yani onları efendileri olarak yönetme hakkını taşıdığı anlayışı da yine aynı noktaya, canının bağışlanması karşılığında özgürlüğünü teslim etmeye bağlanmaktadır.

370

Mamafih yenilgi sonucu kölelik anlayışı Yeni Çağ'da giderek daha çok eleştirilmeye başlanmıştır. Ana savı yani canını kurtarmak için özgürlüğünden vazgeçmeyi pek eleştirmeyen Locke, bunu haklı savaşla titizce sınırlandırmış ve sadece haksız savaşa yol açan hükümdar ve maiyetine özgü bir durum kabul ederek haksız savaş kararında bir rolü olmayan kitleleri hariç tutmuştur. Daha önemlisi, her kuşağın özgür doğduğunu, babalarının yanlışlarının sorumluluğunu üstlenmeyeceklerini ve miras hakkının dokunulmazlığını vurgulayarak despotik iktidarı sadece bir kuşakla sınırlandırmıştır.<sup>91</sup> Rousseau ise Grotius'u açıkça eleştirerek fetih sonucu kölelik savını temelden reddetmiştir. Rousseau'nun karşı çıkışının hem etik hem de siyasal boyutu bulunmaktadır. Etik açıdan canını korumak için özgürlüğünü feda etmek, daha büyük bir kötülükten kurtulmak için daha hafif bir kötülüğe razı gelmek olarak görülemez. Zira özgürlüğün kaybedildiği bir hayat, değerini de kaybetmiştir. Öte yandan yenilgi sonucu esir düşen bir kişinin veya halkın efendisine boyun eğmesi, zorlamaya dayandığı için buradan bir yükümlülük çıkarılamaz. Güç yoluyla sağlanan üstünlük, "haklılık" olarak görülemez. Bir anlaşma

<sup>89</sup> Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, 249.

<sup>90</sup> Pufendorf, *Doğal Hukuka Göre İnsanın ve Yurttaşın Ödevi* 197. Grotius, bu tarz köleleştirmenin farklı dinden halklar arasında yürürlükte olduğunu; Hıristiyanların ve Müslümanların kendi aralarındaki savaşlarda bunu kullanmadığını söyler. Fakat yenik düşmanın bir fidye ödeyerek özgürlüğüne kavuştuğunu hatırlatarak asıl teamülün yenilgi sonucu kölelik olduğunu belirtir. Bkz. Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, 270-71.

<sup>91</sup> Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, 160.

yapılsa bile, gerçek bir rıza üstüne kurulmadığı için savaş durumunu devam ettirmek dışında bir anlam taşımaz.<sup>92</sup> Rousseau'nun itirazının siyasal boyutu, savaşın esasen kamusal savaş olduğunun vurgulanmasına dayanmaktadır. Buna göre savaş, insanlar arasında değil, devletler arasında cereyan eden bir süreçtir. Savaş sırasında karşı karşıya gelen insanlar arasında gerçek bir düşmanlık bulunmamaktadır; onlar, askerlik görevi nedeniyle tesadüfen karşılaşarak çatışmaktadırlar. Bu bağlamda savaşın salt devletler arası bir ilişkiye dönüşmesi (halkların topyekûn çatışması olmaktan çıkması), zaferin ve fethin sadece düşman devlet üzerinde sonuçlar yaratmasının fakat mağlup devletin muharip güçlerine dâhil olmayan sivil yurttaşlarını çatışma dışı ve dolayısıyla köleleştirmeden azade kılınmasının yolunu açmıştır.<sup>93</sup> Bu minvalde ilerleyen Aydınlanma düşüncesi, savaş sonucu köleliği reddettiği gibi, köleliğin tümüyle ilgasına yönelik bir anlayışın da gelişmesini sağlamıştır. Savaşın artık salt kamusal savaş olarak görülmesiyle ve uluslararası hukukça çerçevelenmesiyle birlikte fetih de sadece devletler arasında görülen bir toprak ilhakı sorununa dönüşmüştür. Fransız Devrimi'nden sonra gerek ulusal egemenlik düşüncesinin ve kendi kaderini tayin hakkının gerekse de liberal mülkiyet anlayışının yerleşmesi, Yakın Çağ düşüncesinde fetih hakkının dönüşmesini getirecektir. Ancak bu, başka bir çalışmanın konusudur.

371

### Sonuç

Bitirirken, güncel tartışmalarda giderek daha sık kullanılmaya başlanan fetih hakkının doğduğu dönemden beri içerdiği gerilimleri ve belirsizlikleri gözden geçirmek yararlı olabilir. Yeni Çağ, Orta Çağ'ın kurum, inanç ve yapılarının çözüldüğü fakat modern dönemlerin ilke, kural ve yapılarının henüz belirmediği bir ara döneme karşılık geldiğinden, fetih hakkı için özellikle elverişli bir dönem arz etmektedir. Nitekim fetih hakkı kuramları bu dönemde verimli tartışmalarla biçimlendikten sonra devletler arası dengelerin görece sabitleşmesiyle ve meşruiyete dönük yeni kuramlarla giderek etkisizleşmiştir. Bu dönemde hem coğrafi keşiflerin ortaya çıkardığı yeni sorunlar hem egemenliğin kökenine dair yeni felsefi tartışmalar fetih hakkı sorunsalının farklı boyutlarının tartışılmasına imkân vermiştir.

<sup>92</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 41-42.

<sup>93</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 39-40; Korman, *The Right of Conquest*, 32.

Coğrafi keşifler, öncelikle insan nedir sorusunu ve ardından ötekine yönelik sorumluluğu gündeme getirmiştir. Bu sorunun basit yanıtı, dinde aranmıştır. Tanrı'nın yaratışından gelen eşitlik ve din kardeşliği, fethi, tebliğ ve ihtida sorununa indirgemıştır. Lakin yeni topraklar ve halklar üzerinde egemenlik kurma mücadelesi, bir yandan dini araçsallaştırırken diğer yandan yönetme ve mülk edinme hakkını meşrulaştırmayı gerektirmiştir. Papanın, imparatorun evrensel otoriteleri, *homunculi* olduğu düşünülen yerlilerin vesayet altına alınması gereği, haklı savaş gibi gerekçeler bu bağlamda ileri sürülmüştür. Bu tartışmaların içinde Vitoria'nın (ticaret ve tebliğde bulunma hakkını da kapsayan) iletişim hakkı kuramı, liberalizmin fethiye bakışını hazırlayan önemli bir adım olmuştur. Öte yandan burada asıl sorun, fetih hakkı-mülkiyet hakkı geriliminde ortaya çıkmıştır. Fetih, özel mülkiyet hakkına üstün müdür? Mülkiyet hakkının özüne zarar vermeden bu soruya yanıt, Locke'un kuramıyla dolaylı ama etkili biçimde verilmiştir. Buna göre insanın dünyayı dönüştürmesi, doğal kaynaklara ve zenginliklere katma değer eklemesi, emekle olmaktadır. Bu bakımdan gerekli azme, çalışkanlığa ve üretkenliğe sahip olmayan yerlilerin elinden topraklarının zor aracılığıyla değil de iktisadi amaçla alınması, hem bu ele geçirmeyi yerlilerin de yararına uygun hale getirmekte hem de mülkiyet hakkının özünün siyasal bir müdahaleyle zedelenmemesini sağlamaktadır. Nitekim daha sonra ABD, Avustralya gibi ülkelerde göçmenlerin yerlilerin topraklarına el koyarak mülkiyet yapısını dönüştürmeleri tam da bu mantığa dayandırılmıştır.

Fetih hakkının, egemenliğin ve hukukun kaynağı olarak görülmesi, fethedenler ile fethedilenler arasındaki tahakküm ilişkisinin haklılaştırılması sorununu gündeme getirir. Bu bağlamda fetih, fatih halkın ayrıcalıklarının dayandırıldığı temel kaynak olarak gösterilmektedir. Öte yandan fetih hakkının zafiyeti de burada belirmektedir. Askerî üstünlükle yani güçlülükle tanımlanan haklılık, fethedenlerin gözünde kendi kendisini doğrulayan bir olgu gibi görülürken, tabi kılınanların gözünde mecburen ve kerhen katlanılan bir zillet durumudur; asla meşru değildir ve gelecekteki bir zaferle değiştirilebileceği hayali mütemadiyen sürdürülür. Hâlihazırdaki devlet, hukuk, kurumlar, ritüeller vs. hepsi sadece güçlünün ayrıcalıklarını imlemekte ve fethedilenlerin indinde zulüm, baskı ve haraç olarak anlaşılmaktadır. Kısacası, fetih hakkına dayanan egemenlik, ebedi bir iki toplumlu yapı oluşturmaktadır. Nitekim fetih hakkının bu açmazını gören başarılı

fatihler, fetihlerinin aslında fetih olmadığını, kadim bir hakkın tekrar tesisine karşılık geldiğini vurgulamışlardır.

Son olarak haklı savaş öğretisi, yalnızca uğranılan bir haksızlığın giderilmesinin meşru bir savaş nedeni olduğunu, bunun dışında bir saikle savaş açmanın haksızlığını vurgulayarak salt fetih için savaş yapmayı gayrimeşru ilan eden bir yaklaşımdır. Haklı savaş öğretisinin, özellikle savaşın haklı bir zemine dayanmasını ifade eden *jus in bello* boyutu, fetih hakkını ilgilendirmektedir. Burada da, savaşın bir haksızlığa dayalı olarak başlatılması, kararın meşru otoritelerce alınması ve iyi niyet çerçevesini içinde, başlangıçtaki haksızlığın telafisi amacıyla orantılı olarak uygulanması hususları öne çıkmaktadır. Haklı savaş öğretisi, Yeni Çağ savaş anlayışının bir başka özelliği olan köleliği meşrulaştırmak bakımından önemlidir. Buna göre kölelik her ne kadar doğa-dışı kabul edilse de, yenilen bir kişinin canını bağışlatmak karşılığında özgürlüğünü kaybederek başkasının hizmetine girmesi olağan bir durum olarak görülmüştür. Ancak savaş sonucu kölelik anlayışı, güçlülükten hakkın türetilmesi nedeniyle eleştirilmiş ve savaşların salt devletler arası çatışmalar haline gelmesiyle geçersizleşmiştir. Sonuç olarak Yeni Çağ siyaset düşüncesi, farklı açılardan fethin bir hak tesis edip etmediğini tartışmış; bu tartışmalar daha sonra siyaset felsefesinin meşruiyet kuramlarına ve uluslararası hukukun gelişimine etkide bulunmuştur.

### KAYNAKÇA

Akal, Cemal Bâli, *Modern Düşüncenin Doğuşu İspanyol Altın Çağı*, Ankara: Dost, 2005.

Bartlett, Robert, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change 950-1350*, New Jersey: Princeton University Press, 1993.

Black, Jeremy, *Kısa İngiltere Tarihi*, çeviren Ekin Duru, İstanbul: Say, 2015.

Benjamin Constant, "The Spirit of Conquest" içinde *Political Writings*, İng. çeviren ve ed. Biancamaria Fontana, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 51-83.

Buranelli, Vincent, "The Historical and Political Thoughts of Boulainvilliers", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 18, No. 4, 1957, 475-94.

Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük*, Cilt 2 Den-İzz, İstanbul: Ötüken, 2007.

374

Ereter, Fulya A. "İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı", *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 1, Sayı 3, 2004, 1-36.

Fayda, Mustafa, "Fetih", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 12, Ankara: TDV Yayınları, 1999, 467-70.

Foucault, Michel, *Toplumun Savunmak Gerekir*, çeviren Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY.

Grotius, Hugo, *Savaş ve Barış Hukuku (Seçmeler)*, çeviren Seha L. Meray, İstanbul: Say, 2011.

Gümplova, Petra, "Rights of Conquest, Discovery and Occupation and The Freedom of Seas: A Genealogy of Natural Resource Injustice", *Isonomia*, 54, 2021.

Hill, Christopher, *Puritanism and Revolution*, New York: St. Martin's Press, 1997.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çeviren Semih Lim, İstanbul: YKY, 2008.

Charles Cheney Hyde (1936), "Conquest Today", *The American Journal of International Law*, Vol. 30, No. 3, 1936, 471-76.

Johnson, James Turner "Haklı Savaş", *Blackwell Siyasal Düşünceler Ansiklopedisi*, Cilt I (A-J), çev. B. Peker ve N. Kırac, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994, 321-25.

Kabağağaç, Sina ve Alova, Erdal, *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal, 1995.



- Kadri, Sadakat, *Dava: Sokrates'ten O.J. Simpson'a Yargılamanın Tarihi*, çeviren Gökhan Arıkan, İstanbul: Kolektif Kitap, 2021.
- Kant, Immanuel, *Metaphysical Elements of Justice*, İng. çeviren John Ladd, Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1999.
- Kearney, Hugh, *Britanya Adaları Tarihi*, çeviren Özgür Umut Hoşafçı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2015.
- Korman, Sharon, *The Right of Conquest*, Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Las Casas, Bartolomeo de, *Yerlilerin Gözyaşları*, çeviren Oktay Etiman, Ankara: İmge, 2009.
- Lessnoff, Michael, *Social Contract*, Londra: MacMillan Education Ltd., 1986.
- Locke, John, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çeviren Fahri Bakırcı, Ankara: Babil, 2004.
- Machiavelli, Niccolo, *Hükümdar*, çeviren Kemal Görgülü, Ankara: Sosyal, 1998.
- Pufendorf, Samuel, *Doğal Hukuka Göre İnsanın ve Yurttaşın Ödevi*, çeviren Reha Kuldaşlı, İstanbul: Timaş Akademi, 2023.
- Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çeviren Alpagut Erenuluğ, Ankara: Öteki, 1999.
- Sieyès, Emmanuel Joseph, "What is the Third Estate?", *Political Writings* içinde, ed. ve İng. çev. Michael Sonencher, Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 2003, 92-162.
- Smith, Anthony D., *Ulusların Etnik Kökeni*, çeviren Sonay Bayramoğlu, Ankara: Dost, 2002.
- The Oxford Universal Dictionary Illustrated*, Vol. I A-M, Londra: The Caxton Publishing Company Ltd, 1967.
- Torun, Yıldırım, *Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi*, Ankara: Orion, 2015.
- Vattel, Emer de, *The Law of Nations*, İng. çeviren Thomas Nugent, ed. Béla Kapossy - Richard Whatmore, Indianapolis, Liberty Fund, 2008.

Vitoria, Francisco de, "Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine İlk Ders" çeviren Merve Sağıroğlu, içinde *Dersler*, der. Cansu Muratoğlu, Ankara: Dost, 2017, 39-109.

Vitoria, Francisco de, "Yeni Keşfedilen Yerliler Üzerine ya da Yeni Keşfedilen Barbarlara İspanyolların Savaş Açma Hakkı Üzerine İkinci Ders" çeviren Ali Dokuzlu, içinde *Dersler*, der. Cansu Muratoğlu, Ankara: Dost, 2017, 110-45.

### İnternet Kaynakları

Tanisha M. Fazal, "The Return of Conquest?", *Foreign Affairs*, Nisan 6, 2022, Erişim Tarihi: Ekim 12, 2024, <https://www.foreignaffairs.com/articles/ukraine/2022-04-06/ukraine-russia-war-return-conquest>.

Christopher Phillips, "The Return of Conquest Wars", *Al Majalla*, Aralık 26, 2023, Erişim Tarihi: Ekim 12, 2024, <https://en.majalla.com/node/306971/politics/return-conquest-wars>.

Yves Winter, "Conquest", *Political Concepts: A Critical Lexicon*, (t.y.), Erişim Tarihi: Aralık 4, 2023. <https://www.politicalconcepts.org/conquest-winter/>.

(y.y.), "Conquest", *Online Etymology Dictionary*, (t.y.), Erişim Tarihi: Aralık 6, 2023. <http://etymonline.com/search?q=conquest/>.

## SİVİL İTAATSİZLİĞİN OLANAKLILIĞINA DAİR ELEŞTİREL BİR İNCELEME

Hasan BAYAM\*

### ÖZ

Bu çalışma, genel olarak sivil itaatsizlik kavramı ve bu kavramın siyaset felsefesi içerisindeki yerini anlatmaya yöneliktir. Pasif direniş biçimi olarak sivil itaatsizlik, dünyada pek çok kez denenmiştir. Olumlu anlamda sonuçlanmış örnekleri olan bu eylem biçimi, sivil toplum hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Hareketin pratik anlamda öncülerinden olan Mahatma Gandhi, yaptığı "Tuz Yürüyüşü" eylemiyle, hareketi, dünya kamuoyuna tanıtmıştır. Bu çalışmada, pasif direniş eylemini "sivil itaatsizlik" adı altında kavramsallaştıran kişi olan Henry David Thoreau'nun devlet yapısına dair düşüncelerinin yanı sıra birçok düşünürün sivil itaatsizlik hakkındaki yorumları, sivil itaatsizlik eylemlerinin hangi durumlarda geçerli ve tutarlı olabileceği; bu eylemleri başarıya götüren unsurların neler olduğu ve günümüzde bu türden eylemlerin geçerli olup olmadığı gibi konular, etraflıca ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sivil itaatsizlik, Thoreau, Gandhi, şiddet, devlet, anarşizm

## A CRITICAL EXAMINATION ON THE POSSIBILITY OF CIVIL DISOBEDIENCE

### ABSTRACT

This study aims to explain the concept of civil disobedience in general and its place in political philosophy. Civil disobedience, as a form of passive resistance, has been tried many times around the world. This form of action, which has positive examples, emerged as a civil society movement. Mahatma Gandhi, one of the practical pioneers of the movement, introduced the movement to the world public with his "Salt March" action. In this study, the thoughts of Henry David Thoreau, who conceptualized the act of passive resistance under the name of "civil disobedience", on the state structure, as well as the comments of many thinkers about civil disobedience, in which situations civil disobedience actions can be valid and consistent; Issues such as the factors that lead these actions to success and Issues such as whether such actions are valid today have been discussed in detail.

**Keywords:** Civil disobedience, Thoreau, Gandhi, violence, state, anarchism

\* Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, E-Posta: hasanbayam@hotmail.fr, ORCID: 0009-0006-2355-0277. Van/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 24.06.2024

Makalenin kabul tarihi: 21.10.2024

Submission Date: 24 June 2024

Approval Date: 21 October 2024

## Giriş

Tarih içerisinde sürekli yenilikler yapan ve bunları geliştiren insan, hukuk ve siyaset gibi toplumu düzenleyici yapıların da mimarıdır. Bu yapılar, devlet yapılanmasının başladığı ilk dönemden, günümüz modern çağına kadar toplumu düzenleyici özelliğini korumuştur. Modern çağda daha çok evrensel ilkeler belirlenmeye çalışılsa da birçok ülkede demokratik düzenlemeler, evrensel düzlemde geride bir düzeydedir. Bu sistemlerin içerisinde mağdur durumda olan ve kendini “öteki” olarak gören kişiler, çeşitli eylemlere başvururlar. Söz konusu eylemler bu kişileri, devlet yapısı ve onun kolluk güçlerine karşı belli çatışmalara sürükler. Bu çatışma biçimleri kendi arasında birçok dala ayrılır. Bunun yanında şiddet eylemlerine alternatif olarak çatışmaya başvurmadan yapılan pasif direniş biçimleri de mevcuttur. Bunlar arasında en bilineni, sivil itaatsizliktir.

378

Günümüz dünyasında en kapsayıcı ve hak odaklı yaşam biçimi olarak görülen demokraside kişilerin ve grupların talepleri karşılanmaya çalışılır. Ne var ki herkesin kendi özgürlük alanı içerisinde hareket edebileceği bir yönetim ya da yaşam biçimi henüz gelişmiş değildir. Sivil itaatsizlik, hukuki anlamda kendisinden önceki diğer yönetim biçimlerinden daha üstün olan demokrasilerde uygulanabilir bir eylem biçimi olmanın yanı sıra talepte bulunduğu yapıya bir saldırıda bulunmadığı için başka topluluklar tarafından da daha kolay kabul görülebilir. “Sivil itaatsizlik eylemleri ile o an hukuki olarak meşru olmayan ancak toplumsal boyutta meşru görülen ve istenilen bir talebi dillendirerek, iktidarın keyfi karar ve eylemlerine karşı politika geliştirme hedeflenir.”<sup>1</sup>

Bu hedeflerin yanında aynı zamanda, devletle çatışmaya girmeden de bazı hakların elde edilebildiğini göstermek amacı vardır. Lawrence Quill, kanunlara aykırı durumlara tolerans gösteren sistemlerin, sadece kendi içinde işleyebilecek bir eylem olması ve zarar verme amacı gütmemesinden dolayı, sivil itaatsizliğe tolerans gösterdiğini ifade eder. Bunun yanında “diktatörlükle yönetilen sistemlerin, sivil itaatsizliğe karşı son derece yıkıcı sonuçlarla cevap verdiği bilinmelidir.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Özlem Kırılı, “Sivil İtaatsizlik ve Henri David Thoreau”, *Akademik Bakış Dergisi*, 48, (2015): 449. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/382992>, Erişim Tarihi: 23.06.2024.

<sup>2</sup> Lawrence Quill, *Civil Disobedience*, first published, New York, Palgrave Macmillian Press, 2009, 77.

Bu çalışmanın amacı, çeşitli kitlesel eylem biçimlerini incelemek, bunların düşünürler tarafından nasıl görüldüğünü tespit etmek ve aynı zamanda günümüz dünyasında sivil itaatsizlik eylemine girişmenin pek de mümkün olmadığını savunmaktır. Bu çalışma sonucunda oluşacak bir tartışma, ontolojik anlamda insanın, içinde bulunduğu düzene uyumu ya da bu düzene karşı uyumsuzluğunun izini sürmeyi mümkün kılabilir. İnsanın hem kendini hem de içinde bulunduğu dünyayı anlama çabası, içinde bulunduğu düzeni dönüştürmesine ve onu sürekli olarak sorgulamasına da neden olmuştur. Martin Heidegger'in *Dasein* olarak belirlediği bu ontolojik durum, herkesin hafızasının biricik olmasından dolayı, aynı zamanda herkesin aynı fikirde buluşmamasının da nedenidir. "Dasein kendini daima kendi varoluşundan hareketle anlar: yani kendine özgü olan, bizatihi kendi olmak ya da olmamak imkanıyla."<sup>3</sup> Dolayısıyla oluşan iktidar ya da inanç düzenleri, belli bir itaati dayatarak, farklı düşünen kişiler üzerinde baskı yaratıp zorbalık edebilir. Nitekim sivil itaatsizlik türündeki zararsız eylemler bile, iktidarlar tarafından şiddetle bastırılabilir.

379

### Kavram Olarak Sivil İtaatsizlik

Thoreau, kavramlar dünyasında olup biteni bilmek için kavramların tarihini, ne olduklarını, nasıl temellendirildiklerini bilmenin; bunları anlama çabasının büyük önem taşıdığını belirtir. Thoreau, "kavram nedir?" sorusuna, "Kavram, dış dünyada, düşünmede ya da dilde var olana ilişkin olarak oluşturulan düşünsel çerçevedir."<sup>4</sup> Şeklinde cevap verir. Ona göre kavramlar, felsefe tarafından oluşturulur. Başka bir ifadeyle, "Felsefe kavramlar oluşturma, keşfetme, üretme sanatıdır."<sup>5</sup> Kavramların, ihtiyaçlardan doğduğunun söylenebileceğini ifade eden Thoreau, dış dünyaya ilişkin bilgiyi, duyu organlarımız aracılığıyla; yaşama dünyasıyla karşılaşma süreci içinde edindiğimizi vurgular. Öyle ki bilgi, erdemli olmayı da beraberinde getirir. "Bilgiden ayrı olduğu halde iyi olan bir şey varsa, erdem de bilgiden ayrı olabilir. Ama bilgi her iyiyi kavrarsa, kavramadığı iyi şey yoksa, o zaman erdem de bir bilgi olduğunu kabul etmeliyiz."<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çeviren Kaan Ökten, 1. Baskı, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006, 12.

<sup>4</sup> Henry David Thoreau, *Sivil İtaatsizlik*, çeviren Caner Turan, 1. Baskı, İstanbul, Say Yayıncılık, 2016, 12.

<sup>5</sup> Thoreau, *Sivil İtaatsizlik*, 12.

<sup>6</sup> Platon, *Menon Diyalogu*, çeviren Adnan Cemgil, 1. Basım, Ankara, MEB Yayınları, 1942, 30.

Dönemin şartlarına göre değerlendirilmeyen her kavram, yanlış aktarıma sebebiyet verebilir. Öyle ki çoğu zaman hermeneutik gelenek içerisinde bir düşünürün bazı sözleri farklı çağdan, hatta çağdaş olan yorum bilimciler tarafından farklı şeklide aktarılabilir. Bundan dolayı sivil itaatsizliğe bakış açısı da günümüz şartlarına göre belirlenmelidir. Bu kavram, sivil ve itaat kelimelerinin birleşiminden oluşmuş, ancak amaç olarak itaatin dışına çıkma ya da itaati pasif duruma getirme özelliğinden dolayı olumsuzluk ekiyle birleşerek, anlamını içerisinde barındıracak şekilde "sivil itaatsizlik" olarak adlandırılmıştır. Sivil sözcüğü, Fransızca'da "medeni"; "yurttaş" anlamlarına gelen "civil" den gelir; askeri ya da resmi olmayan anlamı da taşır (Ayverdi, 2010: 1116). İtaat sözcüğü ise Arapça'daki "tav" (Türkçe'de de "tav olmak" deyimini kullanılır) sözcüğü ile aynı kökene sahiptir ve "boyun eğmek"; "ona uymak" anlamlarına gelir (Ayverdi, 2010: 586). Bu iki kelimenin birleşimi, sivil olan yurttaşların devlet düzenine boyun eğmemesi, başka bir ifadeyle devletin kendilerine yüklediği görev ve misyonları yerine getirmemesi, dolayısıyla itaati benimsememesi anlamına gelir.

380

Sivil itaatsizlik kavramının, siyaset felsefesine, Henry David Thoreau tarafından kazandırıldığı bilinir; fakat eski Yunan devlet yapılanmasında da pratik anlamda sivil itaatsizlikler mevcuttur. Örneğin, Martin Luther King, "Bugün akademik özgürlük gibi bir şeye sahip oluşumuzu ise belli ölçüde Sokrates'in sivil itaatsizliğine borçluyuz."<sup>7</sup> ifadesini kullanır. Ona göre Sokrates'in sivil itaatsizlik olarak değerlendirilen eylemi, kendisine verilen ceza ile ilgili değil, düşünce özgürlüğü konusunda "site"nin yaklaşımıyla ilgilidir.

### Henry David Thoreau'nun Sivil İtaatsizlik Kavramına Yaklaşımı

Nazım Onat'ın Thoreau'nun *Sivil İtaatsizlik* adlı eserinin önsözünde aktardığına göre, felsefi ve siyasi bilinç düzeyini yansıtabilecek biçimde sivil itaatsizlik kavramını ilk defa literatüre kazandıran düşünür, Henry David Thoreau'dur (s.24). Thoreau'nun sivil itaatsizlikle ilgili ilk açıklamasını 1849'da *Resistance of Civil Government* ve 1866'da *Civil Disobedience* metninde geliştirdiğini söyleyen Onat, aynı eserin önsözünde kendi yorumlarını da dile getirmiştir. Ona göre, direnmenin filozofu olarak beliren Thoreau direnişini, kendi toplumunun içerisindeki adaletsizliğe karşı sergiler. Thoreau bu kavramı, kendi yaşam şartlarının bir sonucu olarak ortaya koymuştur. Onun yaşamı, sade;

<sup>7</sup> Nazım Onat, Thoreau'nun *Sivil İtaatsizlik* (önsöz), Ankara, Savaş Yayıncılık, 2016, 18.

hırstan uzak ve mütevazi bir biçimde süregelmıştır. Amerika'nın Meksika'ya karşı başlattığı savaşın etkisiyle harekete geçen Thoreau, Amerikan köleciliğine karşı durmuştur. Ayrıca vergi ödemeyi reddettiği için hapse atılan Thoreau, sivil itaatsizlik kavramını şekillendirdiği *Resistance of Civil Government* adlı eserini bu olaylardan sonra yazmıştır. Thoreau'nun, *Sivil İtaatsizlik* metninde en iyi devletin en az yöneten devlet olduğuna dair ifadeler yer alır. Onun arzusu, bu ilkeyi yaşama geçirmektir. Thoreau, devletlerin insanları kullandığını ve sonunda insanların bunu kanıksayıp birbirlerini kullandıklarını düşünür. Ona göre insanlar, siyasi bilinçten yoksundurlar ve "şeyleşmiş"lerdir. Nitekim, savaşa ve köleliğe karşı olmalarına rağmen, bunları sonlandırmak için hiçbir eylemde bulunmayan çok fazla insan vardır. Thoreau'ya göre bu insanlar tamamen araçsallaştırılmıştır. O, bu türden insanların devlet adı altında yapılan "rezillikleri" destekleyip bunlara saygı duyduklarını ifade eder.

Thoreau'nun "eğer adaletsizliğin kendisi için bir esnekliği, bir kasnağı, bir halatı veya bir kolu varsa, belki çözümün kötünden de beter olup olmayacağını sorgulayabilirsiniz fakat eğer bir başkasına adaletsizlik yapmamızı gerektiren bir doğası varsa, bu kanunu çiğneyin gitsin derim"<sup>8</sup> şeklindeki sözlerinden hareketle, haksızlığa karşı pasif direnişe geçen kişilerin eylemlerinin haklılığına vurgu yapılabilir; ancak devlete bağlı olmadıklarını belirttikleri zaman kişiler, devlet tarafından uygulanan çeşitli yaptırımlara maruz bırakılırlar. Bu bazen, onların hayatlarını sürdürmelerine yarayan birincil ihtiyaçlara kadar indirgenebilir. Öylesi bir durumda direnişe devam ederlerse hapse atılabilirler, ancak onların hapsedilmesi herhangi bir suç işlediklerinden dolayı değildir. Adaletsizliğe karşı gelen bireylerin hapse atılması, adaletin temsilcilerinin; dolayısıyla adaletin kendisinin de hapse atılması demektir. Hapse atılan adalet savunucusundan beklenen, adaletsizliğin devamına engel olmasıdır. Devletin nezdinde bu, onun görevi değildir. Onu ilgilendiren, bireysel olarak sistem içerisindeki yaşamını sürdürmektir. Adalet savunucusu birey ise adaletsizliğe karşı vicdani, daha doğrusu insani görevini yerine getirme adına direnişe geçer. Onun iptal etmeyi istediği adaletsiz düzen, devletin bizzat işleme şekliyse işte o zaman devlet, onun eylemlerine engel olur; çünkü amacına ulaşması halinde doğrudan devletin bir mekanizmasını da devre dışı bırakmış olacağı bilinir. Burada savunulan, devleti yöneten kişilerin insani değerlere sahip olması gerektiğidir. "Önce insan olmalıyız, sonra tebaa olmalıyız. İstenilen, şahsi bir şey

---

<sup>8</sup> Thoreau, *Sivil İtaatsizlik*, 2016, 23.

değil; haklara olduğu kadar hukuka da saygıyı geliştirmektir.”<sup>9</sup> Nitekim hiçbir sistem, kendi işleme şeklinin bozulmasını istemediğinden son kertede kötü bir düzene sahip olan devletler, söz konusu kişileri hapseder. Bu, devletin kendi açısından meşru gördüğü bir uygulamadır. Elbette ki bu bireye destek olanların sayısı arttıkça hapishaneler de adalet savunucularıyla dolacaktır. Burada devletten beklenen etik anlayış, bu durumu engellemek için adaleti tesis etmesidir. Ne var ki bu durum, gelişmiş ülkelerde kısmen mümkün olsa da az gelişmiş ülkelerde pek de mümkün değildir. Az gelişmiş ve antidemokratik yasalara sahip ülkelerde mahkûm sayısının artması, iktidar tarafından, adaletsizlik olarak değil de kendisine yönelik tehditlerin artması olarak görülür. Dolayısıyla böyle ülkelerde iktidar adaleti tesis etmeye yönelik çalışmalardan sayı artan mahkûmları yerleştirmek için yeni hapishaneler inşa etme yoluna başvurur. “Hapishane daha başlangıçtan itibaren, görünüşte onu düzeltmek zorunda olan, ama onun tüm tarihi boyunca onun varlığına bağlı kaldıkları sürece, onun işleyişinin bir parçasını oluşturan bir dizi refakat mekanizmasının içinde yer almıştır.”<sup>10</sup> Öyleyse hak ve özgürlükler açısından, içinde yaşanan devlet mekanizmasında kurumlardan öte, bu kurumları yöneten kişilerin vicdanı önemlidir. Bu kişilerin bireysel hırsları, erdemlerinin ve daha da önemlisi demokrasinin üstüneyse adaletin tesis edilmesi, mevcut iktidarlar yıkılmadığı sürece mümkün değildir. Yani adalet, zararsız sivil itaatsizlik eylemleri aracılığıyla talepte bulunmakla değil, bireylerin hırslarıyla yönetilen iktidarların yıkılmasıyla sağlanabilir. Thoreau da doğasının dışında yaşamaya zorlandığı taktirde insanın, kendisini buna zorlayan mekanizmaya karşı direnişe geçmesi gerektiğini söyler. Buradaki “direniş” ifadesinin sivil itaatsizlik biçiminde olması, yukarıdaki çıkarımlara bağlı olarak problemlidir.

Demokrasi ve insan haklarının tümel olarak ele alınması gerektiğini söyleyen Thoreau’ya göre devlet, tüm gücünü ve otoritesini aldığı ve ona göre davrandığı bireyi daha yüksek ve bağımsız bir güç olarak tanıyana kadar, gerçekten de özgür ve aydınlanmış bir devlet olmayacaktır. Bu bağlamda denilebilir ki devlet, kendi vatandaşına hizmet etmek için vardır. Aynı şekilde vatandaş, devleti ayakta tutan ve devletin sürekliliğini sağlayan bütün mekanizmaların işleyişinin anahtarıdır. Bu işleyiş sürecinde, vatandaşın en büyük güvencelerinden bir tanesi demokrasi anlayışıdır. Demokrasi, sayesinde

<sup>9</sup> Hugo Adam Bedau, *Civil Disobedience*, London and New York, Routledge Press, first Published, 1991, 29.

<sup>10</sup> Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çeviren Mehmet Ali Kılıçbay, 1. Basım, Ankara, İmge Kitapevi, 1992, 294.



bir ülke ve vatandaşları arasında adalet dengesi sağlanır. Örneğin, seçim yapabilmek hakkı bunun temel unsurlarındandır. Dünyadaki demokratik ya da yarı demokratik ülkelerde uygulanan bu sistem, vatandaş, ileride yapısı bozulacak bir hükümeti değiştirebilme hakkına kavuşturur. Thoreau, akıllı olan birinin doğruyu seçmeyi asla şansa bırakmadığını; doğru olanın çoğunluğun gücüyle iktidara gelmesini beklemediğini söyler. Diğer bir ifadeyle, doğru iktidar azınlığın arzuladığı seçenek de olabilir. Çoğunluğun isteğinin doğruyu seçebileceği, kesin bir sonuca sahip değildir. Nitekim çoğunluğun seçeceği bir hükümet, demokrasinin bir gereği olan güçler ayrılığı ilkesine sahip değilse, ileriki bir dönemde kendi seçmenine de adaletsizlik uygulayabilir. Tabii güçlü bir anayasal düzenin ve toplumsal bilincin olduğu ülkelerde, Thoreau'nun kast ettiği hükümet değiştirme durumları daha da mümkün olduğundan, iktidarların, güçler ayrılığı ilkesine riayet etmesi çok daha olasıdır.

Thoreau'ya göre halk, her zaman devletin adaleti getireceğine güvenmemeli ve yönetimde problem sezdiği zaman devleti yok etmeyi istemek yerine yönetimden desteğini çekmelidir. Örneğin vergi vermemek gibi bir itaatsizliğe girişmelidir. Bireysel olarak tepkisini gösteren kişinin Tanrı'dan başka kimseye ihtiyacının olmadığını söyleyen Thoreau, devletinki gibi bir güce sahip olmadan da kötü bir yönetimin karşısında durulabileceğini söyler. Ne var ki her kurumu elinde tutup halkına zulmeden iktidarlara karşı sadece vergi vermeme eyleminde bulunmak, iyimserliktir. Burada halkın elde edeceği bir kazanımın olacağı söylenemez. Nihayetinde günümüzde vergisini vermeyen birinin interneti, elektriği, kredi kartı, doğalgazı, sağlık hakları kesilebilir; icra yoluyla özel mülkü elinden alınabilir. Kişi, tüm bunları göze alsaydı bile, en sonunda devletin kolluk güçlerinin şiddetli eylemi sonucunda hapisaneye konulabilir. Dolayısıyla toplumun kendini devlet aygıtlarından arındırması mümkün olmadığından, adaleti sağlamaya yönelik eylemler, iktidarların devleti kötüye yönelik kullanmasının önüne geçecek biçimde olmalıdır. Bu da sivil itaatsizlikle değil; ancak etkili ve aktif toplumsal hareketlerle gerçekleşebilir. Tabii bu anarşizmle de değil, demokratik ve adil bir devlet yapısıyla mümkündür. Nitekim "Devlet de savaş da tarihsel olarak hem gerçektir hem de gerçeklikleri zorunlulukla varolmuştur."<sup>11</sup> Çünkü insanlar tarafından yapılan üretimler, ortak aklın ürünüdür ve ancak birlikte yaşayan bütün topluluğa hükmedecek sistemli bir yapı içerisinde bu ürünler icra edilebilir. "Öyle ki insanlar açısından tüm üretimler toplumsal bağlamda yapaydır. Bu yapaylık bağlamında insanlar ortak

<sup>11</sup> Eren Rızvanoğlu, "Hegel Versus Hobbes: İnsanın Varkalımsal Aracı Olarak Savaş", *Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Kaygı 23-2, 2024, 770.

bir korkuyla onların güvenliklerini tesis edecek bir sözleşme yoluyla devleti mutlak güç olarak tanırlar.”<sup>12</sup> Dolayısıyla bu toplumdaki bireylerin her biri, kendini devletin bir parçası olarak görebilir ve bu devlet, kendi değerlerine uygun biçimde kurulmuşsa, ona karşı sonsuz aidiyet ve bağlılık hissedebilir. Hegel’in bu konudaki görüşleri de bu durumu desteklemek için önemlidir. “Hegel açısından birey, içinde yaşadığı halk-tininin ve onun somutlaşması olan devletin bir temsilcidir yalnızca, bunun dışına çıkamaz, bunun dışında eylemde bulunamaz, bunu değiştiremez.”<sup>13</sup> Sonuç olarak insanın, yapay biçimde elde etmiş olduğu bazı yaşamsal formları garanti altında icra etme çabası, devletin varlığını zorunlu kılmaktadır.

### **Mahatma Gandhi’nin Sivil İtaatsizlik Eylemi**

Birçok düşünürün, üzerine araştırma yaptığı sivil itaatsizliğin pratik anlamda, dünyadaki en önemli örneklerinden bir tanesi, Hindistan’ın bağımsızlık mücadelesi sırasında gerçekleşen; Mahatma Gandhi’nin öncülük ettiği “Tuz Yürüyüşü”<sup>14</sup> dür. Bu pasif direniş eylemi, geniş bir halk kitlelerinin katılımıyla gelişmiş ve devleti, halkın taleplerine uymak zorunda bırakmıştır.

Gandhi, Güney Afrika’da avukatlık yaparken “Hintlilerin Görüşü” adında bir gazete yayınlanmaktadır. Gandhi, bu gazetede Thoreau’nun görüşlerinin yer aldığı bir yazı yayınladı; daha sonra da bu yazıyı kitap haline getirdi. Daha sonra Hindistan’da belirli bir kesimin desteğini alan Gandhi, Thoreau’nun fikirlerini kendi düşüncesine merkez edinen eyleme geçer. Felsefe yapmanın dışında bir de pratik eylemlerle görüşlerini anlatmaya çalışan Gandhi’nin sivil itaatsizlik eylemleri, şiddetten uzak bir biçimde, geniş katılımlarla gerçekleşir. Bunların en ünlüsü, “Tuz Yürüyüşü” adındaki eylemdir. Bu eylem, adaletten yana; şiddetten uzak ve pasif direniş ilkelerine bağlı biçimde gerçekleşir. Gandhi’nin sivil itaatsizlik anlayışı, şiddetten uzak ve adalete bağlı biçimdedir. Onun eylemi pasif direniş olarak adlandırılabilir. “Gandhi Cayna dininin temel kurallarından *Ahimsa* (tüm varlıklara saygı duyma ve zarar vermeme) kuralını, şiddetin

<sup>12</sup> Eren Rızvanoğlu, *Hegel Versus Hobbes: İnsanın Varkalimsal Aracı Olarak Savaş*, 2024, 764.

<sup>13</sup> Hamdi Bravo, “Hegel’de Devlet ve Özgürlük İlişkisi”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 3, 125-144.

<sup>14</sup> Hindistan’daki mevcut iktidarın tuz vergisi getirmesi sonucunda, Mohandas Karamchand Gandhi isimli aktivistin, 12 Mart 1930’dan 6 Nisan 1930’ a kadar yapmış olduğu sivil itaatsizlik eylemi türündeki 400 km’lik yürüyüştür. Bu yürüyüş Hindistan bağımsızlık mücadelesinin de sembollerinden birine dönüşmüştür.

karşıtlığına koyarak ve sivil itaatsizliğin unsurlarını da dikkate alarak”<sup>15</sup> pasif direnişte bulunur. Onun geliştirdiği bu anlayış, *Satyagraha* (hakikate tutunma, hakikat gücü ve sevgiden doğan güç) olarak adlandırılır. Bu kavrama göre insan, inandığı her gerçeği açık ve şeffaf hale getirmeli; şiddete başvurmadan, inandığı gerçekler uğruna ölmeye bile hazır olmalıdır. “Gandhi’ye göre *Satyagraha* öğretisi sivil itaatsizlik içerisinde yer alır fakat pasif direniş eylemlerinden farklıdır. Gandhi’ye göre insan, bilinçli olmakla yükümlüdür ve bilinçli insan her yerde, kendi içinde ve çevresinde çatışmaları fark edip algılayacaktır.”<sup>16</sup> Gandhi’nin felsefi anlamdaki öğretilerinin yanında, aktif siyasete dahil olması ve kitlesel eylemlere öncülük etmesi, onu halk nezdinde yüceltmıştır. “Gandhi’nin savunduğu soyut tasarımlarla giriştiği somut eylemler arasında normlardan, önermelerden ve ahlaki buyruklardan oluşan bir katman düşünülebilir.”<sup>17</sup> Bu buyrukların geniş halk kitleleri tarafından kabul görülmesi, Gandhi’nin, felsefesini pratikte de aktif olarak icra etmesine bağlanabilir. Burada Gandhii’nin yaşadığı dönem ve Hindistan’ın siyasi durumu da göz önünde bulundurulmalıdır. Söz konusu yürüyüş 1930 yılında yapılmıştır ve Hindistan, İngiliz sömürgesinin etkisindedir. Dolayısıyla halkın sömürgeciliğe ve buna hizmet eden iktidara karşı da birikmiş bir öfkesi mevcuttur. Bu dönemde halk, sadece “tuz yasasına” değil sömürgeciliğe de karşıdır ve karşısında ortak biçimde örgütlenebileceği mevcut bir adaletsizlik hakimdir. Aynı zamanda iş bırakıp Gandhi’yle birlikte yürüyen insanlar, devletin aygıtlarını devre dışı bırakacak kol gücü potansiyeline sahiptirler. Söz konusu tuz yürüyüşünde de insanların herhangi bir yaptırımla karşılaşmadığı söylenemez. Bu eylem sırasında da “İngilizler, ülke genelinde tutuklamalara girişmiş; Hindistan kongresinin birçok şube üyesini tevkif edip mallarına el koymuş, direniş hareketinin kıskırtıcılarıyla onlara uyanları ihtiyar, kadın, çocuk on binlerce insanı hapse atmıştır.”<sup>18</sup> Sonuç olarak Sivil itaatsizlik eylemleri zarar vermeme ilkesine dayansa bile, bu eylemleri uygulayan kişiler, karşı geldikleri yapı tarafından zarar görebilmektedirler.

Gandhi, kişinin yaşamın farkına vardığı andan itibaren tavır almayı bilmesi gerektiğini savunur. Satyagraha felsefesi, aynı zamanda bir eğitim biçimidir. Bu eğitim felsefesine göre, eylem haline geçmeye hazırlanan bireylerin

<sup>15</sup> Nazım Onat, *Sivil İtaatsizlik-Önsöz*, 2016, 26.

<sup>16</sup> Nazım Onat, *Sivil İtaatsizlik-Önsöz*, 2016, 26.

<sup>17</sup> Johan Galtung, *Gandhi ve Alternatif Hareket-Teoride Satyagraha-Normlar*, çeviren Yakup Coşar, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, 204.

<sup>18</sup> Esra Gümrükçüoğlu, “Mahatma Gandhi ve Sessiz Direnişi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 2018, 388.

uyması gereken altı kural vardır. Bunlardan birincisi, şiddet; korkaklık ve çekingenlik göstermemektir. İkincisi, çatışma aşamasında eylemlere ilişkin verilen kararın, çatışma sonunda alınmak istenen amaca uygun olması gerekir. Üçüncü kural, kötü olana zarar vermemektir; fakat ona yardım ya da onunla iş birliği de yapılmamalıdır. Dördüncü kural, eylemin bedelinin farkında olunmalı ve bu, kabul edilmelidir. Beşinci kural, Çatışmada tarafların temas etme olasılıklarını yitirmemek için gerekli olan yapılmalıdır. Kafadaki imaj, hareketli ve esnek olmalıdır. Altıncı ve son kural ise çatışma ortamının tansiyonu olabildiğince düşük tutulmalı; fakat diğer taraftan protesto etme ve görüşme olanakları da sonuna kadar kullanılmalıdır. Çatışma sırasında asıl hedeften şaşılmamalıdır. Karşı tarafta kuşku yaratılmamalı; ileride tekrar çatışma çıkmaması için çözüm yolları aranmalı ve taraflar arasında bir çözüme varılmalıdır.

Gandhi, bu etik kuralları kendi eylemlerine uygulayıp, sivil itaatsizliği bu kurallara göre geliştirmiş ve daha sonraki hayatında da bu kurallara bağlı kalarak yaptığı siyasi eylemi, kendi hayatıyla tutarlı görünecek bir tavır sergilemiştir.

386

### **Hannah Arendt'in Sivil İtaatsizlik Anlayışı**

İki büyük dünya savaşının yaşandığı yirminci yüzyılın bütün düşün insanları, bu dönemin yaratmış olduğu kaotik ortamdan etkilenmişlerdir. Gerçekleşen korkunç eylemlerin hem eyleyicisi hem de maruz bırakılanı insandır. Sonuç olarak kendi türünden birileri tarafından kötülüğe maruz bırakılan birey, bunun çıkmazını felsefeyle aşmaya çalıştığında bütün fikirlerini yine insan odaklı oluşturmuştur. Hannah Arendt, çözümlemeye çalıştığı sorunlara nedensel ve etraflı biçimde bakmıştır. "Arendt'in yaşadığı 20. Yüzyıl, şiddetin egemen olduğu bir dönemdi. Arendt, felsefi söyleminde ele aldığı sorunların kaynağına inerek sorgulamasını ve araştırmasını sürdürmüştür. Arendt, insan yaşamının devamını sağlayan etkinliklerin ve koşulların neler olması gerektiğine yönelik çalışmalar yapmıştır"<sup>19</sup> Bu anlamda onun, insan etkinlikleri dahilinde yapılan siyasete özel olarak değer verdiği söylenebilir. Arendt'in sorunları ele alma biçimi eleştireldir. Ona göre sivil itaatsizlik, tamamıyla şiddetten arınık bir alanda var olabilir. Nitekim o, sivil itaatsizlik eylemleri ve şiddeti ayrı yerlerde tutar. Sivil itaatsizliğe dair çözümlemesini,

<sup>19</sup> Nazım Onat, *Sivil İtaatsizlik-Önsöz*, 2016, s. 29.

yaşanmakta olan gerçeklikler üzerine kuran Arendt, çeşitli kavramlardan faydalanmıştır. Bunlar: "polis, özgürlük, çoğulluk, otorite, şiddet, eylem ve konuşma'dır. Sivil itaatsizlik kamusal alanın bir kategorisi olarak konuşma ve eylem yoluyla oluşturulur. Arendt, yaklaşımında çoğulluğun önemini sürekli olarak vurgulamıştır."<sup>20</sup> Arendt, çoğulluğu, insani eylemin koşulu olarak görür. Ona göre herkes aynıdır. Bu aynılık, özdeşlik anlamında değildir. Aynılık, herkesin bir diğeriyle aynı olmayacak derecede insan olması biçimindedir.

Arendt'e göre insanlar, bir sorunu konuşup birbirlerine anlattıkları zaman o sorunun anlamını kavrayıp, tecrübe edinirler. Ona göre şiddet, konuşmanın olmadığı yerde vardır. Dolayısıyla insanlara karşı şiddetin kullanıldığı yerde konuşmanın, yani ikna etmenin anlamı yoktur. Böyle bir ortamda buyurganlık olur. Oysa konuşma, kamusal alanın temellerindedir. "Siyasi olmak, bir şehirde yaşamak, kararların zor ve şiddet kullanılarak değil, kelimeler ve ikna yoluyla alınması anlamına gelir."<sup>21</sup> Hak talebinde bulunan bir grup, bunun şiddetle gerçekleşemeyeceğini bilmelidir. Nitekim Şiddet, karşı tarafta bulunan gücü de saldırıya geçirir. Bu durumda çatışma ortamı oluşacağından talep ortadan kalkar. O zaman eylem de anlamını yitirmiş olur; çünkü bir hakkın talep edilmesi için sözlü olarak ifade edilmesi gerekir, aksi halde anlam, hiçbir şekilde belirmez.

387

Diyalogun olmadığı bir ortamda siyaset de vuku bulmaz; çünkü siyaset önce kendisini dil yoluyla var edebilir. Ortak taleplere sahip insanlar, kendi aralarında bu talepleri dile getirip, kendilerini haklı görebilirler; ancak bu ifadelerin karşılayıcısı olan kişiler bundan habersizdir. Talepte bulunan grup, isteklerini dille ifade etmeden şiddet yoluna başvurursa o zaman yaptığı, devlet nezdinde suça dönüşür. Bu da eylemi tamamen haksız ve anlamsızmış gibi gösterir.

Sivil itaatsizlik ilkesel olarak şiddete karşı olsa da bunu uygulayan kimi bireyler, devletin ağır cezai yaptırımlarına maruz kalmışlardır. Her ne kadar diyalog, bir anlaşma yolu olarak görülse de mevcut devlet sistemine zarar verecek talepler, devlet tarafından görmezden gelinir. "Konuya ilişkin literatür büyük ölçüde, hapis yatmış iki büyük adamın yazdıklarını kaynak olarak alıyor: Atinalı Sokrates ve Concordlu Thoreau."<sup>22</sup> Bu iki ismin davranışlarının

<sup>20</sup> Nazım Onat, *Sivil İtaatsizlik-Önsöz*, 2016, s. 29.

<sup>21</sup> Hannah Arendt, *Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik*, çeviren Yakup Coşar, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, 62.

<sup>22</sup> Hannah Arendt, *Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik*, 1997, 97.

hukukçular nezdinde özel bir ilgiyle karşılandığını aktaran Arendt, onların “yasaya karşı itaatsizliğin, sadece yasa ihlalcisinin eyleminden dolayı verilecek cezayı kabul etmeye hazır, hatta hevesli olması durumunda haklı gösterilebileceğinin kanıtı gibi gözükmekte”<sup>23</sup> olduklarını belirtir.

Arendt’e göre bu tarzdan cezai yaptırımlar, tersi etki yaratarak sivil itaatsizliğe katılan bireylerin sayısını arttırır. Eylemi başlatan kişinin hapsedilmesi, eylemi ortadan kaldırmamakla birlikte buna karşı gelenlerin de eyleme dâhil olmasıyla sonuçlanır. Nitekim cezai yaptırım, ortada bulunan problemi çözmemenin yanında başka problemleri de ortaya çıkaracak bir iştir. Bireysel olarak yapılan eylemlere ceza verilmesi belki eylemi kamuoyuna unutturabilir; fakat sivil itaatsizlik, toplumsal bir yapıya sahiptir. “Hukukçular, bir sivil itaatsizlik olayını etik ya da hukuki nedenlerle haklı göstermeye çalıştıkları her zaman, olayı daima vicdani ret ya da bir yasanın anayasaya uygunluğunun sorgulanması amacıyla ihlal edilmesi ile kıyaslayarak analiz ederler.”<sup>24</sup> Arendt, askere gitmeme ya da savaşa katılmama gibi vicdani ret eylemlerini de birer bireysel pasif direniş örneği olarak görür. Ona göre, “ancak sivil itaatsizlik hiçbir zaman bir bireyin tekil davranışı biçiminde ortaya çıkmadığı için bu örnekle de benzerliği yoktur.”<sup>25</sup> Arendt, sivil itaatsizlik eylemlerinin ancak toplu şekilde yapılabileceğini savunur. Bu savını, hükümet politikalarını protesto etmek isterken tek başına trafik kurallarını ihlal eden bir birey üzerinden örnekler. Ona göre böylesi bir durumda, trafik kurallarını ihlal eden bireyin hukuksal anlamda haklılığını savunacak bir durum yoktur; çünkü uyguladığı eylemi haklı gösterecek bir kitle olmadığından eylem, sadece bir suç olarak kalır. Arendt, bu sebepten dolayı vicdani ret ile sivil itaatsizliğin birbirinden ayrılması gerektiğini ifade eder. Ona göre vicdani ret eylemleri, bireyseldir ve bu da iktidarı ikna etmekten uzaktır. Arendt, bu eylem biçiminin, “birinci tip”, sivil itaatsizlik eylemlerinin ise “ikinci tip” eylemler olduğuna işaret eder. Birincisinde iktidarı ikna etme kaygısı yokken; ikincisinde belirli bir kuralı değiştirme amacı vardır.<sup>26</sup> Burada Arendt’in vermiş olduğu trafik kurallarına uymama eylemi, iktidara herhangi bir zarar vermez. Oysa vicdani ret eylemleri, iktidarların savaş propagandasına karşı gelmek anlamında bir bilinç oluşturabilir. Bunun yaygın hale gelmesi, iktidarlara değiştirmek ya da mevcut

<sup>23</sup> Hannah Arendt, *Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik*, 1997, 97.

<sup>24</sup> Hannah Arendt, *Crises Of The Republic*, first Published, London, A Harvest Book, 1972, 55.

<sup>25</sup> Hannah Arendt, *Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik*, 1997, 78.

<sup>26</sup> Hannah Arendt, *Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik*, 1997, 145-146.

yasayı değiştirip askerliği belli bir iradeye bağlamak açısından önemlidir. Dolayısıyla vicdani ret yapmak da yasanın değişimine etkide bulunabileceğinden bir sivil itaatsizlik örneği sayılabilir.

### Günümüz Şartlarında Sivil İtaatsizlik ve Anarşizm

Kamusal alan içinde sivil itaatsizliğin çerçevesi belirlenirken aynı zamanda hukuk devletinin ilkeleri de göz önüne alınmalıdır. Nitekim sivil itaatsizlik, bu ilkeleri ortadan kaldırma amacını içermez. Bu bağlamda sivil itaatsizlik, etik kuralları da dikkate alır. Toplumun hassasiyetleri, aktif olarak işleyen düzen ve kamusal alan içerisinde hareket halinde olan ilişkilere herhangi bir engelleme getirilmeden uygulanan sivil itaatsizlik, katılımcıların şiddet içermeyen pasif direniş eylemleriyle şekillenir. "Etik ilişkiler yapıcı ne değişim ne de değişiklik gösterir: etik ilişkinin yapısı değişmez bir yapıdır; onu oluşturan kişi yaşantıları ve eylemleri, insanın yapısal olanaklarını, kişi fenomenleri olarak bu olanakların gerçekleşme tarzlarını oluşturur."<sup>27</sup> Sivil itaatsizlik biçiminde yapılan eylemleri değerlendirmek, bu eylemlere katılan bireylerin durumuna bağlıdır. "Her durumun ikili bir gerçekliği vardır: tarihsel planda gerçekliği ve olgusal planda gerçekliği" (Kuçuradi, 2006: 86). Oysa tarihsel planda gerçeklik kavramına göre değerlendirildiğinde, antidemokratik ülkelerde sivil itaatsizlik şeklinde gerçekleşen eylemlerin etik ilkesi, çoğu zaman boşa düşmektedir. Bunun nedeni, bireylerin, ne kadar zararsız bir eylemde bulunurlarsa bulunsunlar, mevcut düzene itaat etmemelerinin cezasız kalmamasıdır; çünkü dünyanın neresinde olursa olsun bu bireyler —bazı küçük kabileler hariç— yaşamlarını mevcut iktidarın dayatmalarıyla sürdürmektedir. Üstelik günümüzde neredeyse her bireyin devlet aygıtları tarafından kayıt altına alınmış olması, bu cezai yaptırımları daha da mümkün hale getirmiştir. Bu dayatmalara karşı gelindiğinde devletin, kendilerine yönelik yaptırımını hiçbir zaman etik ilkeler çerçevesinde gerçekleştirmez. Dolayısıyla bu bireyler, etik olana bağlı kalma konusunda sonuna kadar kararlılık gösteremez. Örneğin herhangi bir ülkede çıkan bir savaştan hiç kimse tamamıyla arınık olamaz. Olası bir savaş durumunda çocuk, yaşlı ya da engelli gibi direkt savaşamayacak olan bireyler, ekonomik; fiziksel ya da psikolojik olarak etkilenirler. Bu, her dönem için geçerli görülebilir; fakat savaşacak durumda olan birey de bunu reddettiğinde, devletin aygıtlarından kaçarak tek başına yaşayacağı bir yer bulamaz. Bu birey kaçmak

<sup>27</sup> İoanna Kuçuradi, *Etik*, 1. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2006,11.

istediğinde, önce bulunduğu ülkenin sınırlarını aşmak zorundadır ve bunu yapsa bile gittiği ülkeye yabancı olacağından, yaşamını sağlıklı bir biçimde sürdüremez. Bu, her yerde bir devlet düzeninin olmasından kaynaklıdır ve devlet düzenine karşı gelmek anlamındaki anarşist düşüncenin ortaya çıkmasına katkı sağlar. “Anarşizm, devletin otoritesini reddeden ve gönüllü kurumların insanın doğal toplumsal eğilimlerini ifade etmeye en uygun olduğunu öne süren sosyal bir felsefedir.”<sup>28</sup> Anarşizme göre devlet kurumları, faydalı gibi görülseler de aslında insan emeğini sömüren ve insanın doğal yapısını bozarak insanı yozlaştıran birer sömürü mekanizmasıdır. Özel mülk anlayışı da bu mekanizmanın oluşumunda etkili olduğundan benzer şekilde ortadan kaldırılmalıdır. “... korunması gereken bir hak şeklinde görülen mülkiyet, Anarşist yaklaşımda bertaraf edilmesi gereken bir unsurdur. Anarşizmin özel mülkiyete karşı çıkış gerekçesi, onun her şeyden evvel insanlar arasında güç ve servet dağılımı açısından eşitsizliğe mahal verdiği şeklinde yorumlanabilir.”<sup>29</sup> Ronald Dworkin’e göre, ihtiyaç duyulan ilk temel açıklama, sivil itaatsizliğin genel durumuna ilişkindir. Nitekim sivil itaatsizlik, söz konusu genellik dışında, öfke, bencillik, çılgınlık ya da vahşetten kaynaklanan yasadışı eylemlerin dışında bir yeredir. Bununla birlikte sivil itaatsizlik —çoğu zaman görmezden gelinse de— belli grupların rejimin meşruiyetini tanımaması veya politik egemenlik alanını reddetmesi sonucunda, belli bir bölgede patlak veren iç savaş gibi kaotik durumlardan da farklıdır. Dworkin’e göre sivil itaatsizlik, kendilerini devletten mutlak biçimde soyutlamamış insanların faaliyetlerine ilişkin bir eylem biçimidir. Bu eyleme kalkışanlar, kendilerini toplumsal alanın dışında görmez; başkalarına da öyle görünmek istemezler. “Bunlar hükümetin ve politik birliğin meşruiyetini esas olarak kabul ederler; sorumluluktan kaçmaya değil, tam tersine, yurttaş olarak üzerlerine düşen görevi yerine getirmeye çalışırlar.”<sup>30</sup> Öyleyse anarşizm, söz konusu sivil itaatsizlikte savunulan zararsız eylem ilkesine ve etik davranma düşüncesine uzaktır.

Sivil itaatsizlik ilkelerinin örgütlü yapılara engel olduğunu savunan anarşistler, şiddet eylemlerinin gerekliliğine vurgu yapar. Onlara göre şiddet meselesi, kategorik bir şiddet karşıtlığı veya şiddet taraftarlığı ikilemine sıkıştırılarak, farklı toplumsal mücadelelerle kurulması muhtemel dirsek

<sup>28</sup> George Woodcock, “Dini Araştırmalar Dergisi-Anarşizm”, çeviren Cengiz Çuhadar-Hakan Coşar, Ankara, Motif Yayıncılık, 20, no 7 (2004): 369.

<sup>29</sup> Yıldırım Torun, *Klasik Anarşizm*, Ankara, Savaş Yayıncılık, 2009, 40-41.

<sup>30</sup>Ronald Dworkin, *Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik*, çeviren Yakup Coşar, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, 139-140.



temasları ve birlikte örgütlenme imkânları ortadan kaldırılmıştır. “Dünyada devletin şiddet tekeli durdurmak, devletlerin savaş felaketlerini frenlemek derdiyle ortaya çıkan anti-militarizm, savaş-karşıtlığı ve sivil itaatsizlik gibi örgütlenmeler bizde ezilenlerin öz-savunma güçlerini militarist ilan etmek olarak anlaşılmıştır.”<sup>31</sup> Ramazan Kaya’ya göre, şiddet her zaman egemen bir güçtür ve bu gücün varlığı sürekli göz ardı edilmektedir. Hard ve Negri’nin “doğru soru şiddetin gerekli olup olmadığı değil, ne tür bir şiddetin gerekli olduğudur” sözünden hareketle, toplumsal durumlar ve politik koşulların tavrı belirlediğini savuna Kaya, şiddetin bazı durumlarda iktidara karşı silah olarak kullanılması gerektiğini savunur.

Bu anlamda anarşizm, pasif direnişle çok uzağa düşer; çünkü anarşizme göre insan doğası, devlet yapısıyla uyumsuz. İnsan, doğası gereği, iktidarla çatışma halindedir. Bu, insana, kendi tarihsel birikiminden aktarılmıştır. “İktidardan bütünüyle kurtulabileceğimiz düşüncesi, insanlık ile iktidar arasında özsel bir bölünme öne süren karşıtlığa dayalı Manici mantığa dayanır. Anarşizm de bu mantığa dayanan bir felsefedir.”<sup>32</sup> Anarşizme göre insanlık, devlet tarafından sürekli bastırılmış olsa da kendi özsel yapısını korumuş; temiz kalmayı başarmıştır. Anarşizm, insan doğası ve anarşizm arasındaki bu çatışmayı doğallık-yapaylık karşıtlığına dayandırır. Anarşistlere göre devlet, yapay bir kurumdur. Rolf Cantzen gibi kimi anarşistler ise sistemi değiştirmek için önce gerekli koşulların yaratılması gerektiğine inanır. “Günümüz koşullarının değişebilmesi için, sosyalist toplumun bütün alanlarında yoğun bir devlet egemenliğine ihtiyaç vardır ve mevcut sosyalizm uygulamasında ancak daha fazla devlet aracılığıyla ileride komünizm aşamasında devletten tamamiyle vazgeçmek mümkün olacaktır.”<sup>33</sup>

Bunun yanında, anarşizmi savunan bazı düşünürlerin görüşleri bireysel ve toplumsal olmak üzere birbirinden ayrılır. Bu bağlamda Murray Bookchin, *Toplumsal Anarşizm mi Yaşamtarzı Anarşizm mi?* isimli eserinde, Pierre Joseph Proudhon’un bireyci anarşizmi ve Peter Kropotkin ve Mihail Bakunin’in toplumcu anarşizmini karşılaştırır. Ona göre Proudhon’un bakışı, derinlikten yoksundur ve burjuvazinin bireyselci anlayışına yaklaşma tehlikesi içerir.

<sup>31</sup> Ramazan Kaya, *Qijika Reş, Ulus Meselesi, Bookchin ve Diğer Şeyler...*, Derleyen, Barış Soydan, *Türkiye’de Anarşizm*, 1. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, 293.

<sup>32</sup> Saul Newman, *Bakunin’den Lacan’a*, çeviren Kürşat Kızıltuğ, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006, 27.

<sup>33</sup> Rolf Cantzen, *Daha Az Devlet Daha Çok Toplum*, çeviren Veysel Atayman, 1. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994,16.

Nitekim Bakunin, liberalim ve anarşizm içindeki bireyselci eğilime karşı olduğunu, oldukça polemik bir vurguyla sık sık ifade etmiştir.<sup>34</sup> Dolayısıyla anarşizmin de kendi içinde ayrıldığı söylenebilir. Tabii yine de anarşizmde ortak düşünce, devlet düzeninin olmaması gerektiğine dairdir. Buna bağlı olarak denilebilir ki hem sivil itaatsizliğin mevcut düzeni kabul ederek gerçekleştirilmesi hem de anarşizmin devletsiz bir yaşamı savunması, günümüz şartlarına uygun değildir. Bunun nedeni, günümüz şartlarında devletten kaynaklı bir adaletsizliğe karşı olarak sivil itaatsizlik eylemi gerçekleştirmenin, toplumun neredeyse tamamında ortak yaşam araçlarının kullanılması ve bu araçların iktidarın güdümünde olmasından kaynaklı, başarısızlıkla sonuçlanacağıdır. Buna örnek olarak sosyal medya üzerinden örgütlenme gösterilebilir. Günümüzde insanlar, broşür dağıtarak, gazete haberi okuyarak ya da meydanlarda çağrılar yaparak örgütlenmemektedir; çünkü devletin kolluk güçleri ve kameraları her yerdedir. Dolayısıyla bu da kişilerde fişlenme, yargılanma ve cezai işlem görme korkusu uyandırmaktadır. Sosyal medyanın yaygınlaşması ve insanların çoğunun bu kanalları kullanmasıyla, örgütlenme araçları değişmiştir. Ne var ki sivil itaatsizlik çağrısı barındıran bir duyurudan sonra, bu eyleme katılacağını beyan eden veya bunun tıklama yaparak beğenen kişiler, toptan bir şekilde tespit edilebilmektedir. Tabii burada zarar verme amacı gütmeyen bir çağrının ne gibi olumsuz sonuçları olabilir? sorusu sorulabilir. İktidarlar tam da burada devreye girer. İktidarlar tarafından tespit edilen söz konusu topluluğun bütün bilgilerine ulaşıp kredi kartlarından, sağlık haklarını barındıran sigorta poliçelerine kadar bütün yaşamsal araçlarına el konulabilmektedir. Bu durum, az gelişmiş ülkelerde daha çok mümkündür. Böyle ülkelerde iktidarların varlığı, hamaset ve korku üzerinden inşa edildiği için kendileri gibi düşünmeyenlere yaklaşımları da demokratik bir zeminde gelişmemektedir. Anarşizm konusuna gelindiğindeyse hem bireysel hem de toplumsal anlamdaki anarşist eylemlerde devletsiz bir yaşam biçiminin savunulması da günümüze uygun sayılamaz. Bunun nedeni ise, neredeyse toplumdaki her kesimin yönetim içinde —bu tek bir oyla bile olsa— yer alma arzudur. Bu arzu, komün bir yaşama değil, devlet mekanizması içinde söz sahibi olmaya yöneliktir. Bireylerden oluşan toplumsal yapı, belli bir düzenin içinde yaşamak zorundadır. Elbette ki devlet dışında bir düzen tasavvuru da yapılabilir; ama yine benzer biçimde, yaşamsal araçların son derece ortaklaşması, demokratik bir ülke düzeni içerisinde bu araçların dizayn edilerek toplumun hizmetine sunulmasını gerekli kılar. Burada devletin zorunluluğu

<sup>34</sup> Murray Bookchin, *Toplumsal Anarşizm mi Yaşamtarzı Anarşizm mi*, 2005. 17.

vurgusu, güçler ayrılığının benimsendiği ve herkesin adil bir biçimde yargılabileceği adalet temelli bir yapıya yöneliktir.

## Sonuç

Devlet sistemi içerisinde aksayan ya da yanlış giden bir durumu ortaya koymak isteyen sivil kişilerin bir araya gelerek pasif direniş şeklinde; şiddete başvurmadan yaptıkları eylem biçimi olan sivil itaatsizlik ne yasaya ne de devlet yapısına karşı değildir. Bu eylemi uygulayan kişiler, devletin cezai yaptırımının farkındadır ve bu yaptırımları kabul ederler. Devletin ceza uyguladığı bu kişiler, eylemlerinin haklılığını savunmak için daha büyük kalabalıkları kendilerine dâhil etme yoluna başvururlar; çünkü ancak bu şekilde taleplerine cevap bulabileceklerine inanırlar.

Anarşizm hareketi de tıpkı sivil itaatsizlik gibi devlet sistemine karşı gelişmiştir; fakat anarşizmin sivil itaatsizlikten ayrılan yönleri vardır. Anarşizm, devlete karşı eyleme geçerken devlet sistemini ortadan kaldırma, buna alternatif bir yaşam biçimi sunma amacına dayanır. Oysaki sivil itaatsizlikte, devleti ortadan kaldırmak isteme düşüncesi yoktur; adaletsizlik olarak görülen bir durumu devletten hak talep ederek düzeltme amacı güdülür. Bu açıklamalardan yola çıkılarak dünyadaki sosyalist örgütlerin anarşizmden ayrı olduğu ve anarşizmi dar bir çerçeveye sığdırdığı ifadesine yer verilebilir. Nitekim sol grupların anarşizmi tanımlama biçimleri, anarşizmin mevcut devlet yapılanması içerisindeki sistemi yıkıp yeni bir devlet sistemi kurmak amacıyla olduğuna yöneliktir, oysa durum böyle değildir. Anarşizm, devlet sistemini, bütün yönleriyle ortadan kaldırmak ister. Anarşistlere göre devlet, insan doğasına aykırıdır; çünkü devlet eliyle ortaya konulan yasal durum, insanın doğasından uzak ve insanı köleleştirici özelliktedir.

Çoğunluk, bazen sadece bir ideolojinin teslimiyetine dayalı olarak âdil olmayan yönetimi de seçebilir; hatta onun faşist uygulamalarını destekleyebilir. Örneğin Almanya'da antisemitizm düşüncesine dayalı olarak soykırım gerçekleştiren Nazi Partisi de varlığını seçimle devam ettirmiş; yaptığı uygulamaları insanlara, birer hizmetmiş gibi sunarak Alman halkından büyük destek görmüş; bu uygulamaların sonucundaysa milyonlarca insan canından olmuştur. Bu çıkarımlardan hareketle denilebilir ki seçim her zaman iyiyi değil, sadece çoğunluğun istediğini güçlü kılar. Çoğunluk ise aynı yanlışın peşinde giden kalabalıklardan oluşuyor olabilir. Henry David Thoreau, bu çıkmaza çözüm

olarak bireysel tepkiyi önermektedir. Ona göre devletin vatandaşa yüklediği görev, vatandaş tarafından bireysel olarak reddedilebilir ve zamanla kalabalıkların desteğini alan vatandaş, adaleti sağlayabilir. Bu da itaat etmemek ve pasif anlamda bir direnişe geçmekle mümkündür. Sivil itaatsizlik, adaletsizliğe karşı gelen bireylerin bir problemi ortadan kaldırma çabasıdır, ama bu çaba dünyanın birçok ülkesinde yine de şiddetle karşılık görebilmektedir. Bunun nedeni, kurulan her devletin demokratik biçimde yönetilmemesidir. Bunun yanında insan doğasında hem iyiliğin hem de kötülüğün mutlak olarak var olduğu; bunlardan, geliştirilen yönün öne çıktığı bilindiğine göre, yaşanan coğrafya, toplum ve toplumu yönlendiren ortak aklın özelliklerinin devletin işleyiş biçiminde son derece etkili olduğu söylenebilir. Bir fenomen etrafında birleşen ve ona dair ortak değerleri savunan toplumlar, bu fenomeni mutlak hakikat olarak algılayıp bütün yaşam biçimlerini ona göre tasarlayabilirler. Bu, farklı düşünen herkesin söz konusu toplum tarafından ötekileştirilmesi potansiyelini canlı tutar. Buna karşın evrensel anlamda kabul görülebilecek; inançtan, ideolojilerden, gelenekten ve birtakım ritüellerden arınık bir hukuk düzeni, var olan kaosu azaltmak ve herkesin haklarını korumak açısından, birincil yöntem olarak kabul edilmelidir.

## KAYNAKÇA

- Arendt, Hannah, *Crises Of The Republic*, London, A Harvest Book, 1972.
- Arendt, Hannah, *Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik*, çeviren Yakup Coşar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, Kubbealtı Yayınları, 2010.
- Bedau, Hugo A., *Civil Disobedience*, London and New York, Routledge Press, 1. Published, 1991.
- Bookchin, Murray, *Toplumsal Anarşizm mi Yaşamtarzı Anarşizm mi?*, çeviren Deniz Aytaş, İstanbul, Kaos Yayınları, 2005.
- Bravo, Hamdi, "Hegel'de Devlet ve Özgürlük İlişkisi", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 3, (2007), 125-144.
- Cantzen, Rolf, *Daha Az Devlet Daha Çok Toplum*, çeviren Veysel Atayman, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Dworkin, Ronald, *Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik*, çeviren Yakup Coşar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, çeviren Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitapevi, 1992.
- Galtung, Johan, *Gandhi ve Alternatif Hareket-Teoride Satyagraha-Normlar*, çeviren Yakup Coşar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Gümrükçüoğlu, Esra, "Mahatma Gandhi ve Sessiz Direnişi", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, cilt: 5, sayı: 16, (2018), 378-393.
- Heidegger, Martin *Varlık ve Zaman*, çeviren Kaan Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006.
- Kuçuradi, İoanna, *Etik*, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2006.
- Kaya, Ramazan, *Qijika Reş, Ulus Meselesi, Bookchin ve Diğer Şeyler... Der.* Barış Soydan, *Türkiye'de Anarşizm*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
- Newman, Saul, *Bakunin'den Lacan'a*, çeviren Kürşat Kızıltuğ, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.

Platon, Menon Diyaloğu, çeviren Adnan Cemgil, Ankara, MEB Yayınları, 1942.

Rızvanoğlu, Eren, "Hegel Versus Hobbes: İnsanın Varkalımsal Aracı Olarak Savaş", *Bursa Uludağ Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 23, (2024): 754-782.

Thoreau, H. David, *Sivil İtaatsizlik*, çeviren Melis ölçüm, İstanbul, Kafekültür Yayıncılık, 2013.

Thoreau, H. David, *Sivil İtaatsizlik*, çeviren Caner Turan, İstanbul, Say Yayıncılık, 2016.

Torun, Yıldırım, *Klasik Anarşizm*, Ankara, Savaş Kitapevi, 2009.

Quill, Lawrance, *Civil Disobedience*, New York, Palgrave Macmillian Press, 2009.

Woodcock, George, "Dini Araştırmalar Dergisi-Anarşizm," *Cilt:7, Sayı 20*, (2004): 369. çeviren Cengiz Çuhadar-Hakan Coşar, Ankara, Motif Yayıncılık.

## 396

### İnternet Kaynakları

Kırlı, Özlem, "Sivil İtaatsizlik ve Henri David Thoreau", *Akademik Bakış Dergisi*, 48, (2015): 446-459. Kırgızistan, Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü,

<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/382992>, Erişim Tarihi: 23.06.2024.

## FEMİNİZMLERİN ÖZGÜRLÜKLE KEKREMSİ İLİŞKİSİ

Yaylagül CERAN KARATAŞ\*

### ÖZ

Kendilerine ait bir akla, duyuşa ve eyleyciliğe sahip olmayı, varoluşsal imkânlarıyla kaynaklarının farklı köklerine gitmeyi ve onlarla yeniden yapıcı, iyileştirici ve yaratıcı ilişkilenen oyunbozan öznelerin özgürlük deneyimleri çağdaş feminist teorilerin de çerçevesini oluşturmaktadır. Çalışmamızda feminizmlerin eril özgürlük tanımlarıyla kekremesi ilişkisi ve feminist eleştirel teorilerin özgürlük sorununda yer aldıkları konumları Nancy Hirschmann'ın *The Subject of Liberty*'de tartışmaya açtığı bağlam üzerinden eleştirel olarak ele alınacaktır. Farklı feminizmlerle birlikte Sara Ahmed'in "oyunbozan özne" adlandırması çerçevesinde eyleminin aktörü olmak, "aklını otoriteye teslim etmemek" bağlamında eylem merkezinde ve Rosi Braidotti'nin "kadın oluş" bağlamında da virtuel dişilik üzerinden tartışmaya açılacaktır. Bu süreçte şu üç yargı çalışmanın ana eksenini oluşturacaktır: 1) Feminizm modern seküler dilin ürettiği yekpare bir model değildir. 2) Feminist teorilerde tek bir özgürlük tanımı ve modeli yerine tanınma ve hak ilişkisinden hareketle merkez olmayan farklı kültürel ve tarihsel pratikleri içeren modeller oluşturulmuştur. 3) Bu yeni modelleri anlatacak ve açıklayacak yeni kavramlar, mevcut normatif söylemden hareketle oluşturulamaz, kavramlar oluşturacak dişil<sup>1</sup> yönleme ihtiyacı vardır. Bu üç yargıdan hareketle eril özgürlük tanımını eleştirel bir bakışla analiz ederek ortaya çıkardığı sorunları ve alternatif cevapları ele alacağız.

**Anahtar kelimeler:** Oyunbozan Özne, Aynı-Farklı, Feminist Soybilimler, Özgürlük, Kadın Oluş

## THE AMBIVALENT RELATIONSHIP BETWEEN FEMINISMS AND FREEDOM

### ABSTRACT

Contemporary feminist theories are grounded in the experiences of subjects who possess agency, perception, and a sense of self. These subjects actively engage with their existential possibilities, navigating diverse sources and creatively addressing challenges. In this study, we will examine feminisms' core relationship with masculine definitions of freedom and the positions of feminist critical theories on the question of freedom. It examines the fundamental tenets of critical feminisms concerning subjectivity and their proposed models. This essay also delves into the intricate relationship between feminisms and freedom, exploring concepts such as agency, autonomy, and the resistance to intellectual authority in terms of Nancy Hirschmann's *The Subject of Liberty*. Finally, it analyzes different feminist theories but especially Braidotti's the notion of "becoming a woman" through the lens of Sara Ahmed's "killjoy subject" framework. asserts that feminism is not a monolithic concept shaped by modernist secular discourse. Rather than a singular definition or ideal of freedom, feminist political theory has evolved into a multifaceted field, encompassing diverse, non-centric cultural and historical perspectives rooted in the interplay of recognition and rights. These novel models/theories necessitate innovative conceptual frameworks that cannot be derived from existing normative discourse. A feminist epistemology is essential for developing such concepts. Based on these arguments, the study critically examines the experience of gendered freedom, addressing its challenges and exploring alternative responses.

**Keywords:** Killjoy Subject, Sameness-Difference, Feminist Genealogy, Freedom, Being-Becoming Women

\* Doç. Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. E-Posta: ceran.yaylagul@gmail.com ORCID: 0000-0002-5621-8039. İstanbul/Türkiye.

<sup>1</sup> Buradaki dişillik biyolojik ya da toplumsal cinsiyet kategorilerini aşan, performatif bir oluşa işaret etmektedir.

**Makalenin geliş tarihi:** 03.10.2024  
**Makalenin kabul tarihi:** 07.11.2024

**Submission Date:** 03 October 2024  
**Approval Date:** 07 November 2024

## Giriş

Bir insanın özgür olması için onu istemesi yeterlidir.

T. Paine

Neyle karşı karşıya olduğumuzu tanımlamak için kelimeler edinmeliyiz.

Sara Ahmed

398

Özgürlüğü kavrama ve tanımlama biçimleri farklı yazarlara ve farklı siyasi koşullara bağlı olarak değişkenlik gösterse de politik olanın ne olduğu hakkında düşünen feministlerden özgürlük üzerine ve sorununa/sorusuna dair yazmayan neredeyse yok gibidir. Feminist teoriler ve özgürlük ilişkisi kadınların hak talep etmeye başladıkları tarihten itibaren her zaman aporetik bir ağ oluşturmuştur. Feminizm, sanayi devrimiyle aşıkâr olan kadın sorunlarına (eşit işe eksik maaş, ekonomik ve sosyal refaha erişememek, şiddet vb.) evrensel çözüm üretmek amacıyla ilkin kadınların da erkeklerle eşit siyasal, ekonomik ve toplumsal haklara sahip olması için aktivist bir hareket olarak literatüre girmiştir. Birinci dalga feminizmle başlatılan<sup>2</sup> bu hareketin felsefi kökleri Avrupa'da, Amerika'da ve Osmanlı coğrafyasının bir kısmında Aydınlanma aklının evrenselci ve ontolojik kabulleri ile Fransız Devrimi'nin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik iddialarınca oluşturulmuştur. Feminist teoriler açısından, özellikle ikinci dalga feminist teorilerle başlayan ve üçüncü dalga feminist teorilerle devam eden "kişisel olan politiktir" yargısında ve "kadın kimdir?" sorusunda özgürlük somut bir problem alanı olarak tartışmaya açılmıştır. Böylece hem birinci dalga ve liberal feminist teorilerin, kadınların özgürlük ve hak taleplerini belirli bir kadın tanımını, tasvirini merkeze alıp farklılıkları dışarıda bırakan ve böylece modernizmi tekrar eden tutumu eleştirilirken hem de tartışmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesi oluşan kalıpların dışında ele alınmaya çalışılmıştır.

Feminizm, dünya genelinde kadının politik ve ekonomik ötekileştirilmesiyle, gündelik yaşamda kamusal ve özel alan ayrımı ile hak ihlallerinin ve özgürlük sınırlamalarının artmasıyla ortaya çıkan sorunlara karşı çözüm arayışlarıyla bir hareket olmanın yanı sıra 70'lerden sonra metodolojik ve teorik zemine de taşınmıştır. Akademik çalışmaların ve enstitülerin kurulmasıyla disiplinlerarası bir form kazanmıştır. 90'lardan sonraki tartışmalarla feminizm kendi içindeki çatışmaları feminist felsefe, feminist metodoloji, cinsiyet ve cinsel politikalar, etik tutumlar ve "feminist özne"

<sup>2</sup> Feminizmleri 1.,2. ve 3. dalga kategorisinden hareketle okumak tartışmaların, kavramların ve sorunların farklılaşmasının yanı sıra pedagojik açıdan anlatmaya ve konuşmaya yöneliktir. Birbirinden tamamen farklı feminist hareket değillerdir.



eleştirileri ve söylemleri bağlamında farklı epistemolojik ve etik yaklaşımlara açarak tartışmaların seyrini değiştirmiştir. 2000'lerden sonra bu çaba feminizmlerin kendi içinden farklı ve eleştirel bakış açılarıyla yeni tartışmaları, yöntemleri doğurmuştur. Beşeri bilimler, pozitif bilimler ve sosyal bilim anlayışlarının eleştirisiyle pozitif bilimlerin normatif yapısında tanım ve tasviri yapılan nesnellik, öznellik, madde, bilinç, beden, zaman ve mekan gibi kavramları tetkik ve tahlil ederek tanımlarının değiştirilmesini teklif edecek bir dişil dil ve literatür oluşturulmuştur.<sup>3</sup> 21. yüzyılın ilk çeyreğinde feminist teoriler kuramsal, uygulamalı ve politik yönleriyle coğrafi ve kültürel olarak kesişimsel ve ilişkisel ağlar oluşturmaktadırlar. Bu noktada, feminist teoriler merkezsiz ya da çok merkezli biçimlerde merkez ve çevre ikiliğini aşan dinamik bir ağ oluşturarak özgürlük, kadın oluş, özne, beden ve toplumsal cinsiyet konularını tartışmaya açmıştır. Başka bir ifadeyle, feminist teoriler dünya kurmayı bir eylem ve imkân olarak theoria ve praksis, akıl ve duygular, bilinç ve beden ikiliklerini aşan ve kesişimler oluşturan eleştirel metodolojilerle ve kavramsallaştırmalarla başka türlü okumaya / okunmaya yönelmiştir. Başka bir bağlamda da Nazife Şişman'ın aktardığı gibi,

399

Fritjof Capra feminist hareketin zamanımızın en güçlü kültürel akımlarından biri olduğu kanaatindedir. Ona göre kadın hareketinin gelecekteki dönüşüm üzerinde çok önemli bir etkisi olacaktır. Bu nedenle feminizm artık 'kadın kadına' konuşulan bir alan olmaktan çıkmış, etkin bir toplumsal ve siyasal söylem haline gelmiştir.<sup>4</sup>

Feminizmler çağımızın güçlü kültürel, politik ve kuramsal akımları arasında yer almaya ve hatta onlara yön vermeye başlamıştır.<sup>5</sup>

### **Feminizmler Açısından Özgürlüğün Alımlanışı**

Farklı yaklaşımları, kavramları ve önermeleri temellendirmeye çalışan ve yeni metodolojiler inşa eden feminizmler için eşitliğin yanı sıra özgürlük ve dâhi özerklik temel soru alanları olarak görülmektedir. Bu bağlamda Nancy

---

<sup>3</sup> Rosi Braidotti, *Kadın Oluş- Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*, çev. Münevver Çelik, Ece Durmuş, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019; Judith Butler, *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2019; Deniz Kandiyoti, *Cariyer, Bacılar ve Yurттаşlar*, çev. Aksu Bora- Fevziye Sayılan, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2019

<sup>4</sup> Nazife Şişman, *Emanetten Mülke*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018, 87

<sup>5</sup> Patricia Hill Collins- Sırma Bilge, *Kesişimsellik*, çev. Ege Acar, İstanbul: Fol Yayınları, 2023, 65-68

Hirschmann ataerkil düzende kadınların deneyimlerinin, tercihlerinin, isteklerinin ve refahlarının “kadın özgürlüğünün” önünde birer engel olduğu iddiasından hareketle özgürlüğün eril bir kavram olarak kurulmasını tartışmaya açmıştır.<sup>6</sup> Hirschmann için özgürlük bir seçimdir ve her seçim bir ölçüde toplumsal inşa içinde gerçekleşir. Kadınların özgürlüğü ise hem içinde buldukları ve mevcut seçenekleri etkileyen maddi koşullar hem de arzuya yol açan kimlik ve benlik algısının içsel koşulları bağlamında ataerkillik ve erkek egemenliğince “biçimlendirilmiş bir seçim”dir.<sup>7</sup> O nedenle eğer kadınların özgürlüğü konuşulacaksa başlangıç noktası, özgürlüğün feminist bir şekilde yeniden kavramsallaştırılması ve kadınların kamusal alanda varoluşlarını kısıtlayan açık ya da örtük her türlü engelli fark ederek konumlanmalarını yerlerini kendilerinin belirleyeceği şartların oluşturulması gerekir. Bu noktada Hirschmann’a göre eleştirel bir yaklaşımla Isaiah Berlin’in *Two Concepts of Liberty* makalesinde özgürlüğün pozitif ve negatif boyutuyla ele alınmasının feminist teorilerin özgürlük sorununu tartışma imkânını genişletecektir.<sup>8</sup>

## 400

Özgürlük, Berlin’in sınıflamasında negatif **...-den özgür olmak (freedom from)** bağlamında çatışmaları farklı pek çok cephede yürütülen bir mücadeledir.<sup>9</sup> Bu mücadele bir deneyimi, bir bakışı yerleşik kılan o deneyimi “etiketleyenin”, “adresleyenin”, o etiketle hitap edenin kim olduğu ve bu etiketin nasıl karşılandığıyla ilgili olarak **... için özgür olmak (freedom to)** pozitif özgürlük adına bir devrimin yüksek sesle ilk temsilidir. Bu her iki özgürlük boyutunun ve feminizmlerin birlikte ve nasıl ele alınabileceğine dair genel bir feminist perspektif bulunmamaktadır. Fakat feminist teorilerin ortak sorunu kadınlar için özgürlüğün dünya genelinde ve tarih boyunca çoğu toplumda sorun olmasıdır. Kadınların kimlikleri, bedenleri, mülkiyet olarak alınıp-satılmaları, hukuk ve siyasette temsil edilip edilmedikleri, tarihlerinin hep erkek tarafından belirlendiği bir pratik olarak sunulduğu için feminizmler açısından ortak bir duruş noktası olmaktadır. Bu noktada Hirschmann’a göre Berlin’in özgürlük yorumu feminizmler için hem kadınların tekil deneyimlerinin ve tercihlerinin izini sürmek ve yüzleşmek hem de toplumsal süreçleri analiz edebilmek açısından referans noktası oluşturmaktadır.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Nancy J. Hirschmann *The Subject of Liberty*, Princeton University Press, 2002, 3-4;73

<sup>7</sup> Hirschmann *The Subject of Liberty*, 200

<sup>8</sup> Isaiah Berlin, “Two Concepts Of Liberty,” *Four Essays On Liberty*, Oxford, England: Oxford University Press, 1969, 15; Hirschmann *The Subject of Liberty*, 4

<sup>9</sup> Berlin, “Two Concepts Of Liberty”, 16

<sup>10</sup> Hirschmann *The Subject of Liberty*, 31

Negatif özgürlüğün bireysel seçimlere ve pozitif özgürlüğün toplumsal süreçlere yaptığı vurgular feminizmleri özgürlük mücadelesinde teorik ve pratik açıdan, dişil dil geliştirmeleri ve failliklerini bağlamında beslemektedir. 80 sonrası feminist teoriler açısından hem kamusal alanda ve kamusalılıkta hem de beden, tecrübenin, duyumsamanın alanında tartışılmasıyla sonraki feminizmleri de özgürlük mücadelesinde yapısal olarak değişime yönlendirmiştir. Virginia Woolf'un *Kendine Ait Bir Oda* kitabında belirttiği gibi, kadın özgürlüğün negatif ve pozitif yönünü kurmaca ve gerçek arasındaki fark ile doğrudan tecrübe etmiştir.

Düşsel planda kadın son derece önemlidir; gerçek yaşamda ise tümüyle önemsiz. Şiiri bir baştan öbür başa kaplar; tarihte hiç görülmez. Kurmaca yazınında kralların ve fatihlerin yaşamlarına hükmeder; gerçek yaşamda ailesinin parmağına bir yüzük geçirdiği herhangi bir oğlanın kölesidir. Kurmaca yazında en esin dolu sözler, en derin düşünceler onun dudaklarından dökülür; günlük yaşamda hemen hemen hiç okuyup yazamaz ve kocasının malıdır.<sup>11</sup>

Hirschmann, Sara Ahmed, Fatmagül Berktaş gibi farklı ekollerden gelen feminist teorisyenler kadını kurmaca ve gerçeklik arasındaki salınımda kuramsal bir çerçeveye taşıyarak düşsel olmaktan ve ikincilleştirilmekten çıkıp özgürlük üzerine düşünmeye ve eylemeye davet ederler. Çünkü feminist teoriler için özgürlük sadece felsefi bir kavram değildir, politik bir eylemdir. Bu bağlamda Hirschmann negatif ve pozitif özgürlük yorumlarının teorik açıdan düalist, yapısalcı bir tutumla kadın deneyimlerini anlamaktan uzak bir çerçeve kurdukları için eleştirirken bu tartışmayı da gerekli fakat yetersiz görür. Gerekli çünkü, özgürlüğün negatif boyutuyla baskıdan, zorlamadan, üretim süreçlerinde görünmez olmaktan, eşitsizlikten ve dolayısıyla ikiliklerin neden olduğu koruma odaklı kapalı biçimlendirmelerden uzak olmak bağlamında Berlin'e atıfla, ...-den özgür olmaya yönelmiştir.<sup>12</sup> İkinci ve üçüncü dalga feminizmde eşitlik ve hak arayışı ve dişil dil oluşturma çabasıyla ortaya çıkan özgürlük mücadelesi özgürlüğün negatif boyutu ile ilişkilidir. Bir diğer deyişle, özgürlüğün negatif boyutu beyaz, orta sınıf, Anglosakson, beden olarak kusursuz, heteroseksüel ve modern özne olan erkeğin, özdeşlik yasası ile şekillendirilen ve ötekini baskı altına alarak görünmez kılan "kamusal alanda" öteki olarak adlandırılmaya karşı çıkışıdır. Hannah Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda insanlar diye bahsettiği varolma durumunu burada bağlamını

<sup>11</sup> Virginia Woolf, *Kendine ait Bir Oda*, İstanbul: Kırmızı Kedi, 2012

<sup>12</sup> Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 17-18

daraltarak kadınlar üzerinden okur isek “kadınlar eylemde bulunarak ve konuşarak kim olduklarını gösterir, benzersiz kişisel kimliklerini etkin bir biçimde ortaya koyarlar ve bu sayede insanî dünyada boy gösterebilirler”.<sup>13</sup> Kendi aklını kullanma cesareti gösteren kadınların eşitlik ve özgürlük mücadelesi negatif özgürlük yorumuyla temellendirilebilir. Bu mücadele Marry Wollstonecraft’ın *Kadın Haklarının Gereçlendirilmesi* (2007) metninde kadının otonom bir varlık olduğunu kanıtlamaya çalışmasında mücessem hale gelirken Simone de Beauvoir *İkinci Cinsiyet*’iyle (2019) kadının konumu, kadınlık, erkeğe ilave olmaklık, eksiklik, başkalık bağlamında doğrudan kadının kim’liğine ve ne’liğine ilişkin tartışmaları biçimlendirmiştir. *İkinci Cinsiyet*’in girişinde Simone de Beauvoir’ın “Erkeklerin insanlık içindeki konumu hakkında bir kitap yazmak bir erkeğin aklına bile gelmezdi, ama bir kadın için bunu yazmak bir zorunluluktur” çünkü “kadın, erkek olmaksızın kendini düşünmez; kadın, erkeğin onun hakkında verdiği karardan ibarettir”.<sup>14</sup> Bu yargısında kadınlar için özgürlük mücadelesinin sınırlarının varoluş mücadelesi ile de kesişmekte olduğu açıkça görülür. Özgürlüğün negatif yönü tam da bu ifadenin sınırlarında şekillenmiştir. Özgürlüğün pozitif yönü ise hak etmek, irade ve istencini eylemine geçirmek için özgür olmaktır. Birinci dalga feministlerin kadınların temel haklarını elde etmeye yönelik eşitlik ve hak arayışları ataerkil düzenin imkânları dahilinde bir özgürlük mücadelesi yürütmüşlerdir ama eylemleri hep ikincilleştirilmiştir. İkinci ve üçüncü dalga feministlerin eşitlik ve hak arayışının yanı sıra kadınların kendilerini tanımladıkları, yasa karşısında ses ve oluş sahibi olduklarını gösteren mücadeleleri verili tanımlardan özgürleşme mücadelesidir.

Tarihsel süreçte feminizm kadınların eşitsizliklere karşı verdikleri mücadele olmanın yanı sıra, bir yönüyle de varoluşu ve farklılığı baskılayan, normatifleştirici kalıba sokmaya çalışan sınıfsal, cinsiyetçi, fallogo merkezci, ırkçı ve ataerkil pratikten ve dilden epistemolojik, etik ve politik olarak özgürleşmeye çağırır. Bu arayışlar “eğer kadınların kendilerine ait bir tarihleri yoksa hafızalarının, ilişkilerinin ve emeklerinin de kendileri gibi görünmediği” yargısından hareket ile feminist soybilimlerinin oluşturulmasına, kadınların tarihlerinin gün yüzüne çıkarılmasına, kadın pratiğinin ve emeğinin epistemolojik sınırları zorlamasına bir çağrıdır. Braidotti’nin dediği gibi, kendilerine ait bir akla sahip olmayı ve yaratıcılıklarının en derin kaynaklarıyla yeniden ilişkilenecekleri arzulayan tüm kadınlara kadın merkezci yaklaşımlar ve

<sup>13</sup> Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, 246

<sup>14</sup> Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, çev. G. A. Savran, İstanbul: Koç Yayınları, 2019, 27

feminist soybilimler kesinlikle yol gösterici olacaktır.<sup>15</sup> Artık rasyonel olana karşılık onunla birlikte irrasyonel olanı; bilinebilir olana karşılık onunla birlikte bilinemez olanı; varlığa karşılık onunla birlikte yokluğu temsil ederek kadın ve erkek karşıtlığını farklılığı, indirgenemezliği, konumları ve oluşu birlikte düşünmeye, anlamaya ve konuşmaya dair yaklaşımla birlikte örüntü oluşturarak inşa eder. Bütün bunlar sadece belirli bir zamanda ve mekânda verilmiş, kurulmuş tikel tecrübe olmanın yanı sıra tarihin aktörlerinin emeği, bilinci ve farkındalığı ve nesillere aktarılan hafızası olarak ilkeleşir. Tıpkı Fatma Galip Hanım'ın 1911'de ifade ettiği gibi,

...Evet, biz Osmanlı kadınları, bir inkılâp yapıyoruz. Bunda şüpheye mahal yok. Fakat bir inkılâbı temin ve idame etmek, onu vücuda getirmekten pek güçtür. Maksud-ı esası onu avamil [sebepler] ve müessiratiyla [etkenleriyle] idame etmek ve netayic-i müfide [faydalı sonuçlarıyla] göstererek kökleştirmek, nesil-i müstakbele [gelecek kuşağa] numune [örnek] olarak tevdi [emanet] etmektir.<sup>16</sup>

Ayrıca Sara Ahmed'in *Feminist Bir Yaşam Sürmek* kitabında da belirttiği gibi feminizm, olmak ya da olmamakla ilgilidir. Feminizmlerin çağrısı kadınların başkalarının hayatında mutlu bir dekor gibi yaşamak yerine kendilerine dair bir izleğin yolunu kurmak ve nesilden nesile yeni tecrübeler ekleyerek aktarmaktır.<sup>17</sup> Bu noktada da farklılıklarına rağmen feminizmlerin talimatlara, her türlü biçimlendiriciliğe ve özdeşleştirilmeye karşı olma istenci ortak bir duruş olarak tasvir edilir. Bu bağlamda feminizmler başlı başına bir özgürlük çağrısı olarak da görülmektedir.

Feminist teorilerin özgürlük ve yöntem tartışmalarında karşı karşıya kaldıkları sorunlardan biri de toplumsal cinsiyet tartışmalarının Butler'ın ifade ettiği gibi bir tahakküm aracına dönüşmesidir. Özellikle özgürlüğün "kadının özgürlüğü" olarak özcü ve cinsiyetçi tartışmaların içinden okunması ataerkilliği, erkeğin yasasını ve onunla özdeş olana tanınmış ayrıcalıklı konumların şekillendirdiği bir kamusal alanla karşılaşmaktadır. Bu kamusal alan anlayışının felsefi temellerini modern dönemi biçimlendiren kadın-erkek, özel-kamusal, yurttaş-köle, beyaz-siyah vb. özcü ve düalist politik ontoloji yaklaşımları biçimlendirir. "Özgürlük" dünyası olarak "sunulan" yaşam dünyası normatif olanın, zorunluluğun ve zorun alanına dönüşmüştür. Hirschmann'ın

<sup>15</sup> Braidotti, *Kadın-Oluş*, 27

<sup>16</sup> Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2016

<sup>17</sup> Sara Ahmed, *Feminist Bir Yaşam Sürmek*, çev. B.S. Aydaş, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2021, 94, 107

eleştirisi de bu soruna işaret etmektedir. Kadınlar kamusal alanda özgür ve yurttaş olarak “kabul edildiklerinde, tanındıklarında” bile aslında ataerkinin ve erkeğin yasasının gölgesinde ve ikincil konumda tutulmuşlardır. Butler, Hirschmann ve Berktaş kadınlara özgürlüğün tanınma koşulları farklı deneyimlerden gelmekle birlikte herhangi bir müzakere hakkı verilmeden sadece normatif olana uymaya, uydurulmaya çalışılmasını eleştirerek, kadınları varoluşlarının sorumluluğunu almaya çağırırlar. Birçok feminist teorisyen için kamusal alanda böyle bir tanınma “sahte, -miş gibi” bir yanılsamayla perdelenmiş bir tanıklıktır. Kadınların değil özgürlüğü varlığına dahi mütereddit bakılan bir kültürel zeminde hakkında konuşulmayan olarak kadının hem pratik açıdan kendi özgürlüğünü hem de kuramsal açıdan özgürlüğün kendisini konuşması dahi beklenilmemektedir. Biraz daha genelleştirerek ve Ahmed’in ifadesine uyarlayarak söyler isek, bazılarının (ki bu bazıları otorite, ataerki, ekonomik-politik örgütlenme modelleri, yasa vb.dir) amaçları, arzuları, talepleri doğrultusunda şekillenen yaşam dünyası klasik kamusal alan tanımı içine hapsedildiğinde kendi varoluşunun peşine düşen her bir özneliliğin özgürlük talebi aporetik bir form kazanmaktadır. Baskın olan tarafından bertaraf edilmekte; ya muhatap alınmamakta ya da tehdit olarak görülmektedir. Bu noktada da farklı bağlamlarda kadınlarla ilgili ötekileştirmeyi aşan ve hatta aşağılayan (abject) bir tutumla “özgürlükle birlikte anılmaya uygun olmayan, -miş gibi yaşamların öznesi” olarak genel kanı oluşturulmaya devam edilmiştir. Kadınlar özgürlük alanını işgal eden, onunla ilişkilenebilmesi gereken, ona ait olmayan ve dolayısıyla tehdit ve suçla birlikte anılan bir şey -miş gibi düşünülmesi için gerekli ve yeterli teorik çerçeve ve pratik uygulamalar oluşturulmuştur. Feminizmle farklı soru ve sorunlarla uğraşan teorisyenler özellikle bu -miş gibi görünen tutum ve kabullerin eleştirisini ve analizini yaparak özgürlük mücadelesinde “varoluş için, her türlü belirlenime karşı eylemin sorumluluğunu yüklenmek için özgürlük” diyerek yeni imkânlar oluşturmuşlardır.

Otonom olarak toplumsal cinsiyetlendirilmiş bedeni ve kimlikleri yapı sökümü uğratan feministler, kadınların özgürlük mücadelesini hem ataerki, cinsiyetçi ve ırkçı baskıdan kurtulmanın performatif yönü hem de kendiliklerini, varoluşsal güçlerini, potansiyellerini ve feminist bilinci güçlendirmek bağlamında eleştirel bir metodoloji olarak okumuşlardır. 70’te Amerika’da Kate Millett’in *Sexual Politics*, Shulamith Firestone’un *The Dialectic of Sex* ve Juliet Mitchell’in *Women’s Estate*, 90’larda ise Türkiye’de Serpil Çakır Osmanlı Kadın Hareketi (1994), Fatmagül Berktaş *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın* (1996) Fatma Barbarosoğlu *Modernleşme Sürecinde Moda-Zihniyet İlişkisi*

(1995), Zeynep Direk *Feminizm ve Felsefe* (1996), Nazife Şişman *Global Konferanslarda Kadın Politikaları* (1996) adlı kitaplar ve makaleler ile kadınların kadınlar için etik, politik ve ontolojik özgürlük anlayışı teorik ve pratik alan birleştirilerek ele alınmıştır. Feminist teorinin Marksist ve radikal kanatlarının şekillendirdikleri bu tartışmalar kendi içinde katlanarak yeni bir tartışmayı tetiklemiştir. Marksist kanattaki özgürlük mücadelesi aslında “kimin özgürlüğü?” sorusu çerçevesinde incelendiğinde hâkim özgürlük vurgusunun burjuva özgürlüğü üzerinden şekillendiği görülmektedir. Oysa feminist özgürlük anlayışı eşitlikçi özgürlük bağlamında tartışmaya açıldığında da “kimin kime eşitliği?” sorusuyla eleştirilerek yapısöküme uğratılır, ama bir yandan da toplum sözleşmeleri bağlamında tercihte bulunma hakkı üzerinden “kadınlar için tercihte bulunan kim?” sorusuyla çelişkili bir yaklaşım sunulur. 80’lerden sonra başlayan ve bhusus 2000’ler sonrasında yaygınlaşan eleştirel tutum cinsiyetçilik, cinsellik, toplumsal cinsiyetin normatifleştirilmesi gibi kavramları ve bunların tartışıldığı ekonomi politik ve sosyal zemini yeni gerçekçilik ve yeni materyalizmle baştan “düzenlemiştir”. Bu düzenlemede örneğin, Judith Butler *Cinsiyet Belası* (2019) ve *Çöz(ül)en Cinsiyet* (2020) kitaplarında kuir (queer) söylem çerçevesinde özgürleşmenin imkânını sorgulamaktadır. “Tanınanın, hak sahibi olmaya uygun olanın kim olduğuna karar veren iktidar, normatif olmayan ve zoe (çıplak hayatta kalan, onu aşamayan) sınırlarında duran arzu varlığına cinsiyet ataması yapmadan norm içinde yer açabilecek mi?”; “İnsan tanımını, onu da içine alabilecek şekilde genişletebilecek mi?” vb. sorularla Butler, heteroseksüel kodları aşan yeni cinsiyet kimlikleriyle özgürlük sorununun kendisini sorunsallaştırır. Heteronormatif kodların belirlediği düzen içinde kamusal alanda hak sahibi olmanın yanı sıra cinsel politikayla cinsel özgürlük talepleriyle kuir söylem feminist teorilerin tartışma sathını genişletir ve çatışma alanlarına yenilerini ekler. Butler, kuir kuramla Hegel’in tarihi tinin kendini açtığı bir sahne olarak tanımlamasıyla Marx’ın üretim süreçlerinin determinist ağı olarak eylemle tasviri arasına sıkıştırılan özgürlük tartışmalarına da yeni bir yorum getirir. Butler tarihi determinizmi eleştirerek bireysel arzunun yönlendiriciliği üzerinden özgürlüğün bir hak talebi olmasından çok kalıplara sığdırılmayan bir eylem olduğunu savunur. Butler’ın bu bakış açısı feminizmlere toplumsal alanda eylem temelli daha güçlü bir çıkış sunarken bir yandan da feminizmlerin kendi içinde çatışmaları çoğaltmıştır. Özellikle Kuir tartışmalarla birlikte hem feminizmler içinde hem de kamusal alanda çatışmalar özgürlük mücadelesinin yanı sıra feminist tarih boyunca elde edilen kadın haklarına yönelmiştir. Ayrıca

erkeklik tartışmalarının toplumsal cinsiyet içinde yer almaya başlamasıyla ataerkil tahakkümünün perdelendiği iddiaları feminizmin bizzat kendi iç argümanlarını yeniden düşünmeye yöneltmiştir.

Posthümanizmi hümanizmi yerinden eden eleştirileriyle yeni bir bakış ve kavrayış olarak temellendiren Rosi Braidotti ise *Kadın Oluş: Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*'te (2019) feminist özgürlük mücadelesini Butler'dan farklı olarak ileri kapitalizmle yerinden edilen ve içeriği dönüştürülen göçebe posthüman bağlamında sorunsallaştırmıştır. Kadın oluşun eril belirlenimlerin ötesinde nasıl anlaşılacağını ve nasıl anlatılacağını göçebe özne (nomadic subject) ve posthüman kavramlarından hareketle temellendirmiştir. Braidotti kapitalizmin klasik özel-kamusal ayrımını yerinden ederek birbirinin yerine kullanılabilir kılmasını, geçişli bir yapıyla geleneksel olarak bilinen bütün kalıpları ve kavramları amorf formlarda duyulan ama bilinmeyen yapılarda kullanmasını eleştirmiştir.

406

...ileri kapitalizm kadınların olmadığı bir feminizmi, ırkların olmadığı doğa yasalarını, cinsiyetlerin olmadığı bir yeniden üretimleri, toplumsal cinsiyetlerin olmadığı bir ekonomik büyümeyi ve paranın olmadığı bir cinselliği, ırkçılığa son vermeyen bir çokkültürlülüğü, kalkınmanın olmadığı bir ekonomik büyümeyi ve paranın olmadığı bir nakit akışını harekete geçiren bir sisteme benzemeye çalışır.<sup>18</sup>

Postkolonyal feminist teorilerle “insan oluş” cinsiyetli olmak, cinsel tercih, kamusal alan, kamusalılık, öznellik, tanınma ve tanıklık bağlamında yapısöküme uğratılır. Böylece özgür ve rizomatik varoluş teklifiyle tasvir edilir, tartışılır. Kadın, erkeğin tamamlayıcı ve yansıtıcı ötekisi olarak değil; “dişilik kurumu” ile arasına mesafe koyan karmaşık ve çok katmanlı bedenleşmiş bir dişil olandır.<sup>19</sup> Braidotti cinsel farkın yeniden okunmasını teklif ettiği *Kadın-Oluş* metninde özneliliğin feminist bir yaklaşımla yeniden sahiplenilmesi ve tanımlanması için bir alan açar. Kendinden önceki feminist teorileri bir soybilimi, kadınların kendi oluşlarının kaynakları olarak gören Braidotti Luce Irigaray'ın dediği gibi, “ortak insanlığımız” olarak tanımlanan ufuktaki belirli öğeleri değiştirmekle değil, deneyimleri ve kaynakları dikkate alarak bizzat ufkun kendisini değiştirmekle mümkün olacağını savunur. O nedenle, Braidotti kadın oluşu aynı'nın ötekisi kılınan anlayış yerine Irigaray'ın dişiliğini ve

<sup>18</sup> Braidotti, *Kadın Oluş*, 142

<sup>19</sup> Braidotti, *Kadın Oluş*, 50



Butler'ın kuir tasvirini gündelik yaşamdan ve deneyimden soyutlamadan ve hatta onları da içine alarak kurulan virtüel dışılık alanında temellendirir.<sup>20</sup>

Göçebe kadın-oluş, cinsiyetler arasındaki simetrisizliğin tanınmasından ve öznelliği yeniden tanımlama sürecinin başlangıç noktası olarak dışıl özgüllüğü vurgulamaktan başlar. Ama burada kalmaz, feminizmin geleneksel politik gündemini genişletmeye yönelerek, kadınların toplumsal haklarının yanına daha geniş bir seçenekler yelpazesi ekler.<sup>21</sup>

Böylece öznelliği belirli bir varoluş ontolojisine ve pratiğine sıkıştıran hâkim paradigma yapısöküme uğratarak Freud'la psikanalize gömülen ve heteroseksüelliğin temeline yerleştirilen ödipal plan bozulur ve cinsel fark yeni bir ontolojik bağlama taşınır. Buradan itibaren özgürlük toplumsal cinsiyetlendirilmiş ve gündelik yaşamın içine gömülmüş fallik merkezci kadın anlayışı yerine feminizmlerde yeni teorik ve pratik tekliflerle geliştirilmiştir. Örneğin, Irigaray kadının ve erkeğin birlikte tasvir edildiği ontolojik bağlamı teklif etmiştir; Butler fark temelli performatif bir kendiliğin imkânı üzerinde durmuştur; Braidotti virtüel dışılığı ve göçebe öznelliği merkeze almıştır; Ahmed oyun bozan öznenin farkı açıklıkla söylemine ve eylemine yansıtmasını incelemiştir; Hirschmann kadın deneyimlerinden bağımsız teorik bir özgürlük konuşulamayacağını savunmuştur; Berktaş farklı deneyimlere sahip kadınların tarihini bilmeden ve tarihini yazmadan özgür birey olarak toplumsal sözleşmenin tarafı olmayacağını iddia etmiştir; Direk kadınlık deneyiminin toplumsal inşanın etkisinden arındırarak başkalık üzerinden farkın üretimiyle ve performatifliğiyle tasvirini incelemiştir. Bu süreçler dikkate alındığında artık özgürlük tek başına eril varoluşun ayırt edici özelliği olarak kodlanamayacaktır.

21. yüzyıl ve sonrasında özgürlük oluşu doğrusallıktan, sabit, merkezileşmiş bir Ben'e referansla temellendirmekten vazgeçerek eylemde bulunmak olarak hem pratik hem de teorik zeminde tartışılacaktır. Farklı feminist teoriler negatif ve pozitif yönleriyle birlikte özgürlüğü tartışmanın yöntem ve kavramlarına yeni bir bağlam oluşturmuşlardır. Özgürlük tüm teorik tartışmaların yanında kadın deneyimlerinden, gündelik yaşamda fail olarak var olmaktan, kamusal alanın ortak (eşit ve adil) kullanımından bağımsız ele alınmayacaktır. Oluş içinde feminist özneler özgürlük için bir kendilik ve istenc

---

<sup>20</sup> Braidotti, *Kadın Oluş*, 75

<sup>21</sup> Braidotti, *Kadın Oluş*, 162

varlığı olarak zamansal ve mekansal sürekli farkla, ötekilerle karşılaşarak hem kendi sınırlarını genişletir hem de herkes için yeni imkânlar oluşturur.

### Özgürlüğün Eril Söylemine Dair Feminist Eleştiriler

408

Özgürlük, eril söylemin bir ürünü olarak feministler için tarihin her döneminde kekremsi bir ilişkiyle tartışmaya açılmıştır. Modern felsefe ve Aydınlanmayla, özellikle T. Hobbes, N. Machiavelli, J. Locke, J.S. Mill, J. J. Rousseau ve I. Kant'ta, özgürlük belirli bir insan doğasının, erkeğin, arzusunun toplum sözleşmesiyle garanti altına alınmasıyla tanımlanmıştır. Arendt özgürlüğün Antik Yunan'dan itibaren yurttaş olan erkeğe tanınan bir hak olarak kabul edildiğini savunur. Özgürlüğün tarihi incelendiğinde de Magna Carta'yla başlayan ve farklı politik çerçevelerle (toplum sözleşmeleriyle, yönetim modelleriyle) gelişerek Anglo-Sakson yaklaşım ve kıta arasında farklı köklere ve kaynaklara sahip bir hak talebi, kimlik, tutum, istenç arayışı olarak erkek özne için tanımlandığı görülmektedir. Genel olarak Anglo-Sakson çizgide normatif, bireyselci ve negatif bir özgürlük algısı söz konusudur. Kıtada ise özgürlük pozitif yorumuyla aklını kullanma cesareti, kendini gerçekleştirme talebi olarak tartışılır. Örneğin, I. Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* çağrısında kamusal alanda bireyin aklını kullanma cesareti göstermesi ve hak talebi saf akılda temellendiren ontolojik ve etik ilkedir. Mill ve sonrasında ise yaşam dünyası ve varoluş bağlamında pratik ve pozitif özgürlük algısı hâkim olmuştur. Bu hâkim eril özgürlük tanımlarını yerinden eden ve feminizmlerin özgürlük mücadelesini somut bir deneyimle gündeme getiren ilk kişi Olympe de Gouges ve onu giyotine götüren "biz, anneler, kız çocukları, kızkardeşler, ulusun temsilcileri, Ulusal Meclis'e alınmayı talep ediyoruz" maddesindeki teklifidir. Bu aporetik durumu kadınların tarihini yazabilmeleri için bir imkâna dönüştüren feminist teoriler Friedman'nın liberalizm eleştirisinde Kennedy'e atıfla bireyi değil devleti ve erki temsil eden dili açığa çıkararak tartışmanın kriz noktalarını belirlemişlerdir: "Ülkenizin sizin için ne yapabileceğini değil, siz ülkeniz için ne yapabileceğinizi sorun" yargısına atıfla devletine adanmış kadınların ve erkeklerin özgürlük arayışının sınırlarına işaret eden söylemlerle devam ederler.<sup>22</sup> "Kenara itilen aslında çoğunlukla düşüncenin bilinçli ya da bilinçsiz olarak tam da merkezinde olandır". Yapısökümcü bu ilkeyle birlikte bakıldığında feminist öznelerin özgürlükle kekremsi bağı daha açık ortaya çıkar: "Normatif olanla mücadele etmek ve fakat bunu yaparken merkez

<sup>22</sup> Gülnur Acar Savran, *Beden Emek Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin*, İstanbul: Kanat Kitap, 2013

olmaktan da kaçınmak.” Judith Butler’ın da *Çöz(ül)en Cinsiyet*’te dile getirdiği gibi, “tanınmanın sağlayacağı herhangi bir kategorinin mevcut olmadığında bir hayat yaşanabilir değilse, bu kategorilerin getirdiği kısıtlamalarla yaşanmaz hale gelen bir hayat da kabul edilebilir değildir”.<sup>23</sup> Bu tanınmak ve kabul edilmek bir taraftan mücadelede yol alındığını gösterirken bir taraftan da özerkliğin ortadan kalktığına işaret etmektedir. Butler’ın bu tespiti ve Hirschmann’ın özerklik değil özgürlük arayışı eleştirel feminist teoriler açısından özgürlüğün her defasında öznellik ve özerkliği birbirinin ön koşulu olmayı gerektirmediğini gösterir.<sup>24</sup>

Feminist teoriler açısından özgürlük salt boş bir yakınma ya da “basit duygusal” bakış değildir. Bilakis, “hakların öznelere” arayan ve felsefi olarak yerinden edilen, yersiz yurtsuz bırakılan kadınların yeni bir dünya inşa etmesiyle gelişen göçebe başkalkılar deneyimi olarak varoluşa ve sorumlulukta eşit ve adil bir yaşam dünyası arayışıdır. Irigaray’ın “...kadın tanrılardan, tanrıçalardan, kızların kutsal annesinden ve tinsel soyağacından mahrum bırakılarak yetiştirilmiş kadınlar...”<sup>25</sup> ifadesi tam da burada özgürlük mücadelesinin seyrini belirlerken önemli ve eksik kalan durak noktalarına, kadınların kendi varoluş tarihlerine, işaret etmektedir. Irigaray’a göre farklı feminizmlerin mücadele alanlarının kesişiminde gördüğü ve aynı zamanda da çözüm arayışı için başlangıç noktasını içeren yaklaşım, kadınların dilde ve eylemde varoluşlarının sorumluluğunu almaları ve soyağaçlarını oluşturmalarıdır. Bu soyağacı geçmişte eril dile ve ataerkil kavrayışa bırakılarak kurutulmuştur. Bu bırakışta aslında kadınların dünyadaki ikametlerinin yitiminin de başlangıcı olmuştur.<sup>26</sup> O nedenle, kadınlar dişil soyağacını yeniden inşa etmelidir. Feminizmlerin özgür özneleri dişil soyağaçlarını oluşturmaya başladıklarında belirlenemezliğin, kim’liksizliğin, politik olarak konumlandırılmayan, “Aynı”nın ötekisi ve ötekinin ötekisi olan varoluş kategorilerini içererek aşan kesişimsellikler üretmişlerdir/üreteceklerdir.

Feminizmlerin temel özgürlük mücadele alanları, ataerkil düzen içinde oluşturulan eril soyağacı ve ekonomi politik zeminde cinsiyetçilik, cinsel şiddet ve cinsel sömürüyle şekillenen kimliklendirmelere karşı ve farklı metodolojiler

<sup>23</sup> Judith Butler, *Çöz(ül)en Cinsiyet*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Monokl Yayınları, 2020, 25

<sup>24</sup> Butler, *Çöz(ül)en Cinsiyet*, 25; Hirschmann *The Subject of Liberty*, 36

<sup>25</sup> Juce Irigaray, *Ben Sen ve Biz*, çev. Sabri Büyükdüvenci, İstanbul: Imge Yayınları, 2006, 139

<sup>26</sup> Irigaray, *Ben Sen ve Biz*, 139-140

geliştirilerek anlaşılmaya, açıklanmaya çalışılmaktadır<sup>27</sup>. Bunun yanı sıra feminizm farklılıklar çerçevesinde kendi içinde oluşturulan iktidar alanlarıyla da mücadele etmektedir. Özellikle bell hooks'un *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*'inde (1981) siyah feminizmler çağrısıyla hâkim tartışmalardaki feminizmin, mensubiyetleri belirli olan bir kadının, yani beyaz, orta sınıf, eğitilmiş kadının hikâyesi olduğunu göstermesiyle tartışmalar aşikâr olmuştur. Buradaki kadının hikâyesinin, başka hikâyelerin sesini boğan sömürgeci bir hikâye olduğu iddiasıyla feminizmin kendi içinde kritik çatışma noktalarından biri dile getirilmiştir. Daha sonra Kathryn Yusoff *A Billion Black Anthropocenes or None*'da (2018) ırkçılığın, kapitalizmin emek sömürsü, kölelik, ataerkillik, Avrupa merkezilik, hümanizm gibi sorunlarla ilişkili olarak feminizmin sadece cinsiyetçiliğe ve aktivizme sıkıştırılmayacağını göstermeye çalışır. Irigaray *Ben Sen Biz*'de (2006) toplumsal adaletin gerçekleşebilmesinin cinsel adalet, dil yasaları ve toplumsal düzeni belirleyen değerlerin ve hakikat kavramlarının değişmesine bağlı olduğunu söyler ve feminist mücadeleyi bu noktada bütünsel bir eleştiri olarak görür. Bu iddialar diğer örneklerle birlikte düşünüldüğünde feminizmin aktivizm olarak sınıflandırılmasının yanı sıra bir felsefe ve bir metodoloji olarak kabul edilmeye de başladığını da gösterir. Böylece 80 sonrası feminist teoriler açısından özgürlük arayışı sadece cinsiyetler arasında emek ve ücret eşitliği arayışına yönelik aktivist kampanyalarla birlikte her türlü ayrımcılığa, istisnaî olarak görülmeye, dilde ve eylemde yok sayılmaya ya da ötekileştirilmeye karşı çıkış olarak kuramsal bir boyutta kazanmıştır. Bu aşamada da farklı feminizmler farklı özgürlük mücadeleleriyle gündeme gelmiştir.

Toplumsal düzenin ekonomik, politik ve kültürel kodları nedeniyle kendilikleri, bedenleri ve kim'likleri dışarıda tutulan, aşağılanan, tarihin öznesi olmaktan uzaklaştırılan ve aslında bir birey olarak varlıkları görülmeyen kadınların özgürlük mücadeleleri hem feminizmi hem de dünyanın kurulma biçimini derin bir eleştiriye açar. Feminizm içinde farklı eylemler ve yeni ikamet etme biçimleri (dişillik, kadın-oluş, kuir, trans vb.) üretilir. "Oyunbozan" nüansların varlığıyla feminist teorilerin özgürlük mücadelesi kısılan sesleri, "çöz(ül)en" kimlikleri duymakta ve duyurmakta bir imkâna dönüşür. Tam da burada ataerkinin, siyasi otoritenin, ileri kapitalizmin iliklere kadar işleyen kamusal alanda temsille özdeşleşen "özgürlük" tanımı ve özgürlük pratiği feminist teoriler açısından yeniden tartışmaya açılır. Söylenenlerle, yapılanlarla kişinin kim olduğunu belirleyen bu grameri yapısöküme uğratan feminist

<sup>27</sup> Hirschmann *The Subject of Liberty*, 200

teoriler, özgürlüğü bilindik mekânlardan, izleklerden hareketle tanımlamayı reddetmişlerdir. Böyle bir tanımlamayı normatif olana uymakla ve özgür olmamakla eş görmüşlerdir. O nedenle, patikalardan geçerek teorilerin çerçevesini oluşturan sınırlardan kurtulmayı hedefleyen tanımlamaların zeminini değiştirmeye yönelmişlerdir. Feminist teoriler gelinen eşikten sonra ontolojik, epistemolojik, etik ve politik bağlamda yeni bir aşamaya geçmiştir. Duyuşu, söyleyişi ve eyleyciliği bedenle birlikte düşünmenin imkânı olarak görmüşlerdir. Duyguyu aklın bir tamamlayıcısı ya da kültürel bir politika değil bizzat eylemde iz bırakan karşılaşmanın yorumu olan bir özgürlük ve özerkliğe yönelmişlerdir. Bu bağlamda da “çağrılmama, tanınmama” durumunu bilinçli yüklenerek ilişkilendirmişlerdir. Böylece feminizmler bilinenden hareketle bilinmeyeni bulmak ve tanımlamak değil, bilinmeyenden hareketle bilinmemeye, belirlenmemeye, konumlandır(ıl)mamaya, kelimelerin yüzeylerine sıkıştırılmamaya yol almak, “kendine ait bir oda” yaratmaya açık çağrı olmuştur. Burada Gerda Lerner’in ifade ettiği gibi yakın zamana dek insanın yapıp etmelerine artık sadece tek gözle değil iki gözle birden bakılmaya başlanır ve sonuçları gerçekten devrim yaratıcı nitelikte olur.<sup>28</sup> Fakat kamusal alanda sözünün ve sesinin sahibi olarak var olma mücadelesi istihdam oranlarına, kamu davalarına, mülkiyet haklarına, emek-iş oranlarına dayalı istatistikler incelendiğinde pek de devrim niteliğinde olmayan bir değişimdir. Berktaş bu durumu şöyle ifade eder, insanlık tarihi, kadınlar için kazanılmış hakların kaybedilmesi ve Penelope’nin dokuması misali “gündüz örülenin gece sökülmesi” örnekleriyle doludur.<sup>29</sup> Bu kadınların tarihte elde ettikleri imkânlara dair açık bir uyarıdır. Bunu aşabilmenin, Penelope’nin dokumasını sürekli kılabilmenin yolu, kadınların kendi tarihini, geçmişte yaşanan acılarını, mücadelelerini ve kazanımlarını öğrenmekten<sup>30</sup> ve Irigaray’ın belirttiği gibi dişil dille yazılmış bir soyağacı, soybilimi oluşturmalarından geçer. Yakın ya da uzak geçmişini bilmeyen ve şimdinin farkında olmayan kadınlar ufuk inşa edemez. Bu fark ediş, belirlenmiş, ezber edilmiş metinlerle değil yoldaş metinlerle ve yoldaş dünyalarla ağ oluşturarak, tikellikleri oyunbozan tutumla analiz ederek “hakların öznesini” konuşan, sesi, sözü ve eylemi olan can olarak görmekle temellendirilecektir. Irigaray da bu noktada kadının kendi soyağacını inşa etmesi ve dişil dillerle yeniden ilişkilmesini öncelemektedir.<sup>31</sup> Bu

<sup>28</sup> Fatmagül Berktaş, "Osmanlı Kadın Hareketleri, S. Çakır", Kadın Araştırmaları Dergisi, cilt 10 sayı 1, 2012, 119-123

<sup>29</sup> Berktaş, "Osmanlı Kadın Hareketleri, S. Çakır", 123

<sup>30</sup> Fatmagül Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, 33

<sup>31</sup> Irigaray, *Ben, Sen ve Biz*, 54-55

farkındalığı besleyen süreç dille kurulan bağın sürekli sorgulanması, kelimelerin bağlarının, ilmiklerinin her adımda dikkatli bir şekilde atılmasıyla gerçekleşecektir. Örneğin, Hirschmann'ın özgürlük tartışmalarını Hobbesçu çerçevede öznel tutkularla nesnel durumlar arasında tercihlerde bulunmaya sıkıştırılmasını eleştirerek özgürlüğü eril politik dilin sınırlarının ötesinde düşünmenin imkânlarını teorik ve pratik açıdan sorgulamaktadır.<sup>32</sup> Bu konuda önemli aralıklardan birini de Arendt'in özgürlük açıklaması oluşturmaktadır. Arendt özgürlüğü eylem olarak tanımlar ve feminizmin ana damarlarından birini besler.<sup>33</sup> Fakat onun bu tanımı eril politik dilin sınırlarını zorlamakla birlikte kavramsal tartışmayı derinleştirmek için yeterli bir alan oluşturmamaktadır. Özgürlük eylemde bulunma imkânıdır, eylemin kendisi değildir diyen Berlin ise Hirschmann ve diğer pek çok feministin arayışına bir adım daha realist ve eleştirel bir çıkış oluşturmuştur. Buradan hareketle feminist teoriler (bütün farklılıklarının yanı sıra ortak noktaları) açısından özgürlük, dışarıda tutulan bedenini, oluşunu, kim'liğini belirli bedenler için tanımlanmış dünyaya yerleştirmek, orada eylemek ve politik tutum geliştirmek değildir. Bizzat o dünyayı yapısöküme uğratarak yeni bir dil, eylem ve ona uygun dünya kurmaktır.

Özgürlük çağdaş tartışmalarda özerklik ya da öz-belirlenimle birlikte bireyin psikolojik ve "rasyonel" varlığının kendi varoluşuna dair kurguladığı ontolojik güvenlik duygusu olarak ele alındığında feminist teorilerde farklar derinleşmiş ve çatışmalar artmıştır. Çünkü tanıtımda işaret edilen rasyonel varlığın kim'liği Aydınlanmacı hümanizmin insan tanımında müşahhas olan beyaz, Avrupalı, orta sınıf, erkek olduğu yasa karşısında konuşan ve bios sahibi olan kimdir? sorusuna verilen cevaplar ve tarih araştırmalarında açıkça ortaya konmuştur. Sahnede olan ve sahnedeki oyunların kurucusu olduğunu iddia eden bu "özgür özne" orta sınıf, beyaz, Anglosakson, heteroseksüel, bedensel tamlığı ve mükemmelliği olan "vitruvian man", erkek öznedir. Demokrasinin kutsal kılıcı da normatif olan da bu öznenin bireysel özgürlüğünde belirlenir. Özgürlük siyasi otoritenin, egemenin karşısında eşit ve hak sahibi olmakla ilişkilendirilerek ele alındığında polis'in yarasını temsil eden ve onunla barışık olan yurttaşlar için geçerli ve tam bir içerime sahiptir. Fakat "yurttaş olmadığı için iktidara karşı bireyselliğini, benliğini, arzularını, varoluşunu ifade edemeyen karanlık temsil ve oikos'un aktörü için özgürlük ve özerklik konuşulamayan, imkânsız bir umuttur" kabulü tarihin büyük bir bölümünde

<sup>32</sup> Hirschmann *The Subject of Liberty*, 4

<sup>33</sup> Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B.S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020, 204

toplumsal pratiğe hâkim bir yargıdır. İnsanlık tarihinin arşivlerine arkeolojik bir inceleme yapıldığında bu kabulün sadece geçmişe ait olmadığı ve hatta 2000'lerin başlarına kadar büyük oranda ve genişleyerek izler oluşturduğu görülmektedir. Örneğin, 19. yüzyıl sonuna kadar İngiliz yasasında kadınlar sorumlu, hak sahibi ve vatandaş olan bireyle (erkek) eşit kabul edilmediği, yalnız bir canlılıkla (zoe) tasvir edildiği ve mülk olarak alınıp satıldığı bir düzende temsil edilmemesi kamusal alanında meşru ve makul görülmekteydi. Bu durum kadınların kendi tarihlerini yazmaya başlamasının yanı sıra eleştirel sosyal tarihçiliğin de gelişmesiyle "tarihi kim, ne için yazmaktadır" sorusu çerçevesinde güçlü bir farkındalığı ve eleştiri bilincini desteklemiştir.<sup>34</sup> Fakat hala farklı oranlarda da olsa kadınlar kamusal alanın kullanımında tekil olarak yasada belirtilmeyen ve iktidarca görülmeyen sorunlarla mücadele etmeye; varlığını kamusal ve özel ayrımını aşan ve yeni bir düzenlemeyi ön öngören otonom, özerk bir varlık olarak konumlandırmak için emek vermeye devam etmektedir. Başta kadınların ve ardından da ötekileştirilen tüm öznelere özgürlük mücadelesi cepheleri, bağlamları ve boyutları değişerek tartışmalara konu olmaktadır. Gelinek noktada, kadınlar ve normatif olandan farklılaşan, öteki olan her bireyin başkalık deneyimi özgürlük ve hatta var olma mücadelesiyle sınanmaktadır. Tüm bu mücadelelerle birlikte kadınlar nispeten yurttaş olarak yasa karşısında varoluştaki eşit ve sorumlulukta adil birey olarak görülmektedir. Son 30 yıllık süreçte önemli kazanımlar elde etmişlerdir. Örneğin, Kadın Hakları, Cenevre Sözleşmesi (1949), Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi - CEDAW (1979) vb. gibi. Bu süreçte feminizmin sadece toplumsal ve politik bir hareket değil, bir yöntem ve akademik bir disiplin olarak yeni tartışma modelleriyle feminist teorileri biçimlendirmiştir. Bundan sonra kadınlar ve her türlü baskı altında olan "canlar" (cinsiyet, ırk, tür, etnik köken ya da hayvan, bitki, makine) ne "çocuk" olarak vasisinin ne de işçi olarak patronunun otoritesine koşulsuz uymak zorunda olan, baskılara ve ikincilleştirmelerine susan pasif bir varoluştur. Devam eden zorluklara rağmen artık kadınlar haklarını bilen ve inşa eden, soyağacını oluşturan, öznel ve toplumsal tarihini yazan, klasik metinleri dışı dille yorumlayarak epistemolojik tartışmalara yeni boyutlar ekleyen fail olarak dünya kurma eyleminde eşit ve adil bir oluşa sahip olduğu göstermektedir.

---

<sup>34</sup> Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti*, 17-18

## Sonuç

Feminist teoriler bütün farklarına rağmen 21. yüzyılda bu birikim ağında kendi tarihsel serüvenleriyle doğrudan ilişkili olarak özgürlük sorununa eğilmişlerdir. Özetle, bu süreçte ilk olarak, birinci dalga feminizmle normatif ve liberal özgürlük tanımlarından hareketle kadının eşitlik, adalet ve hak arayışı bağlamında aktivist tutumla özgürlük mücadelesinde yer almışlardır. Sonrasında ise bir yandan bu mücadele devam ederken ikinci ve üçüncü dalga feminist teorilerle özgürlük tartışmaları epistemolojik ve politik boyut kazanarak akademik bir zemine taşınmıştır. Özellikle özgürlük nedir ve kim, neden, nasıl, ne zaman ve nerede özgürdür? Özgürlük kategorilere ayrılarak tartışılabilir mi? Yasanın özgür öznesi ve özgürlük tanımıyla ahlakın öznesi ve özgürlük tanımı nasıl ilişkilendirir? Yaşam dünyası denilen alan ev, kamusal alan ve kamusal alan olarak özdeş olmayan bakış açısıyla düşünüldüğünde özgürlük nerede ve nasıl tecelli eder? vb. sorularla feminist teoriler farklı ve dahi çatışan feminist bakış açılarıyla özgürlük “feminist felsefe ya da feminist metodoloji” eleştirileriyle yeni formlar kazanmıştır.

414

Eş zamanlı ya da art zamanlı ama farklı pratiklerle örüntülenen feminizmlerin özgürlük hikâyelerinin hiçbiri tamamlanmış, olmuş bitmiş, herhangi bir merkez söyleme indirgenebilir ve geride kalmış değildir. Dünyanın farklı bölgelerinde farklı düzeylerde devam etmektedir. “Bir toplumun yarısı özgür değilse, diğer yarısı için gelişmenin, ilerlemenin ve kültürel devrimin gerçekleşmesi mümkün değildir” yargısını ilke edinen feminist teoriler, özgürlük ve özerklik “talepleri” ve arayışlarıyla sadece feminist özneler için bir özgürlük talebinde bulunmamaktadırlar. Onların bu arayışları içinde bulunduğumuz zamanda normatif olanın, gerçekliğin, kültürel kodların yapı-sökümünü ve herkesin var olabileceği yeni ilişkilerin, ağların arayışıdır. Bu arayış yaşam dünyasında kadınlar ve erkekler için adalet ve eşitlik temelli hak sisteminin kurulması arayışıdır. Bu süreçte de tarihte somutlaşan eril pratikleri Kadınların özgürlüklerini elde etmek ve sürdürmek için toplumsal ilişkilerden, kurumlardan, geleneklerden, yasalardan ve kamu politikalarından neye ihtiyaç duyduklarını bilmeleri, düşünmeleri ve bunun içinde yeteneklerini geliştirmeleri, içinde yaşadıkları maddi koşulları ve kim olduklarına dair söylemsel parametreleri inşa eden süreçlere katılarak yaşamları üzerinde kontrol sahibi olmaları gerekir. Özgürlük mücadelesinden hareketle teorik olarak kadınların soybilim oluşturmaları, kendilerine dair bibliyografya kurmaları ve kamusal alanda verdikleri varoluş mücadelesini ve yer açma eylemini anlatmaları kördüğümüleri bertaraf etmek için ufuk oluşturacaktır.



Tüm bunlar Hirschmann'a göre özgürlüğün pratik gerekliliklerinin teorik olarak ele alınması için başlangıç noktasıdır.

Virginia Woolf'un sözlerini bağlamını biraz da değiştirerek ifade edersek kadınların erkeklerden her anlamda fakir görülmesinin pek çok nedeni olabilir, bunları sayıp dökmenin zamanı geçmiştir. "Başımıza lav kadar sıcak ve bulaşık suyu kadar rengi kaçmış bir fikir çığı düşmüştür." Bu çığın altından kalkıp olgu ve olayları yeniden düşünülebilmenin ve farklı bağlamlarda ele almanın, kurmanın imkânını yaratmanın zamanı gelmiştir.

#### KAYNAKÇA

- Çakır, S. (2016). *Osmanlı Kadın Hareketleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Ahmed, S. (2021). *Feminist Bir Yaşam Sürmek*. (B. S. Aydaş, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2020). *Geçmişle Gelecek Arasında*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beauvoir, S. d. (2019). *İkinci Cinsiyet*. (G. A. Savran, Çev.) İstanbul: Koç Yayınları.
- Berktaş, F. (2010). *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2012). "Osmanlı Kadın Hareketleri, S. Çakır". *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1(10), 119-123.
- 416** Berlin, I. (1969). Two Concepts Of Liberty. *Four Essays On Liberty* (s. 15-25). içinde Oxford: England: Oxford University Press.
- Berlin, I. (1969). Two Concepts Of Liberty. *Four Essays On Liberty* (s. 118-172). içinde Oxford: England: Oxford University Press.
- Braidotti, R. (2017). *Göçebe Özneler*. (Ö. Karakaş, Çev.) İstanbul: Kolektif Kitap, 2017.
- Braidotti, R. (2019). *Kadın Oluş, Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*. (M. Çelik, & E. Durmuş, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Butler, J. (2019). *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. (B. Ertür, Çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Butler, J. (2020). *Çöz(ül)en Cinsiyet*. (B.E. Aksoy, Çev.) İstanbul: MonoKl Yayınları.
- Colins, P. H., & Bilge, S. (2023). *Kesşimsellik*. (E. Acar, Çev.) Fol Yayıncılık.
- Direk, Z. (2012). Feminizm ve Felsefe. *Deftter Dergisi*, 88-99.
- Hirschmann, N. J. (2003). *The Subject of Liberty*. New Jersey: Princeton University Press.
- Irigaray, L. (2006). *Ben Sen ve Biz*. (S. Büyükdüvenci, Çev.) İstanbul: İmge Kitapevi.

Judith Butler. (2020). *Çözölen Cinsiyet*. (B. E. Aksoy, Çev.) İstanbul: Monokl Yayınları.

Kandiyoti, D. (2019). *Cariyer, Bacılar ve Yurttaşlar*. (A. B.-F. Sayılan, Çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık.

Rieff, P. (1953). History, Psychoanalysis, and the Social Science. *Ethics* 63/2, 107-120.

Savran, G. A. (2013). *Beden Emek Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin*. İstanbul: Kanat Kitap.

Şişman, N. (2018). *Emanetten Mülke*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Wolf, V. (2012). *Kendine ait Bir Oda*. İstanbul: Kırmızı Kedi.

FEMİNİZMLERİN ÖZGÜRLÜKLE KEKREMSİ İLİŞKİSİ  
THE AMBIVALENT RELATIONSHIP BETWEEN FEMINISMS AND FREEDOM  
Yaylagül CERAN KARATAŞ

**418**

## MARY WOLLSTONECRAFT VE KADIN HAKLARININ SAVUNUSU: FEMİNİST FELSEFEYE KATKILARI

Alkım Burak YÜCELER\*

### ÖZ

Bu makalenin amacı, Mary Wollstonecraft'ın "Kadın Hakları" kavramını ve feminist felsefe üzerindeki katkılarını derinlemesine incelemektir. Wollstonecraft, 18. yüzyılın sonlarında yaşamış ve yazılarıyla kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda önemli bir etki yaratmıştır. Onun en tanınmış eseri "A Vindication of the Rights of Woman" (Kadın Haklarının Savunusu), kadınların eğitimi ve toplumsal statüsü üzerine güçlü argümanlar sunar. Makale, bu eseri ve Wollstonecraft'ın düşüncelerini, tarihsel bağlamı içinde analiz etmeyi amaçlar. Makalenin ilk bölümü, Wollstonecraft'ın hayatını ve felsefi yaklaşımını ele alarak, onun düşüncelerinin nasıl şekillendiğini ve hangi koşullar altında yazdığını açıklar. İkinci bölümde, "Kadın Haklarının Savunusu" eseri detaylı bir şekilde incelenir. Bu bölümde, Wollstonecraft'ın kadınların eğitim hakkı, toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadınların toplumdaki rolü konusundaki görüşleri üzerinde durulur. Ayrıca, kadınların sadece eş ve anne rolüyle sınırlanılmaması gerektiğini vurgulayan düşünceleri de tartışılır. Üçüncü bölüm, Wollstonecraft'ın feminist felsefe üzerindeki etkilerini ve onun görüşlerinin sonraki feminist hareketler için nasıl temel oluşturduğunu inceler. Bu bölümde, Wollstonecraft'ın düşüncelerinin modern feminizm ve toplumsal cinsiyet teorisi üzerindeki kalıcı etkileri değerlendirilir. Son olarak, makalenin dördüncü bölümü, Wollstonecraft'ın görüşlerine yönelik eleştirileri ve bu eleştirilerin nasıl karşılandığını ele alır. Genel olarak, bu makale, Mary Wollstonecraft'ın kadın hakları konusundaki devrim niteliğindeki görüşlerini ve bu görüşlerin feminist düşünce üzerindeki kalıcı etkilerini kapsamlı bir şekilde analiz etmeyi hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kadın Hakları ve Eşitlik, Feminist felsefe, Eğitim Hakkı, Toplumsal Eşitlik, Kadınların Toplumsal Rolü

## MARY WOLLSTONECRAFT AND THE DEFENDER OF WOMEN'S RIGHTS: HER CONTRIBUTIONS TO FEMINIST PHILOSOPHY

### ABSTRACT

The purpose of this article is to expand on Mary Wollstonecraft's contributions to "Women's Rights" politics and feminist philosophy. Wollstonecraft lived in the 18th century and had a significant impact on women's rights and gender equality through her writings. Her best work, "The Defense of Women's Rights" (Defence of Women's Rights), offers powerful collections on women's education and social issues. The article aims to inform and analyze this work and Wollstonecraft in its current context. The first part of the article considers Wollstonecraft's life and the scope of her rights, showing how it was shaped and the conditions under which it could have been written. In the second part, the work "Defense of Women's Rights" is examined in detail. In this section, Wollstonecraft's emphasis is on women's right to education, gender equality and the deterioration of women's role relations in society. It is also discussed that women should not be limited to the role of only wives and mothers. The third chapter examines Wollstonecraft's presence in feminist philosophy and how her records became foundational to later feminist movements. This chapter unpacks the lasting effects of Wollstonecraft's presence on modern feminism and gender theory. Finally, the fourth section of the article considers criticisms of Wollstonecraft's views and how these criticisms were received. In general, this article aims to make a permanent and comprehensive analysis of Mary Wollstonecraft's revolutionary lists of women's rights and the feminist ideas of these views.

**Keywords:** Women's Rights and Equality, Feminist philosophy, Right to Education, Social Equality, Social Role of Women

\* Doktora öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, E-posta: ofcbrk@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8035-7514

Makalenin geliş tarihi: 08.07.2024  
Makalenin kabul tarihi: 13.11.2024

Submission Date: 08 July 2024  
Approval Date: 13 November 2024

## Giriş

### Mary Wollstonecraft'ın Hayatı ve Felsefi Yaklaşımı

Mary Wollstonecraft, 27 Nisan 1759'da Londra, İngiltere'de doğdu ve feminist felsefenin öncülerinden biri olarak kabul edilir. Babasının kötü muamelesi ve mali başarısızlıkları nedeniyle çocukluğu zor geçen Wollstonecraft, genç yaşta bağımsız olma kararı aldı. Eğitim olanakları sınırlıydı, ancak Wollstonecraft, kendi kendini eğiterek edebiyat ve felsefe alanında derin bilgi sahibi oldu.

Wollstonecraft'ın ilk önemli çalışması, 1787'de yayımlanan "Thoughts on the Education of Daughters" (Kızların Eğitimi Üzerine Düşünceler) idi. Bu eserinde, kız çocuklarının eğitiminin önemine vurgu yaparak, onların bağımsız ve güçlü bireyler olarak yetiştirilmesi gerektiğini savundu. 1788'de, Londra'da yayımlanan "Mary: A Fiction" adlı yarı otobiyografik romanı, kadınların bağımsızlık arayışını ve toplumdaki yerlerini sorgulayan temalarıyla dikkat çekti.

420

1790'da, Fransız Devrimi'ne yönelik yazdığı "A Vindication of the Rights of Men" (Erkek Haklarının Savunusu) adlı eseri, Edmund Burke'ün devrim karşıtı görüşlerine bir yanıt niteliğindedir. Bu çalışmasıyla, toplumsal eşitlik ve bireysel özgürlükler konusundaki görüşlerini açıkça ortaya koydu. Ancak en büyük etkisini, 1792'de yayımlanan "A Vindication of the Rights of Woman" (Kadın Haklarının Savunusu) adlı eseriyle yarattı.

"Kadın Haklarının Savunusu"nda, Wollstonecraft, kadınların erkeklerle eşit eğitim hakkına sahip olmaları gerektiğini savundu. Kadınların akıl ve erdem bakımından erkeklerden aşağı olmadığını, sadece fırsat eşitliğinden mahrum bırakıldıkları için geri kaldıklarını belirtti. Ona göre, kadınların eğitimsiz bırakılması hem bireysel hem de toplumsal olarak zararlıydı. Wollstonecraft, kadınların bağımsız bireyler olarak tanınması ve toplumsal eşitliğin sağlanması gerektiğini savundu. Ayrıca, kadınların evlilik içindeki rolüne dair eleştirilerde bulunarak, kadınların sadece eş ve anne rolüyle sınırlı kalmaması gerektiğini vurguladı.

Wollstonecraft, sadece yazılarında değil, yaşamında da bağımsızlık ve eşitlik ilkelerini uyguladı. Kendi geçimini sağlamak için öğretmenlik yaptı ve Londra'da feminist düşüncelerin tartışıldığı çevrelere katıldı. Radikal düşünür William Godwin ile olan ilişkisi, onun özgürlük ve bireysellik konusundaki inançlarını pekiştirdi. İkisi, toplumsal normlara karşı çıkan bir ilişki yaşadı ve

evlendiler. Kızları Mary Shelley, daha sonra ünlü "Frankenstein" romanını yazan yazar olacaktı.

Mary Wollstonecraft, 1797 yılında, ikinci çocuğu Mary Shelley'i doğurduktan sonra doğum komplikasyonları nedeniyle hayatını kaybetti. Ölümünden sonra, William Godwin tarafından yayımlanan "Memoirs of the Author of A Vindication of the Rights of Woman" adlı biyografisi, Wollstonecraft'ın yaşamını ve düşüncelerini geniş kitlelere tanıttı. Wollstonecraft'ın mirası, kadın hakları mücadelesinde yaşamaya devam etti ve eserleri, sonraki feminist hareketler için bir temel oluşturdu. Onun fikirleri, kadınların eşitlik, eğitim ve bağımsızlık mücadelelerinde ilham kaynağı oldu.

## 2. Kadın Hakları ve Eşitlik

Mary Wollstonecraft'ın "A Vindication of the Rights of Woman" (Kadın Haklarının Savunusu) adlı eseri, 18. yüzyılın sonlarında, Fransız Devrimi'nin ve Aydınlanma düşüncesinin etkisi altında kaleme alınmıştır. Bu dönem, Avrupa'da toplumsal, siyasi ve felsefi değişimlerin hız kazandığı bir zaman dilimidir. Aydınlanma, akıl, bilim ve bireysel özgürlüğe vurgu yaparken, toplumsal eşitlik ve insan hakları konuları da giderek daha fazla tartışılmaya başlanmıştır. Fransız Devrimi, 1789'da başlayarak Avrupa'da monarşilere ve aristokratik düzene karşı büyük bir başkaldırı olmuş, eşitlik, özgürlük ve kardeşlik gibi ilkeler ön plana çıkmıştır. Bu devrim, Avrupa'nın çeşitli yerlerinde devrimci düşüncelerin yayılmasına ve toplumsal reformların talep edilmesine yol açmıştır. Ancak, bu dönemde kadınların hakları ve toplumsal statüleri genellikle göz ardı edilmiştir. Wollstonecraft, bu durumu eleştiren ve kadınların da devrimci ilkelerden yararlanması gerektiğini savunan az sayıdaki düşünürden biridir.

Mary Wollstonecraft, "Kadın Haklarının Savunusu" adlı eserini yazarken, kadınların eğitim ve toplumsal hakları konusundaki eksikliklere dikkat çekmeyi amaçlamıştır. Eser, Edmund Burke'ün Fransız Devrimi'ne karşı çıkan görüşlerine bir yanıt olarak yazılan "A Vindication of the Rights of Men" (Erkek Haklarının Savunusu) adlı çalışmasının ardından kaleme alınmıştır. Burke, devrimi eleştirirken, geleneksel toplumsal düzenin korunması gerektiğini savunmuştu. Wollstonecraft ise, bu düzenin kadınları nasıl baskı altında tuttuğunu ve eşitlik ilkesinin kadınlar için de geçerli olması gerektiğini savunmuştur.

"Kadın Haklarının Savunusu" nun yazılış amaçlarından biri, kadınların akıl ve erdem bakımından erkeklerden aşağı olmadığını, ancak eğitim fırsatlarından mahrum bırakıldıkları için geri kaldıklarını göstermektir. Wollstonecraft, kadınların eğitimsiz bırakılmasının hem bireysel hem de toplumsal olarak zararlı olduğuna inanıyordu. Ona göre, kadınlar eğitildiğinde, sadece kendi yaşamlarını iyileştirmekle kalmayacak, aynı zamanda toplumun genel refahına da katkıda bulunacaklardı. "Wollstonecraft'ın 'Kadın Haklarının Savunusu' adlı eseri, kadınların eğitim ve toplumsal eşitlik taleplerini güçlü bir şekilde dile getirerek, dönemin toplumsal normlarına meydan okumuştur"<sup>1</sup>. Wollstonecraft, kadınların erkeklerle eşit eğitim hakkına sahip olmaları gerektiğini vurgular. Eğitim, kadınların hem bireysel gelişimlerini sağlamak hem de topluma daha faydalı bireyler olarak katılmaları için kritik bir öneme sahiptir. Wollstonecraft, kadınların sadece eş ve anne rolüyle sınırlı kalmaması gerektiğini, toplumun her alanında aktif ve etkili bireyler olarak yer almaları gerektiğini savunur<sup>2</sup>. Eserin bir diğer amacı, kadınların bağımsız bireyler olarak tanınması gerektiğini vurgulamaktır. Wollstonecraft, kadınların sadece eş ve anne rolüyle sınırlandırılmasının onların potansiyellerini kısıtladığını savunuyordu. Bu nedenle, kadınların ekonomik ve sosyal hayatta daha aktif rol almaları gerektiğini belirtti. Wollstonecraft, kadınların bağımsızlıklarını kazanmalarının, onların toplumsal statülerini iyileştireceğine ve cinsiyet eşitliğini sağlamaya yardımcı olacağına inanıyordu. "Kadınların ekonomik ve sosyal hayatta daha aktif rol almaları, onların bağımsızlıklarını kazanmalarını ve toplumsal statülerini iyileştirmelerini sağlayacaktır"<sup>3</sup>. Wollstonecraft'ın kişisel deneyimleri de eserin yazılış amacını şekillendirmiştir. Kendisinin de eğitim fırsatlarından mahrum kalması ve toplumda ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmesi, onun kadın hakları konusundaki tutkulu savunuculuğunu körüklemiştir. Kendi hayatında bağımsız olma mücadelesi vermiş olan Wollstonecraft, diğer kadınların da aynı mücadeleyi vermesini ve haklarını talep etmelerini istemiştir. "Wollstonecraft'ın kişisel deneyimleri, onun kadın hakları konusundaki tutkulu savunuculuğunu körüklemiş ve eserlerinin yazılış amacını şekillendirmiştir"<sup>4</sup>. Kişisel deneyimlerinden kaynaklanan bir bilinçle, kadınların yalnızca eş ve anne rollerine indirgenmemesi, toplumsal hayatta daha fazla yer edinmeleri ve bağımsız bir kimlik kazanmaları gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda, onun

<sup>1</sup> Durakbaşa, Ayşe, *Modernleşme ve Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, 195.

<sup>2</sup> Arat, Y., *Feminist Politika*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, 89.

<sup>3</sup> Wollstonecraft, Mary, *Kadın Haklarının Savunusu*. Çeviren Alev Türker. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019. 45.

<sup>4</sup> Berktaş, Fatmagül, *Feminizmin Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, 142.



savunuculuğu, yalnızca entelektüel değil aynı zamanda duygusal bir tutarlılığa da dayanır. Yani, diğer kadınların benzer mücadeleleri kendi hayatlarına taşımaları gerektiğine olan inancı, toplumsal dönüşümün bireysel özgürleşmeyle mümkün olabileceğine dair derin bir farkındalığa işaret eder. Wollstonecraft'ın kendi bağımsızlık arayışı ve bu mücadeleye olan bağlılığı, eserlerinde kadınlara seslenerek onlara ilham olma amacı taşır.

"Kadın Haklarının Savunusu" yayımlandığında, büyük bir yankı uyandırdı ve geniş tartışmalara yol açtı. Eser, dönemin toplumsal normlarına ve cinsiyet rollerine meydan okuyarak, kadınların eğitim ve toplumsal eşitlik taleplerini güçlü bir şekilde dile getirdi. Wollstonecraft'ın argümanları, hem destekçiler hem de eleştirmenler tarafından dikkatle incelendi ve feminist düşüncenin gelişiminde önemli bir rol oynadı. "Wollstonecraft, kadınların sadece ev içi rollerle sınırlandırılmaması gerektiğini ve toplumun her alanında aktif bireyler olarak yer almalarını savunmuştur"<sup>5</sup>. Bu anlamda Eserin yayımlandığı dönemde hem destekçiler hem de eleştirmenler tarafından geniş çapta tartışılması, Wollstonecraft'ın düşüncelerinin yalnızca kadın hakları açısından değil, aynı zamanda toplumsal eşitlik ve bireysel özgürlükler bağlamında da dikkat çekici bir öneme sahip olduğunu gösterir. Bu tartışmalar, kadınların toplumdaki rolü hakkında yapılan felsefi ve sosyal değerlendirmeleri derinleştirmiş ve feminist düşüncenin temellerini atmıştır.

"Kadın Haklarının Savunusu", sadece Wollstonecraft'ın kişisel deneyimlerinin ve dönemin tarihi bağlamının bir ürünü olmakla kalmamış, aynı zamanda kadın hakları mücadelesinde kalıcı bir etki yaratmıştır. Wollstonecraft'ın bu eseri, feminist düşüncenin temellerini atmış ve kadınların eğitim ve toplumsal eşitlik mücadelesinde ilham kaynağı olmuştur. Bu nedenle eser, hem tarihi bir belge hem de feminist felsefenin gelişiminde önemli bir kilometre taşı olarak değerlendirilmektedir.

### **Eğitim Hakkı ve Toplumsal Eşitlik**

Mary Wollstonecraft'ın en önemli savlarından biri, kadınların erkeklerle eşit eğitim hakkına sahip olmaları gerektiğidir. Ona göre, kadınların geri kalmışlığının temel sebebi, eğitimsiz bırakılmalarıydı. Wollstonecraft, eğitilmiş kadınların topluma daha fazla katkıda bulunabileceklerine inanıyordu. Eğitim,

---

<sup>5</sup> Arat, Necla. *Feminizmin ABC'si*. İstanbul: Say Yayınları, 2010, 78.

kadınların özgüvenini artıracak, onları daha bağımsız kılacak ve toplumsal rolleri genişletecekti.

Wollstonecraft'ın "Kadın Haklarının Savunusu" eserinde belirttiği üzere, kadınların entelektüel kapasiteleri erkeklerden aşağı değildi, ancak eğitim fırsatlarından mahrum bırakıldıkları için potansiyellerini gerçekleştiremiyorlardı. Wollstonecraft, "Kadınların akıl ve erdem bakımından erkeklerden aşağı olmadıklarını, sadece eğitim fırsatlarından mahrum bırakıldıkları için geri kaldıklarını" savunur <sup>6</sup>. Bu argüman, dönemin yaygın inanışlarına karşı güçlü bir duruş sergilemektedir. Wollstonecraft, kadınların eğitilmesiyle sadece bireysel gelişimlerinin değil, aynı zamanda toplumun genel refahının da artacağını belirtir. Eğitimsiz bırakılan kadınların, toplumda pasif ve bağımlı bir rol üstlenmelerine neden olduğunu savunur. Bu nedenle, kadınların eğitimi, hem bireysel hem de toplumsal açıdan hayati öneme sahiptir. Wollstonecraft'ın görüşleri, onun çağdaşları tarafından da desteklenmiştir. Örneğin, Virginia Sapiro, Wollstonecraft'ın kadınların eğitim hakkına verdiği önemi vurgulayarak, "Eğitimsizlik, kadınların toplumsal rollerini sınırlayan en büyük engeldir" demiştir <sup>7</sup>. Eğitim, Wollstonecraft'a göre, kadınların özgüvenini artıracak ve onları toplumsal hayatta daha etkin kılacaktır. Bu bağlamda, Barbara Taylor, Wollstonecraft'ın kadınların eğitim hakkına olan inancını şu sözlerle ifade eder: "eğitimin kadınları özgürleştireceğine ve toplumsal hayatta daha güçlü kılacağına inanıyordu"<sup>8</sup>. Buna göre kadınların bağımsız bireyler olarak tanınmaları gerektiğini vurgular. Kadınlar ekonomik ve sosyal hayatta daha aktif rol aldıkça, toplumsal statüleri de iyileşecektir. Wollstonecraft, kadınların bağımsızlıklarını kazanmalarının, onların toplumsal statülerini iyileştireceğine ve cinsiyet eşitliğini sağlamaya yardımcı olacağına inanıyordu. Bu düşünceler, modern feminist düşüncenin temel taşlarını oluşturmuştur. Wollstonecraft, "Kadınların ekonomik ve sosyal hayatta daha aktif rol almaları, onların bağımsızlıklarını kazanmalarını ve toplumsal statülerini iyileştirmelerini sağlayacaktır" <sup>9</sup> demiştir. Eğitim, kadınların özgüvenini artıracak ve onları toplumsal hayatta daha etkin kılacaktır. Bu bağlamda, Alice Rossi, Wollstonecraft'ın kadınların eğitim hakkına olan inancını şu sözlerle ifade eder:

424

<sup>6</sup> Wollstonecraft, M. *A Vindication of the Rights of Woman*, 1792, 105.

<sup>7</sup> Sapiro, V. *A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft*. University of Chicago Press, 1992.

<sup>8</sup> Taylor, B. *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*. Cambridge University Press, 2003, 45.

<sup>9</sup> Wollstonecraft, 1792, 68.

"Wollstonecraft, eğitimin kadınları özgürleştireceğine ve toplumsal hayatta daha güçlü kılacağına inanıyordu" <sup>10</sup>.

Wollstonecraft, kadınların sadece eş ve anne rolüyle sınırlı kalmaması gerektiğini, toplumun her alanında aktif ve etkili bireyler olarak yer almaları gerektiğini savunur <sup>11</sup>. Bu görüş, onun feminist felsefesinin temel taşlarından biridir ve kadınların toplumsal hayatta daha aktif rol almalarını teşvik etmektedir. Wollstonecraft'ın bu düşünceleri, kadınların toplumsal statülerinin iyileştirilmesi ve cinsiyet eşitliğinin sağlanması açısından büyük önem taşımaktadır. Wollstonecraft, kadınların bağımsız bireyler olarak tanınmaları gerektiğini vurgular. Ona göre, kadınlar ekonomik ve sosyal hayatta daha aktif rol aldıkça, toplumsal statüleri de iyileşecektir. Wollstonecraft, kadınların bağımsızlıklarını kazanmalarının, onların toplumsal statülerini iyileştireceğine ve cinsiyet eşitliğini sağlamaya yardımcı olacağına inanıyordu. Susan G. Bell, Wollstonecraft'ın kadınların eğitim hakkına olan inancını vurgularken, onun bu konuda ne kadar kararlı olduğunu şu sözlerle ifade eder: "Wollstonecraft, kadınların eğitimi konusundaki kararlılığı ve tutkulu savunusuyla, feminist düşüncenin gelişimine büyük katkı sağlamıştır" <sup>12</sup>. Benzer şekilde, Claudia L. Johnson, Wollstonecraft'ın eğitim hakkına verdiği önemi ve bunun toplumsal eşitlik için ne kadar kritik olduğunu vurgular: "Wollstonecraft, eğitimin toplumsal eşitliğin anahtarı olduğuna inanıyordu ve bu inancı, onun feminist felsefesinin temelini oluşturuyordu" <sup>13</sup>. Wollstonecraft'ın düşüncelerinin modern feminizm üzerindeki etkisi de yadsınamaz. Örneğin, Karen Offen, Wollstonecraft'ın eğitim hakkı konusundaki görüşlerinin, kadınların toplumsal hayatta daha aktif rol almalarını teşvik ettiğini ve bu sayede toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasına katkı sağladığını belirtir <sup>14</sup>.

Sonuç olarak, Mary Wollstonecraft, kadınların eğitim hakkının toplumsal eşitliğin anahtarı olduğuna inanmış ve bu inancını "Kadın Haklarının Savunusu" eserinde güçlü bir şekilde dile getirmiştir. Wollstonecraft'ın kadınların eğitim hakkına verdiği önem, onun feminist felsefesinin temel taşlarından biridir ve

---

<sup>10</sup> Rossi, A. *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir*. Columbia University Press, 1973, 129.

<sup>11</sup> Arat, 2017, 89.

<sup>12</sup> Bell, S. G. *Writing Women's History: International Perspectives*. Indiana University Press, 1983, 52.

<sup>13</sup> Johnson, C. L. *Equivocal Beings: Politics, Gender, and Sentimentality in the 1790s: Wollstonecraft, Radcliffe, Burney, Austen*. University of Chicago Press, 2002, 109.

<sup>14</sup> Offen, K. *European Feminisms, 1700-1950: A Political History*. Stanford University Press, 2000, 64.

modern feminist düşüncenin gelişiminde büyük rol oynamıştır. Eğitim, kadınların özgüvenini artıracak, onları daha bağımsız kılacak ve toplumsal rolleri genişletecektir. Wollstonecraft'ın bu görüşleri, feminist hareketlerin temel taşlarını oluşturmuş ve kadınların eğitim hakkı mücadelesinde ilham kaynağı olmuştur.

### **Kadınların Toplumsal Rolü ve Bağımsızlık**

Mary Wollstonecraft, kadınların toplumsal rollerinin genişletilmesi ve bağımsızlıklarının sağlanması gerektiği görüşünü savunarak, feminist felsefenin temellerini atmıştır. Wollstonecraft, kadınların sadece eş ve anne rolüyle sınırlandırılmasının onların potansiyellerini kısıtladığını ve toplumsal gelişimi engellediğini öne sürer. Bu bağlamda, kadınların ekonomik ve sosyal hayatta daha aktif olmalarının, toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamaya yardımcı olacağını vurgular<sup>15</sup>.

426

Kadınların toplumsal rollerinin genişletilmesi ve bağımsızlıklarının sağlanmasının, onların bireysel özgürlüklerini ve toplumsal statülerini iyileştireceği yönündedir. Wollstonecraft, kadınların işgücüne katılımının onların bağımsızlıklarını pekiştireceğine inanır. Ona göre, ekonomik bağımsızlık, kadınların toplumsal statülerini iyileştirecek ve toplumsal eşitliği artıracaktır. Wollstonecraft, kadınların sadece ev içi rollerle sınırlı kalmaması gerektiğini belirterek, onların toplumun her alanında aktif ve etkili bireyler olarak yer almaları gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Kadınların toplumsal hayatta daha fazla söz sahibi olmalarının, onların bağımsız bireyler olarak tanınmasını sağlayacağını belirten Wollstonecraft, kadınların eğitim ve ekonomik bağımsızlıklarının toplumsal statülerini iyileştireceğine inanır. Wollstonecraft'ın görüşlerine göre, kadınların eğitimsiz ve ekonomik olarak bağımlı kalmaları, toplumsal eşitsizliği derinleştirmektedir. Wollstonecraft, kadınların işgücüne katılımının ve ekonomik bağımsızlıklarının onların toplumsal statülerini iyileştireceğini ve toplumsal cinsiyet eşitliğini artıracığını savunur<sup>16</sup>.

Wollstonecraft, kadınların toplumsal hayatta daha etkin rol almalarının, onların bağımsızlıklarını kazanmalarını ve toplumsal statülerini iyileştirmelerini sağlayacağına inanır. Bu düşünceler, modern feminist düşüncenin temel taşlarını oluşturmuştur. Wollstonecraft, kadınların ekonomik ve sosyal hayatta daha aktif

---

<sup>15</sup> Wollstonecraft, 1792, 150.

<sup>16</sup> Sapiro, 1992, 84.

rol almalarının, onların bağımsızlıklarını kazanmalarını ve toplumsal statülerini iyileştirmelerini sağlayacağını savunur<sup>17</sup>. Wollstonecraft'ın kadınların toplumsal rolü ve bağımsızlığı konusundaki görüşleri, modern feminist hareketler için önemli bir temel oluşturmuştur. Kadınların toplumsal hayatta daha aktif rol almalarının, onların bağımsızlıklarını kazanmalarını ve toplumsal statülerini iyileştirmelerini sağlayacağına inanan Wollstonecraft, bu düşünceleriyle kadınların özgürleşme mücadelesine ilham kaynağı olmuştur<sup>18</sup>. Barbara Caine, Wollstonecraft'ın kadınların toplumsal rolü konusundaki görüşlerinin, kadınların toplumsal hayatta daha etkin rol almasını teşvik ettiğini belirtir. Wollstonecraft, kadınların işgücüne katılımının ve ekonomik bağımsızlıklarının onların toplumsal statülerini iyileştireceğini ve toplumsal cinsiyet eşitliğini artıracaklarını savunur<sup>19</sup>. Eileen Hunt Botting, Wollstonecraft'ın kadınların bağımsızlığına verdiği önemi şu şekilde özetler: Wollstonecraft, kadınların ekonomik ve sosyal hayatta aktif rol alarak bağımsızlıklarını kazanmaları gerektiğine inanıyordu. Bu bağlamda, Wollstonecraft'ın düşünceleri, modern feminist hareketler için bir temel oluşturmuştur. Kadınların toplumsal rolünün genişletilmesi, onların bireysel özgürlüklerini ve toplumsal statülerini iyileştirecek bir adım olarak görülür. Wollstonecraft, kadınların toplumsal hayatta daha aktif rol almalarının, onların bağımsızlıklarını kazanmalarını ve toplumsal statülerini iyileştirmelerini sağlayacağına inanır. Kadınların toplumsal rolünün genişletilmesi ve bağımsızlıklarının sağlanması, feminist düşüncenin temel taşlarından biri olmuştur. Wollstonecraft, kadınların toplumsal hayatta daha aktif rol almalarının, onların bağımsızlıklarını kazanmalarını ve toplumsal statülerini iyileştirmelerini sağlayacağına inanır<sup>20</sup>. Bu düşünceler, modern feminist düşüncenin temel taşlarını oluşturmuştur. Wollstonecraft, kadınların ekonomik ve sosyal hayatta daha aktif rol almalarının, onların bağımsızlıklarını kazanmalarını ve toplumsal statülerini iyileştirmelerini sağlayacağı sonucu çıkarılabilir.

427

Kadınların toplumsal hayatta daha etkin rol almalarının, onların bağımsızlıklarını kazanmalarını ve toplumsal statülerini iyileştirmelerini sağlayacağına inanır. Bu düşünceler, modern feminist düşüncenin temel taşlarını oluşturmuştur. Wollstonecraft, kadınların ekonomik ve sosyal hayatta daha aktif rol almalarının, onların bağımsızlıklarını kazanmalarını ve toplumsal statülerini

---

<sup>17</sup> Taylor, 2003, 53.

<sup>18</sup> Offen, 2000, 72.

<sup>19</sup> Caine, B. *English Feminism, 1780-1980*, Oxford University Press, 1997, 112.

<sup>20</sup> Offen, 2000, 72.

iyileştirmelerini sağlayacağını savunur<sup>21</sup>. Kadınların toplumsal rolünün genişletilmesi ve bağımsızlıklarının sağlanması gerektiği görüşü, Wollstonecraft'ın feminist düşüncesinin merkezinde yer alır. Kadınların toplumsal hayatta daha aktif rol almalarının, onların bağımsızlıklarını kazanmalarını ve toplumsal statülerini iyileştirmelerini sağlayacağına inanan, bu düşünceleriyle kadınların özgürleşme mücadelesine ilham kaynağı olmuştur Wollstonecraft'ın kadınların toplumsal rolü ve bağımsızlığı konusundaki görüşleri, modern feminist hareketler için önemli bir temel oluşturmuştur. Kadınların toplumsal hayatta daha aktif rol almalarının, onların bağımsızlıklarını kazanmalarını ve toplumsal statülerini iyileştirmelerini sağlayacağına inanan Wollstonecraft, bu düşünceleriyle kadınların özgürleşme mücadelesine ilham kaynağı olmuştur<sup>22</sup>. Kadınların toplumsal hayatta daha etkin rol almalarının, onların bağımsızlıklarını kazanmalarını ve toplumsal statülerini iyileştirmelerini sağlayacağına inanır. Bu düşünceler, modern feminist düşüncenin temel taşlarını oluşturmuştur.

428

Sonuç olarak, Mary Wollstonecraft, kadınların toplumsal rolünün genişletilmesi ve bağımsızlıklarının sağlanması gerektiğini savunmuş ve bu görüşleri feminist felsefenin temellerinden biri haline gelmiştir. Kadınların sadece eş ve anne rolüyle sınırlı kalmamaları gerektiğini, toplumsal hayatta aktif ve etkili bireyler olarak yer almaları gerektiğini vurgulayan Wollstonecraft, modern feminist hareketlerin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bu düşünceler, kadınların bağımsızlık mücadelesinde ilham kaynağı olmuştur.

### **Kadınların Ekonomik Bağımsızlığı**

Mary Wollstonecraft, kadınların ekonomik bağımsızlığının toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasında hayati bir rol oynadığını savunur. Ona göre, kadınların ekonomik bağımsızlıkları, onların toplumsal statülerini iyileştirecek ve bireysel özgürlüklerini artıracaktır. Kadınların ekonomik bağımsızlığına ulaşmaları için gereken adımların belirlenmesi ve uygulanması gerektiğini vurgular.

Wollstonecraft, kadınların ekonomik bağımsızlıklarını sağlamalarının temel adımının eğitim olduğunu belirtir. Kadınların eğitimsiz bırakılmalarının, onların ekonomik hayatta geri kalmalarına neden olduğunu savunur. Kadınların,

---

<sup>21</sup> Caine, 1997, 112.

<sup>22</sup>Offen, 2000, 72.

erkeklerle eşit eğitim fırsatlarına sahip olmaları gerektiğini vurgular. Eğitim, kadınların mesleki yeterlilik kazanmaları ve iş dünyasında rekabet edebilmeleri için kritik öneme sahiptir. Eğitimli kadınlar, mesleki yeterlilikleri sayesinde daha iyi iş fırsatlarına sahip olacak ve ekonomik bağımsızlıklarını kazanabileceklerdir<sup>23</sup>. Benzer şekilde, Ruth Perry de eğitimli kadınların ekonomik bağımsızlıklarını artıracığını belirtir: "Eğitim, kadınların ekonomik özgürlüklerini kazanmanın anahtarıdır" <sup>24</sup>.

Kadınların ekonomik bağımsızlıklarını sağlamalarının bir diğer yolu, işgücüne aktif katılımlarının teşvik edilmesidir. Wollstonecraft, kadınların iş hayatına katılmalarının onların bağımsızlıklarını kazanmalarına yardımcı olacağını belirtir. Kadınların, sadece ev içi rollerle sınırlı kalmaması ve toplumsal hayatta aktif bireyler olarak yer alması gerektiğini savunur. Bu bağlamda, kadınların işgücüne katılımını destekleyecek politikaların ve yasaların geliştirilmesi önemlidir. Kadınların iş hayatında karşılaştıkları cinsiyet ayrımcılığının önlenmesi ve esnek çalışma koşullarının sağlanması gibi önlemler, kadınların ekonomik bağımsızlıklarını destekleyecektir<sup>25</sup>. Sheila Rowbotham, kadınların işgücüne katılımının önemini vurgulayarak, "Kadınların ekonomik bağımsızlıklarını sağlamalarının yolu, işgücüne katılımlarının artırılmasından geçer" demiştir <sup>26</sup>. Kadınların ekonomik bağımsızlıklarını kazanmaları için eşit işe eşit ücret politikalarının uygulanması gereklidir. Wollstonecraft, kadınların erkeklerle eşit işe eşit ücret almaları gerektiğini savunur. Bu, kadınların ekonomik bağımsızlıklarını kazanabilmeleri için temel bir gerekliliktir. Ayrıca, kadınların kariyerlerinde ilerlemeleri için fırsat eşitliğinin sağlanması da önemlidir. Kadınların, iş dünyasında cinsiyet ayrımcılığına maruz kalmadan kariyerlerinde yükselebilmeleri, onların ekonomik bağımsızlıklarını pekiştirecektir. Betty Friedan da bu konuda benzer görüşler sunar: "Eşit ücret ve fırsat eşitliği, kadınların ekonomik bağımsızlıklarını sağlamanın temel taşlarıdır" <sup>27</sup>. Kadınların ekonomik bağımsızlıklarını sağlamalarının bir diğer yolu, girişimcilik faaliyetlerine katılmalarıdır. Wollstonecraft, kadınların kendi işlerini kurarak ekonomik bağımsızlıklarını kazanabileceklerine inanır. Kadın girişimciliğinin teşvik edilmesi, kadınların ekonomik bağımsızlıklarını artıracak

<sup>23</sup> Wollstonecraft, 1792, 94.

<sup>24</sup> Perry, R. *The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist*, University of Chicago Press, 1986, 120.

<sup>25</sup> Sapiro, 1992, 76

<sup>26</sup> Rowbotham, S. *Hidden from History: 300 Years of Women's Oppression and the Fight Against It*, Pluto Press, 1973, 210.

<sup>27</sup> Friedan, B. *The Feminine Mystique*, Newyork: W.W. Norton & Company, 1963, 89.

önemli bir faktördür. Bu bağlamda, kadın girişimcilere yönelik destek programları ve finansman imkanlarının sağlanması gereklidir. Devlet ve özel sektör tarafından sunulan girişimcilik eğitimleri, mentorluk programları ve mikro kredi imkanları, kadınların kendi işlerini kurmalarını ve ekonomik bağımsızlıklarını kazanmalarını destekleyecektir<sup>28</sup>. Aynı şekilde, Carolyn B. Maloney, kadın girişimciliğinin önemini şu sözlerle vurgular: "Kadın girişimcilerin desteklenmesi, onların ekonomik bağımsızlıklarını pekiştirecektir"<sup>29</sup>. Kadınların ekonomik bağımsızlıklarını sağlamaları için sosyal güvenlik ve refah politikalarının geliştirilmesi de önemlidir. Wollstonecraft, kadınların sosyal güvenlik haklarına erişimlerinin sağlanması gerektiğini savunur. Kadınların iş hayatında karşılaştıkları zorluklar ve bakım yükümlülükleri göz önünde bulundurularak, onların sosyal güvenlik haklarına erişimleri kolaylaştırılmalıdır. Bu bağlamda, kadınlara yönelik doğum izni, çocuk bakım desteği ve emeklilik hakları gibi sosyal güvenlik tedbirlerinin alınması gereklidir. Bu tür politikalar, kadınların ekonomik bağımsızlıklarını kazanırken karşılaştıkları engelleri azaltacak ve onların toplumsal hayatta daha aktif rol almalarını sağlayacaktır<sup>30</sup>. Birleşmiş Milletler Kadın Birimi de benzer şekilde sosyal güvenlik politikalarının önemine değinir: "Kadınların ekonomik bağımsızlıklarını desteklemek için sosyal güvenlik ve refah politikalarının geliştirilmesi gereklidir"<sup>31</sup>.

Kadınların ekonomik bağımsızlıklarını kazanmaları için iş ve aile yaşamı dengesinin sağlanması da büyük önem taşır. Wollstonecraft, kadınların hem iş hayatında başarılı olabilmeleri hem de aile yaşamlarını sürdürebilmeleri gerektiğini savunur. Bu bağlamda, esnek çalışma saatleri, uzaktan çalışma imkanları ve çocuk bakım desteği gibi önlemler, kadınların iş ve aile yaşamlarını dengelemelerine yardımcı olacaktır. Kadınların aile yükümlülükleri nedeniyle iş hayatından çekilmemeleri için bu tür desteklerin sağlanması, onların ekonomik bağımsızlıklarını pekiştirecektir<sup>32</sup>. Ann Oakley, bu konuda şunları belirtir:

---

<sup>28</sup> Taylor, 2003, 43.

<sup>29</sup> Maloney, C. B. *Rumors of Our Progress Have Been Greatly Exaggerated: Why Women's Lives Aren't Getting Any Easier--and How We Can Make Real Progress For Ourselves and Our Daughters*, Modern Times, 2010, 132.

<sup>30</sup> Offen, 2000, 54.

<sup>31</sup> UN Women. *Progress of the World's Women 2015-2016: Transforming Economies, Realizing Rights*, United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women, 2015, 77.

<sup>32</sup> Caine, 1997, 123.



"Kadınların iş ve aile yaşamlarını dengeleyebilmeleri için esnek çalışma saatleri ve çocuk bakım desteği sağlanmalıdır<sup>33</sup>".

Wollstonecraft'ın görüşlerine dayanarak, kadınların ekonomik bağımsızlıklarını sağlamak için aşağıdaki politika önerileri geliştirilebilir:

**1.Eğitim Fırsatlarının Artırılması:** Kadınların eğitim seviyelerinin yükseltilmesi için devlet tarafından burs ve eğitim programları sağlanmalıdır. Ayrıca, STEM (bilim, teknoloji, mühendislik, matematik) alanlarında kadınların eğitimine özel önem verilmelidir.

**2.Eşit Ücret Politikaları:** Kadınların erkeklerle eşit işe eşit ücret almalarını sağlayacak yasal düzenlemeler yapılmalıdır. İşyerlerinde cinsiyet ayrımcılığının önlenmesi için denetimler artırılmalıdır.

**3.Girişimcilik Destekleri:** Kadın girişimcilere yönelik özel fonlar ve kredi imkanları oluşturulmalıdır. Girişimcilik eğitimleri ve mentorluk programları ile kadınların iş kurma süreçlerinde desteklenmesi sağlanmalıdır.

**4.Sosyal Güvenlik Hakları:** Kadınların doğum izni, çocuk bakım desteği ve emeklilik haklarına erişimleri kolaylaştırılmalıdır. Kadınların iş hayatında karşılaştıkları zorlukları azaltmak için sosyal güvenlik politikaları geliştirilmeli ve uygulanmalıdır.

**5.Esnek Çalışma Modelleri:** Kadınların iş ve aile yaşamlarını dengelemelerine yardımcı olacak esnek çalışma saatleri ve uzaktan çalışma imkanları sağlanmalıdır. Çocuk bakım desteği ve kreş imkanları artırılmalıdır.

**6.Mesleki Eğitim ve Yeniden Eğitim Programları:** Kadınların iş gücüne katılımlarını artırmak için mesleki eğitim ve yeniden eğitim programları düzenlenmelidir. Kadınların kariyerlerinde ilerlemeleri için sürekli eğitim imkanları sağlanmalıdır.

Mary Wollstonecraft, kadınların ekonomik bağımsızlıklarını kazanmasının onların toplumsal statülerini iyileştireceğine ve cinsiyet eşitliğini sağlamaya yardımcı olacağına inanmıştır. Wollstonecraft'ın bu düşünceleri, modern feminist hareketlerin temel taşlarını oluşturmuş ve kadınların ekonomik bağımsızlık mücadelesinde ilham kaynağı olmuştur. Kadınların eğitim, işgücüne katılım, eşit ücret, girişimcilik, sosyal güvenlik hakları ve iş-aile

<sup>33</sup> Oakley, A. *The Sociology of Housework*. Oxford: Martin Robertson, 1974, 98.

yaşamı dengesi gibi konularda desteklenmesi, onların ekonomik bağımsızlıklarını sağlamaları için kritik öneme sahiptir.

### 3. Wollstonecraft'ın Feminist Felsefe Üzerindeki Etkileri

Wollstonecraft'ın feminist felsefeye en büyük katkısı, kadınların eğitim hakkı ve toplumsal eşitlik konusundaki savunusudur. Wollstonecraft, kadınların erkeklerle eşit eğitim fırsatlarına sahip olmaları gerektiğini vurgular. Bu görüş, modern feminizmin temel ilkelerinden biri haline gelmiştir. Kadınların eğitimsiz bırakılmasının, onların toplumsal hayatta geri kalmalarına neden olduğunu savunan Wollstonecraft, kadınların eğitilmesiyle sadece bireysel gelişimlerinin değil, aynı zamanda toplumun genel refahının da artacağını belirtir. Ruth Perry de eğitilmiş kadınların ekonomik bağımsızlıklarını artıracığını belirtir: "Eğitim, kadınların ekonomik özgürlüklerini kazanmanın anahtarıdır"<sup>34</sup>.

432

Wollstonecraft'ın kadınların toplumsal rolü konusundaki görüşleri de feminist felsefe üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Kadınların sadece eş ve anne rolüyle sınırlı kalmaması gerektiğini savunan Wollstonecraft, onların ekonomik ve sosyal hayatta daha aktif rol almaları gerektiğini vurgular. Bu düşünceler, kadınların bağımsız bireyler olarak tanınması gerektiği fikrini destekler ve modern feminizmin temel taşlarından biri olan toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasına katkıda bulunur. Sheila Rowbotham, kadınların işgücüne katılımının önemini vurgulayarak, "Kadınların ekonomik bağımsızlıklarını sağlamalarının yolu, işgücüne katılmalarının artırılmasından geçer" demiştir<sup>35</sup>.

Wollstonecraft'ın ekonomik bağımsızlık konusundaki görüşleri, feminist felsefenin ekonomik eşitlik taleplerine de ilham kaynağı olmuştur. Kadınların ekonomik bağımsızlıklarının, onların toplumsal statülerini iyileştireceğine ve cinsiyet eşitliğini sağlamaya yardımcı olacağına inanır. Wollstonecraft, kadınların işgücüne katılımının ve ekonomik bağımsızlıklarının, onların bağımsızlıklarını pekiştireceğini ve toplumsal cinsiyet eşitliğini artıracığını savunur. Betty Friedan da bu konuda benzer görüşler sunar: "Eşit ücret ve fırsat eşitliği, kadınların ekonomik bağımsızlıklarını sağlamanın temel taşlarıdır"<sup>36</sup>.

Wollstonecraft'ın düşünceleri, modern feminizm ve toplumsal cinsiyet teorisi üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır. Onun eğitim, toplumsal rol ve

---

<sup>34</sup> Perry, 1986, 120.

<sup>35</sup> Rowbotham, 1973, 210.

<sup>36</sup> Friedan, 1963, 89.

ekonomik bağımsızlık konusundaki görüşleri, feminist hareketlerin temel taşlarını oluşturmuş ve bu hareketlerin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Wollstonecraft'ın düşünceleri, feminist teorinin gelişiminde kritik bir öneme sahiptir ve onun fikirleri, modern feminizmin savunduğu birçok ilkenin temelini oluşturur. Carolyn B. Maloney, kadın girişimciliğinin önemini şu sözlerle vurgular: "Kadın girişimcilerin desteklenmesi, onların ekonomik bağımsızlıklarını pekiştirecektir"<sup>37</sup>.

### **Wollstonecraft'ın Görüşlerine Yönelik Eleştiriler**

Son olarak Wollstonecraft'ın kadınların eğitim ve toplumsal eşitlik talepleri, bazı çevrelerce radikal ve tehlikeli bulunmuştur. Dönemin muhafazakar kesimleri, Wollstonecraft'ın görüşlerinin toplumsal düzeni bozabileceğini ve kadınların geleneksel rollerini sorgulatabileceğini savunarak eleştirilerde bulunmuştur. Wollstonecraft'ın kadınların erkeklerle eşit eğitim alması gerektiği görüşü, dönemin ataerkil toplum yapısına aykırı bulunmuş ve bu nedenle sert eleştiriler almıştır. Ancak, Ann Oakley, bu konuda şunları belirtir: "Kadınların iş ve aile yaşamlarını dengeleyebilmeleri için esnek çalışma saatleri ve çocuk bakım desteği sağlanmalıdır"<sup>38</sup>. Ancak Wollstonecraft'ın güçlü argümanları ve kararlı duruşu, feminist düşüncenin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Onun düşünceleri, sadece eleştirilerle değil, aynı zamanda geniş destekçilerle de karşılanmıştır. Wollstonecraft'ın savunduğu görüşler, kadın hakları hareketinin temel taşlarını oluşturmuş ve onun fikirleri, sonraki feminist hareketlere ilham kaynağı olmuştur. Birleşmiş Milletler Kadın Birimi de benzer şekilde sosyal güvenlik politikalarının önemine değinir: "Kadınların ekonomik bağımsızlıklarını desteklemek için sosyal güvenlik ve refah politikalarının geliştirilmesi gereklidir"<sup>39</sup>. Wollstonecraft'ın eleştirilerine verilen yanıtlar, onun düşüncelerinin savunulması ve desteklenmesi yönünde olmuştur. Kadın hakları savunucuları, Wollstonecraft'ın görüşlerini destekleyerek, onun savunduğu ilkelerin hayata geçirilmesi için mücadele etmişlerdir. Wollstonecraft'ın eğitim, toplumsal rol ve ekonomik bağımsızlık konusundaki görüşleri, feminist hareketlerin temel taleplerini oluşturmuş ve bu taleplerin gerçekleştirilmesi için büyük çaba sarf edilmiştir. Sonuç olarak, Mary Wollstonecraft'ın feminist felsefe üzerindeki etkileri ve onun görüşlerinin sonraki feminist hareketler için nasıl bir

<sup>37</sup> Maloney, 2010, 132.

<sup>38</sup> Oakley, 1974, 98.

<sup>39</sup> UN Women, 2015, 77.

temel oluşturduğu incelendiğinde, onun düşüncelerinin modern feminizm ve toplumsal cinsiyet teorisi üzerindeki kalıcı etkileri açıkça görülmektedir. Wollstonecraft'ın eğitim, toplumsal rol ve ekonomik bağımsızlık konusundaki görüşleri, feminist hareketlerin temel taşlarını oluşturmuş ve kadınların eşitlik mücadelesinde ilham kaynağı olmuştur. Eleştiriler karşısında kararlı duruşu ve güçlü argümanları, Wollstonecraft'ın feminist düşüncenin gelişimindeki önemini pekiştirmiştir.

### Sonuç

Mary Wollstonecraft, 18. yüzyılın sonlarında kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği konularında yaptığı öncü çalışmalarıyla feminist düşüncenin temellerini atmıştır. Onun en tanınmış eseri "A Vindication of the Rights of Woman" (Kadın Haklarının Savunusu), kadınların eğitimi, toplumsal rolleri ve ekonomik bağımsızlıkları üzerine devrim niteliğinde argümanlar sunar. Wollstonecraft'ın düşünceleri, yalnızca kendi döneminde değil, modern feminist hareketler için de bir ilham kaynağı olmuştur.

434

Wollstonecraft'ın en önemli savlarından biri, kadınların erkeklerle eşit eğitim hakkına sahip olmaları gerektiğidir. Kadınların eğitimsiz bırakılmalarının, onların toplumsal hayatta geri kalmalarına neden olduğunu savunur. Ona göre, eğitilmiş kadınlar sadece kendi hayatlarını iyileştirmekle kalmayacak, aynı zamanda toplumun genel refahına da katkıda bulunacaktır. Wollstonecraft, kadınların akıl ve erdem bakımından erkeklerden aşağı olmadığını, ancak fırsat eşitliğinden mahrum bırakıldıkları için geri kaldıklarını belirtir. Eğitim, kadınların özgüvenini artıracak, onları daha bağımsız kılacak ve toplumsal rolleri genişletecektir.

Kadınların toplumsal rollerinin genişletilmesi gerektiğini savunan Wollstonecraft, kadınların sadece eş ve anne rolüyle sınırlı kalmaması gerektiğini vurgular. Ona göre, kadınların bu rollerle kısıtlanması, onların potansiyellerini sınırlamakta ve toplumsal gelişimi engellemektedir. Kadınların ekonomik ve sosyal hayatta daha aktif rol almaları gerektiğini belirten Wollstonecraft, onların bağımsız bireyler olarak tanınmalarının toplumsal statülerini iyileştireceğine ve cinsiyet eşitliğini sağlamaya yardımcı olacağına inanır. Kadınların işgücüne katılımının, onların bağımsızlıklarını pekiştireceğini ve toplumsal cinsiyet eşitliğini artıracığını savunur.

Ekonomik bağımsızlık, Wollstonecraft'ın kadınların toplumsal rollerini genişletme ve bağımsızlıklarını sağlama konusundaki temel argümanlarından biridir. Kadınların ekonomik bağımsızlıklarını kazanabilmeleri için eşit işe eşit ücret politikalarının uygulanması gerektiğini savunur. Ayrıca, kadınların kariyerlerinde ilerlemeleri için fırsat eşitliğinin sağlanması ve iş dünyasında cinsiyet ayrımcılığının önlenmesi gerektiğini belirtir. Kadınların girişimcilik faaliyetlerine katılmaları ve kendi işlerini kurarak ekonomik bağımsızlıklarını kazanmaları gerektiğini vurgular. Kadın girişimciliğinin teşvik edilmesi, kadınların ekonomik bağımsızlıklarını artıracak önemli bir faktördür. Kadınların ekonomik bağımsızlıklarını sağlamaları için sosyal güvenlik ve refah politikalarının geliştirilmesi de önemlidir. Wollstonecraft, kadınların sosyal güvenlik haklarına erişimlerinin sağlanması gerektiğini savunur. Kadınların iş hayatında karşılaştıkları zorluklar ve bakım yükümlülükleri göz önünde bulundurularak, onların sosyal güvenlik haklarına erişimleri kolaylaştırılmalıdır. Bu bağlamda, kadınlara yönelik doğum izni, çocuk bakım desteği ve emeklilik hakları gibi sosyal güvenlik tedbirlerinin alınması gereklidir. Bu tür politikalar, kadınların ekonomik bağımsızlıklarını kazanırken karşılaştıkları engelleri azaltacak ve onların toplumsal hayatta daha aktif rol almalarını sağlayacaktır. Kadınların ekonomik bağımsızlıklarını kazanmaları için iş ve aile yaşamı dengesinin sağlanması da büyük önem taşır. Wollstonecraft, kadınların hem iş hayatında başarılı olabilmeleri hem de aile yaşamlarını sürdürebilmeleri gerektiğini savunur. Bu bağlamda, esnek çalışma saatleri, uzaktan çalışma imkanları ve çocuk bakım desteği gibi önlemler, kadınların iş ve aile yaşamlarını dengelemelerine yardımcı olacaktır. Kadınların aile yükümlülükleri nedeniyle iş hayatından çekilmemeleri için bu tür desteklerin sağlanması, onların ekonomik bağımsızlıklarını pekiştirecektir.

435

Mary Wollstonecraft'ın düşünceleri, kadınların ekonomik bağımsızlıklarının sağlanması ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin gerçekleştirilmesi için önemli bir temel oluşturmaktadır. Wollstonecraft'ın bu görüşleri, modern feminist hareketlerin temel taşlarını oluşturmuş ve kadınların ekonomik bağımsızlık mücadelesinde ilham kaynağı olmuştur. Kadınların eğitim, işgücüne katılım, eşit ücret, girişimcilik, sosyal güvenlik hakları ve iş-aile yaşamı dengesi gibi konularda desteklenmesi, onların ekonomik bağımsızlıklarını sağlamaları için kritik öneme sahiptir. Wollstonecraft'ın düşünceleri, günümüzde de geçerliliğini koruyarak, kadınların eşitlik mücadelesinde rehber olmaya devam etmektedir.

### KAYNAKÇA

Arat, Necla. *Feminizmin ABC'si*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Arat, Y. *Feminist Politika*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Bell, S. G. *Writing Women's History: International Perspectives*. Indiana University Press, 1983.

Berktaş, Fatmagül. *Feminizmin Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Caine, B. *English Feminism, 1780-1980*, Oxford University Press, 1997.

Durakbaşı, Ayşe. *Modernleşme ve Feminizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Friedan, B. *The Feminine Mystique*. New York: W.W. Norton & Company, 1963.

Johnson, C. L. *Equivocal Beings: Politics, Gender, and Sentimentality in the 1790s: Wollstonecraft, Radcliffe, Burney, Austen*. University of Chicago Press, 2002.

436

Maloney, C. B. *Rumors of Our Progress Have Been Greatly Exaggerated: Why Women's Lives Aren't Getting Any Easier--and How We Can Make Real Progress For Ourselves and Our Daughters*, Modern Times, 2010.

Oakley, A. *The Sociology of Housework*. Oxford: Martin Robertson, 1974.

Offen, K. *European Feminisms, 1700-1950: A Political History*. Stanford University Press, 2000.

Perry, R. *The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist*, University of Chicago Press, 1986.

Rossi, A. *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir*. Columbia University Press, 1973.

Rowbotham, S. *Hidden from History: 300 Years of Women's Oppression and the Fight Against It*, Pluto Press, 1973.

Sapiro, V. *A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft*. University of Chicago Press, 1992.

Sunar, İlkey. *Düşün ve Toplum*. İstanbul: Der Yayınları, 2001.

Taylor, B. *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*. Cambridge University Press, 2003.

UN Women. *Progress of the World's Women 2015-2016: Transforming Economies, Realizing Rights*, United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women, 2015.

Wollstonecraft, M. *A Vindication of the Rights of Woman*, 1792.

Wollstonecraft, Mary. *Kadın Haklarının Savunusu*. Çeviren Alev Türker. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

MARY WOLLSTONECRAFT VE KADIN HAKLARININ SAVUNUSU: FEMİNİST FELSEFEYE  
KATKILARI  
MARY WOLLSTONECRAFT AND THE DEFENDER OF WOMEN'S RIGHTS: HER  
CONTRIBUTIONS TO FEMINIST PHILOSOPHY  
Alkım Burak YÜCELER

**438**



## AYN RAND ROMANLARINA MODERNİZM EKSENİNDE BİR BAKIŞ

Belgin TARHAN\*

### ÖZ

Objektivizm adlı felsefesiyle Ayn Rand, liberteyen düşünce içinde özel bir konuma sahiptir. Fikir yazılarının yanında tiyatro oyunları ve romanlarıyla bir felsefecinin ulaşabileceği bir okur grubunun çok ötesinde bir kitleye seslenmiştir. Türkçe yazında ise objektivizm adlı felsefesiyle Ayn Rand, yalnızca siyaset bilimi disiplini içinde yürütülen tartışmalara dahil edilmektedir. Romanlarını ve edebiyatını konu edinen çalışma yok denilecek kadar azdır. Metinler arası bir politik inceleme yapmayı amaçlayan bu çalışma, yazarın felsefesiyle kurmaca metinlerini yan yana getiren bir inceleme sunmaktadır. Yirminci yüzyılın toplumsal, ekonomik ve siyasal sorunlarının Rand üzerindeki etkisi araştırılmaktadır. Makalenin ilk kısmında Rand'ın romancılığına yer verilmekte, ikinci kısımda ise akıl-doğa, makine-üretim gibi kavram ikilikleri üzerinden objektivizm ile modernizmin iç içe geçen argümanları tartışmaya açılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ayn Rand, Objektivizm, Modernizm, Akılcılık, Doğa, Teknoloji.

## AN OVERVIEW OF AYN RAND NOVELS IN THE CONTEXT OF MODERNISM

### ABSTRACT

With the philosophy of objectivism, Ayn Rand has a special position in libertarian thought. Her theatre plays and novels – with the essays- have reached an audience far beyond a philosopher's address. In Turkish literature, Ayn Rand with her philosophy of objectivism, is only included in discussions within the discipline of political science. There are almost no studies on her novels and literature. This essay aims to conduct an intertextual political analysis and bring together the author's original philosophy and her works of fiction. The impact of the twentieth century's social, economic, and political issues on Rand is being researched. In the first part of the article, Rand's novelism is described and in the second part, the intertwined arguments of objectivism and modernism are discussed through conceptual binaries such as mind-nature, machine- production.

**Keywords:** Ayn Rand, Objectivism, Modernism, Rationalism, Nature, Technology.

\* Dr. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Söke İşletme Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü,  
E-posta: belgin.buyukbuga@adu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0950-3363. Aydın/Türkiye.  
Makalenin geliş tarihi: 10.05.2024  
Makalenin kabul tarihi: 28.10.2024

Submission Date: 10 May 2024  
Approval Date: 28 October 2024

## Giriş

Ayn Rand, geride bıraktığımız yüzyılın en dikkat çeken düşünürlerinden biridir. Dünyanın pek çok diline çevrilen romanları vesilesiyle Rand, geniş bir okur grubuna ulaşmıştır. Şöhretini oyun ve romanlarına borçlu olmasına rağmen çoğu kez romancı sıfatıyla da anılmamaktadır. Kurmaca metinleri belirli bir ahlak, ekonomi ve siyasetin sözcülüğünü yaptığı için romanları genellikle siyasi broşürlerle propaganda yazıları arasında bir yerde konumlandırılmaktadır. Rand'ın objektivizm adını verdiği felsefesini romanlarıyla birlikte olgunlaştırdığı söylenebilir. Zira kurmaca eserlerinden sonra felsefi makalelerini kaleme almıştır.<sup>1</sup> Tiyatro oyunları ile romanlarında, objektivizmin ilkelerini çağrıştıran bireyci ahlak, akıl ve bireysel üretkenlikle şekillenen liyakatli toplum, müdahale edilmeyen bir piyasa ekonomisi gibi kapitalist değerlere yaslandığı temel bir gerçekliktir. İkinci Dünya Savaşı öncesi ve sonrası dönemde devletçi politikalar tüm dünyada yükselişe geçerken, kapitalizm gibi ekseriyetle pejoratif manada kullanılan bir kavramı dile getirmekten çekinmemiştir.<sup>2</sup>

## 440

Edebi bir inceleme mahiyeti taşımayan bu çalışma, Rand'ın romancılığına yapııştırılan ideolojik güdümlü edebiyat etiketinin ardındaki olgulara bakmayı denemektedir. Çalışmanın temel önermelerinden biri Rand'ın romanlarındaki tematik örüntünün -objektivizmle olduğu kadar- modernizmle bağlantılı olduğu argümanı üzerine kurulmaktadır. Rand'ın kurmaca metinlerine sinen objektivist felsefe, metodolojik olarak liberalizm ya da sosyalizm gibi yaşamın bütününe tüm veçheleriyle açıklama iddiasındaki kapsayıcı ve kuşatıcı ideolojilere benzemektedir. Bu niteliğiyle Rand'ın fikirleri gibi metinleri de modernizme göbekten bağlanmaktadır. Tiyatro oyunları ile romanlarında üretken akla, evrensel bir ahlak anlayışına, bilim ve teknolojinin katkısıyla daha önce görülmemiş bir bolluk vaat eden serbest piyasa düzeninin ileri bir medeniyet kurma kapasitesine vurgu yapmaktadır. Rand'ın toplumsal düzen, iş yaşamı, ekonomi ve siyasetine yakından bakıldığında, rasyonalist aydınlanmacı fikrin yirminci yüzyılda beliren özel- objektivist- bir koluna dönüştüğü fark edilebilir.

Çalışmanın ilk kısmında bir romancı olarak Rand'ın edebi vizyonuna ilişkin bir değerlendirme yapılmaktadır. Yazarın yakın olduğu kuşatıcı

---

<sup>1</sup> Ayn Rand'ın *16 Ocak Gecesi* adlı tiyatro metni 1934, *Yaşamak İstiyorum* 1936, *Ego/Ben* 1938, *Hayatın Kaynağı* 1943, *Atlas Vazgeçti* ise 1957 tarihinde yayımlanmıştır. Objektivizm adlı felsefesini ortaya koyduğu eserler ise sırasıyla *Bencilliğin Erdemi* 1964, *Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal* 1966, *İhtiyacımız Olan Felsefe* ise 1982 yılında basılmıştır.

<sup>2</sup> Ayn Rand, "Savaşın Kökleri", içinde *Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal*, çeviren. Nejdet Kandemir, İstanbul: Plato Yayınları, 2004, 104-105.

ideolojilerin modernizmle bağlarını gösterir şekilde dünya görüşü telkin eden romancılığı yorumlanmaktadır. İkinci kısımda ise Aydınlanma felsefesi ile modernizmle bağlarını doğrudan gösteren kurmaca metinleri ile objektivizm arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekilmektedir. Üçüncü kısımda ise doğa üzerine kurulan hakimiyet ve makine uygarlığı meselesi ekseninde Rand'ın kurmacalarında beliren temalar tartışmaya açılmaktadır.

### Ayn Rand'ın Edebiyatı

Yirminci yüzyılın ilk yarısında yetişen Rus göçmeni bir entelektüel olarak Rand, evrensellik iddiasında olan bütünlükçü ideolojilerin kuşattığı bir çağın insanıdır. O dönemde, modern demokratik temsiller ile halk egemenliği rejimi olan cumhuriyetler popülerlik kazanırken, kitleleri etkilemenin bir aracı olarak da kurmacanın önemi keşfedilmekteydi. Henüz yirmili yaşlarındaiken - Rusya'dan ayrılmadan önce- Rand da roman sanatı ile sinemanın gücünü fark eder. 1920-24 yılları arasında Petrograt Üniversitesi'nde Tarih ve Felsefe okuduktan sonra mezun olduğu yıl Devlet Sinema Sanatları Enstitüsü'ne girer ve bir yıl eğitim alır. Kısa sinema eğitiminin ardından Amerika'ya gider, Hollywood'a taşınır çünkü senarist olmak arzusundadır.

441

Bu dönemde kurmacanın önemi dönemin aydınları, politikacıları hatta iktidarları tarafından bilinmektedir; romanlar ve sinema filmleri, propaganda ve manipülasyon aracı olarak kullanılmaktadır. Monarşilerin yıkıldığı, halk egemenliği rejimlerinin kurulduğu bir dönemde seçim ve temsille birlikte parlamentolar ile halkın seçtiği liderlerin çağı başlamıştır. Kitlelerin siyasetle bulunduğu yeni siyasal düzende, onları etkileyecek ve siyasal olarak iradelerini yönlendirecek sinema ve edebiyat en güçlü iki saha olarak belirlemektedir. Sözgelimi 1917 Ekim Devrimi ile Çarlık rejimini yıkan sosyalist hükümet, eski rejimin kötülüklerini, askerlere reva gördüğü muameleyi *Potemkin Zırhlısı* (1925) adlı bir sessiz propaganda filmi ile gösterir. Film, zihinlerde henüz taze olan elem bir olayı görsel olarak hatırlatır. Bir savaş gemisi içinde subaylarını açlığa ve kurtlu yemeklere mahkûm eden Çarlık Rusya'sını kötüler.<sup>3</sup> Benzer şekilde 1935 yılında bu kez Nazi Almanya'sında Hitler'e selam sunan yüzlerce kıta asker ve sivilin sokaklardaki nizami görüntülerinin kullanıldığı *İradenin*

<sup>3</sup> Mehmet Emin Satır ve Cem Cetin, "Toplumsal Gerçekliğin İdeolojik İnşasında Bir Kitle İletişim Aracı Olarak Sinemanın Rolü: *Potemkin Zırhlısı* Filmi Örneği" *Kurgu Dergisi*, 27 (2), 2019, 140 vd.

*Zaferi* adlı film, başta Alman halkı olmak üzere tüm uluslara Almanya'nın gücünü ve yıkılmaz iradesini göstermektedir.<sup>4</sup> Görsel anlatının yanında edebiyat da politik bir araç olarak iş görmesi beklenen bir disiplin haline gelmiştir. Rusya'da sosyalist devrimi ve rejimden övgüyle bahseden romanlar yazılmaktadır.<sup>5</sup>

Dünya görüşü telkin eden ideolojik güdümlü edebiyat, yalnızca geride bıraktığımız yüzyılın başına özgü bir olgu değildir. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde ortaya çıkan iki kutuplu dünya düzeni içinde de sanat/edebiyat, belirli bir ideolojiyi ve yaşantıyı aşlamak üzerine kullanılmaktadır. Amerika ile Sovyet Bloğu olarak ayrılan dünya düzeninde sıcak çatışmadan farklı olarak soğuk savaş stratejileri içinde kültür savaşları önemli bir yer işgal etmektedir. Bu dönemde kültür, dış politikanın bir parçası ve aracı olarak kullanılmaktadır.

İlk romanından son eserine kadar tüm çalışmalarında Ayn Rand, objektivizm adlı felsefesini somutlaştırma, onu geniş bir okur kitlesine tanıtmaya gayesi gütmektedir.<sup>6</sup> Yazarın ilk romanını yayınlama talebi pek çok kez reddedilse de romancı olarak keşfedilmesi uzun sürmemiştir. Bu dönemde Amerika'da dış politikadan kültür endüstrisine ve yargıya uzanan boyutta anti komünizm dalgası hakimdir. Benzer şekilde Sovyet Rusya'da da kapitalizm karşıtı cephe egemendir. 1950'lilerin Amerika'sında McCarthizm adıyla bilinen anti komünist avını haklı göstermek için Sovyet Bloğu ile sosyalist fikirleri ölümcül günah olarak sunulmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında Rand'ın sosyalizm karşıtı dünya görüşü, Amerikan kamuoyunun yaratmaya çalıştığı etkiyle uyumludur. Soğuk Savaş döneminde her iki kampta da yoğun biçimde taraf tutma ve sanatını o tepkiyle şekillendirme söz konusudur.<sup>7</sup> Rand ilk kez İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru kurmaca eserleriyle dikkat çeker. 1943 yılında

<sup>4</sup> Ken Kelman, "Propaganda As Vision: The Triumph of the Will", *Logos*, 2(4), 2003, 4-5.

<sup>5</sup> Yeni bir ulus devletin kurulduğu, Cumhuriyet'in ilan edildiği yıllarda Türkiye'de de benzer bir görünüm hakimdir. 1920'lerde roman ve sinemaya politik saiklerle yön verildiğini gösteren çok fazla örnek vardır. Türk sinemasının da başlangıç evresi de olan bu dönemde, Muhsin Ertuğrul'un Halide Edip Adıvar'ın romanından çektiği *Ateşten Gömlek* (1923) adlı film, Kurtuluş Savaşı mücadelesini anlatmakta, yeni kurulan Cumhuriyet'in başlattığı devrimlere hazırlayan bir mahiyet taşımaktadır. Sinemanın yanında edebiyat da yeni rejimin ve ulus devletin varlığını pekiştirerek geniş kitlelere aktaran bir işlev görmektedir. Bu dönemde Türklük, bağımsızlık, vatan, kan, toprak üzerine şiirler ve romanlar yazılmakta ve yazdırılmaktadır. Halide Edip Adıvar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Reşat Nuri Güntekin gibi yazarlar, ulus devletin kuruluş felsefesini edebiyat aracılığıyla aktarırken, yeni kurulan devletin siyasi konumunu halka arz etmektedir.

<sup>6</sup> Stephan Cox, "Ayn Rand: The Theory Versus Creative Life", *The Libertarian Studies*, 8(1), 1986, 21.

<sup>7</sup> Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, İstanbul: İmge Kitabevi, 1999, 100.

*Hayatın Kaynağı* adlı romanı ilgi görür ve akabinde filmi çekilir. 1957 yılında *Atlas Vazgeçti* ile Rand'ın edebi alandaki şöhreti, sosyalizm karşıtlığıyla birlikte pekişerek büyür. Uzun bir süre Rand'ın kurmaca metinleri, Soğuk Savaş dönemine sinen genel politik hava içinde okunur. Özellikle ileride Amerikan Merkez Bankası Başkanı olacak olan Alan Greenspan'ın Rand'a ve eserlerine olan övgüleriyle başlayan destek ve katılım, yazarın çevresini kalabalıklaştırmış, ününün artmasına vesile olmuştur. Çok satanlar listelerinde yer almalarına rağmen yine de Rand'ın fikrilerine yönelik belirli bir mesafenin olduğu da belirtilmelidir. Amerikan kamuoyunda Sovyet Rusya'dan kaçmak zorunda kalan göçmen bir kadının sosyalizm karşıtlığı tasvip edilse bile dini taassup ile mistisizme yönelik eleştirileriyle bencillik övgüsüne varan ileri düzey bireyciliğinin itibar görmediği söylenebilir.

### **Modernizm, Objektivizm ve Rand'ın Romanları**

Rand'ın kurmaca metinleri yazarın yaşadığı çağın felsefi, siyasi ve toplumsal meseleleri hakkında fikir verir. 1905 doğumlu Rand'ın hayata başladığı yeni yüzyılın ilk çeyreği, İngiliz yazar Charles Dickens'in *İki Şehrin Hikayesi* adlı romanının ilk satırlarında geçen "zamanların en iyisi, zamanların en kötüsü" ifadesini doğrulayan bir zıtlık içindedir. Tablonun aydınlık tarafında radyo, telgraf ve gazete gibi kitle iletişim araçlarıyla kıtaların birbirine bağlanması, kentlerin temiz su ve elektrik gibi hizmetlere kesintisiz ulaşması, yer altı raylı ulaşımın yaygınlık kazanması, otomobilden uçağa motorlu araçların seri üretimi gibi yenilikler yer almaktadır. Daha önce eşi benzeri görülmemiş bir şekilde bilim ve teknoloji yoluyla doğa üzerinde kontrol kurulmakta ve üretim artmaktadır. Üst gelir grubunun yanında orta sınıfın refahı da görece olarak iyileşmekte, gıda imalatında ve tıpta elde edilen gelişmelerle insan ömrü uzatılmaktadır. Rand yirminci yüzyılı da içine alan tablonun aydınlık kısmını Sanayi Devrimi ile başlatır.<sup>8</sup> Rönesansı, Reformu ve Aydınlanmayı yaşayan insanlığın kazandığı özgüvenle artık dünyayı imar ve inşa edebilecek bir modernizme doğru yol aldığı söylenebilir. Doğa bilimlerindekine benzer şekilde beşerî bilimler sahasında da aydınlanmış akla, bilim ve teknolojinin getireceği refaha dair büyük bir iyimserlik söz konusudur.

443

---

<sup>8</sup> Rand, *Yeni Entelektüel İçin*, çeviren. Orhan Düz ve Belkıs Disbudak, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2021, 26.

Tablonun karanlık tarafında ise Kıta Avrupa'sının otoriter ve totaliter rejimlere sürüklenişi, iki büyük savaşla birlikte yaşanan ekonomik kriz ve soykırım gerçeği vardır. Rusya'da doğan Rand, karanlık kısımda olup bitenlerin de tanığıdır. Doğduğu yıl olan 1905, Rusya'nın hem içeride hem de dış ilişkilerde çıkmaza sürüklendiği bir tarihtir. 1905 yılında Rusya'da Ekim Devrimi'ne (1917) giden süreci hazırlayan en önemli gelişmelerden biri olan işçi sınıfı yürüyüşü, Çar'ın askerlerinin ateş açmasıyla katliama dönüşür. Çar II. Nikolay'ın daha baskıcı hamlelerle savuşturmaya çalıştığı muhalif toplumsal kesimler – Menşevikler ve Bolşevikler gibi- zaman içinde daha da güçlenerek, 1917 Ekim Devrimi'ne giden sürecin önde gelen aktörleri olurlar. Keza aynı yıl Rusya, Mançurya'ya kadar uzanan bir hammadde ve pazar arayışı nedeniyle yüzünü Doğu'ya döndüğünde, karşısına Japonya çıkar. Tarihe sıfırıncı dünya savaş olarak geçen harpte Rusya, büyük bir yenilgi alır. 1905 ile 1917 arası dönem Rusya için ekonomik ve toplumsal yaşamda çekilen değişim sancılarının Çarlık rejiminin baskıcı iktidarıyla birlikte zora girdiği yıllardır.<sup>9</sup> Bu mücadele 1917 Ekim Devrimi ile yeni bir makasa girerek, toplumsal, ekonomik ve siyasal arenada yeni bir çatışma evresini başlatır. Rusya'da yetişen pek çok aydın -Rand gibi isimsiz genç entelektüel potansiyel taşıyan kişiler- ülkeden ayrılır. *Yaşamak İstiyorum* adlı romanında Ayn Rand, kendisi gibi idealleri uğruna Sovyet Devrimi yapmış Rusya'dan kaçış sürecini anlatır.

Rand Avrupa'daki insani felaketlerden İtalya, Almanya ve Rusya gibi otoriter ve totaliter rejimleri sorumlu tutmaktadır.<sup>10</sup> Bu rejimlerin yeni bir mistik dalgayla “yüce dava” uğruna insanları köleliğe mahkûm edişlerini öne çıkarır. Oysa Avrupa'yı savaş, kriz ve katliama sürükleyen faşizm, sosyalizm gibi ideolojilerin tıpkı liberalizm gibi modernizmin içinden çıktığı dile getirilmelidir. Temel ilke ve değerleri farklı olsa da bütün bu sistemlerin modernliğin bir sonucu olduğu söylenebilir. Zira modern ideolojiler de bir tür rasyonel ilkeyle hareket ederek, kendi “ideal düzen” arayışının peşinden gitmiştir. Sosyalizm gibi liberalizm de geçmişi açıklama, geleceğe dair bir projeksiyon sunma bakımından kuşatıcı bir evrensellik içindedir. İdeolojiler, ekonomik ve sosyal düzenden dış politikaya kadar pek çok alanda, doğruluk iddiasında önermeler sunmaktadır. Rand da kapitalizme bağlanan felsefesiyle büyük teorilerin, kapsayıcı ideolojiler

<sup>9</sup> Onur İşçi ve Onur Önkol, *Rusya İmparatorluğu'nun Çöküşü: Harp Yahut İhtilal*, İstanbul: Kronik Kitap, 2019, 339.

<sup>10</sup> Rand, “Aşırılık” ya da İftira Atma Sanatı”, içinde *Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal*, 233 vd.

arasında bir yoldan ilerlemiş gözükmektedir. Bu yönüyle objektivist felsefe, modernizmin içinden savlar üretmektedir.<sup>11</sup>

Rand, objektivizmle bir kenarından tuttuğu liberal/liberteryen felsefeyle, tüm insanlığı kuşatan bir kapsayıcılık içinde konuşmaktadır. Rand'ın düşüncesine göre insandan insana, toplumdaki topluma ve geçmişten günümüze değişmeyen gerçeklik söz konusu olduğu için varlık, bilgi ve ahlak felsefesinin önermeleri evrensellik içermektedir. Modernizm içinden çıkan ve onun yörüngesinde vücut bulan ideolojiler için evrensellik, vazgeçilmez bir unsurdur. İnsan ile ilgili gerçek, bütün insanları kapsayabilecek bir çerçevede düşünüldüğü için evrensel kabul edilmektedir.<sup>12</sup> Akıl ve bilime olan vurgusu Rand'ı Aydınlanma düşüncesine bağlayan en kuvvetli bağlardan biridir. Aydınlanma hareketi için akıl ve bilimle kavranabilecek gerçeklik, bütün insanlığı bağlar. Rand'ın felsefesinin katmaları arasında gezildiğinde, dünyayı kavrayış biçiminin Aydınlanmacı rasyonalizmin temel unsurlarıyla paralellik içinde olduğu görülebilir. Sözelimi Rand'ın felsefesinde dünya, kişilerden bağımsız objektif hakikatlerden oluşur. Rand Aristoteles'in A, A'dır önermesiyle açıkladığı bu durumda kişinin/araştırmacının yorumundan, istek, beklenti ve umudundan bağımsız bir gerçeklik dizgesinin olduğunu ifade eder.<sup>13</sup> Objektivizmin epistemolojik köklerinde ise Aydınlanmanın biricik unsuru olan akıl, karşımıza çıkar. Rand'a göre epistemolojinin aracı akıl, eylemi ise düşünmedir.<sup>14</sup> Dış dünyadaki hakikatleri düşünerek kavrayabiliriz. Böylece rasyonalitenin evrenselliğe uzanan yolu teyit edilmiş olur. Diğer bir ifadeyle, akla dayalı bir kozmoloji varsa, tüm insanlık için söz konusu olan bir evrensellik iddiasından söz edilebilir.<sup>15</sup> Tıpkı Aydınlanma düşüncesinde olduğu gibi Rand'daki akıl da aynı zamanda dini otoritelerin buyruklarından, mitik ve mistik olandan kurtulmaya, onları devre dışı bırakmaya yardımcı olur.<sup>16</sup> Akıl, kendi dışındaki dünyanın bilgisini gizemli olmaktan çıkarırken, yüzyıllar boyunca egemen olan dini ve mistik anlatıları silen bir süpürge görevi görecektir. Objektivizmin diğer bir katmanında ise iyi yaşamın nasıl olacağı sorusuna yanıt arayan etik yer alır.

<sup>11</sup> David Ashford, "A New Concept of Egoism: The Late Modernism of Ayn Rand", *Modernism/Modernity*, 21(4), 2014, 978.

<sup>12</sup> Şaylan, *Post Modernizm*, 134.

<sup>13</sup> Rand, "İnsan Yapımı Olana Karşı Metafizik Olan", içinde *İhtiyacımız Olan Felsefe*, çeviren. Nejdet Kandemir, İstanbul: Plato Yayınları, 2005, 46-47.

<sup>14</sup> Rand, "Objektivist Etik" içinde *Bencilliğin Erdemi*, çeviren. Nejdet Kandemir, İstanbul: Plato Yayınları, 2006, 23.

<sup>15</sup> Şaylan, *Postmodernizm*, 147.

<sup>16</sup> Rand, "Objektivist Etik", 33 vd.

Şüphesiz burada da iyi yaşam, akılla mümkündür. Objektivist öğretiyeye göre etiğin kaynağı duygular olmaz. Etik, akli referans aldığı için rasyonalist bir çizginin devam ettiği söylenebilir. Objektivist felsefesinin son katmanında ise toplumsal düzen, ekonomi ve siyaset yer alır. Rand, etik yaşama en uygun toplumsal form olarak kapitalizmi görmekte ve bu yönüyle liberal/liberteryen ekole bağlanmaktadır.<sup>17</sup> Rand'ın öğretisine bir bütün olarak bakıldığında aklın rehberliğinde kavranabilen, bir bütün olarak insanlığı kapsayan ve kuşatan bir iyi yaşam reçetesi sunduğu fark edilebilir. Akla dayalı bir kozmoloji, evrensel ahlak ve onun üzerine inşa edilen hukuk ve piyasa toplumuyla birlikte kapitalizme varmaktadır. Şaylan'ın modernite tarifi içinde belirttiği akılcılık, bilimcilik, teknosentrizm ve evrensellik öğeleri Rand'ın felsefesinde olduğu kadar kurmacalarında da yer işgal eden temalardır.<sup>18</sup> *Atlas Vazgeçti*'de Rand, inşa ettiği kurmaca dünya içinde -Amerika için- mantık çağının sona ermesine hayıflanır. Romanda 10-289 No'lu yönerge ile üretim ve piyasa süreçlerini kontrol altına alan bir düzenleme için toplanan bürokrat, sendikacı ve iş adamları temsilcilerinden oluşan bir kurul üyelerinden biri "bir zamanlar mantık çağı diye bir şey vardı ama şimdi onun ötesine geçtik. Şimdi sevgi çağı." ifadesini kullanır.<sup>19</sup> Rand aklın, bilimin ve hür teşebbüsün geçer akçe olduğu, üretkenliğin arttığı dönemi mantık çağı olarak adlandırır. Sanayi devrimi ile başlayan mantık çağı, yağmaya son vererek üretimi, kıtlığı önleyerek refahı, salgın hastalıkların önüne geçerek tıbbın gelişmesini sağlamıştır.<sup>20</sup> *Atlas Vazgeçti*'de halk yararı, toplum menfaati gibi bahanelerle mantık çağına son verilmesi tehlikesini gündeme getirir. Kurmacadan felsefeye ve teoriden pratiğe doğru genişletildiğinde Rand'ın Amerika adına duyduğu bir endişeyi dillendirdiği fark edilmektedir.

1936 yılında basılan *Yaşamak İstiyorum* adlı ilk romanından itibaren tüm kurmaca metinlerinde, Avrupa'da ateşi harlanmış bir otoriterlikle kolektivist ideolojilerin başlattığı yıkımı anlatır. İki kutuplu dünya düzeni ayrımına uygun bir biçimde iki zihniyet karşı karşıyadır: İnsanların esaret altında oldukları köleci toplum ile hür toplum. Rand'ın gözünden Avrupa (Mussolini İtalya'sı, Hitler Almanya'sı, Franco İspanya'sı ve Stalin Rusya'sı) ilk gruba teslim olurken, Amerika ikinci kategoride yer almaktadır. Fakat esaret tehdidi Amerika için de yok değildir. 1957'de basılan *Atlas Vazgeçti*, İkinci Dünya Savaşı ile otoriter ve totaliter rejimlerin hafızalarda canlı olduğu bir dönemde yazılmıştır. Öte yandan

<sup>17</sup> Rand, "Kapitalizm Nedir", içinde *Kapitalizm Bilinmeyen İdeal*, 17.

<sup>18</sup> Şaylan, *Postmodernizm*, 143.

<sup>19</sup> Rand, *Atlas Vazgeçti Cilt II*, 281.

<sup>20</sup> Rand, "Objektivist Etik", 46-47.



Amerika ile SSCB'nin derin bir yarıkla ayrıldığı iki kutuplu dünya düzenine geçilmiştir. *Atlas Vazgeçti*'de sözü geçen sevgi çağı aslında aklın yerine duyguların, bireyselliğin yerini dini, etnik kimliklerin yerini aldığı kolektif bir varlık uğruna yaşamının yüceltildiği faşizm ve sosyalizm gibi ideolojilerin zamanı ifade eder. Avrupa'daki faşist otoriter devletler, bunun başını çekmektedir. *Yaşamak İstiyorum* ile distopya türündeki *Ego* adlı eserinde, özgürlük yerine kölelik, refah ve bolluk yerine yoksulluk ve kıtlığın olduğu toplumlar tasvir edilmiştir. *Atlas Vazgeçti'deki*'ne benzer şekilde *Ego*'da Sanayi Devrimi ile başlayan ve insanların refahını akıl, bilim ve serbestiyle kuran düzeni "Ağza Alınmaz Devirler"<sup>21</sup> olarak anılır. Yüzyıllardır din adına sömüren altruist ahlak bu kez toplum adına bireylerin kendilerinden feragat etmelerini ve siyasal iktidara boyun eğmelerini beklemektedir. Oysa Rand romanlarında -gerekirse- Atlas Vazgeçti'deki John Galt ve arkadaşlarının yaptığı gibi iş adamlarını üretimden çekilmeye yani greve çağırarak, altruist ahlaka karşı bayrak açmayı gündeme getirir.

447

## Rand'ın Romanlarındaki Modern Temalar

### Akıl- Doğa İlişkisi

Rand bireyci ve serbest piyasa yanlısı felsefesiyle Aydınlanma felsefesine, akıl ve bilimle yükselen modernizmin teknolojik ilerleyişine inanç duymaktadır. Amerikan toplumunun bireysellik, rasyonalite ve üretkenlik zincirinden kopmaması gerektiği fikrini savunmaktadır. Okyanusun karşı kıyısındaki Avrupalı entelektüel ve yazarlar için ise aklın mühendisliğiyle makine uygarlığı - yirminci yüzyılın ilk yarısındaki insani felaketlerin de gösterdiği üzere- yeniden ele alınması gereken olgulardır. İki dünya savaşı, ekonomik buhran, otoriter ve totaliter rejimler eliyle gerçekleşen insanlık kıyımı, Avrupalı kimi düşünürlerde Aydınlanma felsefesi ile modernizm hakkında endişe uyandırmaktadır. Avrupa'daki ekonomik ve toplumsal çöküş, Aydınlanmanın kökenindeki rasyonalite, bilimsel ilerleme ile demokrasi üzerine felsefi bir soruşturmayı başlatmıştır. *Aydınlanmanın Diyalektiği* başlıklı eserlerinde Horkheimer ile Adorno yaşadıkları yüzyılı şöyle tarif ederler: "İlerlemeci bir düşünme olarak Aydınlanmanın öteden beri hedefi, insanları korkudan arındırmak ve efendi

<sup>21</sup> Rand, *Ego*, çeviren. Şerif Yıldız, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2021, 13, 88.

konumuna getirmektir. Ne var ki tamamen aydınlanmış şu yeryüzü muzaffer felaket alametleriyle parlıyor.”<sup>22</sup>

Horkheimer ile Adorno'nun Aydınlanma projesinde itiraz ettiği hususlar arasında -aydınlanmış- aklın doğa üzerindeki egemenliği gelir. Akıl ilk kez ürettiği bilgiyle doğa üzerinde bu çapta bir dönüşümü gerçekleştirmekte, onu şeyleştirerek üzerinde hakimiyet kurmaktadır. Horkheimer'a göre doğa üzerinde tahakküm kurarak insanlığın özgürleşeceği düşüncesi bir paradokstur. Doğa üzerinde baskı kurmak kaçınılmaz olarak insana da egemen olmayı beraberinde getirir.<sup>23</sup> Öte yandan Horkheimer ile Adorno'nun başını çektiği Frankfurt Okulu, insanlığı iyiye götürme vaadine sahip bir öneride aklın evrenselliğine ilişkin bir savununun tehlikelerine dikkat çekerler. Akıl aracılığıyla inşa edilen ve herkesi kapsayan bir “iyi” projesi, ona dahil olmayanlar ya da onu istemeyenler için baskı unsuru haline gelmektedir. Marcuse de insanlığın kendini doğadan ayrı bir varlık gibi görmesini, bilimsel yöntemlerle onu hakimiyeti altına almasını yirminci yüzyılda yaşanan felaketlerle ilişkilendirir.<sup>24</sup> Doğadaki nitel farklılıkları göz ardı etmek, onu kantitatif bir nesne haline getirmek, endüstri toplumunun temel bir problemi.<sup>25</sup> Eleştirel Okula göre, doğadan sonra sıra insana gelmiştir. İnsanı özgürleştirmek gibi yüce bir amaca sahip Aydınlanma rasyonalizmi önce doğa, ardından nesneleştirdikleri insan üzerinde tahakküm kurarak karşısına dönmüştür. Geride bıraktığımız çağın otoriter ve totaliter iktidarları da benzer araçları kullanarak insan üzerinde tahakküm kurma yoluna gitmiştir.<sup>26</sup> Bu fikre göre doğa üzerinde kontrolle insan üzerinde kurulan hakimiyet birbirinin ardıdır.

Yirminci yüzyılın ilk yarısında Horkheimer'ın haklı eleştirisini somutlaştıran pek çok vaka gerçekleşmiştir. Mussolini'nin, Hitler'in ve Stalin'in teknoloji (özellikle de askeri sahadaki) ve bilim yardımıyla kendi iyi projelerini sunarken, doğa ve kent yaşamı üzerindeki tahribatlarla insan hayatına ve özgürlüklerine kast eden kararları büyük felaketlere yol açmıştır. Varoluşçu yazar Jean Paul Sartre da insanlığın kurduğu medeniyetin yıkıcı ve tahripkâr yönüne

<sup>22</sup> Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği- Felsefi Fragmanlar*, çeviren. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014, 19.

<sup>23</sup> Horkheimer'da aktaran Şaylan, *Postmodernizm*, 161.

<sup>24</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çeviren. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1990, 120 vd.

<sup>25</sup> Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği- Felsefi Fragmanlar*, 14 vd.

<sup>26</sup> Çetin Veysal, “Theodor Ludwig Wiessengrund Adorno”, içinde *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, Ed. Çetin Veysal, İstanbul: Etik Yayınları, 2009, 326.

dikkat çekenler arasındadır.<sup>27</sup> İki dünya savaşı, ekonomik buhran ve Holokost ardından çıkan Varoluşçuluk, insanlığın katettiğini düşündüğü mesafeyi sorgulayarak, insanı kendisi ve özgürlük kavrayışı hakkında yeniden düşünmeye sevk eder. Eleştirel Okul ile Varoluşçu felsefe ekseninden bakıldığında, kolektif şiddet ve buhranı üreten medeniyetin araçları olan akılcılık, bilimcilik ve teknosentirizm üzerine yeniden düşünülmalıdır. İki Dünya Savaşı sonrasında - modernizmin kurduğu sisteme karşı temkinli bulunduğu bir dönemde- Rand ise okurlarına tam da bu dünyaya uygun bir yaşama özgü bir felsefe sunmaktadır.<sup>28</sup> Rand, bilim ve teknolojiye kaynaklanan gücün Avrupa’da yanlış ellerde olduğuna inanır. O’na göre savaş çıkaran, ekonomik buhrana, sefalete ve insanlık kırımına neden olanlar, kolektivist ideolojilerin bayraktarlığını yapan otoriter iktidarlardır. Sorunu siyaset katında tutan Rand, meseleyi yaşadığı çağın üretim, tüketim ilişkileriyle yani ekonomik ve toplumsal veçheleriyle bir arada değerlendirmemektedir. Rand Avrupa’da yaşananları aklın hükümranlığında kurulan modern toplumla değil, onun yanlış ideolojiler ve idealler peşinde oluşuyla açıklamaktadır. Rand’a göre göç ettiği Amerika’da böylesine büyük çapta büyük bir tahakküm ve zulüm yoktur. Yine de mantık çağının sona ermesi şeklinde adlandırdığı felaketi, Amerika için de yakın tehlike olarak anmaktadır. Bu çerçevede Rand’ın geride bıraktığımız yüzyılın ilk yarısında Avrupa’da yaşananları yüzeydeki görünümüyle değerlendirdiği ve derindeki nedene inmekten kaçındığı ileri sürülebilir.

449

Rand’ın objektivizm felsefesiyle entelektüel bir katkıda bulunduğu büyük resimde modernizm vardır. Habermas’ın modernite projesi olarak adlandırdığı şey Aydınlanmadan beri süregelen nesnel bilim, evrensel ahlak ile hukuku geliştirme konusunda gösterilen kararlı bir birikimdir.<sup>29</sup> Amaç insanlığın özgürleşmesi ve hayatını refah içinde yaşaması şeklinde kabaca ifade edilebilir. Bu bağlamda Rand, insanlığın tümünü kuşatacak reçetede ahlakın evrensel kaidelerine göndermede bulunur. Etik bir yaşantı ancak kişinin kendi özgür iradesi ve bedeniyle ürettiğinde başlayabilir. Üretim ile yağma karşıtlığı Rand’ın hem makalelerinde hem de kurmacalarında dile getirdiği bir dikotomidir. Yalnızca bireyler üretebildiğinde ve toplumun büyük bir kesimi üretici tarafta yer

<sup>27</sup> Bryan Maggie, *Felsefenin Öyküsü*, çeviren. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Yayınevi, 2010, 216.

<sup>28</sup> Ashford, "A New Concept of Egoism: The Late Modernism of Ayn Rand", 978.

<sup>29</sup> Jülyen Habermas, "Modernity Incomplete Project" *The Anti-Aesthetic Essays on Post-Modern Culture*, Ed. Hal Foster, Seattle: Bay Press, 1983, 9.

aldığında refah artacaktır. Rand'a göre -daha da önemlisi- ancak bu koşullarda etik yaşam mümkün hale gelecektir.

Rand'ın çağında üretim olgusunun çapı değişmişti. Kast edilen tarımsal üretim ve ticarettten öte bir noktadır. Üretim, değerli madenlerin enerji sahasında kullanımını, binlerce kişinin fabrikaların üretim süreçlerine dahil olmasını, malların deniz taşımacılığının yanı sıra kara ve demir yolunun hatlarının döşenerek kıtalar arası mesafe kat edilmesini gerektirmedi. Endüstri toplumuna özgü bu unsurlar, Rand'ın romanlarına büyük çapta üretim ve taşımacılık sektörü olarak girmektedir. Sözelimi *Atlas Vazgeçti*'nin ana karakterleri, Amerika'yı bir uçtan diğer uca bağlayan demiryolu şirketi sahibi ailenin iki üyesi olan Jimmy ve Dangy Taggart kardeşlerdir; romandaki diğer önemli karakterden biri, özel bir alışım yaparak tren raylarının maliyetlerini düşürürken daha dayanıklı hale getiren bir girişimci sanayici olan Hank Rearden adlı iş adamıdır; bir diğeri bakır madeni işleten bir ailenin dahi çocuğu olan Francisco D'Anconia'dır; en önemli karakterlerden biri de statik elektrikle çalışan motor icat eden John Galt'tır. *Hayatın Kaynağı* adlı romanında ise bu kez başrolde bir mimar vardır. Doğrudan üretim girdisi değeri taşımasa da bir şehri -modern bir teknikle- imar etme iştahında bir karakterdir. *Yaşamak İstiyorum* adlı romanda ise mühendis olmak isteyen Kira, Amerika'daki gibi cam gökdelenler yapma hayali kurar.

450

Akıl, bilgi, bilim ve üretim temaları Rand'ın kurmacalarının vazgeçilmez öğeleridir. Kolektivist bir distopyada geçen *Ego/Ben*'de, yukarıda ifade edilenlerin hiçbirinin yerinin olmadığı bir kurmacada, bu kez sokakları süpürmekle vazifelendirilen kişi, geceleri gizli gizli yer altına inerek gizli gizli çalışmalarını sürdürür ve basit bir mekanikle de olsa elektriği yeniden icat eder. Kolektivist sosyalist düzen kadar bilim karşıtı bir distopya olan *Ego/Ben*, bilim ve özgürlük ilişkisi bağlamında çağının diğer büyük distopya örnekleriyle mukayese edilebilir. Ayn Rand gibi Rusya'daki sosyalist rejimden İngiltere'ye göç etmek zorunda kalan Yevgeni Zamyetin'in *Biz* adlı eseri 1924, Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünya* başlıklı distopyası 1932 yılında basılan diğer distopyalardır. Yirminci yüzyılın bu iki büyük distopyasından sonra Ayn Rand'ın *Ego/Ben* adlı eseri ise 1938 tarihlidir. Bu üç distopya bir tür kolektivist düzen tasavvuru içindeyken Zamyetin ile Huxley'in kurmacalarında bilim, muktedir olana yani siyasal iktidara hizmet eder şekilde tasarlanmıştır. *Biz*'de son derece hiyerarşik bir toplum içinde en tepede Velinimet adlı bir yönetici için seçim yapılsa bile değişmeyen fakat sadece onanan bir iktidar söz konusudur.<sup>30</sup> Zamyetin ile

<sup>30</sup> Yevgeni Zamyetin, *Biz*, çeviren. Fatma Arıkan ve Serdar Arıkan, İthaki Yayınları.

Rand'ın distopyalarındaki benzerliklerden biri, bütünüyle dizayn edilmiş totaliter bir toplum içinde filizlenen benlik arayışının canlanarak mevcut düzeni tehdit ettikleri kısımlarda ortaya çıkar. Zamyetin'in *Biz* adlı distopyasındaki D-503 ile Rand'ın *Ego/Ben*'deki Eşitlik 7-2521, mevcut düzeni reddeden, onu yıkma içgüdüsüyle hareket eden ego/benlik sahibi karakterlerdir. Bunun yanı sıra günlük hayat da dahil olmak üzere yaşamın tüm yönleriyle dizayn edilmesi, dünya çapında bir devletin varlığı, isimlerin yerini sayıların alması gibi ortaklıklarla bu iki distopya birbirine bağlanır.<sup>31</sup> Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sında ise bu kez teknolojinin nimetleriyle maddi yaşantının konforla donatıldığı bir ortamda, biyolojik gerekliliklerin bile önüne geçildiği, bebeklerin anne karnında değil kimyasal sıvı içerikli tüplerin içinde geliştiği bir düzen kurulmuştur.<sup>32</sup> En tepede bilimin gözetiminde bir toplum dizayn edilmiş, teknolojiyle desteklenmiş bir hayat yaşanmaktadır. Bilimle desteklenmemekle birlikte Rand'ın distopyasında da her şeyin tepeden planlandığı ve düzenlendiği kolektif bir yaşantı vardır. Zamyetin, Huxley ve Rand'ı aynı tema etrafında buluşturan şeyin, modern toplum denilen konvansiyonel yaşantı kapsamında yani kurumlar ve bürokratik örgütlenme içinde bireyi kaybetme endişesi olduğu söylenebilir.

451

Zamyetin ile Huxley'in kurmacalarından farklı olarak Rand'ın distopyasında kolektif yaşantının sorumlusu bilimsel gelişme değildir. Hatta *Ego/Ben*'de ortaya konan toplum, makine çağını terk etmiş, bilimsel gelişmeyi durdurmuş, insanlığın daha geri çağlarını andıran bir yaşantıya dönmüştür. İçlerinden biri- Eşitlik 7-2521- elektriğin basit bir mekanizmasını kurarak aydınlanmayı sağladığında ise iyi karşılanmaz. *Ego/Ben*'deki Dünya Bilim Kurulu, mumun en iyi aydınlatma aracı olduğunu dikte eder.

Yirminci yüzyılın makine çağı, Rand tarafından ikinci bir Rönesans gibi bu kez çok daha geniş bir coğrafyada ve daha çok kişinin yaşamını olumlu etkileyecek bir gelişme olarak yorumlamaktadır. Aklın rehberliğindeki bilim, çalışma ve üretimle daha yüksek bir medeniyete erişilecek ve kıtlık, sefalet, salgın hastalıklar ile doğal afetlerin yol açtığı kayıplar geri kalacaktır. Rand makalelerinde de kurmaca metinlerinde de insanlığın doğa üzerinde hakimiyet kurma çabasını sonuna kadar destekler bir pozisyondadır. Evrensel ahlak,

<sup>31</sup> Ashford, "A New Concept of Egoism: The Late Modernism of Ayn Rand", 988.

<sup>32</sup> Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, çeviren. Ümit Tosun, İthaki Bilim Kurgu Klasikleri, 2022.

ekonomi ve hukukun yanında Rand'ı moderniteye bağlayan unsurlardan birinin de doğaya hâkim olmak ve üretim adına onu kullanmak olduğu ileri sürülebilir. Bu kapsamda Rand'ın kurmacalarındaki akıl- doğa kavrayışı yorumlanabilir.

Rand'ın romanlarında doğa üzerinde kurulan hakimiyet, aklın ve bilimsel bilginin gücünü gösterir şekilde insanlığın ilerleyişinin ve refahının bir alameti sayılmaktadır. Maddi olarak ilerleme, doğaya söz geçirmek ve onu üretim aracına dönüştürmekle mümkündür. Daha önce hiç olmadığı kadar hızlı bir gelişme gösteren bilim ve teknolojinin tabiat üzerinde yaratıcı bir yıkımına onay verilmesi gerekmektedir. Modernizmin akıl ve bilim yoluyla doğaya egemen olma fikri insanın doğaya karşı özgürleşeceği teziyle temellendirilmektedir.<sup>33</sup> Bu manada Rand'ın geçmişi kenara koyan, geçmişi yıkma ve yok etme hususunda tereddüt göstermeyen bir ilerlemeci düşünür olduğu ileri sürülebilir. Zira hem geleneksel ahlakı ve onun altruist kodlarını hem de maddi olarak eskinin yıkışını felsefi olarak destekleyen fikirlere sahiptir. *Hayatın Kaynağı*'nda henüz 22 yaşındaki mimar Howard Roak şöyle der: "Bana hiçbir şey miras kalmış değil. Hiçbir geleneğin uç noktasında duruyor değilim. Belki bir geleneğin başlangıç noktasında duruyor olabilirim."<sup>34</sup> Geçmişi reddeden -mimari alanında- söylem, modernizmin tipik bir tezahürüdür. Rand karakterine geçmişi reddetmenin yanında geçmişi yıkma potansiyeli sunar. Özgür bir toplum içinde olduğu hissini veren *Hayatın Kaynağı* ile *Atlas Vazgeçti*'de Rand kimi koşullarda kahramanlarına yaptıkları şeyi yıktırır, yok ettirir. *Hayatın Kaynağı*'nda Howard Roak, kendi çizdiği ve tasarladığı binalarda değişiklik yapıldığı için onları havaya uçurur. *Atlas Vazgeçti*'de Francisco D'Anconia başta olmak üzere iş adamlarının işletmelerine getirilen baskıcı düzenlemelerden<sup>35</sup>- tröst yasaları, patent hakkının iptali gibi- sonra sahip oldukları fabrikaları işlemez duruma getirerek John Galt vadisine geçerler. Yazar olarak Rand, bu koşullarda üretimin mümkün olmadığını vurgulamak üzere iş adamlarını greve göndererek bunun sonuçlarını göstermek ister. Sahip olduğu bakır madenini patlatan Francisco D'Anconia kendisini şöyle savunur:

"Onu kendim yok etmek zorundayım... D'Anconia Bakır'ı bilerek mahvediyorum. Planlayarak kendi elimle... Onun her zerresini, servetimin her

<sup>33</sup> Şaylan, *Postmodernizm*, 161.

<sup>34</sup> Rand, *Hayatın Kaynağı*, 12.

<sup>35</sup> 10-289 adlı Yönerge yürürlüğe girerken, pek çok sanayici kendi üretim tesislerini bombalayarak üretimden çekilirler ve Galt Vadisi'ne göç ederler.

kuruşunu, yağmacılara verilecek her gram bakırı yok edeceğim... O zaman bakalım o olmadan ve ben olmadan varlıklarını sürdürsünler de görelim..."<sup>36</sup>

Öte yandan aynı eserde üç parlak öğrenciden biri sayılan Ragnar Danneskjöld, bir terörist gibi hareket ederek, sahibinden şantajla devralınan özel demiryolu almasını devlet eliyle başka tesislerde üretilmeye başlandığında, o üretim tesislerini patlatır. Rand, kurmaca eserlerinde yıkıcılığı ve yok etmeyi bir şekilde yağmacı düzeni durdurmak ya da onlara ders verme amaçlı kullanır. Rand romanlarında yer verdiği yok etme eylemini politik yazılarında da devam ettirir. Yukarıda Rand'ın kapitalist hür toplumlar ile kolektivist köleci toplumlar ayrımı yaptığı belirtilmişti. Rand'a göre esaret altındaki toplumlar, ülkenin kaynaklarını yağmalayan, ticari ve sanayi olarak elde edemediğini savaş açarak almaya çalışan rejimlere teslim olmuşlardır. Dolayısıyla, hür dünya tarafından bu halkları esir alan tiranlara karşı başlatılacak bir müdahale meşru sayılabilir. *Savaşın Kökleri (Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal)* adlı yazısında, Amerika gibi özgür bir ülkenin ordusunun sorumluluğundan söz etmekte fakat güç kullanma hakkının zorbalık ve fetih aracı olarak değil yalnızca özgür ülkenin kendisini yani insan haklarını savunmasının bir aracı olarak kullanılabileceğini dile getirmektedir.<sup>37</sup> Rand'ın bu ifadeleri savaşlar kadar büyük felaketlere neden olan modern tiranlıklar altında sefalet ve kölelik içinde yaşayan halkalara karşı bir destek çağrısı olarak yorumlanabilir. Erdoğan, Rand'ın bu görüşlerini insanıyetçi emperyalizm olarak tarif etmektedir.<sup>38</sup> Rand halkların özgürlüklerine kavuşmaları amacıyla savaşa ve yıkıma onay vermektedir.<sup>39</sup>

453

### Makine ve Üretim İlişkisi

Ayn Rand felsefesinin örüntülerini içeren romanlarında, serbest piyasa düzeni kadar makine uygarlığıyla teknolojinin kolaylaştırdığı üretkenliğe de olumlu bir anlam yükler. Makineler, kas gücüne kıyasla büyük bir maddi ilerlemenin öncüsü olmuştur. Makineler emeğin verimliliğini artırdığı, girişimci

<sup>36</sup> Rand, *Atlas Vazgeçti Cilt II*, 386.

<sup>37</sup> Rand, Ayn, "Savaşın Kökleri", 24.

<sup>38</sup> Mustafa Erdoğan, "Savaş ve Barışa Dair", *Liberal Düşünce Dergisi*, 29, 2003, 7.

<sup>39</sup> Rand'ın insanıyetçi emperyalizmi liberteryen felsefe içinde de itirazlarla karşılanmaktadır. Özellikle anarko kapitalizm taraftarı çağdaş liberteryenler, dış politikada her türlü askeri müdahalenin savaşın kapsamını büyüteceği tezi üzerinden Randçı devletlerarası ilişkilere karşı savlar öne sürmektedir. Bknz. Seval Yaman & Belgin Tarhan, *Liberteryenizmin Felsefi Temelleri*, Liberus Yayınları. 2021.

iş adamı ise üretim faktörlerini bir araya getirdiği için önem arz etmektedir. Rand bireyci felsefe, rasyonalite, bilimsel bilginin gücü üretim ve icatlarla iyileşen toplumsal ve ekonomik sistemi, makine ve sanayi aracılığıyla inşa eder. *Yeni Entelektüel* adlı eserinde, bilim adamları ile entelektüelleri bilginin üreticisi ve tedarikçisi, iş adamları ile girişimcileri ise zenginliğin üreticisi olarak görmektedir. Refahın yolunu açan bu iş bölümü içinde Rand öncü rolün entelektüellerde olduğuna dair izlenim çizer. Fakat aslında bir keşif ya da düşünce üretime aktarılmazsa o buluş yarım kalacağı için Rand'ın düşüncesinde esas olan üretimdir.

Rand'ın romanlarında mucit iş adamları, Prometheus'un ateşi getirmesi, Atlas'ın dünyanın yükünü taşıması gibi zor görevlere girerler.<sup>40</sup> *Atlas Vazgeçti*'de ise Hank Rearden ve diğer pek çok üretken iş adamının yanında John Galt'ın öne çıkmasının nedeni statik elektriklerle çalışan bir motor yapmasıdır. Nasıl *Hayatın Kaynağı*'nda eski dönemlerdeki süslemelerle dolu geleneksel mimari yerine demir ve çeliğin kullanıldığı modern mimari öne çıkıyorsa, *Atlas Vazgeçti*'de de makine çağına olumlu bir değer atfedilir. Rand'ın kurmacalarında benimsediği karakterler mühendisler, mimarlar, mucit iş adamlarıdır. Her biri kişisel kapasiteleri doğrultusunda üretmek için durdurulmaz bir çaba içindedir. Yine aynı metinde John Galt radyodan yaptığı uzun konuşmasında dinleyicilere seslenirken şu ifadeleri kullanır: "Vücudunuz bir makinedir, aklınız onun sürücüsüdür. Onu aklınızın sizi götürebileceği yere kadar sürmelisiniz, yolunuzun amacı da başarı olmalıdır."<sup>41</sup> Kimi yerlerde ise makine ile zekâ arasında bir benzerlik kurar. John Galt, makinenin yaşayan bir zekanın donmuş formu olduğunu söylemektedir. Keza Dagny Taggart uçak kazasıyla Galt Vadisi'ne düştüğünde oraya daha önce gelen Dr. Hendricks, taşınabilir röntgen makinesi ile teşhis ve tedavisini yaparken, Dagny vücudunu usta bir teknisyenin muayenesinden çıkmış bir makine gibi hisseder.<sup>42</sup> Dagny, kullanım dışı kalmış, paslı makineleri görmek zorunda kaldığında bir insanın ölümüne benzer bir üzüntü duyar. Dagny, New Jersey'de bir fabrikada yürürken terk edilmiş, paslanmış devasa bir makine gördüğünde yüzünü çevirir: "Bu tür görüntüler onu

<sup>40</sup> Ego'da Eşitlik 7- 2521 adlı kişi, kolektivist düzenden kaçarak özgürlüğe yelken açar, bir nevi Prometheus gibi ateşi insanlığa getirme girişiminin cezasına maruz kalarak topluluktan atılır. *Hayatın Kaynağı*'nda Howard Roark, Roma mitolojisindeki Volcanus ya da Vulcan gibi ateşin ve demirin ustasıdır. Benzer şekilde *Atlas Vazgeçti*'deki John Galt ve arkadaşları, icat ve üretimleriyle aslında toplumu refaha kavuşturan, geçimin yükünü çeken mitolojik figür Atlas gibidir.

<sup>41</sup> Rand, *Atlas Vazgeçti Cilt III*, 464.

<sup>42</sup> Rand, *Atlas Vazgeçti Cilt III*, 15-16.



her zaman kör eder, içinden delice bir öfkenin patlamasına yol açardı.”<sup>43</sup> Daha sonra karakterin bu öfkesinin nedenini bilemese de onun bir haksızlığa karşı olduğunu ve yalnızca eski makineye değil onun temsil ettiği değerlere olduğunu dile getirir. John Galt’ın konuşması içinde en dikkat çeken kısımlardan biri makine gücüyle kol gücünü kıyasladığı yerdir. Rand burada Marksist emek teorisinin temel önermelerinden birini çürütmeye çalışır. Galt radyodaki konuşmasında şöyle der:

“Makine, yaşayan zekânın donmuş formudur. Zamanınızın verimini yükselterek hayatınızın potansiyelini genişletme gücüne sahiptir. Eğer Orta Çağ’ın mistikleri döneminde, demirci dükkânında çalışıyor olsaydınız, tüm geliriniz, günlerce çalışıp sonunda ortaya çıkardığınız bir demir çubuğun değeri kadar olurdu. Hank Rearden’ın fabrikasında çalıştığınızda günde kaç ton ray üretiyorsunuz? Aldığınız maaş çekinin sırf sizin fiziksel emeğinize karşılık olduğunu, o rayları kaslarınızın gücüyle ürettiğinizi iddia etmeye cesaret edecek misiniz? Sizin kaslarınızın değeri ancak Orta Çağ’daki o demircinin yaşam standardı kadardır...geri kalanı Hank Rearden’dan size armağandır.”<sup>44</sup>

455

Akla, bilime ve üretime çevrilen bilimsel bilgiyi öne çıkaran Rand, bu döneme makine çağı demektir. Makine çağı ifadesi Rand’ın terminolojisinde mantığın hakimiyetini tamamlamaktadır. Makine tasarlayan ve yapan elin yani *Homo faber*<sup>45</sup>, üretim kapasitesi yüceltilir. Şüphesiz makine ile meşgul olan *Homo faber* niteliği de önemlidir. *Atlas Vazgeçti*’de yalnızca devletin/bürokrasinin elinde oyuncak olmuş Dr. Robert Stadler’in Proje X olarak adlandırdığı Xylophone adlı bir ölüm makinası icat edışı büyük bir karamsarlıkla aktarılır. Dr. Stadler’in küçük bir hareketle patlama yaratacak olan makinasının yanlış ellerde olduğu sahnelerde, binanın 100 mil yarıçapında bir patlamaya neden olur.<sup>46</sup>

Rand’ın makine uygarlığına yönelik fikirlerinin bir ayağında Aydınlanmacı akıl varsa diğer ayağında da bilimsel gelişme ve teknoloji tutkusu

<sup>43</sup> Rand, *Atlas Vazgeçti Cilt I*, 86 vd.

<sup>44</sup> Rand, *Atlas Vazgeçti Cilt III*, 535.

<sup>45</sup> Max Scheler tarafından ilk kez kullanılan, Henry Bergson ve Hannah Arendt gibi düşünürlerin toplum kuramında başvurdukları bir kavram olarak Homo Faber, madde üzerinde hakimiyet kurabilen, alet yapabilen ve bu niteliğiyle çevresini yönetilebilen “yaratıcı insan” a karşılık gelmektedir. Bknz. Henry Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çeviren. Ş. Tunç, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çeviren Sina Şener, İletişim Yayınları, 2016.

<sup>46</sup> Rand, *Atlas Vazgeçti Cilt III*, 626 vd.

olarak da ifade edilen Fütürizm bulunmaktadır. Rand'ın tanıklık ettiği çağın mekaniğinden ve teknolojisinden etkilendiği söylenebilir. Yirminci yüzyılın ilk yarısında Avrupa ve Amerika'da teknolojiyle elde edilen hız ve üretkenlik, modern felsefe ve edebiyatta fütürizm akımının doğuşuna etki etmiştir. Fütürizm, ilk olarak İtalya'da 1909 yılında F.T. Marinetti'nin yazdığı *Fütürizm Manifesto'su* ile kamuoyunun ilgisini çekmiştir. Fütürizm, makine çağını kutsamaktadır. Yirminci yüzyılın başında devletler, daha önce görülememiş bir yetkinlikle teknolojiye dayanarak üretim güç ve kapasitelerini artırmaya başlamışlardır. Küresel piyasalar üzerinde hakimiyet kurma mücadelesinin bir parçası olarak hareket eden devletler, farklı ekonomik modellere sahip olmakla birlikte teknolojiye sarılma hususunda ortaklık içindedir.

Faşist, sosyalist ve kapitalist fikir insanlarını buluşturan fütüristik bakış açısı özünde makine çağını kutsama, insanlığın dinamizminin makinelerle birlikte en yüksek seviyeye ulaştığı bir teknosentrizm olarak kabul edilebilir. Şüphesiz bir sosyalist ile kapitalist yeni çağın ve modern yaşamın parçaları olan hız, hareket ve mekaniğin yüceltilmesinde birleşirken teknolojinin gayesi hususunda ayrılmaktadır. Sözelimi iki kutuplu dünya düzeninde kapitalist Amerika ile sosyalist Rusya kutuplaşmasında sosyalist düşünürlerin gözünden teknoloji ve bilim kıtlık, açlık sorununu çözmek gibi insanlığın faydasına kullanılırken kapitalistlerin aklında ise sömürünün artışından ibaret olduğu yönünde fikir egemendir.<sup>47</sup> Burada konuyu genişletmemek adına aynı dönemde yaşamış iki düşünce insanını etkisi altına alan fütürizmi keşfetmek anlamlı olabilir.

Rand'ın romanlarında mekaniğe, icatlara ve üretime bakılan optimist bakışın bir benzeri Nazım Hikmet'in "Makinalaşmak" şiirinde daha da çoşkulu bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Şiirin fonetiğinden lafzına ve ruhuna uzanan düşünce, insanın makine özentisi ve makine övgüsüdür:

"Trrrrum,

trrrrum,

trrrrum!

Trak tiki tak!

Makinalaşmak istiyorum!

---

<sup>47</sup> Alper Bilgili, "Nazım Hikmet Şiirlerinde Bilim ve Teknoloji", *Kutadgu Bilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları* 33, 2017, 900.

beynimden, etimden, iskeletimden geliyor bu!  
her dinamoyu  
altıma almak için çıldırıyorum!  
tükrüklü dilim bakır telleri yalıyor,  
damarlarımda kovalıyor  
oto-direzinler lokomotifleri!  
trrrrum,  
trrrrum!  
Trak tiki tak!  
Makinalaşmak istiyorum!  
.....”

457

Nazım Hikmet “Makinalaşmak” başlıklı şiirini 1923 yılında yazmıştır. Nazım Hikmet bu şiirinde fütürizm akımının etkisindedir. Rusya ile İtalya’da öne çıkan ve Nazım Hikmet’i etkisi altına alan fütürizm iki niteliğiyle öne çıkmaktadır: Makinaların gücüne övgü, teknolojiye hayranlık. Nazım Hikmet’in şiirindeki gibi makinaların gücü ve hızına göre insan bedeni zayıf ve yavaştır. Buna mukabil makinalaşmak, mekanikleşmek ve büyük kapasitede üretim demektir. Böylece kıtlık, açlık, bulaşıcı hastalıklar gibi insanlığın ezeli sorunlarına çare üretilecektir. <sup>48</sup> Bilim ve teknolojinin getirdiği üretim artışının yanında uzun vadede toplumu dönüştüreceğine inanılmaktadır.

Çalışmada sıklıkla ifade edildiği gibi Rand da kurmaca metinlerinde bilim, teknoloji ve makinalar çağına hayranlık içindedir. Romanlarının her birinde makine uygarlığının üstünlüğü gözler önüne serilir. Şüphesiz sosyalistlerden farklı olarak kapitalist bir düşünür olarak Rand, makine çağını hür, uygar ve üretken toplumlara katkılarıyla ilgilidir. *Yaşamak İstiyorum* ile *Ego/Ben* gibi ilk iki kurmacasında kolektif sosyalist toplumlarda teknolojinin, üretimin ve sanayinin ortadan kalkacağı fikrini işler. İki kutuplu dünya düzeninde Sovyet Rusya’da insanların temel ihtiyaçlarını karşılayacak fabrika ve üretim gerilese de

---

<sup>48</sup> Asena Tokgözlü, “Nazım Hikmet Ran’ın Makinalaşmak adlı Şiirinin Sosyolojik Açıdan İncelenmesi”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, Yıl:8 (16), 2022, 459.

hükümetin devlet kaynaklarından aktardıklarıyla ilerletilen silah, enerji ve uzay teknolojisinin sürdürüldüğü söylenebilir. Fakat Doğu Bloğu'nun yıkıldığı 1990 sonrası dönemde bu alanlarda dahi gerilmiş bir bilim ve teknoloji olduğu ortaya çıkmıştır.

Rand gibi kapitalist bir romancıyla Nazım Hikmet gibi sol/sosyalist fikirleriyle bilinen bir şairi yan yana getiren diğer bir unsur ise fütürizmin geçmişle hesaplaşmada önemli bir kalkan olmasıdır. Geçmişle hesaplaşırken ya da geçmişe karşı mücadele ederken modern insanın yanında bilim ve teknoloji vardır. Nazım Hikmet'in fütüristik şiirleri 1929 yılında *Resimli Ay Dergisi*'nin *Putları Yıkıyoruz* kampanyasına ilham olmuştur. İtalya'da Marinetti, Rusya'da Mayakovski, Türkiye'de Nazım Hikmet eski düzene, doğanın sarsıcı güçlerine, dini taassup ile mistisizmin bulanık dünyasına kısaca geleneksel olana karşı topyekûn entelektüel bir mücadeleye girişirler. Rand da geleneksel toplumla ve onun düzenine karşı entelektüel bir mücadele başlatan bir düşündürdür. Kurmacalarında da yer edinen bu konuyu makalelerinde sıklıkla işler. Rand'ın ontolojisi ve ahlak felsefesi, temellerini bu dünyadan alır. Bu bakımdan gerçeklik, gözle görünendir. Rand'ın felsefesinin materyalist ve seküler niteliği yirminci yüzyılın başındaki fütüristik sanatçılarla da paylaşılmaktadır. Materyalizm ve sekülerizmin izlerinin görüldüğü Nazım Hikmet şiirlerinde de yer alır. Nazım Hikmet'in materyalizmi Türk okurlarına tanıtan, idealist filozof Berkley'e meydan okuyan şiirleri vardır. Bilgili'ye göre dünyanın hızla sekülerleştiği, bilimsel materyalizmin güçlendiği bir dönemde farklı görüşlerdeki pek çok düşünür ve yazarı birleştiren unsur geleceğin dünyasında dinin yeri olmadığı yönündedir. Benzer şekilde Nazım Hikmet de büyü bozulmuş bir dünyadan söz etmekte ve orada masallara yer vermemektedir.<sup>49</sup> İki fikir insanını yaklaştıran kuşatıcı bağın fütürizmi de materyalist ve seküler düşünceyi içinde barındıran modernizm olduğu söylenebilir. Öte yandan Rand'ı çağdaşı fütüristlerden ayıran unsur, makine ve teknolojinin tüm koşullarda da değil ancak hür iradenin, serbest girişimin ve özgürlüğün olduğu yerlerde ileri bir medeniyet yaratacağı tezidir. Bu yönüyle Rand'ın bilim, teknoloji ve üretim ilişkisine bakışı sosyalist düşünür Nazım Hikmet'ten farklı bir yönde ilerlemektedir.

<sup>49</sup> Bilgili, "Nazım Hikmet Şiirlerinde Bilim ve Teknoloji", 898.

## Sonuç

Yirminci yüzyılda ideolojik güdümlü edebiyat/romancılık, gücü azalarak da olsa varlığını sürdürmüştür. Fikir romancılığı kategorisi içinde konumlandırılabilir olan ideolojik romancılık, ekseriyetle sol/sosyalist yazarlarla gündeme gelmekle birlikte liberal/liberteyen yazında Ayn Rand tarafından denenmiştir. Sınırlı devlet taraftarı bir düşünür olarak Rand, fikirlerini zerk ettiği edebiyat aracılığıyla geniş bir okur kitlesine ulaşmıştır.

Rand'ın romancılığına ilişkin yapılacak tespitler sıralanırsa, ilk olarak kurmaca metinleriyle felsefesini açıkladığı makaleler arasında yoğun bir alışveriş içinde olduğu söylenmelidir. Son büyük romanı *Atlas Vazgeçti*'den sonra felsefi tartışmalarını yaptığı fikir yazılarını kaleme almıştır. Objektivizm adlı felsefesi romanlarıyla somutluk kazandığı gibi aynı zamanda kurmaca dünya içinde simüle edilen sorunların çözümüne ilişkin yol gösterici bir tablo sunmaktadır. İkinci olarak Rand'ın dünya görüşünü aktardığı romanları, çağının yeni olgularıyla ve yakıcı meseleleriyle yakın temas içindedir. Yeni üretim ilişkilerinden demir yolu taşımacılığına, enerji kaynaklarının kullanımından elektrikli motor yapımına, patent haklarından tröst yasalarına yeni ekonomi politik düzen içinde karşılaşılan meseleler, Rand'ın romanlarına konu olmaktadır. Sözü edilen kurmaca metinler -yirminci yüzyılın ilk yarısında- Avrupa'yı savaşa, kıtlığa, ekonomik buhrana ve insanlık felaketlerine sürükleyen otoriter ve totaliter rejimlerle de felsefi bir münakaşa içindedir.

Sınırlı bir okuma ile Rand'ın fikir yazılarına odaklanıldığında, bireyci felsefesi, rasyonalizm ve ultra minimal devlet gibi temalar hakkındaki görüşleri yorumlanabilir. Oysa kurmaca metinleri de dahil edildiğinde bilim, teknoloji, üretimle çevrelenmiş makine uygarlığına yaptığı vurgu daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan Rand'ın objektivizm felsefesiyle yirminci yüzyıl modernizmi içinden konuşmaktadır. Rand'ın Aydınlanma ve modernite çatısı altında incelendiği bu çalışmada çağdaşı pek çok yazar gibi bilimsel bilgi, üretim, teknoloji, sanayileşme, kentleşme ve sekülerleşme temalarına tutunduğu fark edilebilir. Doğa üzerinde kurulan hakimiyeti insanlığın maddi ilerleyişi olarak gören Rand, bu uğurda yaratıcı yıkıcılığa onay vermekte, bu teknolojilerin devlet gücünü arkasına alan kudretli iktidarların elinde bir tehdit oluşturması riskini göz ardı etmektedir. Rand'a özgü olmayan bu yanlış okumanın nedeni rasyonalist bir bakışla bilimin hür bir dünyada gelişebileceğine duyduğu inanç kaynaklı olabilir. Öte yandan fütüristler gibi bilim, teknoloji, üretim ve hızın rüzgarına

kapılarak tereddütsüz ve koşulsuz bir tür makine uygarlığı övgüsü, çağını eksik ve hatalı yorumladığı kanaati uyandırmaktadır. Bu yönüyle Rand, sosyalist ve faşist çağdaşlarıyla modernizm çatısı altında buluşarak, uyumsuz bir koro mizansenini içinde benzer melodiyi seslendirmektedir.

## KAYNAKÇA

- Ashford, David. "A New Concept of Egoizm: The Late Modernism of Ayn Rand." İçinde *Modernism/Modernity*, 21(4) (2014): 977-995.
- Bilgili, Alper. "Nazım Hikmet Şiirlerinde Bilim ve Teknoloji." *Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları* 33 (2017): 885-905.
- Cox, Stephan. "Ayn Rand: The Theory Versus Creative Life." *The Libertarian Studies* 8(1) (1986): 19-29.
- Erdoğan, Mustafa. "Savaş ve Barışa Dair." *Liberal Düşünce Dergisi* 29, (2003): 7-13.
- Habermas. Jürgen. "Modernity: Incomplete Project." İçinde *The Anti-Aesthetic Essays on Postmodern Culture*. Ed. Hal Foster, Seattle: Bay Press, 1983: 3-15.
- Horkheimer Max ve Adorno Theodor. *Aydınlanmanın Diyalektiği-Felsefi Fragmanlar*. Çeviren Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.
- Huxley, Aldous. *Cesur Yeni Dünya*. Çeviren Ümit Tosun, İthaki Bilim Kurgu Klasikleri, 2022.
- İşçi Onur ve Önkol Onur. *Rusya İmparatorluğunun Çöküşü: Harp Yahut İhtilal*. Kronik Kitap, 2019.
- Kelman, Ken. *Propaganda As Vision: Triumph of The Will*. Logos, 2003.
- Maggie, Bryan. *Felsefenin Öyküsü*. Çeviren Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Yayınevi, 2010.
- Marcuse. Herbert. *Tek Boyutlu İnsan*. Çeviren Aziz Yardımlı. İdea Yayınları, 1990.
- Rand, Ayn. *The Romantic Manifesto: A Philosophy of Literature*. A Signet Book, 1971.
- Rand, Rand. *Hayatın Kaynağı*. Çeviren Belkıs Çorakçı Dişbudak, İstanbul: Plato Yayınları, 2003.
- Rand, Rand. *Atlas Vazgeçti (I-II-III)*. Çeviren Belkıs Çorakçı Dişbudak, İstanbul: Plato Yayınları, 2003.
- Rand, Ayn. "Savaşı Kökleri." İçinde *Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal*. Çeviren Nejdet Kandemir, İstanbul: Plato Yayınları, 2004: 39-50,

Rand, Ayn. "İnsan Yapımı Olana Karşı Metafizik Olan." içinde *İhtiyacımız Olan Felsefe*. Çeviren Nejdet Kandemir, İstanbul: Plato Yayınları, 2005: 42-59.

Rand, Ayn. (2006) "Objektivist Etik." içinde *Bencilliğin Erdemi*. Çeviren Nejdet Kandemir, İstanbul: Plato Yayınları, 2006: 11-48.

Rand, Ayn. *Ego*. Çeviren Şerif Yıldız, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2021.

Rand, Ayn. *Yaşamak İstiyorum*. Çeviren Semih Süren, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2021.

Rand, Ayn. *Yeni Entelektüel İçin*. Çeviren Orhan Düz ve Belkıs Dişbudak, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2021.

Satır Mehmet Emin ve Çetin Cem. "Toplumsal Gerçekliğin İdeolojik İnşasında Bir Kitle İletişim Aracı Olarak Sinemanın Rolü: Potemkin Zirhlisi Filmi Örneği." *Kurgu Dergisi*, 27 (2) (2019): 129-146.

Sechrest, Larry, J. "Alan Greenspan: Rand, Republicans, and Austrian Critics." *The Journal of Ayn Rand Studies*, 6(2) (2005): 271-297.  
<http://www.jstor.org/stable/41560284>

Şaylan. Gencay. *Post Modernizm*. İstanbul: İmge Kitabevi, 1999.

Tokgözlü, Asena. "Nazım Hikmet Ran'ın Makinalaşmak adlı Şiirinin Sosyolojik Açıdan İncelenmesi." *Hikmet- Akademik Edebiyat Dergisi* 8 (16), (2022): 452-63.

Veysel. Çetin. "Theodor Ludwing Wiesengrund Adorno." içinde *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*. Ed. Çetin Veysel. İstanbul: Etik Yayınları, 2009: 309-387.

Zamyetin. Yevgeni. *Biz*. Çeviren. Fatma Arıkan ve Serdar Arıkan, İthaki Yayınları, 2012.

### İnternet Kaynakları

Dye, Anna. *Inclusion in the Modernist Canon: The Potential of Ayn Rand*. Research Thesis in Ohio University, (2011), Erişim: <https://kb.osu.edu/items/cbdd62a4-d441-5ff9-8ccc-d6c318b741b8>.





