

ISSN: 0378 – 2816

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ISTANBUL UNIVERSITY FACULTY OF LETTERS

# FELSEFE ARKİVİ

Archives of Philosophy

Archives de Philosophie

Archiv für Philosophie

43. Sayı

43<sup>th</sup> Issue

2015/II



İstanbul

2016

Felsefe arkivi = Archives of philosophy = Archives de philosophie = Archiv für philosophie.-- İstanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1945-c.; 24 cm.

Yılda iki sayı.

ISSN 0378-2816

Elektronik ortamda da yayınlanmaktadır:

<http://www.journals.istanbul.edu.tr/iufad/index>

1. FELSEFE – SÜRELİ YAYINLAR.

**Baskı:**

İlbey Matbaa

[www.ilbeymatbaa.com.tr](http://www.ilbeymatbaa.com.tr)

Sertifika No: 17845

İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü Sağlık Kültür ve Spor Daire Başkanlığı  
tarafından bastırılmıştır.

**Dergi Sorumlusu | Editor in Chief**  
Cengiz akmak

**Sayı Editörü | Issue Editor**  
Cengiz akmak

**Yardımcı Editörler | Assistant Editors**  
F. Didem oban Sarı  
Özgüç Güven  
Murad Omay

**Yayın Kurulu | Editorial Board**  
Cengiz akmak  
Sevtap Kadiođlu  
Cüneyt Kaya  
Enver Orman  
Yücel Yüksel

**İletişim | Correspondence**  
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü  
34459 Beyazıt İstanbul TÜRKİYE  
**E-Posta / E-Mail:** felsefe@istanbul.edu.tr  
**Telefon / Phone:** +90 (212) 440 0000 / 15998  
**Faks / Fax:** +90 (212) 511 2467  
**URL:** <http://journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/felsefe>  
<http://www.istanbul.edu.tr/felsefearkivi/>

**Felsefe Arkivi'nde yayımlanan yazılardaki görüşler yazarlarını bağlar.  
Yazıların bütün hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.**  
All statements expressed in the Archives of Philosophy are solely those of the authors  
and do not imply endorsement by the editors.

**Yayın Türü | Publication Type**  
Yerel Süreli Yayın / Local Periodical

**Sayfa Düzeni | Page Layout**  
Didem Işık

## Hakem Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, YTÜ  
Felsefe Bölümü (Emekli)  
Prof. Dr. Varol Akman, Bilkent Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Medar Atıcı, GSÜ  
Felsefe Bölümü (Emekli)  
Prof. Dr. Ayhan Bıçak, İstanbul Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Cengiz Çakmak, İstanbul Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Kadir Çüçen, Uludağ Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı, Medeniyet Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu, Medeniyet Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Gürol Irzık, Sabancı Üniversitesi  
Sanat ve Sosyal Bil. Fak.  
Prof. Dr. İlhan Kutluer Marmara Üniversitesi  
Felsefe ve Din Bilimleri  
Prof. Dr. Ömer Naci Soykan, MSGSÜ  
Felsefe Bölümü (Emekli)  
Prof. Dr. Zekai Şen,  
İstanbul Teknik Üniversitesi  
Prof. Dr. Şafak Ural, İstanbul Üniversitesi  
Felsefe Bölümü (Emekli)  
Prof. Dr. Işıl Bayar Bravo, Ankara Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Enver Orman, İstanbul Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Türker Armaner, Galatasaray Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Ayhan Çitil, 29 Mayıs Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Bülent Gözkân, MSGSÜ  
Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Nazlı İnönü, İstanbul Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Nedim Yıldız, İstanbul Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Oktay Taftalı, İstanbul Medeniyet Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Yrd. Doç. Dr. Can Karaböcek, Kırklareli Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Yrd. Doç. Dr. Cahid Şenel, İstanbul Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Yrd. Doç. Dr. Murad Omay, İstanbul Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Yrd. Doç. Dr. Emre Dağtaşoğlu, Trakya Üniversitesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
Dr. Akın Etan, İstanbul Üniversitesi  
Felsefe Bölümü (Emekli)

Prof. Dr. Taylan Altuğ, Ege Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. O. Faruk Akyol, Medeniyet Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Melih Başaran, Galatasaray Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Güler Çelgin, İstanbul Üniversitesi  
Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü  
Prof. Dr. Zeynep Direk, Koç Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken, İstanbul Üniversitesi  
Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü  
Prof. Dr. David Grünberg, ODTÜ  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Mustafa Kaçar, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi  
Bilim Tarihi Bölümü  
Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy, Maltepe Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Hakan Poyraz, MSGSÜ  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu, Trakya Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Sadık Türker, Kırklareli Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Hamdi Bravo, Ankara Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Samet Bağçe, ODTÜ  
Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Abdurrahman Aliy, İstanbul Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Uğur Ekren, İstanbul Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Mehmet Güneç, İstanbul Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. İskender Taşdelen, Anadolu Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Yücel Yüksel, İstanbul Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şiray, MSGSÜ  
Felsefe Bölümü  
Yrd. Doç. Dr. Lucas Thorpe, Boğaziçi Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Yrd. Doç. Dr. Özgüç Güven, İstanbul Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Yrd. Doç. Dr. Özlem Duva Kaya, Dokuz Eylül Üniversitesi  
Felsefe Bölümü  
Öğr. Gör. Abram Gürgen, MSGSÜ  
Felsefe Bölümü

## İçindekiler | Table of Contents

### Makaleler | Articles

---

<b>Murad Omay</b>	Asıl İyiyle İlgili Bazı Temel Problemler ..... 1 <i>Some Fundamental Problems About The Intrinsic Good</i>
<b>Cengiz Çakmak</b>	Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe ..... 17 <i>From Sceptre to Bug: Political Judgement and Philosophy</i>
<b>İskender Taşdelen</b>	Çözümleyici Çizelgeler ve Değillemesiz Önermeler Mantığı-I ..... 25 <i>Analytic Tableaux and Negation-Free Propositional Logic-I</i>
<b>Mehmet Güneç</b>	Kant'ta Benlik ve Zamandan Hareketle Oluşan Gerçeklik ..... 41 <i>The Concept of I and the Construction of Reality Through Time in Kant</i>
<b>Özgüç Güven</b>	Platon'da Sayının Temellendirilmesi ..... 53 <i>Plato's Foundation of Number</i>
<b>Nurdane Şimşek</b>	Xenophanes'in Tanrı Anlayışı ..... 65 <i>Xenophanes' Understanding Of God</i>
<b>S. H. Rigby</b>	Hegelci Liberalizm ..... 83 <i>Çeviren: Hafize Zor</i>
<b>S. H. Rigby</b>	Hegelian ..... 103 <i>Liberalism</i>



## ASIL İYİYLE İLGİLİ BAZI TEMEL PROBLEMLER

*Some Fundamental Problems About The Intrinsic Good*

Murad Omay\*

### ÖZET

İyi, daima felsefi incelemenin bir konusu olmuştur. Felsefenin başlangıcından beri felsefeciler tarafından yapılan en temel ayrımlardan biri, asıl iyi ile ikincil iyi arasındadır. Felsefeciler uzun bir süre nelerin asıl iyiliğe sahip olduğuyula ilgilenmişlerdir. Yakın dönemdeyse onlar, asıl iyinin tanımlanması ve hesaplanması gibi başka problemlerle de ilgilendiler. Bu çalışmada, asıl iyiyle ilgili bazı temel problemleri ve görüşleri genel olarak incelemeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** asıl iyi, ikincil iyi, asli iyi, asli kötü, asıl iyinin tanımlanması, asıl iyinin hesaplanması

### ABSTRACT

The good has been always an object of philosophical enquiry. One of the main distinctions made by the philosophers since the beginning of philosophy is between the intrinsic and extrinsic good. Philosophers have been interested for a long time what things have intrinsic goodness. But in the near period, they also deal with other problems such as definition and computation of intrinsic good. In this paper, we will try to briefly examine some of the fundamental problems and the views of intrinsic good.

**Key Words:** intrinsic good, extrinsic good, intrinsically good, intrinsically bad, definition of intrinsic good, computation of intrinsic good

---

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

## Giriş

Hayatta iyi olduğunu düşündüğümüz birçok şey bulunmaktadır. Ama iyi olduğunu düşündüğümüz şeylerin hepsi kendileri iyi olan şeyler midir? Sözel bilgiyi, hakikati, erdemi ve mutluluğu iyi olarak görebiliriz. Ama bunlar acaba sadece kendileri bakımından iyi şeyler midir? Örneğin bilgiyi, hakikati ve erdemi, sadece bizi mutluluğa ulaştırdığı; mutlu olmamıza vesile olduğu için iyi buluyor olamaz mıyız? Eğer böyle düşünürsek, sadece mutluluğun asıl iyi olduğunu, diğerlerininse asıl iyi olmayıp, bizi mutluluğa ulaştırması bakımından iyi olduklarını söyleyemeyiz mi? Ya da varsayalım ki bize, ihtiyaçları olduğu zaman başkalarına yardım etmenin iyi olup olmadığı soruldu. Eğer bir hile olduğundan şüphelenmezsek, “Evet, tabii ki” diyebiliriz. Eğer soran kişi, böyle davranmamızın neden iyi olduğunu sorarsa, başkalarına yardım etmenin onların ihtiyaçlarını karşıladığı için iyi olduğunu söyleyebiliriz. Soran kişinin ısrar ederek, onların ihtiyaçlarının karşılanmasının neden iyi olduğunu sorduğunu düşünelim. Bu durumda, insanların ihtiyaçlarının karşılanmasının onlara mutluluk verdiğini söyleyebiliriz. Karşımızdaki kişi, sınırlanmamızı göze alarak, insanların mutlu olmalarının neden iyi olduğunu sorarsa, bu durumda sadece “Çünkü öyledir.” ya da “mutluluğun kendisi iyidir.” cevabını verebiliriz. Bu noktada şunun farkına varırız ki, bazı şeylerin iyiliği, bizi diğer bazı iyilere götürmesi, onlar için aracı olması, onlara katkıda bulunması ya da daha genel olarak onlarla ilişkisi nedeniyle olabilirken, diğer bazı şeylerin iyiliği ise onların başka bir şeyle ilişkisinden gelmeyebilir, ya da onların iyiliği başka bir şeyden değil kendilerinden kaynaklanabilir. Dolayısıyla, bir asıl, kendinde, kendisi için iyi olandan ya da olanlardan; bir de bu asıl, kendinde iyiye araç olan, katkı sağlayan, asıl iyinin türevi olan iyiden ya da iyilerden bahsedilebilir gibi görünmektedir.

İyiler arasında yapılan, daha sonra çoğunlukla *asıl iyi (intrinsic good)* ve *ikincil iyi (extrinsic good)*<sup>1</sup> olarak adlandırılan bu ayrım, felsefe tarihinin başlangıç dönemlerine kadar gider. Bu ayrımla ilgili ilk görüşler Platon’un diyaloglarında görülebilir.<sup>2</sup> Aristoteles’teyse bu ayrım daha net olarak ortaya konulur. O, kendisi *uğruna (kharin, heneke)* arzulanan ya da tercih edilen, kendi başına iyi olan şeyler ile kendisi uğruna arzulanan, kendi dışındaki bir şeyle ilişkilendirildiğinde iyi olan şeyler arasında bir ayrım yapar ve sadece kendisi uğruna arzulanan, başka hiçbir şey için arzulanan ve her şeyin onun için arzulandığı bir *nihai iyiden (to ariston, to agathon)* bahseder.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ‘Intrinsic good’ ve ‘extrinsic good’ kavramları Türkçe ‘içsel iyi’ ve ‘dışsal iyi’ olarak karşılanabilir. Ama böyle bir karşılamamın, bu kavramların, bir şeyin içsel doğasından kaynaklanan değerini ve bir şeyin içsel doğasından kaynaklanmayan değerini çağrıştıracığı için tarafı olacağını düşündüğümüzden tercih etmedik.

<sup>2</sup> Plato, *Republic*, trans. by Paul Shorey, *Plato in Twelve Volumes, Vols. 5 & 6* içinde, Cambridge, Harvard University Press, 1969, 357b; Plato, *Protagoras*, trans. by W. R. M. Lamb, *Plato in Twelve Volumes, Vol. 3* içinde, Cambridge, Harvard University Press, 1967, 353e., 358a.

<sup>3</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. W. D. Ross, gözden geçiren J. O. Urmsion, *The Complete Works of Aristotle, Vol II* içinde, ed. J. Barnes, Princeton, Princeton University Press, 6. bsm., 1995,



İyiler arasındaki benzer bir ayrım daha sonra Stoalılarda, amaç olan (*telika*), araç olan (*poiètika*) ve hem amaç hem de araç olan (*telika kai poiètika*) iyiler şeklinde görülür.<sup>4</sup>

Böylece felsefenin erken döneminden itibaren felsefecilerin *asıl* (*intrinsic*), *kendinde* (*in itself*), *kendi uğruna* (*for its own sake*) ya da türetilmiş olmayan (*nonderivative*) iyi ile ikincil (*extrinsic*), kendi uğruna olmayan ya da *türetilmiş olan* (*derivative*) iyi arasında bir ayrım yaptıkları görülebilir. İkincil iyi, asıl iyiyle bir şekilde ilişkisi nedeniyle değerli olup asıl iyi vasıtasıyla açıklanabileceği için onlar özel olarak asıl iyiyle ilgilenmişlerdir. Öte yandan onlar uzun bir süre, asıl iyi kavramının kendisini inceleme konusu yapmadan, onu tanımlamaya çalışmadan, neyin ya da nelerin asıl iyiye sahip olduğuyula; neyin daha iyi, en iyi, kötü, daha kötü, en kötü olduğuyula ilgili, *normatif* ya da *özel* diye adlandırılan<sup>5</sup> sorulara cevap vermeye çalışmışlardır. Yakın dönemdeyse filozoflar, asıl iyi kavramının nasıl tanımlanabileceği, onun makûl olup olmadığı, asıl iyiliğin nasıl hesaplanabileceği vb. gibi *meta-normatif* ya da *kavramsal* denilen<sup>6</sup> sorulara da ilgi duymuşlardır. Felsefenin özellikle *Değer Teorisi* (*Value Theory*)<sup>7</sup>, *Aksiyoloji* (*Axiology*)<sup>8</sup>, *Aksiyolojik Etik* (*Axiological Ethics*)<sup>9</sup> ya da İyi Teorisi (*Good Theory*)<sup>10</sup> adını alan alanının ilgilendiği, geniş olarak *asıl değerle* (*intrinsic value*), dar olarak asıl iyiyle ilgili yapılan bir inceleme, belirtilen normatif ve meta-normatif sorulara ve problemlere ilgilendirir. Biz de bu çalışmada, asıl iyiyle ilgili bazı temel problemlerin ne olduğunu ve bu problemlere yönelik bazı temel görüşlerin ne ileri sürdüklerini kısaca ve genel olarak ele almaya çalışacağız.

### Sahiplik Problemi

Felsefe tarihinin başlangıcından günümüze asıl iyiyle ilgili olarak filozofların ilgilendiği temel problemlerden biri, *sahiplik problemi* olarak adlandırılabilir. Bu, iyi olan şeylerden hangilerinin asıl iyiye sahip, hangilerininse bizi bu asıl iyiye ya da iyilere götürdükleri için, onunla ya da onlarla ilişkileri bakımından iyi oldukları; neyin ya da nelerin asıl iyiye sahip olduğu sorularını temel alan problemidir.

1094a1-15, 1097a15-20, 1097b22-1098a20.

<sup>4</sup> Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, trans. By. R. D. Hicks, Cambridge, Harvard University Press, 1972, 7.96.

<sup>5</sup> William Frankena, "Value and Valuation", *Encyclopedia of Philosophy*, 2. bsm., ed. Donald M. Borchert, c. 9, MI, Thomson Gale, 2006, s. 639; Thomas Hurka, "Intrinsic Value", *Encyclopedia of Philosophy*, 2. bsm., ed. Donald M. Borchert, c. 4, MI, Thomson Gale, 2006, s. 719.

<sup>6</sup> Frankena, "Value and Valuation", s. 639; Hurka, "Intrinsic Value", s. 719.

<sup>7</sup> Mark Schroeder, "Value Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/value-theory/>>, [Introduction].

<sup>8</sup> *A.e.*

<sup>9</sup> Joel J. Kupperman, "Axiological Ethics", *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, New York, Oxford University Press, 1995, s. 71.

<sup>10</sup> Thomas Hurka, "Value Theory", *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp, Oxford, Oxford University Press, 2006, s. 357.

Felsefe tarihinde neyin ya da nelerin asıl iyiye sahip olduğuyla ilgili ileri sürülebilecek şeylerin ne olduğu hakkında en geniş listelerden biri Frankena tarafından yapılmıştır. Liste şunlardan oluşur: Hayat, bilinç ve etkinlik; sağlık ve fiziki güç; her türlü ya da belirli hazlar ve tatminler; mutluluk, saadet, memnuniyet vb.; hakikat; bilgi ve her türden doğru kanı, anlayış, bilgelik; güzellik, ahenk, temaşa edilen nesnelerin simetrisi; estetik deneyim; ahlaki olarak iyi eğilimler ya da erdemler; karşılıklı ilişki, sevgi, arkadaşlık, işbirliği; iyilerin ve kötülerin adil dağıtımı; kişinin yaşamının ahengi ve uyumu; güç ve başarıma deneyimi; kendini ifade etme; özgürlük; barış, güvenlik; macera ve yenilik; saygı, onur, itibar vb.<sup>11</sup> Listeye Tanrı'yla iletişim vb. gibi dinsel; insan eli değmeyen vahşi bölgeler vb. gibi çevresel iyiler de eklenebilir. Neredeyse bu konuyla ilgilenmiş bütün filozoflar, asıl iyi olarak belirtilen şeylerden birini ya da daha fazlasını düşünmüşlerdir denilebilir. Bunların hepsine değinilmesi mümkün olmasa da, felsefe tarihinde neyin asıl iyiye sahip olduğu konusundaki üç teori yaygınlık bakımından öne çıkar.

Bu teorilerden biri olan *Hazcılık (Hedonism)*, felsefe tarihinde Aristippos, Epikuros, Henry Sidgwick, Jeremy Bentham, John Stuart Mill vd. birçok filozof tarafından az çok farklı biçimlerde savunulmuş görüştür. Onun temel iddiası, *sadece hazın*, haz veren şeylerin, haz içeren deneyimlerin, durumların ve yaşantıların asıl iyiye sahip olduğudur. Hazcı olmayan bir felsefeci, hazzın asıl iyilerden *biri* olduğunu savunabilir ama o, *sadece hazzın asıl iyi olduğunu, hazzın tek asıl iyi olduğunu* savunamaz. Birçok hazcı, sadece hazzın asıl iyi olduğu görüşünü desteklemek için, insan doğasıyla ya da psikolojiyle ilgili benzer bir görüşü de benimser. *Psikolojik Hazcılık (Psychological Hedonism)* olarak adlandırılan bu görüşe göre, insan doğası bu şekilde kurulu olduğunu için insan doğal olarak sadece hazzı ister. Örneğin Jeremy Bentham *Ahlakın ve Yasamanın İlkelerine Giriş* adlı eserinin hemen başında, doğanın insanlığı iki egemenin, haz ve acının yönetimi altına koyduğunu belirtir.<sup>12</sup> J. S. Mill de *Yararlılık* adlı eserinde, insan doğasının, haz ya da hazza giden bir yol olmayan hiçbir şeyi istemeyecek şekilde kurulu olduğundan, istenebilecek tek şeyin haz olduğunu belirtir.<sup>13</sup> Hazcı düşünürler, insanın sadece hazzı amaç olarak istediği düşüncesinden yola çıkıp, amaç olarak istenen şeyin asıl iyi olduğu düşüncesini de benimseyerek sadece hazzın asıl iyi olduğu sonucuna varır. Bütün hazcılar, sadece hazzın asıl iyi olduğunu kabul etmekle birlikte, hazların doğasına bakışlarına göre, birbirlerinden ayrılırlar. Hazcılığın, bazı felsefeciler tarafından *Basit Hazcılık (Basic Hedonism)* ya da *Nicelikçi Hazcılık (Quantitative Hedonism)* olarak adlandırılan, en önemli savunucusunun Jeremy Bentham olduğu bir türü, sadece hazzın asıl iyi olduğu iddiasına ek olarak, hazlar arasında nitelikçe bir ayrım olmadığını iddia eder. Bu görüşü benimseyenlere

<sup>11</sup> William Frankena, *Etik*, çev Azmi Aydın, Ankara, İmge, 2007, s. 162.

<sup>12</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Batoche Books, Kitchener, 2000, Bölüm I, 1.

<sup>13</sup> John Stuart Mill, *Utilitarianism*, London, Parker, Son, And Bourn, West Strand, 1863, 2. Bölüm.

göre, hazların niteliklerindeki farklar, onların iyiliğinde hiç bir fark yaratmaz. Örneğin Bentham, haz miktarları eşit olduğunda, bir çocuk oyunu olan *pushpin*'in, şiir kadar iyi olduğunu ileri sürer. Bu bakımdan Nicelikçi Hazcılar, bir etkinliğin ya da yaşantının asıl iyiliğinin, sadece onun içerdiği hazzın miktarına bağlı olduğunu ileri sürer. Hazların miktarının hesabı konusunda Bentham, onun sadece hazzın süresi ve yoğunluğuna bağlı olduğunu düşünür. Hazcılığın diğer türü, en önemli savunucusunun J. S. Mill olduğu, sonradan bazı felsefecilerin *Nitelikli Hazcılık (Qualitative Hedonism)* dediği hazcılıktır. Nitelikçi Hazcılık, sadece hazzın asıl iyi olduğunu kabul etmekte birlikte, hazların tür ya da nitelik bakımından birbirinden ayrıldıklarını ileri sürer. Hazzın niteliğindeki farklar, hazzın iyiliğinde de farklara yol açar. Örneğin zihinsel hazlar, fiziksel hazlardan, sadece bu hazzın türünden dolayı, (içerdikleri hazzın *miktarına* bakılmaksızın) daha iyi olabilir. Örneğin Mill 'yüksek' ve 'alçak' hazlar arasında bir ayırım yapmıştır. O, Bentham tarafından tanımlanmış iki değer olan süre ve yoğunluğa, üçüncü bir özellik ekler. Bu iki niceliksel özellikten ayırarak, Mill kendi üçüncü özelliğini 'nitelik' (*quality*) olarak adlandırır. Bu ayırma göre, doğaları gereği, diğerlerinden daha iyi hazlar vardır. Örneğin, Shakespeare okumanın hazzı, doğası gereği, herhangi bir miktardaki basit hayvani hazdan daha iyidir.<sup>14</sup>

Neyin asıl iyiye sahip olduğuyula ilgili felsefe tarihindeki yaygın görüşlerden bir başkası *Arzu Teorileri (Desire Theories)* olarak adlandırılır. Arzu teorileri kişinin hayatında arzu ettiklerini gerçekleştirmesinin iyi olduğunu iddia eder. Bu görüş, ilk bakışta hazcılıkla aynı görülebilir, ondan farklıdır. Eğer kişi hazzı arzuluyor ve haz alıyorsa bu durum, iyi olacaktır ama diyelim ki haz yerine akılcı düşünmeyi arzuluyor ve akılcı düşünüyorsa hazdan başka bir şey iyi olacaktır. Hazcılıkla arzu teorisi arasındaki fark şu örnekle daha açık kılınabilir: Diyelim ki biri, çalışanları tarafından saygı görmeyi arzu ediyor ve saygı gördüğüne inanarak haz alıyor. Ama varsayalım ki yanılıyor ve çalışanları ona saygı duyuyormuş gibi gördükleri halde hiç saygı duymuyorlar. Bu durumda hazcılığa göre, çalışanların o kişiye saygı duymaması, onun hazzını etkilemediğinden onun için kötü değildir. Öte yandan arzu teorisi, o kişi önemli bir arzusunu gerçekleştirememiş olduğundan, bu durumun onun için kötü olduğunu söyleyebilir.<sup>15</sup>

Problemlerle ilgili diğer bir yaygın görüş *Mükemmeliyetçilik (Perfectionism)*. Aristoteles, Thomas Aquinas, Hegel, Marx, Nietzsche vd. birçok filozofun konuyla ilgili görüşleri bu üst başlık altından toplanmaktadır. Mükemmeliyetçilik, insan için nihai olarak iyi olanın, onun bir insan varlığı olarak *kendini gerçekleştirme (self-fulfillment, self-realization)* olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, bu görüşe göre, insan için iyi

<sup>14</sup> James A. Montmarquet, "Hedonism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 311; Andrew Moore, "Hedonism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/hedonism/>; Frankena, Etik, s. 154-160.

<sup>15</sup> Hurka, "Value Theory", s. 361-364.

bir hayat sürmek, bir insan varlığı olarak üstün, mükemmel olmaktır. Bazı mükemmeliyetçi görüşler tek bir asıl iyi olduğunu ileri sürerken, bazılarıysa bir asıl iyiler çokluğunu benimser. Bazı teoriler, asıl iyi olarak, felsefi ya da dini bilgiyi görürken, diğer bazıları politik başarı ve sanat yaratımı gibi değerleri tercih eder; başkalarıysa ahlaki erdeme önem verir. Mükemmeliyetçi teorilerin çoğu ‘insan doğası’ kavramına başvurur. İnsan doğasını merkeze alan mükemmeliyetçi teorilerin temel iddiası, herhangi bir doğal varlığın doğasını gerçekleştirmesinin iyi olduğu düşüncesinden yola çıkarak, insan için de iyi olanın, onun doğasında temel olan neyse, onu tamamen gerçekleştirmesidir. Öte yandan bu teoriler de kendi aralarında, insanın doğasında neyin temel olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürerler.<sup>16</sup>

### Tanım Problemi

Asıl iyile ilgili olarak filozofların ilgilendiği temel problemlerden bir diğeri, *tanım problemi* olarak adlandırılabilir. Bu, ‘asıl iyi’ nin ne olduğu ya da nasıl tanımlanabileceği sorusunu temele alan problemidir.

‘Asıl iyi’ dendiğinde ne kastedildiği sorusunun G. E. Moore’la gündeme geldiği söylenebilir de Moore’dan önce de birçok felsefeci örtük olarak bir asıl iyi kavrayışına sahiptir. Feldman, felsefe tarihinde felsefecilerin asıl iyiyi sekiz farklı şekilde anladığını belirtir.<sup>17</sup> Ona göre *asli iyi (intrinsically good)*, bazı felsefecilerce, *geliştirilemez iyi (the unimprovably good)* olarak görülmüştür. O, Platon’un *Philebos*’unda ve Aristoteles’in *Nikomakhoşa Etiği*’nde bunun izlerini görür. Aristoteles, o iyiye sahip olduğunda, başka bir şeyin eklenmesiyle hayatı daha iyi kılamayacak iyiyi aradığını söyler ve *iyi hayatın, mutluluğun (eudaimonia)*, diğer iyi şeyler arasında sayılmadığını, onun hiçbir eksiği olmayan, geliştirilemez iyi olduğunu belirtir.<sup>18</sup>

İkinci olarak asli iyi, bazı felsefecilerce *en nihai iyi (the most final good)* olarak görülmüştür. Bu düşünce Aristoteles’te bulunabilir. Aristoteles’e göre nihai iyi her zaman kendisi için tercih edilir ve asla başka hiçbir şey için tercih edilmez.<sup>19</sup>

Üçüncü olarak, asli iyi, *kayıtsız şartsız iyi (the unqualifiedly good)* olarak görülmüştür. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’ndeki *iyi istemeyi (good will)* tartıştığı kısımda, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünemeyeceğini belirtir.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Hurka, “Value Theory”, s. 363-367; Johan Brännmark, “Good, The”, Encyclopedia of Philosophy, *Encyclopedia of Philosophy*, 2. bsm., ed. Donald M. Borchert, Vol. 4, MI, Thomson Gale, 2006, s. 152.

<sup>17</sup> Fred Feldman, “Hyperventilating About Intrinsic Value?”, *The Journal of Ethics*, 2, 1998, s. 341-343.

<sup>18</sup> Aristotle, *a.g.e.*, 1097b14-20.

<sup>19</sup> Aristotle, *a.g.e.*, 1097a25-1097b6; Nicholas Bunnin & Jiyuan Yu, “Value, intrinsic”, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, s. 721.

<sup>20</sup> Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, 5. bsm., Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2013, s. 8.

Dördüncü olarak asli iyi, bazı felsefeciler tarafından, *doğru/uygun asıl sevginin nesnesi (the object of correct intrinsic love)* olarak görülmüştür. Bu Franz Brentano'nun fikridir. *Ahlaki Doğru ve Yanlış Hakkındaki Bilgimizin Kökeni*<sup>21</sup> nde o, sevginin ona uygun olanla ilişkilendirildiğinde *iyi* olarak adlandırıldığını belirtir.<sup>21</sup> Daha genel olarak, Brentano, C. D. Broad, W. D. Ross, A. C. Ewing ve diğer bazı felsefecilerin asıl iyiyi tanımlarken *doğruluk, uygunluk (correctness)* kavramına dayandıkları söylenebilir. Böylece bazı felsefecilere göre asıl iyi, kendisi için istenen belirli türde duygulara ya da arzulara uygunluk olarak görülür.<sup>22</sup>

Beşinci olarak asli iyi, kendi *asıl içsel doğası (intrinsic nature)* nedeniyle iyi olan olarak görülür. Bu, Moore tarafından ileri sürülmüştür. Moore'un asıl iyiyi, bir şeyin sadece kendi içsel niteliklerinden kaynaklanan iyiliği olarak düşündüğü söylenebilir. Böyle bir görüşe göre asıl iyi, başka şeylerle ilişkisi nedeniyle değil, sadece ve sadece kendi içsel doğası nedeniyle iyi olan şeydir.<sup>23</sup>

Altıncı olarak asli iyi, *mutlak yalıtımda varolduğu durumda bile iyi* olarak görülür. İyiyle ilgili analizinde Moore, asıl iyilik kavramının ne olabileceğinin söylenebilmesi için bir *yalıtma testi* önerir. O bize, asıl iyi olup olmadığını düşündüğümüz şeylerin *mutlak yalıtımla (absolute isolation)* var olduklarını düşünmemizi ve onların bu şekilde asıl iyi olup olmadıklarını yargılarımızı söyler. Örneğin hazzın bir asıl iyi olup olmadığını sorduğumuzu düşünelim. Bu durumda Moore'un testine göre, hazzı diğer her var olandan yalıtırmamız ve sadece hazzın olduğu, başka hiçbir şeyin olmadığı bir dünyayı düşünmemiz gerekir. Daha sonraysa böyle bir dünyanın, diyelim ki, bilgi, sevgi, güzellikten alınan estetik beğeni ve erdemler vb. gibi diğer bazı şeylerin olduğu ama daha az hazzı sahip bir dünyaya tercih edilip edilmediğini sormamız gerekir. Moore, bunun tercih edilmeyeceğini belirterek sadece hazzı bir asıl iyi olarak görmez. O, bilgi, sevgi, güzellikten alınan hoşlanma ve ahlaki niteliklerin olmadığı, sadece hazzın var olduğu bir dünyanın daha az hazzın olduğu ama bu tür şeylere de sahip bir dünyadan daha iyi olduğunu söylemeyi saçma bulur.<sup>24</sup>

Yedinci olarak asli iyi, *bozulmaz iyi (the incorruptibly good)* olarak görülür. Roderick Chisholm, "Objectives and Intrinsic Value" adlı eserinde, bir durumun, meydana geldiği her mümkün dünyada iyi oluyorsa; bu anlamda zorunlu olarak iyiye, asli iyi

<sup>21</sup> Franz Brentano, *Origins of Our Knowledge of Right and Wrong*, ed. by Roderick M. Chisholm; trans. by Roderick M. Chisholm and Elizabeth Schneewind, London, Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 11.

<sup>22</sup> Zimmerman, M. J., "Intrinsic vs. Extrinsic Value", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/value-intrinsic-extrinsic/>, 2; Noah M. Lemos, "Value", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2. bsm., ed. Robert Audi, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 948.

<sup>23</sup> G. E. Moore, *Philosophical Studies*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960, s. 260.

<sup>24</sup> G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 2. bsm., 1922, s. 92-96, 187-189; Zimmerman, "Intrinsic vs. Extrinsic Value", 2; Hurka, "Intrinsic Value", s. 719.

olduğunu ileri sürer.<sup>25</sup> Kant da benzer fikre sahip görünmektedir. İyi İstemeyle ilgili argümanında, diğer şeylerin (zeka, cesaret) genellikle iyi olduğunu ama bazı durumlarda iyi olamayacaklarını; öte yandan İyi İstemenin ne olursa olsun iyi olduğunu, onun iyiliğinin “bozulmaz” olduğunu söyler görünür.<sup>26</sup>

Sekizinci olarak asli iyi, *var olması gereken* ya da *kendi uğruna var olması gereken* olarak görülür. Chisholm “On the Defeat of Good and Evil” adlı yazısında bu fikri destekler görünür.<sup>27</sup>

Bütün bu farklı tanımlar bağlamında asıl iyi, ayrıca *kendinde iyi* (*good in itself*), *araçsal-olmayan iyi* (*non-instrumental good*), *nihai iyi* (*final good*) vb. gibi farklı terimlerle de belirtilmiştir.<sup>28</sup> Bütün bu tanım ya da kavrayışların tek bir kavrama yönelik mi olduğu, yoksa bunlardan en azından bazılarının farklı kavramlarla ifade edilmesi gerekip gerekmediği de tartışma konusudur. Örneğin, “İyilikteki İki Ayrım” adlı makalesinde Christine Korsgaard, içsel niteliklerinden dolayı değere sahip olan şeyi *asıl iyi* (*intrinsic good*) olarak, kendi uğruna amaçlanan şeyi ise *nihai iyi* (*final good*) olarak adlandırmanın doğru olacağını ileri sürer.<sup>29</sup>

### **Makullük ya da Meşruluk Problemi**

Asıl iyiyle ilgili olarak filozofların ilgilendiği başka bir problem, *makullük ya da meşruluk problemi* olarak adlandırılabilir. Bu sorun, ‘asıl iyi’ diye bir kavramın makul olup olmadığını soru konusu eder.

Felsefe tarihinde birçok felsefeci, örtük olarak ya da hakkında görüş ileri sürerek asıl iyi kavramını benimsemiş gibi görünmektedir. Bu bakımdan birçok felsefecinin benimsediği görüşlerden biri ‘asıl iyilik’ kavramının makul olduğudur.

Öte yandan az sayıda olmakla birlikte, felsefe tarihinde asıl iyi kavramıyla ilgili bazı şüphelerin ve eleştirilerin olduğu da görülmektedir. Bu eleştirilerden biri *Bilişselci-olmayan Teoriler* (*Non-Cognitivist Theories*) denilen görüşleri savunan filozoflar tarafından, diğeri pragmatist filozoflar tarafından yapılmıştır. Asıl iyi kavramıyla ilgili eleştirilerin biri, onun, şeylerin içsel ya da ilişkisel bir niteliğinden kaynaklandığı kabulüne yöneltilir. 20.yy.’in başında bu kabule karşı eleştirilerin ilk dile getirilişlerinden biri, Axel Hägerström’den gelir. O kendi görüşünü *değer hiççiliği* (*value nihilism*) olarak adlandırsa da daha sonra onun görüşü, değer ya da iyiyle ilgili olarak, *bilişselci-olmayan teoriler* olarak adlandırılan teorilerin içine konular. Bu görüşü savunan felsefeciler, asıl iyinin, bir şeyin herhangi bir niteliği olduğu kabulüne karşı çıkar. Onlar değerın nesnenin kendisinden değil, öznen kaynaklandığını ileri

<sup>25</sup> Feldman, *a.g.e.*, s. 343.

<sup>26</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 8-9.

<sup>27</sup> Feldman, *a.g.e.*, s. 343.

<sup>28</sup> Zimmerman, “Intrinsic vs. Extrinsic Value”, 2.

<sup>29</sup> Christine M. Korsgaard, “Two Distinctions in Goodness”, *The Philosophical Review*, Vol. 92, No. 2, 1983, s. 169.

sürerek, herkes için kendisi bakımından değerli olan şey olarak asıl iyi düşüncesini reddederler.<sup>30</sup>

Asıl iyi düşüncesiyle ilgili başka bir tür eleştiri de *pragmatizm* teorisinden, özellikle onun John Dewey tarafından geliştirilen türünden gelir. Dewey, *amaç olarak iyi* ile *araç olarak iyi* arasındaki keskin ayrımı eleştirir. O, amaçları, çatışan arzulara araçlar olarak benimsediğimizi ya da terk ettiğimizi ileri sürer. Belirli bir bağlamda amaç olan, başka bir bağlamda araçtır. Bu bakımdan amaç olarak iyilerin ve araç olarak iyilerin genel geçer, zamansız bir listesini önermek ya da aramak ona göre bir hatadır.<sup>31</sup>

### Taşıyıcılık Problemi

Asıl iyiyle ilgili diğer bir problem, *taşıyıcılık problemi* olarak adlandırılabilir. Bu sorun, hangi tür var olanların asıl iyiye sahip olabileceğini, hangi tür var olanların asıl iyinin taşıyıcısı olduklarını temel olarak soru konusu eder.

Bu problemle ilgili temel görüşlerden biri, taşıyıcılık konusunda tekçi bir yaklaşımdır. Bu görüş, asıl iyinin tek bir taşıyıcısı olduğunu ileri sürer. Onlar asıl iyiye sahip olabilecek tek bir tür şey olduğunu düşünürler. Örneğin W. D. Ross<sup>32</sup> ve Chisholm'a göre asıl iyinin sadece tek bir taşıyıcısı olabilir.<sup>33</sup> Tekçi yaklaşım da kendi içinde, bu taşıyıcının ne olduğu konusundaki görüşlere göre ayrılır. En genel görüş, durumların asıl iyinin taşıyıcısı olduğudur. Örneğin, hazın iyi olduğunu söylemek, birisinin haz alma durumunun iyi olduğunu söylemektir. Fakat bazı felsefeciler, asıl iyinin taşıyıcısı olarak nesnelere görürler. Örneğin Kant, asıl iyinin temel taşıyıcısının kişiler olduğunu söyler görünmektedir.<sup>34</sup>

Öte yandan taşıyıcılık problemiyle ilgili çoğulcu yaklaşım, birden fazla türde şeylerin asıl iyiye sahip olabileceğini ileri sürer. Örneğin Moore böyle bir görüşte görünür. O bazen tikel şeylerin asıl iyiye sahip olduğunu; bazen tikel şeylerin (ya da onların niteliklerinin) farkındalığının asıl iyiye sahip olduğunu; bazen tikel şeylerin varoluşlarının asıl iyiye sahip olduğunu; bazen tikel şey türlerinin asıl iyiye sahip olduğunu; bazen de tikel şey durumlarının asıl iyiye sahip olduğunu belirterek, taşıyıcılık konusunda çoğulcu bir yaklaşım sergiler.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Zimmerman, "Intrinsic vs. Extrinsic Value", 3.

<sup>31</sup> Zimmerman, "Intrinsic vs. Extrinsic Value", 3; Noah M. Lemos, "Value Theory", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2. bsm., ed. Robert Audi, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 950.

<sup>32</sup> W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 2007, s. 112-113.

<sup>33</sup> Toni Rønnow-Rasmussen & Michael J. Zimmerman, (eds.), "Introduction", *Recent Work on Intrinsic Value*, Dordrecht, Springer, 2005, s. xxvi- xxvii.

<sup>34</sup> Hurka, "Intrinsic Value", s. 719.

<sup>35</sup> Moore, *Principia Ethica*, s. 3, 195, 196; Moore, *Philosophical Studies*, s. 260.



### Nicelik Problemi

Asıl iyiyle ilgili diğer bir problem, *nicelik problemi* olarak adlandırılabilir. Bu sorun, sadece tek mi, yoksa birden fazla mı asıl iyi olduğunu sorusunu temele alır.

Asıl iyi diye bir kavramın olmadığını ileri süren, daha önce belirttiğimiz görüşler dışarıda bırakıldığında, bu problemle ilgili iki temel görüş olduğu söylenebilir. Bunlardan biri olan *Değer Tekçiliği (Value Monism)* görüşünü savunanlar, neyin asıl iyiye sahip olduğu konusunda farklı düşünebilseler de, sadece bir tek asıl iyiye sahip olan şey olduğunu ileri sürerler. Örneğin Epikuros, Bentham ve J. S. Mill gibi bazı felsefeciler, yalnızca hazzın asıl iyi olduğunu söyler. Aristoteles onun sadece, erdemli gerçekleştirmiş akli etkinlik olduğunu ileri sürer. Augustinus ve Thomas Aquinas, asli iyi olanı Tanrı'yla iletişim olarak görür. Spinoza, bilginin; Nietzsche, gücün asıl iyi olduğunu savunur.

Öte yandan *Değer Çokçuluğu (Value Pluralism)* görüşünü savunanlar ise birden fazla asıl iyiye sahip olan şeyin olduğunu düşünürler. Platon, G. E. Moore, W. D. Ross, F. Brentano, N. Hartmann ve M. Scheler bu düşünceyi benimsemiş olan filozoflardan bir kaçıdır. Çokçular da kendi içlerinde asıl iyi olan şeylerin neler olduğu konusunda ayrılırlar. Genellikle *hakikat, ahlaki iyilik ve güzellik* üçlüsü birçok filozof tarafından asıl iyi olarak görülür. Birçok filozofun listesinde; hakikat, bilgi, güzellik, estetik deneyim, erdem, haz, sevgi, arkadaşlık, adalet, özgürlük, kendini gerçekleştirme gibi iyilerden iki ya da daha fazlası bulunur. G. E. Moore, belli hazlara, güzellik, estetik deneyim ve bilgiye önem verir. W. D. Ross'un listesi G. E. Moore'la hemen hemen aynıdır; ama Ross güzelliği dışarıda bırakır ve listeye ahlaki erdemler ile mutluluğun liyakate göre olmasını ekler.<sup>36</sup>

### Karşılaştırma ya da Kıyaslama Problemi

Asıl iyi ile ilgili diğer bir temel problem, *karşılaştırma ya da kıyaslama problemi* olarak adlandırılabilir. Bu sorun, birden fazla asıl iyi varsa onların karşılaştırılabilir ya da kıyaslanabilir olup olmadıklarını, eğer öyleyse bunun nasıl yapılabileceğini soru konusu eder. Eğer birden fazla asıl iyi varsa, bunlar karşılaştırılabilir ya da kıyaslanabilir mi? Eğer öyleyse bu kıyaslama ya da karşılaştırma nasıl yapılabilir?

Genel olarak değer bağlamında tartışılan bu probleme yönelik temel iki görüşün olduğu söylenebilir. Bu görüşlerden biri, *Değerin Karşılaştırılabilirliğini ya da Kıyaslanabilirliğini (Value Commensurability, Value Comparability)* ileri süren görüş ya da görüşler bütünüdür. Felsefe tarihinde birçok felsefeci, kıyaslanmanın nasıl yapılacağı konusunda farklı görüşler ileri sürseler de değerler ya da iyiler arasında bir kıyaslanmanın ya da karşılaştırmanın söz konusu olduğunu kabul eder.

Diğer görüş ise, *Değer Karşılaştırılamazlığı ya da Kıyaslanamazlığı (Value Incommensurability, Value Incomparability)* olarak isimlendirilen, iyilerin ya da bazı iyile-

<sup>36</sup> Zimmerman, "Intrinsic vs. Extrinsic Value", 1; Frankena, *Etik*, s. 154-164; Lemos, "Value Theory", s. 949-950; Frankena, "Value and Valuation", s. 639.



rin karşılaştırılmaz ya da birbiriyle kıyaslanamaz olduğunu ileri süren görüş ya da görüşler bütünüdür. Örneğin, W. D. Ross, *Etiğin Temelleri* isimli eserinde haz ile erdemin iyiliğinin karşılaştırılmasının mümkün olmadığını ileri sürer. Sadece bir tek asıl iyi olduğunu savunan Tekçiler de genel olarak iyilerin kıyaslanamayacaklarını savunurlar. Onlara göre örneğin 2 birim haz ve 1 birim bilgi içeren bir durum ile 1 birim haz ve 2 birim bilgi içeren bir durumu birbiriyle kıyaslamamız mümkün değildir.<sup>37</sup>

### Hesaplama Problemi

Asıl iyi ile ilgili başka bir temel problem, *hesaplama problemi* olarak adlandırılabilir. Bu, bir şeyin iyiliğinin nasıl hesaplanabileceği sorusunu temel alan sorundur. Felsefeciler sadece bir şeyin iyi olup olmadığını değil, ne kadar iyi ya da kötü olduğunu bilmek isterler.

Felsefe tarihinde, iyilerin ya da daha geniş olarak bir şeyin değerinin nasıl hesaplanabileceğiyle ilgili temel olarak iki farklı görüşün olduğu söylenebilir. Bunlardan biri olan *Değer Atomculuğu* (*Value Atomism*) görüşü savunan felsefecilere göre, bir bütünün değeri ya da iyiliği, onun parçalarının değerlerinin ya da iyiliklerinin bir şekilde toplamıdır. Bazı felsefeciler bu parçalar toplamını basit ya da yalın bir toplam olarak alırlar. Öte yandan bazı felsefeciler, bir bütünün iyiliğinin onun parçalarının toplamı olduğunu düşünseler de bunun sadece yalın toplam olmadığını ileri sürerler. Onlar, A, B ve C, D'nin parçalarıysa, bu toplamın yalın toplamdan daha karmaşık olarak A+B+C'nin yanında, A-ve-B, A-ve-C ve B-ve-C'yi de içermesi gerektiğini iddia ederler.<sup>38</sup>

Atomculuğa karşıt olan diğer görüş ise, *Değer Bütüncülüğü* (*Value Holism*) olarak isimlendirilir. Bu görüşü savunanlara göre, bir bütünün değeri ya da iyiliği, onun parçalarının değerlerinin ya da iyiliklerinin toplamından fazlası ya da azı olabilir. Bütüncülük fikrinin izleri Brentano'da, hatta belki de Thomas Aquinas'da görünse de bu fikri açık olarak formüle etmiş ilk felsefeci G. E. Moore gibi görünmektedir. Moore, "organik birlikler ilkesi" ("*principle of organic unities*") adlı düşüncesiyle, bileşik bütünlüklerin asıl iyiliğinin belirlenmesi için kolay bir formül olmadığını iddia eder. Bu ilkeye göre bir bütünün değeri, onun parçalarının değerlerinin toplamıyla aynı değildir. Kendi başlarına az değeri olan durumlar, birleştiklerinde önemli bir değer oluşturabilirler. Asıl iyi bir parça, parçası olduğu bütünün değerini düşürebilir ya da kötü bir parça, parçası olduğu bütünün değerini yükseltebilir. Moore, organik birlik örneği olarak, güzel bir nesnenin farkındalığını vererek, farkındalığın ve nesnenin her birinin, eğer varsa, küçük bir asıl iyiye sahip olduğu halde bütünün büyük bir asıl iyiye sahip olduğunu söyler. O, daha önceden bahsettiğimiz *yalıtma testi* sonucunda, güzel bir tablonun onu herşeyden, ona bakan gözlerden yalıtılarak düşündüğümüzde

<sup>37</sup> Zimmerman, "Intrinsic vs. Extrinsic Value", 5.

<sup>38</sup> Zimmerman, "Intrinsic vs. Extrinsic Value", 5.

değersiz olduğu düşüncesinden, tablonun değerinin, o tabloya bakarak haz alanların da dâhil olduğu organik bir birlik olduğu sonucunu çıkarır. Moore'un organik birlikler görüşü diğer birçok felsefeci tarafından benimsenmiştir. C. D. Broad, organik birlikler düşüncesini, başka birçok durumda da kendini gösteren daha genel bir durumun bir türü olarak alır. Örneğin ikisi de hoş olan iki ton, kakafonik bir kombinasyon oluşturabilirler. Ya da her biri tek başına belirli bir derecede lezzetli olan şeylerin birleşmesinden parçalarının lezzetlerinden çok daha lezzetli bir şey ortaya çıkabilir. Bütüncülüğü savunanlar, kendi görüşlerini desteklemek farklı örneklere başvururlar. Bunlardan biri, acı çekebilene bir varlığa zarar vermenin kötü olması ama bunu yaparken haz almanın çok daha kötü olması örneğidir. İkinci durum, ilk duruma ek olarak haz almayı içermekle, dolayısıyla basit toplam yapıldığında daha iyi olabileceği halde, ilk duruma göre daha iyi değil daha kötü görünmektedir.<sup>39</sup>

### Geçişlilik Problemi

Asıl iyi ile ilgili problemlerden bir diğeri, *geçişlilik problemi* olarak adlandırılabilir. Bu sorun, iyiler arasında bir geçişlilik olup olmadığını sorgular.

Bu problemle ilgili de iki temel görüş ya da görüşler grubunun olduğu söylenebilir. Felsefe tarihinde uzun zaman boyunca, üzerinde tartışılmadan kabul edilmiş görüşlerden biri, *Değerin Geçişliliği (Transitivity of Value)* görüşüdür. İyi bağlamında bu görüş, B, A'dan iyi, C de B'den iyi ise, C'nin A'dan iyi olması gerektiğini ileri sürer. Bu, başka bir deyişle, *asli olarak iyi (intrinsically good)* olanın, *asli olarak tarafsız/nötr (intrinsically indifferent)* olandan; asli olarak tarafsız/nötr olanın da *asli olarak kötü (intrinsically bad)* olandan *asli olarak daha iyi (intrinsically better)* olduğu görüşüdür.<sup>40</sup> Yaygın olarak benimsenen bu görüşü ilk dile getirenin Aristoteles olduğu söylenebilir. Aristoteles'e göre A'nın B uğruna istenmesi, arzulanması demek, B'nin A'dan daha iyi, olması demektir. C'nin de B uğruna istenmesi, C'nin B'den daha iyi olması demektir. Ona göre uğruna olma ilişkisi asimetrik olduğundan, A, B uğruna; B, C uğruna; C de A uğruna arzulanamaz.<sup>41</sup>

Öte yandan *Değerin Geçişsizliği (Intransitivity of Value)* ya da geçişsiz olabileceği düşüncesi ise, yakın dönemde ortaya çıkan diğer görüştür. Roderick Chisholm ve Ernest Sosa, 1956 yılında yayımlanan "On the Logic of 'Intrinsically Better'" isimli çığır açıcı makalelerinde bu olasılığı dile getirmişlerdir.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Moore, *Principia Ethica*, Bölüm 1, § 18-21; Zimmerman, "Intrinsic vs. Extrinsic Value", 5; Hurka, "Intrinsic Value", s. 719-720; Lemos, "Value", s. 949; Korsgaard, "Good, Theories of the", 2; Alan Thomas, "Values", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York, Routledge, 1998.

<sup>40</sup> Rønnow-Rasmussen & Zimmerman (eds.), *a.g.e.*, s. xxvii.

<sup>41</sup> Aristotle, *a.g.e.*, 1094a10-15; 1097a15-20.

<sup>42</sup> Rønnow-Rasmussen & Zimmerman (eds.), *a.g.e.*, s. xxviii.

**Sonuç**

Felsefe tarihinde asıl iyiyle ilgili incelemelerin çok eskilere gittiğini; felsefecilerin uzun bir süre, asıl iyi kavramının kendisini inceleme konusu yapmadan, onu tanımlamaya çalışmadan, neyin ya da nelerin asıl iyiye sahip olduğuyla ilgili görüşler ortaya koymaya çalıştıklarını ama zamanla, örtük olan kabul edilen düşüncelerin de soru konusu edilmesiyle asıl iyiyle ilgili problemlerin arttığı görülmektedir. Bu çalışmada, asıl iyiyle ilgili bu temel problemleri sınıflandırarak, onların hangi sorulara cevap aradıklarını ve bu problemlere yönelik bazı temel görüşlerin neler olduğunu kısaca ve genel olarak incelemeye çalıştık.

### Kaynakça

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. W. D. Ross, gözden geçiren J. O. Urmson, *The Complete Works of Aristotle, Vol II* içinde, ed. J. Barnes, Princeton, Princeton University Press, 6. bsm., 1995.

Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Batoche Books, Kitchener, 2000 [1781].

Brännmark, J., “Good, The”, *Encyclopedia of Philosophy*, 2. bsm., ed. Donald M. Borchert, c. 4, MI, Thomson Gale, 2006, s. 150-153.

Bunnin, N. & Yu, J., “Value, intrinsic”, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, s. 721.

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, trans. By. R. D. Hicks, Cambridge, Harvard University Press. 1972.

Feldman, F., “Hyperventilating About Intrinsic Value?”, *The Journal of Ethics* 2, 1998, s. 339-354.

Frankena, W., “Value and Valuation”, *Encyclopedia of Philosophy*, 2. bsm., ed. Donald M. Borchert, c. 9, MI, Thomson Gale, 2006, s. 636-641.

Frankena, W., *Etik*, çev. Azmi Aydın, Ankara, İmge, 2007.

Hurka, T., “Intrinsic Value”, *Encyclopedia of Philosophy*, 2. bsm., ed. Donald M. Borchert, c. 4, MI, Thomson Gale, 2006, s. 719-720.

Hurka, T., “Value Theory”, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp, Oxford, Oxford University Press, 2006, s. 357-379.

Korsgaard, C. M., “Two Distinctions in Goodness”, *The Philosophical Review*, Vol. 92, No. 2, 1983, s. 169-195.

Korsgaard, C. M., “Good, Theories of the” *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York, Routledge, 1998.

Kupperman, J. J., “Axiological Ethics”, *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, New York, Oxford University Press, 1995, s. 71.

Lemos, N. M. “Value”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2. bsm., ed. Robert Audi, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 948-949.

Lemos, N. M., “Value Theory”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2. bsm., ed. Robert Audi, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 949-950.

Mill, J. S., *Utilitarianism*, London, Parker, Son, And Bourn, West Strand, 1863.

Montmarquet, J. A., “Hedonism”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 364-365.

Moore, A., “Hedonism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/hedonism/>>.

Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 2. bsm., 1922.

Moore, G. E., *Philosophical Studies*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960.

Schroeder, M., "Value Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/value-theory/>>.

Thomas, A., "Values", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York, Routledge, 1998.

Zimmerman, M. J., "Intrinsic vs. Extrinsic Value", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/value-intrinsic-extrinsic/>>.

Plato, *Protagoras*, trans. by W. R. M. Lamb, *Plato in Twelve Volumes Vol. 3* içinde, Cambridge, Harvard University Press, 1967.

Plato, *Republic*, trans. by Paul Shorey, *Plato in Twelve Volumes, Vols. 5 & 6* içinde, Cambridge, Harvard University Press, 1969.

Rønnow-Rasmussen, Toni & Zimmerman, Michael J. (eds.), "Introduction", *Recent Work on Intrinsic Value*, Dordrecht, Springer, 2005.



## ASÂDAN BÖCEĞE POLİTİK YARGI VE FELSEFE\*

*From Sceptre to Bug: Political Judgement and Philosophy*

Cengiz Çakmak\*\*

### ÖZET

Bu metinde, felsefe ile politika arasındaki ilişki, Wittgenstein'in böcek metaforu ve dil oyunu kavrayışı ile iktidarı sembolize eden asâ ve kendine yeterlik ile kendi gücünü taşımayı sembolize eden metaforları kullanarak politik yargıda bulunmak ve bunun politik karşılığı üzerinden incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** politik yargı, felsefe, Wittgenstein, politik felsefe

### ABSTRACT

This article examines the relation between philosophy and politics using Wittgenstein's bug metaphor and his Language-game conception with additions of metaphors of bug, which symbolizes power, of tent, which symbolizes selfsufficiency and power to subsist itself, through political judgement.

**Key Words:** political judgement, philosophy, Wittgenstein, political philosophy

---

\* 15 Ekim 2015'te *Politik Felsefe ve Wittgenstein* Kongresi'nde yapılmış sunumun metnidir.

\*\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

## Giriş

Herkese çok teşekkür ederim. Evet, zor günler geçiriyoruz. Ama felsefenin de işi bu zor günlerde ortaya çıkmaktır. Baştan beri bildiğim bir şey var ki felsefe ve siyaset hep bir arada yol almıştır. Bu durum, filozofların ellerine pankartlar alarak siyasi partileri desteklemesi anlamına gelmiyor. Herhangi bir partiyi desteklemek sistem içinde gerçek bir felsefi seçim değildir ve politik bir seçim de değildir. Bu anlamda hangi partinin seçildiği de önemli değildir. Ama gelin görün ki acılı, zor günler geçiriyoruz. Bu zor günlerde felsefenin söyleyecek sözü var. Eğer felsefenin de sesi kısılırsa, işte o zaman yapacak bir şey kalmaz gibi geliyor bana. Felsefe deyince çoğu zaman fildişi kuleler ya da benzer başka şeyler anlaşılır. Eski Yunan'da filozof her zaman agora'daydı. Antikçağ polis'ine baktığımızda "zoon politikon" un filozofça bir tavır alabilmek olduğunu görürüz. Bunun anlamı söyleyecek bir sözünüz, logosunuz var demektir. İçinde yaşadığımız bu günlerde Wittgenstein'dan bahsetmek bir lüks değildir, belki de bunu yapmanın tam zamanıdır.

Wittgenstein söz konusu olduğunda akla ilk gelen, "politik felsefe ve Wittgenstein" yan yana gelir mi düşüncesi olacaktır. Bu, beklenmedik bir şeydir. Evet, ama zaten filozof beklenmedik olana hazır biridir. Konuşmamın ana omurgası da bu nedenle **beklenmedik olan adalettir**. Adalet, hep gelecek olandır. Adalet hep yargıda aradığımız, politik yargıda ulaşmaya çalıştığımız bir şeydir. Bu kısa girişten sonra konuşmamın ana hattına dönmek istiyorum.

## İktidar sembolü olarak asâ

Konuşmamın başlığı asâdan böceğe politik yargı ve felsefe. Öncelikle bu metaforları açmamız gerekir. Çünkü böcek metaforu Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'ından alınmış bir metafor ve burada ne anlama geldiğini kısaca anlatmaya çalışacağım. Ama önce asâ ile başlayalım. Asâ bir iktidar, bir güç sembolüdür. Sonuçta o gücü taşıyanlar arasında da bir kopukluk vardır. Yani asâ bir objedir. Onu elimize aldığımız zaman gerçek bir otorite olduğumuz anlamına gelmez.

Asânın a ve b gibi iki anlamından söz edebiliriz: a anlamı bağlamında asâ, her türlü diyalogu dışarıdan bitiren güç demektir. Bu güç, Hobbes'un Leviathan'ı ya da günümüz dünyasında rasyonel akılcılık ya da uzman görüşleri olabilir. Yani asânın a anlamı her türlü tartışmayı bitiren hatta asânın tartışılmasını da bitiren bir güçtür. Ama bu, gerçek manada bilgelikten kaynaklanan bir otorite değildir. Otorite şiddete başvurduğu anda otorite olmaktan çıkar. Her kim ki şiddete başvurmuştur, herhangi bir iktidar şiddete başvurmuştur, meşruiyetini kaybetmiştir. Bu durum, temel şeylerden bir tanesidir. Asânın b anlamını ikiye ayırıyorum: Asânın b anlamı yargı ve spesifik anlamda yargı konusunda Platoncu idealar anlamına gelir. Platoncu konuşmanın ötesinde bir yerlerde duran ve maalesef kötü bir metafor var. Elle yakalama, ben bunu politik yargıda hakikatin ele geçirilmesi olarak ortaya koymaya çalışacağım. Hakikat diye bir şey var ve ele geçiriliyor.



Bu bağlamda asânın b anlamında birinci yaklaşım, politik yargıyı anlamak için Platoncu idealara gerek olmadığıdır. İlave bir temellendirme olarak, ben burada kendi metaforumu kullanacağım: “Çadır”. Çadırın temeli, bizzat kendisidir. Çadır, bizzat kendisiyle vardır. Çadırı taşıyacak ayrı bir eleman yoktur. Burada çadır metaforuna politik yargıyla beraber gireceğim.

Yine asânın b anlamında ikinci yaklaşım Kantçı transandantal formlardır. Politik yargıya girmek için bu transendental formlar da gerekli değildir. İsteyen yapabilir. Yine aynı şekilde söylüyorum, çadır kendi kendine ayakta durabilir. Transendental formlara ya da benzeri şeylere ihtiyaç duymamız gerekmez. Böceğe geçelim.

### **Böcek metaforu ve iletişim**

Böcek, Wittgenstein’in kullandığı bir metafordur. Wittgenstein diyor ki bir kutumuz olsun, her kutunun içinde birer böcek bulunsun ve kimse kimsenin böceğini görmesin. Ve böcek üzerine hâlâ konuşabiliriz. Böcek üzerine konuşabilmek, yargılar kurabilmek için birbirimizin böceğini görmemize gerek yoktur. Yani sizin zihinsel içerikleriniz bir başkası için çok önemli değildir. Kaldı ki kutunun içinde bir böcek dahi olmayabilir yahut böcek sürekli değişebilir. Burada kutunun içindeki böcek metaforu, tersinden okuduğunuzda iki meseleyi hallediyor. 1) İnsanlara ait bir özel bir dil yoktur. Dil varsa, konuşma varsa ortaklığı vardır. 2) Dilde uzlaşabilmemiz için Batı dünyasının kurgusal öznelere, bilinç durumlarına da ihtiyaç yoktur. Zaten ortaklık dilin kendisinde ortaya çıkar. Tekrar ediyorum, böcek aslında **iletişimin mümkünlüğünü** gösteren bir metafordur. Yani mümkün olmadığını değil, mümkünlüğünün ortaklaşalığını gösteren bir metafordur.

Buradan hareketle Wittgenstein’in hem birinci dönemine hem de ikinci dönemine değinmek istiyorum. Wittgenstein’in birinci döneminde söylenemeyen vardır. Söylenemeyen, susmak anlamına gelmez. Wittgenstein’da söylenemeyen, bilimsel olmayan bir dille konuşmak demektir. Ağzımızı kapatmak değildir. Birinci dönem için bahsettiğimizde, söylenemeyen mesela ahlak yargılarıyla bir dil oyunu üretilemeyeceğidir. Wittgenstein bunu teorik yani dar anlamda kullanır. Bir bilimsel açıklama yapılamaz. Etik ve estetik, bilimsel değildir. İkinci döneminde ise, Wittgenstein belli alanlar üzerine teori yapmanın gerekli olmadığını söyler. Yani dili anlamak için, dil üzerine kurulacak bir teoriye gerek yoktur. Matematik yapmak için matematik teorisine ihtiyacımız yoktur. Niye matematik yapmak için matematiğe başvuralım? Moore’a söylenmiş olanı tekrar edelim: Gündelik dili anlamam için gündelik üzerine teori yapmam gerekmez. Zaten gündelik dilde yeteri kadar anlaşabiliyoruz.

Wittgenstein’in ikinci döneminde dil oyunları denen bir anlayış vardır. Dil oyunları, dilin belli durumlarda kullanımınıdır. Dil oyunları insanların katılımıyla oynanan bir oyundur. Bu oyun kelimenin dar anlamıyla, keyfi davranabileceğiniz bir şey değildir. O oyunun kendine göre bir düzeni, kuralları vardır. Bu kurallara riayet etmek zorunda kalırız. Edilmediğinde o oyun oynanmaz. Yine ikinci dönem bağlamında, mesela ahlaki dil kullanımı, bilimsel dil kullanımı olduğunu görürüz. Bunlar, hiç

de keyfi değildirler. Wittgenstein'in böcek metaforundan, onun rölativist olduğu anlamı çıkartılamaz. İkincisi, dil oyunlarının varlığından hareketle Wittgenstein'da hakikat vardır ya da yoktur gibi bir sonuç da çıkartamayız. Bu noktaya adım adım yaklaşarak, rölativizme ve hakikatçilik oyununa da geleceğim.

Dil oyunları dediğiniz şey ona katılanların ortak olarak oynadıkları ve ortak noktaları bulmaya çalıştığı bir oyundur. Bu oyunlar iki gerilim üzerine kuruludur. Bunlar, çatışma ve uzlaşmadır. Çatışma ve uzlaşma hep aynı anda gider. Üçüncü kısımda politik yargıya gitmek için ortaya çıktı. Birinci kısım rölativizm, ikincisi hakikatçilik takıntısı, üçüncüsü ise çatışma ve uzlaşmanın birlikteliğidir. Bunun arkasına da ben politik yargı için kavramı döküyorum. Çatışmanın temeli, adaletsizlik ile adalet arasındadır. Adaletsizlik ile adalet öyle senteze girip de özel bir duruma varmıyor, sürekli devam ediyor. Politik yargının da sürekli üzerine gitmemizin sebebi budur. Yani adaletsizlik ve adalet çatışması, bir senteze ulaşmıyor. Burada Marksist bir bakışla yaklaşarak "Acaba hoca devrim imkânlarını ortadan kaldırıyor mu" diye sorulabilir. Çünkü bu ifadenin altında ciddi anlamda ağır yükler vardır. Farklı dil oyunları vardır.

İşte bu dönemde söz edilen dil oyunlarından bir tanesi de "politik dil oyunu" dediğimiz dil oyunudur. Wittgenstein bağlamında, politik yargının dille nasıl ortaya çıktığına bakarım. Yani politik yargıyı dille nasıl ele almaya çalıştığımı bakarım. Bu politik dil bağlamı içinde isterseniz Platoncu idealar oyunu, isterseniz hakikatçilik oyunu, isterseniz de transendent oyunları oynayabilirsiniz. Hangisi oynanırsa oynansın, ortaya karşılıklı kullandığımız bir dil çıkar.

### **Dil ve politik yargı**

Şimdi bu dil, politik yargı bağlamında nasıldır? Bu dilde iki tane noktamız var. Birincisi fizik bilimi varsa fizik biliminin yargıları, önermeleri, dil oyunları vardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, dil oyunları keyfi oyunlar değildir. Bu bağlamda fizik bilimi içindeki insanlar bu oyunun nasıl oynanacağını bilirler. Enerjinin, maddenin nasıl kullanılacağı bilinir. Maddeyi ya da enerjiyi keyfi kullanmak diye bir şey yoktur. Fiziğin ya da kimyanın önermeleri ya da fizik dil biliminin oyunları olduğu gibi, aynı şekilde siyaset dil oyunları var ise bu yargılar ne türden yargılardır? Birinci sorumuz budur. İkincisi, bu yargılar üzerine konuşurken ne tür yargılar ortaya çıkarabiliriz? Ben bu kısmı geri planda tutmak istiyorum. Üçüncüsü ise, politika bilimi diye bir şey varsa, bu alana ait yargılar ne türden yargılardır, ne şekilde kullanımları vardır? Otoriteyi, iktidarı nasıl kullanır? Mesela devlet sözleşmesi bir oyundur, bir dil kullanımıdır.

Tekrar etmek gerekirse, bir politika biliminde yargılar olmalıdır; bu yargılar, ne türden yargılardır? Örneğin ben yıllarca fiziğin yargıları ile matematik yargıları ayırt etmeyi denedim. Şimdi ise politika, politik-olan ve politika bilimine ait yargıları anlamaya çalışıyorum. Bunları anlamaya çalışırken ortaya koyduğum yargılar var. İlk olarak politik yargılar vardır. Hemen ikincisini de söylüyorum: Politikada tarafsız, nesnel, saf bir yargı bulmak çok zordur. Burada sakın rölativizmin batağına düştü-

ğümüzü düşünmeyin. Siyaset bilimcileri zannediyorlar ki bizim yargılarımız duru, kirlenmemiş yargılardır. Bu anlamda politika biliminin yargıları çok su götürür ve şaibelidir. İkincisi politika biliminin yargıları üzerine felsefe yapan biri her türlü eleştiriden muaf politik yargılar kurabilir mi? İşte burada meseleye Wittgensteinci açıdan bakıyorum: Koyamam. Yani politika alanına ilişkin politika ne yapıyorsa yapıyordur. Ama politika üzerine politik, teorik bir dil oyunu oynanabilir mi diye sordüğümüzda, cevap olumlu olsa da bu, bilimsellik değeri taşımaz. Wittgenstein'in ikinci döneminde söylediği gibi, burada teori yapmaya gerek yoktur. Bu anlamda yine hemen Wittgenstein'dan hareket edelim.

### **Felsefe ve politika**

Felsefe odayı topluyor, bina yapmıyor. Odayı toplamak ne demektir? Politik yargı dediğimiz ya da benim deyişimle politik yargı dil oyununu toplamaya çalışıyoruz. Ama bu Wittgenstein'in sözüdür. Benim sözüm, felsefe anlayışım ise dibine dinamit yerleştirmektir. Devam edelim. Üçüncü anlamda politik yargıyı doğrudan doğruya yurttaşlığa bağlayalım. Yani “zoon politikon” denen insana bağlayalım. “Zoon politikon”, politik olan insandır. Felsefenin başlangıcına baktığımızda demokrasinin ve felsefenin birlikte ortaya çıktığını görüyoruz. Yani burada doğrudan doğruya Cengiz'in, Ahmet'in belli bir toplumsallıkla ortaya koymaya çalıştığı yargıları ele almak istiyorum. Hangi yargıları? Politik yargıları. Bu arada hemen küçük bir anekdot ekleyelim: Emekli olmuş eski bir hukukçu yakınımınla konuşurken bana “Politik yargı çok kötü bir şeydir” dedi. “Niye” diye sordum. “Yargının politikleşmesi kötü bir şeydir” şeklinde yanıtladı. Oysa, yargının politikleşmesi zaten onun bahsettiği anlamda politiktir. Her yasa yapma süreci politiktir. Politik olmayan bir tavrımız yoktur. Onun asıl bahsettiği, yargının siyasileşmesiydi. Buradaki politik yargı insanın dünyaya karşı, kendine karşı, diğerine karşı sorumluluk duyarak birlikte verilebilecek bir yargı türüdür. Şimdi bu yargıya girmek istiyorum.

Bu bağlamda da Türkiye'de politika amiyane tabirle „pis bir iş olarak“ anlaşılır. Gündelik siyaset belki öyle olabilir ama politika ve politik-olan felsefenin olmazlarından biridir. Burada tanıdık bir felsefeciyi alıntılanmak istiyorum: „Ahlaki anlamda iyi bir adam olmanız sizin bir vatandaş olarak, dünyaya karşı bir sorumluluğunuz olarak iyi olmanızı gerektirmez“. Ahlaklı olarak nitelendirilebilecek pek çok insanın, başkaları söz konusu olmadığında, pek de öyle iyi biri olmadığını görüyoruz. Bu insan “Ben görevimi yaptım, vicdanen müsterihim” diyebilir ama bu onu iyi bir insan yapmaz.

Şimdi bir adım daha atalım. Politik yargı nasıl verilir? Dil oyunları bağlamında baktığımızda, her türlü eleştiriden muaf, diğer yargıların, dil oyunlarının üzerinde bir dil oyunu yoktur. Neden yoktur? Elbette her yargı tartışmaya açıktır. Benim burada yaptığım, konferans dil oyunu oynamak. Yani politik yargı üzerine bir dil kullanıyorum. Siz de bu dili belli şekillerde anlıyorsunuz ya da anlamıyorsunuz. Çatışma

içine girmeye başlıyorsunuz ama ortak bir dil zemanimiz var. Dil oyunlarında bu oyunları anlamak için yararlanacağımız, dil oyunlarının yaslandığı dışarıda duran bir bağlam vardır. O bağlam da yaşantı ve tecrübedir. Politik dil yargılarına baktığımızda da politik dil oyunlarının istesek de istemesek de bir bağlamı olduğunu görürüz. Bu bağlam içinde sözcükleri biz kullanıyoruz. Otoriteyi, devleti, iktidarı, şiddet ve terörü aynı bağlamda kullanıyoruz. Dil oyununun tedavüle çıkması demek, geçerli olabilmesi demektir. Ama tedavülde olmayan bir şey daha var. Bu da asâci dil oyunudur. Mesela asâci dil oyunu, terör ve şiddet konusunda belli anlamları yakalamış, dondurmuştur ve bu halini ileri sürmeye çalışır. Dil oyunu da tartışmaya açılmadığı sürece tedavüle çıkamaz. Terör, şiddet, iktidar vb. konularda gerek liberal siyasi bilimcilerin gerek liberal demokrasi yanlılarının ister uzman görüşüyle ister asâ sokak görüşüyle olsun tartışmayı bitirici bir yanı var. Bir de kavramları tözselleştiriyorlar, kalıcı hale getiriyorlar. Politik kavramların tözselleştirilmesi, politik-olanın kapatılmasına yönelik bir hamledir.

Dil oyunlarında hep bir adım ötesi vardır. Benim için de bu, Platon'dan öğrendiğim çıkmaz sokağa girip çıkma olayıdır. Platon'un felsefesinin temelinde şu vardır: Hadi bakalım, bir gidelim, yürüyelim. Yürüdük, baktık, bu çıkmaz bir sokak. Sokağın çıkmaz olduğunu anladık, sonra bir daha girdik, bir daha çıktık. Dil oyunları politik anlamda birlikte karar almamızı, birlikte yürümemizi sağlıyor. Politikanın önündeki en büyük engel, politik dil oyunlarındaki terimlerin dondurulması ve böylelikle belli bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktır. O zaman dil oyunları tartışmaya açıyor politik yargıyı. Nereyle ilgili, politik gerçeklikle ilgili. Bu terimi kullanıyorum: Politik gerçeklik.

Politik dil oyunları politik gerçekliği dönüştürebilir. Politik gerçeklik bizden bağımsız bir gerçeklik değildir. Burada Wittgenstein'la ilgisini kurmuş olduk. Politik gerçeklik, bizden bağımsız Wittgenstein'ın ilk dönemindeki gibi dünyanın mantıksal sınırını değiştiremem hikâyesi değildir. O başka bir şeydir. Wittgenstein'ın ilk dönemini anlamak için, çok iyi mantık ve matematik bilmeniz gerekir. Kaldı ki Wittgenstein çok iyi bir matematikçi değildi. Devam ediyorum: Dil oyunları eylemsel gerçekliği, eylem gerçekliği politik gerçekliği dönüştürebilir, değiştirebilir. O zaman son metaforumla şöyle diyorum: Dil oyunları, bir çadırıdır.

Çadır kurmanın kuralları vardır. Dağcılıkla uğraşan arkadaşlarım vardır burada. Dağa ilk geldiklerinde çadıra bakarlar, önce bir şey anlamazlar. Bazen de yeni türde çadırlar gelir. O yeni çadırların nasıl kurulduğunu biz de bilmeyiz. Eski dağcıların bildikleri bir çadır kurma oyunu vardır. İki eski dağcı otururuz. Çadır kurma oyununu bildiğimiz için, çadırın nasıl kurulacağına dair fikir üretiriz. Bir tente vardır, tentenin yukarı kaldırılması lazımdır. Çünkü tente aşağı iner. Çadırı yukarıya kaldıracak bir parça gerekir, o kendi parçasıdır. Yukarıya çıkar. Sonra iplerin karşılıklı gerilmesi aşaması gelir. Bu, birazdan özetleyeceğim şeyin üçüncü kısmıdır. Karşılıklı olarak gerilmesidir. Sonuç olarak biz çadırı ortaya çıkartırız. Orada oturup da bu çadır mı değil mi, bu direk mi değil mi rölativist tartışmasını yapmayız çünkü biz zaten

dil oyunlarının içine doğan insanlarız. Bunun nasıl kullanılacağını biliyoruz. Aynı zamanda toplumsal ve politik varlıklarız. Ama köpek ya da kaplan sürüsü değiliz. Biz oraya belli bir bilinçle atılan varlıklarız.

Şimdi çadırı temellendirmek için başka bir şeye ihtiyacınız yok. Çadır kendi kendine, dil oyunu gibidir. Politik yargıyı temellendirmek için de başka bir takım, örneğin Batı'nın kimi politik zırvallıklarına, zırvalık ontolojilerine ihtiyacınız yoktur. O zırvalık ontolojileri, Hobbes'tan gelen, daha sonraki kişilerden gelen ciddi problemlere yol açıyor. Ancak şunu da söylemeliyim ki, Batı'nın metafiziklerine karşı çıkarken maalesef yine Batı'nın içinden karşı çıkmak durumunda kalıyoruz.

### **Politik Yargının Verilmesi**

Politik yargı verirken ne oluyor? 1) Politik yargı her zaman adaletsizlik bilincinin olduğu yerde ortaya çıkar. Adaletsizliğin farkına varmadır. Ve bu adaletsizliği gidermeye çalışsınız. Unutmayın ki yasalar, liberal demokrasinin konsensusları, müzakere edilen mevzular, hepsi de adaletsizliği örter. Politik yargı, adaletsiz bir durumu ortaya çıkartan ve bunu tartışmaya açan yargıdır. Bu anlamda adaletsizliğe karşı, adaleti getirir. Böyle bir durumda gerilim, tartışma her zaman sürer. Bunu şöyle ifade ediyorum: Adalet hep gelecek olandır. 2) Politik yargı keyfi bir şey değildir. Nasıl ki çadır ortaya konulup da çadırdaki yaşamaya başlamışsak, politik yargı da bize çadır kurmayı, çadırı çatmayı sağlayabilir. Çadır nasıl çatılıyor? Karşıtların gerilimi ile. Karşıtlardan biri ortadan kalktığında çöküyor. Yurttaş muhalefetin gücü yoksa, orada demokrasi yoktur. Türkiye'deki muhalefet bağlamında demiyorum, yurttaş muhalefetin yasa değiştirme gücü yoksa orada politik yargı ortaya çıkmaz. Çünkü politik yargı, adalet çağrısıdır. 3) Politik yargıda tözsel, evrensel değerlere her zaman ihtiyaç yoktur. Tözsel ya da evrensel değerler, zaten sizin dil oyununuzda ortaya çıkar.

Politik yargıyı bozguna uğratan şey, hakikatin gedik açmasıdır. Politik yargılar her zaman için bir gedik açar. Burada söylediğim şudur: Hakikatçilikle iş yaparsanız, hakikatçi olursanız, biri aşâyı koyar ve der ki hakikat bendedir ve dilediğimi yaparım. Hakikatçilik böyle bir probleme yol açar. Bu, bilimsel hakikatçilik de olabilir, sağduyu hakikatçiliği de. Ama "hakikati ele geçirdim" metaforu, aptalca bir metaforudur. Bir tahakküm kurmadır. Bu anlamda hakikatsiz değiliz ama hep birlikte yürüyoruz ve çadırlar kurmaya çalışıyoruz. Yurt ve yurttaşlığı buradan kuruyoruz. Hepimiz konuya farklı yerlerden, ideolojilerden bakabiliriz. Her politik yargının arkasında ideolojiler vardır. Belli önyargılara sahibiz. Bu önyargıları eleştiriyeye açıyoruz ve birlikte yürüyoruz. Nedir burada esas olan? Evet, hakikatçilik temelini kırıyoruz ama rölativizmin batağına da saplanmaksızın hep ileriye gitmeye, hep daha iyiyi bulmaya çalışıyoruz. Konuşmamı şöyle bir soruyla bitirmek istiyorum: **Gerçekten adil ve herkesi bağlayacak politik bir yargı var mıdır?**

Tartışmaya açıyoruz.

Teşekkür ediyorum.



## ÇÖZÜMLEYİCİ ÇİZELGELER VE DEĞİLLEMESİZ ÖNERMELER MANTIĞI -I

*Analytic Tableaux and Negation-Free Propositional Logic-I*

İskender Taşdelen\*

### ÖZET

Bu yazıda çözümlenici çizelge yöntemi ile değillemesiz bir önermeler mantığı sistemi ve bu sistemin kimi sentaktik özellikleri ortaya konmaktadır. Sistemin biçimsel nesne-dilinde tüm önermeler doğruluk değeri dizileriyle etiketlenmektedir. Doğruluk değeri dizileri kümesi üzerinde tanımlanan bir indirgeme işlemi sayesinde, etiketlerin karmaşıklığı azaltılabilmekte ve her etiket sonlu adımda tek doğruluk değeriyle oluşan bir atomik etikete indirgenebilmektedir. Çizelge kuralları etiketlerin kullanımını belirleyen bir yapısal kuralın yanı sıra önermelerin doğruluk değeriyle etiketlendiği çizelgelerin yaygın sunumunun kurallarına benzer eleme kurallarından oluşmaktadır. Biçimsel nesne dilde değilleme operatör sembolüne başvurmayı gereksizleştirerek, söz konusu sistem değillemenin yanlışlık olduğu yorumuyla bağdaşmaktadır.

**Anahtar Terimler:** Doğruluk-değeri, değilleme, etiketli önerme, çözümlenici çizelge, etiketli çözümlenici çizelge.

---

\* Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

**ABSTRACT**

In this paper, a negation-free propositional logic system with an analytic tableau method and some of its syntactic properties is put forth. In the formal object-language of the system all propositions are labeled by sequences of truth values. Through a reduction operation defined on the set of sequences of truth values, complexity of labels can be reduced and every label can be reduced to atomic labels (which consists of single truth values) after finite number of reduction steps. Tableau rules consists of a structural rule governing the labels in addition to those resembling the rules of common presentation of trees labeled with truth values. The system is compatible with the interpretation of negation as falsity by making any use of negation in the formal object language inessential.

**Keywords:** Truth-value, negation, labeled proposition, analytic tableau, labeled analytic tableau.



### 1. Çözümleyici Çizelgelerin Yaygın İki Sunumu

Çözümleyici çizelge yöntemi (diğer adıyla, semantik çizelge yöntemi) mantıkta en yaygın kullanılan denetleme yöntemlerinden biridir. Sentaktik-tutarlılık denetlemesi ve önermelerin normal biçimlerinin elde edilmesi gibi işlemlerin sezgiye başvurmayı genellikle daha az gerektirerek gerçekleştirilebilmesi bu yöntemin diğerlerine göre öne çıkan özelliklerinden biridir. Çözümleyici çizelge yönteminin yaygın kullanımını açıklayan bir diğer özelliği, mantık sistemlerinin sentaksı ile yaygın semantiği arasındaki bağı güçlü biçimde kurmasıdır: çözümleyici çizelge kuralları biçimsel dilin sentaksına dayalı olarak tanımlanırken, aynı zamanda mantık değişmezlerinin yaygın yorumlanışı (örneğin, önerme eklemelerinin doğruluk fonksiyonları yorumu ve niceleyicilerin küme kuramsal yorumu) gözetilmektedir. Bunun sonucunda, örneğin, sentaktik-tutarlılık denetlemesinin yapıldığı aynı çözümleyici çizelge yardımı ile önermelerin (ve önerme kümelerinin) doğrulayıcı ve yanlışlayıcı yorumlamaları da (varsa) oluşturulabilmektedir. Yaygın mantık öncelikle dayandığı semantik anlayış nedeniyle benimsendiğinden, bu mantık sistemi için bir denetleme yöntemi seçiminde bu semantik anlayışı yansıtmasıyla çözümleyici çizelge yöntemi öne çıkmaktadır.

Çözümleyici çizelge yöntemi çizge kuramı deyimiyle “ağaç” sıralamalı yapısında olan çizelgelerin dönüştürülmesine dayalıdır. Çizelgelerin oluşturulmasını sağlayan dönüşüm kuralları iki grup altında incelenebilir:

- (i) Çizelgede bulunan bir dala alt alta bir veya daha çok nokta eklemeyi gerektiren (yani çizelgede bulunan bir dalı “uzatmayı” gerektiren) kurallar (“ $\alpha$  kuralları”)
- (ii) Çizelgede bulunan bir dalın altına birden çok noktayı, yeni dal (ya da yeni dallar) üretecek biçimde eklemeyi gerektiren kurallar. (“ $\beta$  kuralları”)

Yöntemin en yaygın sunumunda çizelgeler etiketlenmemiş önermelerden oluşur (Bkz. Teller, (1989) ve Grünberg (2000 §1.4).) Değilleme, koşul, tümel-evetleme ve tikel-evetleme sembollerini (sırasıyla,  $\sim$ ,  $\rightarrow$ ,  $\wedge$ ,  $\vee$  sembolleri) sistemin ilkel (tanımlanmamış) mantık değişmezi sembolleri sayarak, bu türden bir sistemin dönüşüm kuralları, örneğin, aşağıdaki gibi tanımlanabilir:

k.  $\sim\sim A$

-----  
A (k)

k.  $\sim(A \rightarrow B)$

-----  
A (k)

$\sim B$  (k)

k.  $(A \wedge B)$

-----  
A (k)

B (k)

k.  $\sim(A \vee B)$

-----  
 $\sim A$  (k)

$\sim B$  (k)

$$\begin{array}{ccc}
\text{k. } (A \rightarrow B) & \text{k. } (A \vee B) & \sim(A \wedge B) \\
\hline
\sim A \mid^{(k)} B & A \mid^{(k)} B & \sim A \mid^{(k)} \sim B
\end{array}$$

Bu kurallara göre, kesikli çizginin üstündeki önerme çizelgedeki bir daldaki “k.” noktasında bulunduğu, kesikli çizginin altındaki önermeler bu dalı uzatarak veya bu dalın sonuna yeni dallar ekleyerek yazılabilir. Bu sistemde bir  $A$  önermesi için bir çizelge oluştururken, çizelgenin tepe noktasına  $A$  önermesi yazılarak, çizelgeye yukarıda sıralanan kurallara göre yeni noktalar eklenir. Böylece oluşturulan bir çizelgede bir dalın açık kalması (kapanması) için, o dalda bir önerme ve onun değilinin bulunmaması (bulunması) yeterli ve gereklidir. Bir  $A$  önermesinin bir çizelgesindeki bir dala dönüşüm kuralları ile eklenebilecek tüm noktalar eklenmiş ise, bu dal tamamlanmış bir daldır. Eğer bir çizelgede tamamlanmış en az bir açık dal varsa, bu çizelge açık bir çizelgedir. Bir  $A$  önermesi için açık bir çizelge varsa,  $A$  önermesi sentaktik-tutarlıdır. Bir çizelgedeki tüm dallar kapanırsa, bu çizelge kapalıdır.  $A$  önermesi için kapalı bir çizelge olması  $A$  önermesinin sentaktik-tutarsız olması demektir. Bir  $A$  önermesinin bu sistemde bir teorem olduğu,  $\sim A$  önermesinin sentaktik-tutarsız olduğu gösterilerek kanıtlanır. Dolayısıyla,  $\sim A$  önermesinin her kapalı çizelgesi  $A$  önermesinin bir kanıtılamasıdır.

Çözümleyici çizelge yönteminin diğer bir sunumunda, çizelgeler bir doğruluk değeri ile etiketlenmiş önermelerle oluşturulmaktadır. Bu türden önermelere etiketli önerme; etiketli önermeler için oluşturulan çizelgelere de etiketli çizelge diyoruz. Yine aynı ilkel (tanımlanmamış) mantık değişmezi sembolleri ile, önermeler mantığı için bir etiketli çözümleyici çizelge sisteminin dönüşüm kuralları, örneğin, aşağıdaki gibi tanımlanabilir:

$$\begin{array}{cc}
\text{k. } D \sim A & \text{k. } Y \sim A \\
\hline
YA(k) & DA(k)
\end{array}$$

$$\begin{array}{ccc}
\text{k. } Y(A \rightarrow B) & \text{k. } D(A \wedge B) & \text{k. } Y(A \vee B) \\
\hline
DA(k) & DA(k) & YA(k) \\
YB(k) & DB(k) & YB(k)
\end{array}$$

$$\begin{array}{ccc}
\text{k. } D(A \rightarrow B) & \text{k. } D(A \vee B) & Y(A \wedge B) \\
\hline
YA \mid^{(k)} DB & DA \mid^{(k)} DB & YA \mid^{(k)} YB
\end{array}$$

(Etiketli çözümleyici çizelgelere ilişkin ayrıntılı açıklama için bkz. Smullyan 1995.)

Bu sistemde, bir etiketli çizelgedeki tamamlanmış bir dalın açık kalması (kapanması) için, o dala uygun bütün dönüşüm kuralları uygulandıktan sonra, o dalda herhangi bir  $A$  önermesinin bağdaşmaz doğruluk değerleri ile etiketlenmemiş (etiketlenmiş) olması, yani dalda  $DA$  ve  $YA$  noktalarının bulunmaması gerekmektedir. Bir  $A$  önermesinin sentaktik-tutarlı olması, başlangıç önermesi  $DA$  önermesi olan açık bir etiketli çizelge olması demektir. Başlangıç önermesi  $YA$  önermesi olan bir açık çizelge olması ise,  $\sim A$  önermesinin sentaktik-tutarlı olması demektir. Dolayısıyla, başlangıç önermesi  $YA$  önermesi olan kapalı bir çizelge olması ise  $\sim A$  önermesinin sentaktik-tutarsız olması ve  $A$  önermesinin bir teorem olması demektir. Böyle her çizelge bu sistemde  $A$  önermesinin bir kanıtlamasıdır.

Bu kurallara başvurarak,

$$((p \rightarrow q) \vee (q \rightarrow p)) \quad (*)$$

önermesi etiketsiz ve etiketli çözümleyici çizelgeler (bu sıra ile) ile aşağıdaki gibi kanıtlanabilir:

1. $\sim((p \rightarrow q) \vee (q \rightarrow p))$		1'. $Y((p \rightarrow q) \vee (q \rightarrow p))$	
2. $\sim(p \rightarrow q)$ (1)		2'. $Y(p \rightarrow q)$ (1)	
3. $\sim(q \rightarrow p)$ (1)		3'. $Y(q \rightarrow p)$ (1)	
4. $p$ (2)		4'. $D p$ (2)	
5. $\sim q$ (2)		5'. $Y q$ (2)	
6. $q$ (3)		6'. $D q$ (3)	
7. $\sim p$ (3)		7'. $Y p$ (3)	
x(5,6)		x(5',6')	

Soldaki çizelge  $\mathcal{C}_1$ , sağdaki  $\mathcal{C}_1^*$  çizelgesi olsun. Bu iki çizelgenin her biri (\*) önermesinin değilinin sentaktik-tutarsız olduğunu ortaya koymaktadır. İki çizelgeye bakıldığında, göze ilk çarpan,  $\mathcal{C}_1^*$  çizelgesinde değillemenin hiç ortaya çıkmamış olmasıdır. Ayrıca,  $\mathcal{C}_1^*$  çizelgesi  $\mathcal{C}_1$  çizelgesinden  $\sim$  sembolünün yer aldığı her yerde,  $\sim$  sembolü yerine  $Y$  sembolü konması ve eleme kurallarının uygulanmasıyla ortaya çıkan önermelerin  $D$  sembolü ile etiketlenmesiyle elde edilebilmektedir.

Kolayca görülebileceği gibi, bu durum her zaman gerçekleşmez; Önerme bu kez  $\sim(p \wedge \sim p)$

sembolik önermesi olsun. Bu önerme yukarıdaki iki yönteme göre denetlendiğinde, aşağıdaki çizelge çifti elde edilir:

1. $\sim\sim(p \wedge \sim p)$		1'. $Y \sim(p \wedge \sim p)$	
2. $(p \wedge \sim p)$ (1)		2'. $D (p \wedge \sim p)$ (1)	
3. $p$ (2)		3'. $D p$ (2)	
4. $\sim p$ (2)		4'. $D \sim p$ (2)	
x(3,4)		5. $Y p$ (4)	
		x(3,5)	

Soldaki etiketsiz çizelge  $\mathcal{C}_2$ , sağdaki etiketli çizelge ise  $\mathcal{C}_2^*$  olsun. Görüldüğü gibi,  $\mathcal{C}_2^*$  çizelgesi tam olarak  $\mathcal{C}_2$  çizelgesinden  $\sim$  sembolü yerine Y sembolü konarak elde edilmemiştir. Demek ki, yaygın sunumda etiketli çizelgelerin etiketsiz olanlardan  $\sim$  yerine Y konması ile elde edilmiş çizelgeler olduğu genel bir kural olarak ileri sürülemez. Yine de durum buna yakındır: çizelgenin tamamlanması, D ve Y değerlerinin değillemeli önermelere uygulanması ile “D p” ve “Y p” etiketli değişkenlerinin elde edilmesiyle sağlanmıştır. Peki, etiketli önermelerde ayrıca bir de değilleme sembolüne yer vermek gerekli midir? Yoksa yanlışlık sembolü bir mantık değişmezi sayılarak, değillemenin yerini alabilir mi?

$\mathcal{C}_2$  çizelgesinden değilleme sembolünün her geçişi yerine Y etiketinin yazılmasıyla ve eleme ile elde edilen etiketsiz atomik önermenin D ile etiketlenmesiyle elde edilen aşağıdaki  $\mathcal{C}_2^{**}$  çizelgesine bakalım:

$$\begin{aligned} 1'. & \text{YY } (p \wedge Y p) \\ 2'. & (p \wedge Y p) & (1) \\ 3'. & D p & (2) \\ 4'. & Y p & (2) \end{aligned}$$

$\mathcal{C}_2$  çizelgesinin kapanmasını sağlayan  $p$  ve  $\sim p$  önermelerinin her ikisi de biçimsel nesne dildeki önermeler;  $\mathcal{C}_2^*$  çizelgesinin kapanmasını sağlayan  $D p$  ve  $Y p$  önermelerinin her ikisi de biçimsel üst dildeki önermelerdir (D ve Y sembolleri sistemin biçimsel dilinde yer almaktadır.)  $\mathcal{C}_2^{**}$  çizelgesinin kapandığını söylemek için 3' ve 4' noktalarındaki önermelerin çeliştiği söylenmelidir. Bu nedenle, 2' noktasını dönüştürürken D p etiketli önermesini elde edilmesi amaçlanmalıdır. (p biçimsel nesne dilde bir önerme olup Y p biçimsel üst dilde bir önermedir. Ayrıca, ne bu “önermelerden” biri diğerinin değildir, ne de bir önermeye iki bağdaşmaz doğruluk değeri atanmış olmaktadır). Oysa, (p  $\wedge$  Y p) noktasından D p ve Y p noktalarını elde etmeyi sağlayacak doğal bir dönüşüm kuralı bulunmamaktadır.

Çizelgelere ilişkin yukarıdaki temel gözlemler sonucunda her önermenin baştan bir doğruluk değeri dizisi ile etiketlendiği çizelgeleri ortaya koyuyoruz. İlk adım olarak,  $\mathcal{C}_2^{**}$  çizelgesinde etiketsiz atomik önermelerin baştan D doğruluk değeri ile etiketlenmesiyle elde edilen, aşağıdaki  $\mathcal{C}_2^{***}$  çizelgesini ele alalım:

$$\begin{aligned} 1'. & \text{YY } (D p \wedge Y p) \\ 2'. & (D p \wedge Y p) & (1) \\ 3'. & D p & (2) \\ 4'. & Y p & (2) \\ & x(3',4') \end{aligned}$$

$\mathcal{C}_2^{***}$  çizelgesi incelendiğinde, dönüşüm kurallarının uygulanması sonucunda değilleme sembolünün ortaya çıkmadığı görülmektedir. Ayrıca, 2' ile işaretli (D p  $\wedge$  Y p) noktasından D p ve Y p noktalarının elde edilmesi de tümel-evtlemenin elenmesi dönüşüm kuralının olağan bir örneği sayılabilir. Ancak,  $\mathcal{C}_2^{***}$  çizelgesinin ilk adımında da başvuru ve çifte değillemenin elenmesi kuralının karşılığı olarak

ortaya çıkan “çifte yanlışmanın elenmesi” kuralı diye adlandırılabilir kural sistemin bütünlüğünü bozmaktadır. Bu sav yalın bir örnekle açıklanabilir: kurala göre bir çizelgede ortaya çıkabilecek YY  $p$  önermesinden elde edilmesi gereken (etiketsiz)  $p$  önermesidir. Bilindiği gibi çizelgede bir dalın durumuna karar verilmesi için, o daldaki önermelere uygun tüm dönüşüm kurallarının uygulanması gerekmektedir. Bu kural izlenerek bir dala eklenen  $p$  önermesi ise, herhangi bir doğruluk değeri ile etiketlenmediği ve etiketli çizelge yönteminde çizelgelerin değerlendirilmesinde önermelerin hangi doğruluk değerleri ile etiketlendiğine göre yapıldığı için işlevsizdir. Önermenin yok sayılması da, bir doğruluk değeri ile etiketlenerek dala eklenmesi de sistemin bütünlüğüne aykırıdır. Bu duruma çözüm olarak, yazının izleyen bölümlerinde doğruluk değerlerinin (etiketlerin) işlenmesi ile doğruluk değerlerinin yok olmayıp, uygun bir doğruluk değerine dönüşmesi ilkesine dayalı bir sistem ortaya konmaktadır.

## 2. Değillemesiz Etiketli Önermeler

İlk olarak değillemesiz etiketli önermeler mantığının biçimsel dilini ortaya koyuyoruz:

**Tanım:** Değillemesiz etiketli önermeler mantığının biçimsel dilinin alfabesi aşağıdaki sembollerden oluşmaktadır:

- (i) Önerme değişkenleri:  $p_0, p_1, p_2, p_3, \dots$
- (ii) Önerme eklemleri:  $\wedge$  (tümel-evetleme),  $\vee$  (tikel-evetleme),
- (iii) Doğruluk değeri sembolleri: D ve Y
- (iv) Parantezler: (, )

Önce, bu alfabenin elemanlarından oluşan belirli sembol dizileri olan etiketleri tanımlayarak etiketlerin bir takım özelliklerini ortaya koyup, bunun ardından etiketli önermeleri tanımlıyoruz.

**Tanım:** Doğruluk değeri sembollerinden oluşan sonlu uzunluktaki sembol dizilerinin her biri bir etikettir. Bir başka deyişle:

- (i) D bir etikettir
- (ii) Y bir etikettir
- (iii)  $e$  bir etiket ise,  $De$  bir etikettir.
- (iv)  $e$  bir etiket ise,  $Ye$  bir etikettir.

Tek sembolden oluşan D ve Y sembollerine *atomik etiket*, diğerlerine *bileşik etiket* diyoruz. Üst-dilde atomik etiketleri  $a, a', \dots$  ya da  $a_0, a_1, a_2, \dots$  sembolleri ile; genel olarak (atomik ya da bileşik) etiketleri ise,  $e, e', \dots$  ya da  $e_0, e_1, e_2, \dots$  sembolleri ile gösteriyoruz.

Tanıma göre, tüm etiketler atomik etiket dizileri olduğundan, herhangi bir  $e$  etiketini

$$a_{n-1} \dots a_1 a_0$$

biçiminde yazabiliriz.

**Tanım:** Herhangi bir  $e$  etiketi için

- 1)  $e$  etiketinin *uzunluğu*,  $u(e)$ , bu etiketteki sembol geçişi sayısıdır.
- 2)  $e$  etiketinin D-sayısı,  $SD(e)$ , bu etikette D etiketinin geçme sayısıdır.
- 3)  $e$  etiketinin Y-sayısı,  $SY(e)$ , bu etikette Y etiketinin geçme sayısıdır.

**Tanım:** Her  $e = a_{n-1} \dots a_1 a_0$  etiketi için,  $(e)^*$  etiketi,  $e$  etiketinden her D sembolü yerine bir Y her Y sembolü için de bir D sembolü yazılmasıyla elde edilen dizi olsun. Böyle elde edilen  $(e)^*$  dizisine  $e$  dizisinin *eşleniği* diyoruz. Dolayısıyla,  $(e)^* = (a_{n-1} \dots a_1 a_0)^* = (a_{n-1})^* \dots (a_1)^* (a_0)^*$

Eşleniklik biçimsel yinelgen bir tanımlama ile de belirtilebilir.

- 1)  $(D)^* = Y$
- 2)  $(Y)^* = D$
- 3)  $(ae)^* = (a)^*(e)^*$

Etiketler kümesi üzerinde D etiketinin “doğruluk,” Y etiketinin ise “yanlışlık” olarak yorumlanmasına uygun bir indirgeme işlemi tanımlanabilir.

**Tanım:** Etiket dizileri üzerinde indirgeme işlemi aşağıdaki  $\rightarrow$  bağıntısı ile tanımlanan işlemidir:

- 1)  $D \rightarrow D$
- 2)  $Y \rightarrow Y$
- 3)  $D e_{n-1} \dots e_1 e_0 \rightarrow e_{n-1} \dots e_1 e_0$
- 4)  $Y e_{n-1} \dots e_1 e_0 \rightarrow (e)^*_{n-1} \dots e_1 e_0$

Bu tanıma göre, en az 2 uzunluğundaki bir etiket dizisinin başındaki D sembolü atılabilmekte; en az 2 uzunluğundaki ve ilk etiketi Y olan bir etiket dizisinin başındaki Y sembolü atılarak bir sonraki etiket ise eşleniği ile yer değiştirmektedir. Örneğin, DYYYY  $\rightarrow$  YYYYD

Açıkça, indirgeme işlemi yinelenebilir bir işlemdir. Bir  $e$  etiketinin ardı ardına sonlu sayıda indirgeme adımı ile bir  $e'$  etiketine indirgeneceğini  $e \rightarrow \rightarrow e'$

biçiminde gösteriyoruz. Her indirgeme adımında etiketin uzunluğu 1 azaldığından, her etiket dizisi, sonlu sayıda indirgeme sonunda ya D ya da Y atomik etiketine indirgenir. Bir  $e$  etiketinin ardı ardına indirgemelerin *sonunda* bir  $a$  atomik etiketine indirgeneceğini  $e > a$

biçiminde gösteriyoruz. Her etiket için böyle *tek* atomik önerme bulunduğu için,  $>$  bağıntısı bir Dğ değer fonksiyonu belirler:

$$Dğ(e) = a \text{ öyle ki } e > a$$

Örneğin,

$$DYYYY \rightarrow YYYYD \rightarrow DYD \rightarrow YD \rightarrow Y (**)$$

Dolayısıyla,  $Dğ(DYYYY) = Y$  olur. Ayrıca,  $Dğ$  fonksiyonunun tanımı gereği,  $D > D$  ve  $Y > Y$  olduğundan, her  $a$  atomik etiketi için

$$Dğ(a) = a$$

olur. (\*\*) gibi bir indirgeme dizisi incelendiğinde, sadece dizinin ilk etiketin değil, dizideki her etiketin aynı tek atomik etikete indirgendiğinden, tüm etiketlerin değerinin aynı olduğu söylenebilir:

**Önerme 1.**  $e \rightarrow \rightarrow e'$  ise,  $D\check{g}(e) = D\check{g}(e')$

**Kanıt:**  $e \rightarrow \rightarrow e'$  olsun.  $D\check{g}(e')$  değeri,  $e' > a$  koşulunu sağlayan yani,  $e'$  etiketinin sonunda indirgendiği tek atomik  $a$  etiketidir.  $e'$  etiketi sonlu sayıda adımda (gerçek-  
te,  $u(e')-1$  sayıda adımda)  $a$  etiketine indirgendiğinden,  $e \rightarrow \rightarrow e' \rightarrow \rightarrow a$ . İndirgeme açıkça geçişli bir bağıntı olduğundan,  $e \rightarrow \rightarrow a$  yani,  $D\check{g}(e) = a$ .

Etiket dizileri üzerinde indirgeme işleminin bir bölümü kolayca görülebilen baş-  
ka ilginç pek çok özelliği bulunmaktadır. Şimdilik, uygulamada yararlı olabilecek ve tümevarımla kolayca kanıtlanabilecek birkaç temel özelliği belirtelim:

1) DD...D dizisinden farklı bir etiket dizisindeki herhangi uzunlukta bir DD...D dizisi yerine hemen bir D etiketi yazılabilir. (Etiket DD...D dizisi ise, D atomik etiketine indirgenir.)

2) Bir etiket dizisinde yer alan çift uzunlukta YY ... Y dizisi yerine hemen bir D etiketi yazılabilir.

3) Bir etiket dizisinde yer alan tek sayıda Y dizisi yerine ise bir Y etiketi yazılabilir.

Örneğin,

$$\begin{aligned} \text{DDDDDDYYYYYDDDDDDYYD} &\rightarrow \text{YDYD} \\ \text{YYYYDYDYDDDDYD} &\rightarrow \text{DDYDYDYD} \end{aligned}$$

Şimdi,

$$1) \quad \text{DD} \rightarrow \text{D}$$

$$2) \quad \text{DY} \rightarrow \text{Y}$$

$$3) \quad \text{YD} \rightarrow \text{Y}$$

$$4) \quad \text{YY} \rightarrow \text{D}$$

formüllerinin dolaysız sonucu olarak,

**Önerme 2.** Bir atomik etiketin eşleniğini almak ile, Y ile “çarpmak” aynı sonucu vermektedir: her  $a$  atomik etiketi için,

$$a^* = D\check{g}(Ya)$$

**Kanıt:** (3) ve (4) gereği.

**Önerme 3.** D etiketi indirgeme işlemine göre birim (etkisiz) elemandır

$$D\check{g}(De) = D\check{g}(e)$$

Kanıt:  $De \rightarrow e$  olduğundan,  $e > a$  ise,  $De > a$ .

Şimdi tümevarımla kanıtlanabilecek yardımcı önermelerin ardından, Y etiketinin değillenmenin işlevini gördüğünü bir ana önerme ile ortaya konup kanıtlanabilir:

**Önerme 4.**  $D\check{g}(ae) = D\check{g}(aD\check{g}(e))$

Kanıt: ( $e$  etiketinin uzunluğu üzerine tümevarımla ( $e$  etiketinin  $a'$  atomik etiketi olduğu durumda,

$$D\check{g}(De) = D\check{g}(e) = D\check{g}(D D\check{g}(e))$$

dolayısıyla eşitlik  $a = D$  durumunda sağlanmaktadır.

$$\begin{aligned} D\check{g}(Ye) &= D\check{g}((e_n)^* e_{n-1} \dots e_1) \\ &= D\check{g}((e_n)^* D\check{g}(e_{n-1} \dots e_1)) \end{aligned}$$

Şimdi eğer  $e_n = D$  ise,  $(e_n)^* = Y$  ve

$$\begin{aligned} D\check{g}((e_n)^* D\check{g}(e_{n-1} \dots e_1)) &= D\check{g}(Y D\check{g}(e_{n-1} \dots e_1)) \\ &= (D\check{g}(e_{n-1} \dots e_1))^* \\ &= D\check{g}(Y D\check{g}(e_{n-1} \dots e_1)) \\ &= D\check{g}(Y D\check{g}(D e_{n-1} \dots e_1)) \\ &= D\check{g}(Y D\check{g}(e)) \end{aligned}$$

Eğer  $e_n = Y$  ise,  $(e_n)^* = D$  ve

$$\begin{aligned} D\check{g}((e_n)^* D\check{g}(e_{n-1} \dots e_1)) &= D\check{g}(e_{n-1} \dots e_1) \\ &= D\check{g}(D e_{n-1} \dots e_1) \\ &= D\check{g}((e_n)^* e_{n-1} \dots e_1) \\ &= D\check{g}(Y D\check{g}(e_n e_{n-1} \dots e_1)) \end{aligned}$$

(Son eşitlik  $D\check{g}(e_n e_{n-1} \dots e_1)$  teriminin bir  $a$  atomik etiket olması ve  $D\check{g}(Ya) = a^*$  eşitliği dolayısıyla.)

**Sonuç:**  $D\check{g}(e) = D$  eğer ve ancak  $D\check{g}(Ye) = Y$ .

**Önerme 5.**  $D\check{g}(ee') = D\check{g}(D\check{g}(e)D\check{g}(e'))$

**Kanıt:**  $e$  etiketi üzerine tümevarımla.  $e$  etiketinin atomik olduğu durum yukarıda kanıtlandığı gibidir.

$$D\check{g}(ee') = D\check{g}(D\check{g}(e)D\check{g}(e'))$$

olduğu varsayılırsa,

$$D\check{g}(Dee') = * D\check{g}(ee') = ** D\check{g}(D\check{g}(e)D\check{g}(e')) = *** D\check{g}(D D\check{g}(e)D\check{g}(e'))$$

olur (\* ve \*\*\* eşitlikleri  $D$  etiketinin etkisiz eleman olması; \*\* eşitliği ise tümevarım hipotezi dolayısıyla.) Ayrıca,

$$\begin{aligned} D\check{g}(Yee') &= D\check{g}(Y D\check{g}(ee')) \\ &= (D\check{g}(ee')) \\ &= (D\check{g}(D\check{g}(e)D\check{g}(e'))) \\ &= D\check{g}(Y D\check{g}(e)D\check{g}(e')) \\ &= D\check{g}(D\check{g}(Ye)D\check{g}(e')) \end{aligned}$$

Yukarıdaki önermelere başvurarak tümevarımla kanıtlanabileceği gibi, bir etiketin hangi atomik etikete indirgeneceği etikette geçen  $D$  etiketlerinden tümüyle bağımsızdır: herhangi bir  $e$  etiketinin değeri,  $D\check{g}(e)$ , ile bu etiketlemede geçen  $Y$  etiketleri arasındaki ilişki oldukça yalın bir biçimde ortaya konabilir:

**Önerme 6.** (Ana Önerme) Her  $e$  etiketi için:

$e > D$  eğer ve ancak  $SY(e)$  çift sayı ise.

Eşdeyişle,



$Dğ(e) = D$  eğer ve ancak  $SY(e)$  çift sayı ise.

**Kanıt** (Ana Önerme): Önermenin doğruluğunu etiketlerin uzunluğu üzerine tümevarımla kanıtlayabiliriz. Atomik önermeler için önermenin doğruluğu açıktır. Şimdi,  $n$  uzunluğundaki her  $e$  etiketi için önermenin doğruluğunu varsayalım.  $n + 1$  uzunluğunda bir etiket,  $e$   $n$  uzunluğundaki bir etiket olmak üzere ya  $De$  ya da  $Ye$  etiketidir. İlk durumda  $D$  indirgeme işlemine göre etkisiz eleman olduğundan, önerme  $De$  etiketi için de doğrudur. İkinci durumda,

$SY(e)$  çift eğer ve ancak  $SY(Ye)$  tek ise.

$SY(e)$  tek eğer ve ancak  $SY(Ye)$  çift ise.

önermelerinin ikisi de açıkça doğrudur. Şimdi, yukarıdaki sonuç önermesi ve tümevarım hipotezi yardımıyla önermenin  $Ye$  önermesi için doğruluğu kolayca gösterilebilir.

## 2.1 Etiketli Sembolik Önermeler

**Tanım:** Etiketlenmiş sembolik önermeler yinelgen biçimde aşağıdaki gibi tanımlanır:

a) Her  $p$  önerme değişkeni ve her  $e$  etiketi için

$e p$

sembol dizisi bir sembolik önermedir.

b) Her iki  $A$  ve  $B$  sembolik önermesi ve  $e, e', e''$  etiketleri için

a)  $e (e'A \wedge e'' B)$

b)  $e (e'A \vee e'' B)$

birer sembolik önermedir.

Bu tanıma göre,

(i) Şimdi (i) gereği, bir önerme değişkeninin başına istenilen etiket eklenebileceğinden, örneğin, aşağıdakilerin her biri sembolik önermedir:

a)  $DD p_1$

b)  $YD p_4$

c)  $YDD p_1$

d)  $DYDD p$

(ii) Ayrıca, (ii) dolayısıyla, iki etiketli önermenin arasına  $\wedge$  veya  $\vee$  önerme eklemelerinden birinin yazılıp, bu deyimden başına bir sol parantez, sonuna sağ bir parantez yazılmasıyla elde edilen başına bir etiket eklenmesiyle elde edilen aşağıdaki sembol dizilerinin her biri sembolik önermedir:

a)  $Y (DD p_1 \wedge YD p_4)$

b)  $D (DD p_1 \wedge YD p_4)$

c)  $Y (DD p_1 \wedge YD p_4)$

d)  $DD (DD p_1 \wedge YD p_4)$

e)  $YY (DD p_1 \wedge YD p_4)$

Görüldüğü gibi biçimsel dilde değilleme sembolü dışında, önermeler mantığında yaygın başvuru koşulu ve karşılıklı koşul önerme eklemi sembollerine de yer verilmemiştir. Ama hem bu üç sembol hem de diğer tüm doğruluk fonksiyonel önerme eklemi değillemesiz önermeler mantığının biçimsel dilinde karşılanabilir. Özel olarak,

- (i)  $\sim (e A) =_{\text{tanım}} Ye A$   
(ii)  $e (e' A \rightarrow e'' B) =_{\text{tanım}} e (Ye' A \vee De'' B)$   
(iii)  $e (e' A \leftrightarrow e'' B) =_{\text{tanım}} e (D (e' A \wedge e'' B) \vee D (Ye' A \wedge Ye'' B))$

### 3. Etiketli Değillemesiz Önermeler Mantığı için Çözümleyici Çizelge Sistemi

Önermeler mantığı için yaygın etiketli çizelge sisteminin kuralları geliştirilerek biçimsel nesne dilde değillemenin yerini yanlışlamanın aldığı ve önermelerin doğruluk değeri dizileriyle etiketlendiği biçimsel dil bir biçimsel mantık sistemine dönüşürülebilir. Bu sistem için çözümleyici çizelge kuralları aşağıdaki gibi tanımlanabilir:

$$e A \ \& \ (e \rightarrow e')$$

$$e' A$$

$$\text{k. } D (A \wedge B)$$

$$\text{k. } Y (A \vee B)$$

$$\text{k. } D (A \vee B)$$

$$Y (A \wedge B)$$

$$D A \text{ (k)}$$

$$Y A \text{ (k)}$$

$$D A \text{ }^{(k)}$$

$$Y A \text{ }^{(k)}$$

$$D B \text{ (k)}$$

$$Y B \text{ (k)}$$

Bu sistemde de bir  $A$  etiketli önermesi için sentaktik-tutarlılık denetlemesi,  $Y A$  önermesi ile başlayan tamamlanmış bir çizelge ile gerçekleştirilir. Bir dalın kapalı olması için, o dalda bir önermenin  $D$  ve  $Y$  etiketlenmiş olması gerekli ve yeterlidir.

Tümel ve tikel-evetleme kuralları, sistemin biçimsel dilini oluşturmada önermelerin niçin sadece doğruluk değerleriyle değil de, doğruluk değeri dizileriyle etiketlendiğini ortaya koymaktadır: bu kuralların tümünde  $A$ ,  $B$  etiketli önermeler olduğuna göre, kuralların uygulanmasıyla bu önermelerin etiketlerinin başına ek olarak bir de  $Y$  ya da  $D$  etiketi gelmektedir. Yapısal (bir mantık değişmezine ilişkin olmayan) ilk kural ise, diğer çizelge kurallarının uygulanmasıyla ortaya çıkan bileşik etiketlerin indirgenerek çizelgenin tamamlanmasını sağlar.

**Örnek:**  $D (D p \vee Y p)$  önermesinin bir denetlenmesi:

$$1. YD (D p \vee Y p)$$

$$2. Y (D p \vee Y p)$$

$$3. YD p \quad (2)$$

$$4. YY p \quad (2)$$

$$5. Y p \quad (3, YD \rightarrow Y)$$

$$6. D p \quad (4, YY \rightarrow D)$$

$$x(5,6)$$

**Örnek:**  $D (Y p \vee (D (D p \wedge Y r) \wedge D (D p \wedge D r)))$  önermesinin denetlenmesi:

1.  $YD (Y p \vee (D (D p \wedge Y r) \wedge D (D p \wedge D r)))$
2.  $Y (Y p \vee (D (D p \wedge Y r) \wedge D (D p \wedge D r)))$
3.  $Y Y p$  (2)
4.  $Y (D (D p \wedge Y r) \wedge D (D p \wedge D r))$  (2)
5.  $D p$  (3,  $Y Y \rightarrow D$ )
6.  $YD (D p \wedge Y r)$  (4)
7.  $YD (D p \wedge D r)$  (4)
8.  $Y (D p \wedge Y r)$  (6)
9.  $Y (D p \wedge D r)$  (7)
9.  $YD p$  |<sup>(7)</sup> 9.  $Y Y r$
10.  $Y p$  10.  $D r$
- x(4,10) 11.  $YD p$  |<sup>(8)</sup> 11.  $YD r$
12.  $Y p$  12.  $Y r$
- x(3,12) x(10,12)

Çözümleyici çizelgeleri, bir yandan tüm önermelerin etiketlenmiş olması özelliğini koruyup, tümel ve tikel-eleme kurallarının gerektirdiği bileşik etiketleri indirgeyerek sadeleştirmek olanaklıdır. Ayrıca etiket indirgeme kuralı dışındaki çizelge kuralları, her etiketli önermenin tüm etiketlerinin atomik olduğu varsayılarak tanımlanabilir. Bu durumda,

i. D etiketi etkisiz eleman olduğundan  $D-\wedge$  ve  $D-\vee$  eleme kurallarında bileşen önermelerin etiketleri olduğu gibi bırakılabilir.

ii. Bir atomik etiketin başına Y etiketi eklenmesiyle ve indirgemenin ardından bu atomik etiketin eşleniği elde edileceğinden  $Y-\wedge$  ve  $Y-\vee$  eleme kuralları uygulanırken bileşenlerin atomik etiketleri eşlenikleri ile değiştirilebilir.

Bu durumda aşağıdaki dört çizelge kuralı ortaya çıkar

$$k. D (a A \wedge a' B) \quad k. Y (a A \vee a' B) \quad k. D (a A \vee a' B) \quad Y (a A \wedge a' B)$$

$$\begin{array}{cccc} A (k) & a^* A (k) & a A |^{(k)} a B & (a)^* A |^{(k)} (a')^* B \\ B (k) & (a')^* B (k) & & \end{array}$$

De Morgan kuralları diye bilinen önermelerden birinin bir koşulunu bu sadeleştirilmiş kurallarla kanıtlayalım:

1.  $Y (D (D p \wedge D q) \vee D (Y p \vee Y q))$
2.  $Y (D p \wedge D q)$  (1)
3.  $Y (Y p \vee Y q)$  (1)
4.  $Y p$  (2)
5.  $Y q$  (2)
6.  $D p$  (3)
7.  $Y q$  (3)
8. x(4,6)

Gerçekte, tüm önermelerin yalnızca atomik etiketler taşıdığı ve etiket indirgeme kurallarının çözümleyici çizelge kurallarına yerleştirildiği bir çözümleyici çizelge sistemi geliştirilebilir. Ancak değillemenin olmadığı durumda, bazı mantık sistemlerini ayırt etmede önem taşıyan değilleme kurallarının biçimsel dilde yanlışlama sembolü ile dile getirilebilmelidir. Örneğin, buradaki sistemde

$$\sim\sim p \rightarrow \sim p$$

önermesi

$$D (YYY p \rightarrow Y p)$$

biçiminde kısaltılan,

$$D (YYYY p \rightarrow Y p)$$

önermesi ile dile getirilip, aşağıdaki çözümleyici çizelge ile kanıtlanabilir:

1. YD (YYYY  $p \rightarrow Y p$ )
  2. Y (YYYY  $p \rightarrow Y p$ ) (1)
  3. YYYYY  $p$  (2)
  4. YY  $p$  (2)
  5. DYYY  $p$  (3)
  6. YYY  $p$  (5)
  7. DY  $p$  (6)
  8. Y  $p$  (7)
  9. D  $p$  (4)
- x(8,9)

**Kaynakça**

Grünberg, T. (2000) *Sembolik mantık el kitabı. Cilt 1 Temel mantık*. 1. Baskı. Ankara: Metu Press.

Smullyan, R. (1995) *First-order logic*. New York: Dover Publications.

Teller, P. (1989) *A Modern formal logic primer*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.



## KANT'TA BENLİK VE ZAMANDAN HAREKETLE OLUŞAN GERÇEKLİK

*The Concept of I and the Construction of Reality Through Time in Kant*

Mehmet Güneç\*

### ÖZET

Felsefe tarihinde önemli sorunların başında ben düşüncesinin nasıl olduğu sorunu gelmektedir. Bu sorun özellikle Descartes'ın cogito kavramıyla daha da öne çıkmıştır. Kant'ın yaklaşımı sözkonusu soruna farklı bir yaklaşım getirmesi açısından önemlidir. Onun anlayışında Benlik apperception/tamalgi kavramıyla ilgili hale getirilir. Sözkonusu yaklaşımda tamalgı zaman formuyla işbirliği yapmaktadır. İşte bu yazıda Kant'taki anlayıştan hareket ederek benin mekânın zaman olduğu iddia edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, Benlik, Zaman, Gerçeklik; Bilgi.

### ABSTRACT

In the history of philosophy one of the important question is that how the concept of I emerged. This issue especially became important with the concept of Descartes' cogito. The approach to this issue is considerable because he claimed to relate the concept of I with apperception. This ability cooperates with the form of Time. Therefore in this article I claim that the place of I is the time in general.

**Key Words:** Kant, The Concept of I, Time, Reality, Knowledge.

---

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Felsefe tarihinde ben-lik kavramı çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Platon'da akıl ve ruh kavramlarıyla açıklanmaya çalışılırken modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes tarafından düşünme(mi)nin düşünülmesi; bilinçsel benlik olarak tanımlanmıştır. Hemen sonra gelen deneyimciler ise Descartes'ın bu Ben yaklaşımını eleştirerek modernizmin unsurlarıyla şekillenmiş önemli bir sorunu felsefe tarihine eklemiştir. Böyle olduğu için Descartes'tan sonra gelen Kant, önünde bulunduğu sorunu farklı bir yoldan çözmeye çalışmıştır. İşte bu yazıda Kant'ın benlik kavramına ilişkin olarak kısa bir değerlendirmede bulunacağız. Temel iddiamız Kant'ın felsefesinden hareketle benliğin mekânının zaman olduğudur.

Tartışmaya geçmeden önce ben kavramına ilişkin olarak nasıl bir kullanımı tercih ettiğimizi belirtmemiz gereklidir. Ben somut bir varolana ait iken benlik bu somutun soyut haline karşılık gelir. Benin somut karşılığı olarak Mehmet'i gösterebiliriz. Soyut karşılığı olarak ise aynı insanın zihni yapısının tümünü içine alacak şekilde ama en fazla bilinci içine alacak şekilde düşünmeyi kabul edebiliriz. Böylece benim derken statik bir yapıya benliğim derken ise bu statik yapıyı kapsayana dinamik (ve bazen karmaşık) bir yapıya işaret ederiz. Bu nedenle Mehmet olarak ben her zaman benlik tarafından kapsanır. Böylece bir benimizin olduğunu bilirken benliğimizin ne olduğunu bilemeyiz. Ama bu bilmeme, bilme arayışının doğmasına yol açtığı için de gerekli bir durumdur. Yukarıdaki paragrafın son cümlesinde yer alan temel iddiada yer alan benliğin zaman ile olan ilişkisinde kendisini nasıl bulmaya çalıştığı ve bu süreçte gerçeklik inşasının sağlandığı hususu oldukça merkezidir.

Antik dönem ile modern dönemde akıl kullanımları birbirine karşıt biçimde işlenmiştir. Platon bağlamında akıl varlığın düşünülmesidir. Öyle ki, yetkin bir düşünme olarak *noesis* varlık ile düşünme arasında bir fark kalmadığına işaret eder. Artık bu aşamada tam olarak asıl varlık olan idea yani düşünce düşünülür.<sup>1</sup> Yalnız burada Platon, *Benlik* kavramını çıkararak bir bilinci iddia etmez. Yani *noesis*, "Ben düşünüyorum." vurgusunu yapmaz. Descartes'ta olduğu gibi akıl kendisinden başka güvenebileceği bir alanın kalmadığını düşünen bir yapıda değildir. Aksine Platon'un diyalogları, kavramların akıl tarafından daha derinlemesine ele alınamaması kaygısından dolayı emin olmama durumunu yansıtır. Akıl kendisinde olan kavramların doğru kavranmamasından dolayı yeterli bulmaz çabasını. Nitekim Platon'un felsefeyi ölüme hazırlık olarak görmesi bu kavrayışın sınırlanmayacağı ve her şeyin aslıyla kavranacağı bir alana; numenal alana geçme arzusuyla ilgilidir.

Hâlbuki Descartes ancak benliğinden emin olan bir akla sahiptir. O bu güveni varlığa yönelik değil, kendine yönelik kurmayı dener. Bunun için aklın içkinliği oldukça önemli hale gelir. Böylece Platon'da düşünmeyle ulaşılmaya çalışılan aşkınlık Descartes'la beraber içkinlik haline gelir. İşte *benin* yeni biçimini rafine hale getiren Kant'tır. Descartes'ın devamı olduğunu iddia ettiğimiz Kant, işe Descartes'ı eleştir-

<sup>1</sup> Platon, *Devlet*, Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cımcöz, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013, 534a.



mekle başlasa da onun miras bıraktığı *ben* anlayışının daha derinlemesine ele alınmasına engel olmaz.

Kant algılamaya, (algıladığını) algılayan olarak *benin* eklenmesini yanlış bulmaz. Ama Descartes sözkonusu düşünme biçiminden hareketle *benin* varolması iddiasına geçince algılamanın ötesinde *benin* olmasını bilgi konusu haline getirmiş olur. Böylece *benin* varlığı ile bu varlığın bilgi olması arasında bir fark kalmaz. Hâlbuki Kant için, *benliğin* algılamasından ziyade *benin* algılamada olması ayrı bir varlığa değil, tamalgıya<sup>2</sup> karşılık gelir. Yani onun varlığı varlığın biliniyor olması için gerekli olan bir işlevdir. Dikkat edilirse Kant, Descartes'a yaptığı eleştirisini *benin* bilinmeyeceği üzerine kurar. Ben bilmek için gerekli olan zeminin düşünme formudur. Benin düşünmesi nesnenin bilinme imkânına sahip olması açısından bir nesne üzerinedir. Yani nesneyi bilmek için ilkönce düşünmek gereklidir. Nesnenin bilinmesi için gerekli olan düşünmenin formu *ben* üzerinden sağlanır. Böylece *düşünüyorum o halde varım* yargısı bu imkânı açığa çıkartılmasını sağlaması açısından doğru ama kendisini var ederek bilgi konusuna düşürmesi açısından yanlıştır. Düşünmek ile bilmek ayrı yapıda olan durumlardır.

Bilginin anlaşılması için sezginin<sup>3</sup> ve yapısının anlaşılması gerekir. Ama daha öncesinde anlaşılması gereken kavramlar gerçeklik ve bilgidir. Felsefe tarihi Kant'tan önce duyulamamızda<sup>4</sup> bir şeyin olmasının gerçekliğin olması için yeterli olmadığını öne sürmüştür. Duyumlama üzerine yapılacak yargı bize gerçekliği verir. Böylece bir şeyin duyulanmasından sonra yapılan yargı bir gerçeklik iddiası taşır hale gelir. Fakat Kant gerçekliğin bu bilinen halinin daha temel bir yapıya sahip olduğunu iddia eder. Gerçeklik yargıda değil, duyulanırlıkta<sup>5</sup> meydana gelir. Bunun için Kant gerçekliğin empirik hale gelmesine işaret eder.<sup>6</sup>Bilgi bu gerçeklik yapısı üzerine yargıyla inşa edilebilen bir şeydir. Yani sözkonusu gerçeklik yapısına göre bilmemiz

<sup>2</sup> Apperception. Bu kelimenin tarihi ilginç olduğu kadar öğreticidir de. Fransızca *s'apercevoir del* farkında olmak/*to be aware of* kelimesinden Leibniz tarafından türetilmiştir. Aslında kelime daha önce John Locke'un eserlerini Fransızcaya çeviren Pierre Coste'in *percevie* kelimesini çevirmesiyle kendisini göstermiştir. Leibniz bu kelimeyi Descartes'in *cogitosunun bilinçsiz idrak*'i ya da *idrak ettiğini idrak etmeyen* gibi yaklaşımlara yer vermediği için gündeme getirmiştir. Leibniz, *Monadoloji*'de, idraki bir birleşilisteki/unity çeşitliliği toplayan ve temsil eden geçişken hal olarak ifade eder. Başka bir eseri olan *Doğanın İlkeleri ve Rahmet* adlı eserindeyse, idrak, monadın dış şeylere temsilini sağlayan iç hali olarak ifade edilir. Leibniz, *apperceptionu* bu içsel halin reflektif bilgi ya da bilinç olması anlamlarında kullanır. Ona göre bu durum bütün ruhlara verilmediği gibi herhangi bir ruhta da her zaman da görülmez. İlginç olan noktaysa Kant'ın bu kavramı "Leibniz'in taraftarlarına karşı " Leibniz için bir savunma" olarak kullanmasıdır. Bkz. Howard Caygill, A Kant Dictionary, Blackwell, 2000, s.81. Bu dipnot, Felsefe Arkivi'nin bir önceki sayısındaki "Benlik, Birey ve Anlam" adlı makalemde alınmıştır.

<sup>3</sup> Anschauung/Intuition.

<sup>4</sup> Empfindung/Sensation.

<sup>5</sup> Sinnlichkeit/Sensibility.

<sup>6</sup> B44/A28.

işleyeceğinden bilimiz de buna göre meydana getirilebilen hallerde oluşur. Ama bilginin oluşturulması ilerledikçe gerçeklik alanımız da genişler. Böylece gerçeklik potansiyel halini zaman ve mekan formlarına dayalı olarak kurarken aktüel halini bilgi üzerinden göstermeye başlar.

Duyumlanırlığın formları zaman ve mekândır. Zaman ve mekân asıl olarak duyumlamanın formu olsalar da etkilerinin bütün bir akla hatta zihne yayıldığını söyleyebiliriz. Olumlu etkilenimleri deneyim alanında bilginin üretilmesinde görülür. Transandant olana geçmesi durumunda bile aklın işleyişi dolaylı yoldan olsa da sanki elinde zaman ve mekân varmış gibidir. Bunun için Kant bunları sadece kavram olarak tanımlamak yerine form ya da sezgi olarak belirler.<sup>7</sup> Bunlar duyu verilerinden gelen malzemeyi şekillendirirler. Bu şekillendirme onların olma biçimlerini bilme biçimleri haline getirmeye yarar. Daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse bu sezgisel şekillenme koku, renk verisinin kavrama dönüştürülmesi gibi değildir. Daha çok şeyin nesne olarak konumlandırılmasıyla ilgilidir. Bu durumu başka bir açıdan vurgulamamız gerekirse gerçeklik şeyin olması değil, şeyin öyle olduğunun yargıda iddia edilmesi yani yargıyla düşünülmesidir. Böylece gerçekliğin bilgisinin olması için bilmenin formlarının gerçekliğin inşa planını vermesi gerekli olur diyebiliriz. İşte bu yapı gerçekliğin aktüel hali olarak bilginin önemini gösterir.

Konumuzu ilgilendiren *benin* ortaya çıkması zaman formuna dayalı olarak işler. Mekân formu dışsal duyuya ait olarak *benin* dışarılığı<sup>8</sup> belirlemeye yarar. O halde iç duyu formu olarak zaman karşımıza çıkar. İçte neyin olduğu sorusunu sorduğumuzda *benin* olmasını rahatlıkla verebiliriz. Buna karşılık Kant *benin* sezgi konusu olmayacağını belirttiğinden bu cevabın doğru olmadığını söylememiz gereklidir. Fakat *benin* sezgi konusu olmaması ve bilinmemesi işlevinin artmasına engel değildir. Kant beni yok saymaz ona yanlış bakılmasını yani deneyimdeki bir nesne olarak bilgi konusu edinilemeyeceğini iddia eder. Böylece Descartes eleştirisi onu tamamlama istikametini alır.

Duyumlanırlığın formları deneyim olarak gerçekliğin temel yapısıdır. Burada bir nesnenin formu açısından değil deneyimin formu açısından zaman (ve mekânı) değerlendirmek gereklidir. Bu form bize gerçekliğin formu olarak önsel sunulur. Bunun için duyumlamanın üstündeki kapsayıcı duyumlanırlıktan bahsetmek gereklidir. Örnek vermek gerekirse zaman, anların ardı ardına gelişinde büyüklüğü oluşturur. Çizginin aslında aralıksız olan noktaların büyüklüğü olması gibi. O halde sezginin

<sup>7</sup> Anschauung/Intuition.

<sup>8</sup> Dışarı ile dışarılık ayrı kavramlardır. Dışarı bir yere işaret ederken dışarılık genel olarak yerin biçimine işaret eder. Bunun için nesnelimiz dışımızda olması ile onların dışarılıkta konumlanmaları arasında fark vardır. Nesnelerin bir yerinin olması değil, onların yer-leşmelerini ifade eder konumlanma. Böylece bir nesnenin karşımda konumlanması, nesnenin bir nesnenin yanında durması bu yer-leşmenin/konumlanmanın en genel formunu ifade eder.

aksiyonları olarak büyüklüğün kabul edilmesi anlaşılır olur.<sup>9</sup> Daha farklı bir biçimde ifade etmek gerekirse, gerçeklik denilen yapı bu aksiyomlarla alınan biçime karşılık gelir. Dolayısıyla gerçekliğin biçimi yerine biçimin gerçekliğini anlamak gereklidir. Bunun neden empirik gerçeklik olarak tanımlandığı da daha anlaşılır hale gelir.

Öznel bir gerçekliğin zamanla kurulması bunun dışsal duyu olarak mekân üzerinde etkide bulunmasına da neden olur. Mekânsal büyüklük zamana dayanır. Şöyle ki, büyüklüğün tasarımı aslında ardada gelişin toplamı olarak sezilmesidir. Zaman, mekânın da bir şemasını oluşturacak şekilde aksiyomlarını üretir. İşte aritmetik doğrudan zaman sezgisine dayanırken geometri uzamın matematikseliği olarak dolaylı bir biçimde matematiğe ve zamana dayanır.<sup>10</sup>

Gerçekliğin bu halinin sanki bir makina işleyişi gibi olması dikkat çekicidir. *Benlik* bu makinanın kontrolünü ele alır gibi kendisini konumlandırır. Bu yetilerden farklılığını bunları kullanmak için ortaya koymasındır. Böylece onun kendiliği yoktur. Yani artık *benliğin* yetileri değil, yetilerdeki benlik vardır. Bunun için empirik gerçekliğin deneyim olarak öznelleşmesi önemlidir. Zamanın biçimsel etkisi üzerinden hareket eden benin ben olarak düşünmesi, gerçeklik telakkisini sağlamlaştırır. Zaman *benliğin* nesnel yönü *benlik* de zamanın öznel yönü haline gelir. Böylece *benlikteki* zaman kadar zamandaki benlik de karşımıza çıkar. Açıklamak gerekirse zamanın akışkanlığını ben birliğe dönüştürdüğünde bunun yapısına gerçeklik olarak bakar. Örnek olarak zamanın 24 saate bölünmesi ve bunun da gün olarak düşünülmesini verebiliriz.

Bu işlevselliğe giden yolun Descartes tarafından açıldığını belirtelim. Düşünmenin bir bilinç işlevi haline gelmesi benliğin olmasının *ben'i* düşünmekten değil, *ben* demekten *ben'ce/kendimce* düşünmekten geçtiğini gösterir.<sup>11</sup> Yani benlik düşünmenin imkânı olarak *ben* diye bir önbilinçten başlamak durumundadır. Böylece ben biliyorum/bilmiyorum ya da hissediyorum/hissetmiyorum yargısında bulunur. Ben bir şeyleri ayırmak böylece onları fark etmek bundan dolayı yargılama imkânı sağlamak açısından temeldir. Ama Descartes tarafından sıkıntılı ya da eksik olan taraf Descartes'ın ben anlayışında solipsizme imkân tanıyacak şekilde benin kendisini düşünmesi üzerine yoğunlaşılmasıdır. Kant'sa zamanın akışkanlığı üzerinde benliğe bir varlık alanı inşa etme imkânı tanır. Zamanın akışkanlığı ile benin ben olarak sabitliği/aynılığı karşılıklı bir özne nesne olma durumunu oluşturur.

Kant böylece benliğin zamanla ilişkisinden bilgiye yönelik gerçekliğin inşasını gösterir. Öncelikle her bir izlenim eğer zamanın temel birimi olarak anların ar-

<sup>9</sup> B203.

<sup>10</sup> B204.

<sup>11</sup> Bunun için düşünüyorum o halde varım yargısı bir şeyi düşünmeyi değil genel olarak düşünen beni ifade eder. Tekrar belirtmek gerekirse bunun varlığa yani o halde varım'a gidilmesi sıkıntı yaratan taraftır.

dardalığında oluyorsa zamanın birliğinin bunun çokluluğuna<sup>12</sup> rağmen sağlanması gerekir.<sup>13</sup> Burada söz konusu olan *benlik* eylemi kavrayışın sentezidir ve zaman sezgisi üzerinedir.<sup>14</sup> Deneyim zihince senteze tabi tutularak anlamlı kılınır. Bunun için deneyimi sağlayan zihin faaliyetleri şunlardır: Duyumlama, hayalgücü ve tamalgı. İlkinde çoklunun bir özeti(synopsis) çıkarılır. İkincisinde çoklunun bir sentezine ulaşılır. Sonuncusunda ise bu sentezin birliğine ulaşılır. Dolayısıyla bunların arasında bir sıralama söz konusu olur.<sup>15</sup> Nitekim Kant için tasarımların sentezi hayalgücüne sentetik birliği ise tamalgının birliğine dayanır.<sup>16</sup> Sonuçta üç yetinin üç sentezi karşımıza çıkar: Sezgideki sentez, hayalgücündeki sentez ve son olarak tamalgının sentezi. Sonuncusu aslında birlik vermedir ve bu aradığımız tamalgının birliğidir.<sup>17</sup>

Bazı temel örneklerin verilmesiyle bu birliğin nasıl önemli olduğunu göstermeliyiz. Duyumlamamız beş duyu organından gelen verilerle zihnimizi doldurur. Duyumlanırlık yetisi duyumlamanın bu trafiğini düzenler. Zaman ve mekân böylece duyumların ilk düzenlenişini verir. Buna karşın hem duyumlama hem de onun formu olan duyumlanırlık bilgi olmak için beklemektedirler. Burada *benlik* sentezi, bu yeti ve formların meydana gelişlerinden bilgiyi çıkarmaya yarar. Mesela anların ardardalığı içinde bir nesnenin olmasını düşünelim. Zamanın akışı anların oluş düzeni olarak ardardalıkla beraber bölümlenme yapma imkânı verir. Zamanın bilinç yani ben tarafından algılanışı anlar olarak zamanı bölmeye başlar. Böylece zamanın ardardalık akışı varlığın mantıksal oluşuna götürür. Örnek vermek gerekirse, mantığın temel ilkesi olan çelişmezlik ilkesi yani aynı anda bir şeyin hem A hem de B olmasına imkân tanınamaması gibi bir ilke zamanın kendi yapısının ben bilinci tarafından açığa çıkarılmasıyla ilgilidir. Bunun ilke olarak nitelendirilmesini zaman üzerinden bilincin zorunlu olarak vardığı bir durum olmasıyla açıklayabiliriz. Zamanın akışı varlığın oluşunu aynı zamanda değişim olarak anlamamıza yol açar. Mantığın yukarıdaki ilkesi bu değişimin düzenlenmesine yöneliktir.

Bilinç üzerinden benlik bu değişim içindeki nesnenin düzenliliğe ve bunun bilgisine kavuşması için hayalgücü yardımıyla yeniden üretime geçer. Duyu verilerinin çokluğu ve zamanın akışkanlığı nesnenin bilgi olarak kavramsallaştırılması için bilince

<sup>12</sup> Mannigfaltiges/Manifold.

<sup>13</sup> Zamanın sadece ardardalık üzerinde kurulmadığını biliyoruz. Ama farklılık olsa bile ardardalık durumunun çeşitli şekillere dönüştürülmesiyle sağlanabilir. Örnek vermek gerekirse deneyimin analojisi olan eşzamanlılık/Zugleichsein durumunun topluluk/Gemeinschaft olarak telakki edilmesini gösterebiliriz. Bkz. A212-215/B259-262.

<sup>14</sup> A99.

<sup>15</sup> B127.

<sup>16</sup> B194-5.

<sup>17</sup> B197. Sentez/birleştirim birleştirmekten ayrıdır. İkincisi unsurların toplamını ifade ederken ilki bu toplamın unsurlarında olmayan bir sonucun üretilmesi demektir. Yine birlik verme olarak tamlagıda olan birleştirmeden ayrıdır. Tamalgı yeni bir şey üretmez ama üretmenin her aşamasında bir zemin sağlar. Bunun için synthesis ile unity ayrıdır.

ihtiyaç duyar.<sup>18</sup> İşte bu bilinç devamlı olarak ben diyerek deyim yerindeyse zihne kan pompalar. Yeniden üretimin hayalgücündeki sentezinde ise yeniden üretimin kanunu görüşlerin belirli bir kurala konu olduklarını varsayar. Çokluğun tasarımlarını karşılıklılık ya da ardardalığı belirli bir kurala uygun bir biçimde yerleştirirler.

Şimdi deneyimin oluşması için müdrikenin kendindenliği, duyuşal çokluğun çıkardığı özetin(synopsis) üçlü sentezini yapmak durumundadır. Bunlar zihnin sezgideki modifikasyonları olarak tasarımların tutulması,<sup>19</sup> bunların hayalgücünde yeniden üretilmesi ve bir kavramda tanınmasıdır.<sup>20</sup> Sezgideki sentez bütün tasarımların ardı ardına olsa da birlik içinde olmalarını gerektirir. Zaman içinde olmak aslında ardı ardına olmaktır ama bu ardardalığı birlik olarak düzenlemek zamanın değil, *benliğin* işidir.<sup>21</sup>

Hayalgücü sadece tasarımların yeniden üretimi değildir. Yeniden üretim çünkü basit olarak bir tekrar değil, tasarlanan şeylerin birleştirilmesidir. Böylece re-cognition aslında kendi içinde yaptığı tekrar üretimi bir bütünlük ya da birlik kurmak için yapar. Bir anda düşünülen tasarımın diğer anda da düşünülmesine devam etmek için onun hayalgücü tarafından yeniden üretiminin bu anları ve anlardaki tasavvurların bütünlüğünü kaybetmeyecek şekilde birleştirmesi yani senteze kavuşturması gerekmektedir.<sup>22</sup> Aynı zamanda görüşlerin zorunlu sentetik birliğinin onların yeniden üretimini sağlayan a priori bir zemini olmalıdır. İşte bu zemini benlik sağlar.<sup>23</sup>

Kant için her ne kadar sezginin kavrayışı önemli olsa da eğer bu hayalgücünde yeniden üretimin senteziyle çalışmazsa bir anlam ifade etmez. Çünkü bir anı birbirinden ayırırken bu anları aynı zamanda birbirleriyle birleştirmeliyimdir. Mesela bir kitabı hayalgücünün senteziyle tekrar birleştirmesem o zaman asla o kitabın ne olduğunu çıkaramam. Yani her üretim aslında öncekiyle ilişkiyi kuracak şekilde bir sentezi meydana getirir. Bu hayalgücünün sentezidir.

Kitabı algılamamızda bunun kitap olarak algılanması için hayalgücü yeniden üretim yaparken bizim algıladığımız verileri kitap olarak yeniden üretmesi gerekir. Aslında hayalgücünün sentezinde nesnelere aynı olarak yeniden üretildiklerinin bilincine sahip olmak durumundadırlar. Hayalgücü farklı nesnelere aynı olarak üretir. Buna karşın nesnelere farklı olsalar da aynı olsalar da onların farklı anlarda görülmesinin algıyı bozmaması için da kavramda tanımanın sentezi gerekir. Daha açıklayıcı bir örneği sayıların kurulmasından hareketle vermeye çalışalım. Sayı kavramsal olarak

<sup>18</sup> Nesnenin tasarımı ile nesnenin tasarımının tasarlanması farklıdır. Bir nesnenin kitap olarak tasarlanması/kavramsallaştırılması ile aynı kitabın bir yargı içinde apriori tasarlanması ayrı şeylerdir. Mesela kitabın sayfa ve yazılardan oluşan bir bütünlük olarak tasarlanması ile kitabın masadan ayrı olduğunun tasarlanması ayrıdır.

<sup>19</sup> Apprehension.

<sup>20</sup> Recognition.

<sup>21</sup> A99.

<sup>22</sup> A102.

<sup>23</sup> A101.

ardardalığın birliğidir. Ardarda olanın birliğinin sayı olması bilincin yani tamalgının sentezi sonucunda meydana gelir. Bizler rakamları ya da anları değil, ardardalığı toplama olarak sentezlediğimizde sayıyı buluruz. Böylece onluk bir sayı sistemi/birliği/sentezini karşımıza kesin olarak çıkarmak mümkün olur.

Bu ayrımın zamanın akışkanlığı içinde kazanacağı işlev daha da önemli hale gelir. Çünkü zaman anların devamlı akışı içinde kalan algıyı düzenlemek için gerekli zemindir. Burada dikkat edilirse diyalektik<sup>24</sup> bir işleyiş söz konusudur. Zaman akışkan ben durağanlıktır. *Ben* durağanlığını zamanın akışkanlığını düzenleyerek sağlamaya çalışır.

Benliğin zamanla beraber bilgiye giden yolunun bir sınırını çizmek mümkün hale gelir. Çünkü onun yapısını ortaya koyabiliriz. Yapılan sentez sonucunda ortaya çıkan bilginin üretkenliği onun sınırsızlığı anlamına gelmez. Tekrar belirtmek gerekirse akıl nasıl gerçekliği bilir sorusunun ötesine geçmeyi sağlar Kant'ın felsefesi. Artık gerçekliğin nasıl akıldan çıktığını analiz eder bu felsefe. Böylece önemli ayrım bunun akıldan çıkan bir yapıya; aklın doğasına dayandırılması şeklinde bir dönüşümün yaşanmasıdır.

Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz. Zaman üzerinden bilincin sağladığı birlik benliğin gerçeklikte var olduğu yanılığını oluşturur. Zaman benin varoluş biçimidir bunun için de zaman benliğin mekânıdır.

Zaman ile benlik arasında yaşanan ilişki sonucunda yansıması felsefe tarihi içinde oldukça önemli olan bir kavramın yani *tözün* anlamını değiştirir. Töz aslında zamanda değişebilir olana karşılık olarak değişmez yani kalıcı olanın bir ifadesinden başka bir şey değildir. Bunun gibi nedensellik de aslında ardardalığın kurallı bir biçimde düzenlenmesinden başka bir şey değildir.<sup>25</sup> Şimdi töz olan aslında her zaman aynı kalan şekilde okunduğunda bu zamanın sürekliliğinin bir şey üzerinden okunmasıdır. Böylece bizim için töz, aslında zamanın kalıcılık olarak somutlaşmasından başka bir şey değildir. Kalıcı olan ya da töz olan ardardalık olarak zamanın varoluşunun düzenlenmesidir. Devamlı değişmesine rağmen zamanın tasarımı için ona kalıcılık yüklenmesi gerekir. Bu role uygun olarak da tözleri oluştururuz.<sup>26</sup>

Bizler şeylerin tözüne ilişkin değil, onların hallerine ilişkin bilgi yani zorunluluk sahibiyizdir. Nedensellik ilkesi töze yani bir şeyin kendindenliğine ilişkin değildir. Yani onun ne olduğunu değil, onda ne olduğuna ilişkin bir bilgimiz olabilir. Bu anlamda bir nesnenin görünüş olarak kabul edilmesi de anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü nesnenin değişimi aslında onların en azından bizdeki zaman formuna bağlı

<sup>24</sup> Diyalektik Kant için genel mantıkla ilgilidir. Genel mantık nesneye ilişkin bilgi vermeyip sadece düşünmenin kurallarıyla ilgilenirse de sanki nesneye ilgili bilgi veriyor yani yargıda bulunuyor ise o zaman yanılısamaya düşer. Kant için diyalektik budur. Diyalektik bir yanılısama mantığıdır. Bkz. A60-62.

<sup>25</sup> A144.

<sup>26</sup> B225-227.

olarak tanımlanmasını gerektirmektedir. Çünkü ne değişim ne de başkalaşım nesne de değil, zamanla ilgilidir. Buradan Kant'ın nesnenin değişmediği ya da başkalaşmadığını iddia ettiğini düşünmeyelim. Onun vurgulamaya çalıştığı nokta bu değişim ya da başkalaşımın ilk planda bizdeki formlar ve saf kavramlar çerçevesinde anlamlandırıldığını ikinci olarak da söz konusu bu hususlara ilişkin bilginin bilen özneye yani benle ilgili olması gerektiğidir.<sup>27</sup>

Kant'ın, *benliğin* her ne kadar bütün düşünmeye eşlik etmesi gerektiğini belirtse de, vurgulamaya çalıştığı husus bu benliğe ilişkin olarak bir bilgimizin olamayacağıdır. Özne yargılayanın ya da düşünenin olması için zorunludur ama buradan hareketle bu öznenin kendisinin bilgi konusu olması yani kendisini nesne haline getirmesi mümkün değildir. Kant'ın genel olarak üzerinde hassasiyetle durduğu noktalardan bir tanesidir bu: Düşünmek ile bilmek farklı şeylerdir.<sup>28</sup> Nihayetinde benlik, bilgi için gerekli olan sezgi konusu değildir. Ama sadece düşünen öznenin spontane olan entelektüel tasarımıdır.<sup>29</sup> Kant'ın belirtmediği ama onun sisteminden anlaşıldığı kadarıyla ben zaman üzerinden kendiliğini kurmaktadır. Yani ben zaman aracılığıyla kendisinin de olduğu bir gerçekliğe dalmaktadır. Bunun için *benin* olduğunu bilesek de onun nerede olduğunu cevaplayamayız. Ama şöyle bir sonuca da varabiliriz: Benliğin mekânı zamandır.

---

<sup>27</sup> B280

<sup>28</sup> B277

<sup>29</sup> B278

**Kaynakça**

Immanuel Kant, Arı Usun Eleştirisi, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1993.

Howard Caygill, A Kant Dictionary, Blackwell, 2000.

Platon, *Devlet*, Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcöz, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013.



## PLATON'DA SAYININ TEMELLENDİRİLMESİ

*Plato's Foundation of Number*

Özgüç Güven\*

### ÖZET

Bu makalede Platon felsefesinde sayının nasıl temellendirildiği konu edilmektedir. Platon'un farklı diyaloglarında matematiğin yapısı hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Makalede bu görüşler Platon felsefesinde sayının yeri, sayı gizemciliği, *logistikê* ile *arithmêtikê* başlıkları bakımlarından değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler sonrası Platon'da sayıların ontolojik yeri ve bilinişi konu edilerek, sayıların idealarla bağıntısı ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sayının Temellendirilmesi, Platon, Platonculuk, İdealar

### ABSTRACT

This paper deals with the foundation of number in Plato's philosophy. In his various dialogues Plato proposes several aspects on the nature of mathematics. These aspects has been classified into three topics respectively the importance of number in Plato's philosophy, the number mysticism and the difference of *logistikê* ile *arithmêtikê*. Via these topics the ontological and epistemological status of numbers have been discussed including their relation with ideas.

**Key Words:** Foundation of Number, Plato, Platonism, Ideas

---

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

## Giriş

20. yüzyılın önemli matematikçilerinden Godfrey Harold Hardy (1877-1947) *Bir Matematikçinin Savunması* adlı eserinde matematiksel nesnelere içinde bulunduğu inandığı gerçekliği şu sözlerle açıklar:

“Fiziksel gerçeklikten anladığım maddi dünyadır, gece ve gündüzün, depremlerin ve tutulumların dünyası. Fiziksel dünyaların betimlemeye çalıştığı dünya. (...) Benim için ve öyle sanıyorum ki pek çok matematikçi için ‘matematiksel gerçeklik’ adını verdiğim başka bir gerçeklik daha bulunur. (...) Matematiksel gerçekliğin dışımızda olduğuna inanıyorum, bizim işimiz ise onu gözlemlemek ya da keşfetmek. Kanıtladığımız teoremler ki onlara tımarlı biçimde ‘yaratımlarımız’ diyoruz, yalnızca gözlem notlarımızdır.”<sup>1</sup>

Anlaşılabileceği üzere Hardy matematiksel nesnelere ayrı bir gerçeklik alanına taşır. Benzer biçimde Kant da Hardy'den önce *Saf Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde şunları dile getirir: “Platon, anlama yetimizi daracak sınırlarda tutan duyarlı dünyasını terk etti: idealaların kanatlarında duyarlı dünyanın ötesine saf anlama yetisinin engin uzayına geçti” (B9). Hiç kuşkusuz felsefe tarihinde gerçekliği fiziksel ve düşünebilir/ anlaşılabilir olarak iki alana ayırmış Platon matematiği temellendirmek bakımından da derin izler bırakmıştır. Bu nedenle matematiği deneysel temellerde ya da insan zihninde değil de bunların dışında başka bir alanda temellendirme eğilimlilerinin tamamı Platonculuk olarak anılmaktadır. Gerçekten de Platon'un kendisi dışında bir çok filozof, örneğin Frege ve Gödel matematik hakkındaki görüşleri bakımından Platoncudur.

Bu makalede Platonculuğu yalnızca Platon felsefesi çerçevesinde sınırlı tutacağız. Temel amacımız Platon'un çeşitli metinlerinde dile getirdiği matematik hakkındaki görüşleri değerlendirerek sayıyı hangi temellerde ortaya koyduğunu serimlemek olacaktır. Bu bağlamda geliştirmeye çalışacağımız sav Platon'da sayıların ontolojik durumunun kesinlikten uzak olduğu yönündedir. Bu uğurda ilk önce Platon'un sayılarla hangi amaçlarla ilgilendiğini açık kılmaya çalışacağız. Ardından Platon'un sayı gi-zemciliğini konu edeceğiz. Daha sonra *logistikê* ile *arithmêtikê* ayırımına değineceğiz. Bu ayırım sayıların zemini ve ontolojik durumu hakkında görüşler ileri sürmemizin kaynağı olacaktır.

## Temel Varsayımlar

Platon'da sayının temellendirilişini değerlendirebilmek üzere ilk elden onun bazı temel varsayımlarını anımsatarak başlayalım.<sup>2</sup> Platon'da sayının temelleri bir yandan

<sup>1</sup> Hardy, G. H., *A Mathematician's Apology*, Cambridge: Cambridge University Press. 1962, s. 122-124.

<sup>2</sup> Wedberg, *Platon'un Matematik Felsefesi* adlı eserinde Aristoteles'e atıfla Platon'un kendisi ya

onun duyulur ve düşünülür dünya ayrımı, diğer yandan anımsama kuramıyla ilgilidir. Platon açısından bilgi (*epistēmē*) ebedi nesnelere hakkında olmalıdır. Oysa fiziksel dünya durmaksızın değişmektedir.<sup>3</sup> Dolayısıyla dünya hakkında bilgimiz duyusallık yoluyla sağlanamaz.<sup>4</sup> Duyusal dünyadaki değişimlere yönelik en uygun açıklama ezele ve ebedi olan formların/ideaların etkileşimidir.<sup>5</sup> Dolayısıyla duyusal bir dünya ve anlaşılabilir/düşünebilir bir dünya bulunur.<sup>6</sup> Matematiksel nesnelere kimi değişiklikler meydana gelir bu bakımdan onlar, formlar kadar ebedi ve değişmezler değildir.<sup>7</sup> Anlaşılabilir alan anımsama yoluyla bilinir.<sup>8</sup> Bu varsayımları yazımızın akışı içinde yeri geldikçe açacağız. Şimdi Platon'a geçmeden Yunanlar sayıdan ne anlıyordu belirtelim.

### Yunan Sayıları

Yunanların sayılar için akrofonik (acrophonic) ve alfabetik (alphabetic) olmak üzere iki tür rakam dizgesi kullandıklarını biliyoruz.<sup>9</sup> Akrofonik dizge, 6 temel simgeden oluşur. I=1, Γ=5, Δ=10 H=100 X=1000 M=10000'e karşılık gelir. Simgeler bir araya getirilerek çeşitli sayılar gösterilir. Örneğin ΠΙ, 7'ye karşılık gelir ya da ΗΗΓΙΙΙ, 208'i gösterir. Bunun yanı sıra alfabetik dizgede ise A=1, B=2, Γ=3 Δ=4, E=5, ζ=6, Z=7, H=8, Θ=9, I=10, K=20, Λ=30, M=40, N=50, Ξ=60, O=70, Π=80, Q=90, P=100, Σ=200, T=300, Y=400, Φ=500, X=600 Ψ=700, Ω=800 için kullanılır. Burada örneğin 524, ΦΚΔ olarak gösterilir. Antik Yunan'da sıfır sayısı bulunmaz. Benzer biçimde hiçbir şey anlamına gelen *ouden*i karşılayan bir rakam kullanılmaz. Yeri gelmişken bir başka noktaya daha dikkat çekmekte yarar var. Yunanlar açısından 1 hakkında bulanıklığın bulunduğu bir sayıdır. Hatta çoğu zaman sayı olarak benimsenmez. 2'nin ilk sayı olduğu söylenir. Bunun nedeni ise sayının birimlerin

---

da ona dayandırılarak ileri sürülen beş tez olduğunu ileri sürer. Birincisi, evrenin oluşumunda sayıları mantıksal bir öncelik olarak gören yaklaşımdır. İkincisi ideal sayılarla ilgilidir. Üçüncüsü tüm ideaların sayı olduğuna ilişkin tezdır. Dördüncüsü duyusal dünyanın matematiksel yolla açıklanmasına ilişkindir. Beşincisi matematiğin yöntemi hakkındadır. Ne var ki, Aristoteles'in *Metafizik*'in son 2 kitabında genişçe yer vererek açıkladığı yukarıdaki tezler son derece tartışmalıdır. Bu tartışmanın önemli bir nedeni Aristoteles'in andığı 'ideal sayılar'ın Platon'un kendisinin hiçbir metninde kullanmamış olmasıdır. Bu bakımdan Aristoteles'in gözünden Platon'un sayı anlayışını ayrı bir çalışma konusu olarak bu yazının kapsamının dışında tutacağız. (Bkz., Anders Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1955, s. 9-10.)

<sup>3</sup> Plato, *Timaios*, Plato *Phaidon*.

<sup>4</sup> Plato, *Theaetetus*

<sup>5</sup> Plato, *Phaidon*, Plato *Devlet*.

<sup>6</sup> Plato, *Devlet*.

<sup>7</sup> Plato, *Devlet*.

<sup>8</sup> Plato *Phaidon*, Plato *Menon*

<sup>9</sup> Bkz., Thomas Little Heath, *A History of Greek Mathematics*, Vol. I. Oxford, Clarendon Press 1965, s. 29-41.

çokluğunun bir toplamı olarak görülmesidir. Örneğin Euclides Öğeler VII. Kitap 1. ve 2. tanımda birimi kendisi aracılığıyla var olan her şeyin bir olarak adlandırıldığı şey olarak tanımlar. Buna karşın bir sayı ise birimlerden oluşan büyüklüktür.

### Platon'da Sayının Yeri

Platon'un sayılarla ilgisinin iki yönlü olduğunu söyleyebiliriz. İlki, onun felsefe yapma amacıyla yakından ilgilidir. Bilindiği üzere Platon filozof-kralların toplumu yönettiği bir sosyal örgütlenmeden yanadır. Platon açısından ideal devleti yönetecek filozofun eğitimde ilk sırayı aritmetik alır. Sayılara ilgisinin diğer yönü ise Pythagorasçı gelenekten gelen sayı gizemciliğidir. Bu bağlamda Platon evrenin oluşu ve devinimi ile çeşitli sayılar arasında bağlar kurar.

Sayıların işlevselliğine ilişkin vurgu *Devlet*'te göze çarpar. Platon, *Devlet* 522c'de sayılar ve hesaplama, bütün sanatlarda, bütün düşünme biçimlerinde ve bilimlerde (*epistēmē*) ortak olan ve herkesin öğrenmesi gerekenler olarak belirtir. Sayılar soyutlamanın tipik örnekleridir ve kendi doğaları bakımından, kendilerinde çalışıldığında zihni soyut şeylerin kavranması bakımından eğitirler. Benzer bir vurgu *Devlet* 525b'de karşımıza çıkar. Buna göre sayıların özelliklerinin araştırılması doğruluğun kavranmasına götürür. Sayılar hakkında çalışma yapan filozofun oluş alanından özler (*ousias*) alanına yükselmesi kolaylaşır. Ne var ki filozofun sayılarla bağı ilgisi herhangi bir yarar üzerinden değil saf düşünce yoluyla gerçekleşir yoksa tüccarın alım satım işlerinde onları kullanması gibi değildir. Platon, sayıların filozof için yararını şu sözleriyle anlatır:

“Ruh onlarla görülen dünyanın, gerçeğin özüne daha kolay geçecek.

- Güzel anlattın.

- Doğrusu, sizinle bu sayılar bilimi üstüne konuşurken, onun ne kadar güzel olduğunu, bizim işimize ne kadar yarayacağını daha açık gördüm. Ama sayılarla alım satım için değil, bilim uğruna uğraşmak şartıyla.

- Peki, ne işimize yarayacak bu bilim?

- Dediğim gibi, insana yükseklere atılma gücünü kazandıracak ve düşüncelerine görülür, elle tutulur nesnelere katmadan, sayıların kendileri üzerine düşünmesini öğretecek. Bu bilimlerle uğraşanların davranışlarını bilirsin. Kendileriyle tartışırken tam bir bütün olan birimi bölmeye kalktınız mı, sizinle alay eder, böyle şey olmaz derler.

Siz ne kadar bölerseniz, onlar bölüneni çarpma yoluyla bütünlerler. Çünkü □ birimin artık birim olmaktan çıkıp birçok parçaların birleşimi gibi görülmesinden korkarlar.

- Çok doğru.

- Peki, onlara şunu sorsak ne dersin Glaukon?

Yüce bilginler, sizin üstünde tartıştığınız hangi sayılardır? Sizin anlattığınız gibi birbirine tam eş ve parçalara ayrılmaz birimler nerede bulunur?” Buna verecekleri karşılık ne olabilir sence?

- Bunlar, yalnız düşünceyle kavranan ve başka hiçbir türlü ele alınamayan sayılardır, derler sanırım..

- Görüyorsun ki bu bilim, gerçekten vazgeçemeyeceğimiz bir bilim. Çünkü insanı öz varlığa erdirmek için salt kavramları kullanmaya zorluyor.”<sup>10</sup>

Görüldüğü gibi Platon açısından felsefede sayılar son derece önemli yer tutar. Peki neden sayılar öğrenmeyi Platon bu kadar önemli bulmaktadır. Sanıyoruz bu sorunun yanıtı aritmetikte görülen zorunluluk ve genel geçerliktir. Öyle ki, Platon *Yasalar* 818’de Tanrı’nın bile matematikteki zorunluluktan kaçamayacağını ileri sürer. Bir başka neden aritmetiğin taşıdığı kesinliktir.

### Sayı Gizemciliği

Yukarıda belirttiğimiz işlevsel yaklaşımın yanı sıra Platon’un sayılarla ilgili gizemci bir yanı olduğu da göze çarpar. Platon çeşitli metinlerinde sayılara ilişkin kimi gizemli açıklamalar yapar. Bu açıklamalar Pythagorasçı geleneğin Platon üzerine etkileri olarak düşünülebilir. Söz konusu etki oluş ile sayılar arasında kurulan ilgide kendini gösterir. Göksel cisimlerden, iyilik, kötülüğe kadar çeşitli şeylerin varoluşu ile sayılar arasında bağıntılar kurulur. Aşağıda bazı örneklerini dile getireceğimiz bağıntılar pek çok farklı biçimde diyaloglara girmiştir.

*Örneğin Timaeus* 53b’de Tanrı’nın sayıları ve formları kaostan kozmos oluşturmak için kullandığı belirtilir. Dolayısıyla Platon’a göre Dünya matematiksel tasarlanmıştır. Bir başka nokta ise sayıların varoluşsal bakımdan önceliğidir. Sayılar henüz kozmos yokken bile bulunmaktadır.

*Yasalar* 837’e de devletteki yurttaş sayısı olarak 5040 belirler. 5040, altmış bölünebilen ve 11 dışında 1’den 12’ye kadar tüm sayılara bölünebilen bir sayıdır. Platon’un tam olarak ne amaçla 5040’ı seçtiği açık değildir.

*Theaetetus* 147’e de sayılar iki öbeğe ayrılır eşit çarpanların çarpımı olarak oluşturulanlar ve farklı çarpanların çarpımı olarak oluşturulanlar.

“Tanrı doğuşları için mükemmel bir sayıyla belirli bir dönem vardır. Buna karşılık, insan doğuşları için her biri üçer çarpan ve dört terimle birbiri ardı sıra giden bazı temel ve ek sayıların çarpımları sonucunda ve her çeşit benzeştirme veya ayırıştırma, artırma ve azaltma yollarıyla bütünü parçaları arasında rasyonel olarak gösterilebilen bir karşılaştırma kuracak en küçük bir sayı bahis konusudur. Bu çarpımlara ait dik üçgenin dikey kenarları beş sayıyla birlikte alınıp, elde

<sup>10</sup> Platon, *Republic*, 525c.

olunacak çarpım üç kere daha kendisiyle çarpılırsa iki armoni bulunur. Bunlardan biri, eşit iki sayı çarpımıyla yüz kere yüzün çarpımından ibarettir. Diğeriyse, birer çarpanları eşit, diğer çarpanları ayrı çarpımların çarpımından, yani beşin rasyonel diyagonal sayısı karesinin bir noksanının yüz katının (veya beşin irrasyonel diyagonal sayısı karesinin iki noksanının yüz katının) üçün kübünün yüz katıyla çarpımından ibarettir. İşte iyi ve kötü doğumların sırrı bu geometrik sayıda saklıdır.”<sup>11</sup>

Leyden'e göre antikçağda zamanı tanımlayan ilk Yunan filozofu Platon'dur.<sup>12</sup> Platon *Timaeus*'ta zamanı tanımlarken sayıları kullanır buna göre zaman sayılara göre döner. Zamanın ölçülebilmesi beş gezenin devinimi yoluyla gerçekleşir. Böylelikle gece, gündüz, ay ve yıl ortaya çıkar.<sup>13</sup>

### Logistikê-Arithmêtikê Ayrımı

Akademia'nın girişinde yazılı olduğu belirtilen “geometri bilmeyen bu kapıdan içeri giremez!” sözleri Platon'un matematiği verdiği önemi ortaya koyar. Onun matematikle ilgisi hem felsefi amaçlarına matematiğin uygun düşmesi hem de matematiğin kendisi uğrunadır. Gerçekten de Platon'un okulundan Yunan matematiğinin önde gelen matematikçileri yetişmiştir. Cherniss'in, Proclus ve Philodemus'tan aktardığı kadarıyla Platon'un gözetiminde matematik büyük ilerleme göstermiştir.<sup>14</sup> Theatetus, Leodamas, Opuslu Phillip, Eudoxus Akademia'dan çıkmış çağın büyük matematikçileridir. Platon'un anılan matematikçilere öğrettiği matematikten ötürü onların büyük birer matematikçi oldukları kuşkulu olsa da, onun saf matematiğe verdiği önemin onlar için esin kaynağı olduğu açıktır. ‘Saf matematik’ deyişi yukarıda andığımız Platon'un filozofun sayılarla saf düşünce üzerinden ilgi kurmasına ilişkindir. Buna göre Platon sayıları kendilerinde ele almak ile bir şey için kullanarak ele almayı ayırır. İşte bu ayrım *logistikê* ile *arithmêtikê* karşıtlığına karşılık gelir.

Yunan matematik geleneğinde *logistikê* ile *arithmêtikê* arasında yapılan ayrım önemli yer tutar.<sup>15</sup> Yunan matematikçileri sayıların bilimi saydıkları *arithmêtikê* ile hesaplama sanatı olarak gördükleri *logistikê*yi birbirinden farklı iki çalışma alanı olarak görmüşlerdir. Fowler'ın aktardığı üzere<sup>16</sup>, Yunan felsefesinin anlam yükü fazla

<sup>11</sup> Plato, *Republic*, 546c.

<sup>12</sup> Bkz., W. von Leyden, “Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle,” *The Philosophical Quarterly* (1950-), Vol. 14, No. 54, Plato and Aristotle Number (Jan., 1964), s. 39. pp. 35-52.

<sup>13</sup> Plato, *Timaeus*, 38c.

<sup>14</sup> Harold F. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, University of California Press, 1962, s. 65.

<sup>15</sup> Bkz., James Gow, *A Short History of Greek Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, s. 22.

<sup>16</sup> Bkz., David H. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy*, Oxford University Press, 1999, s. 105.

olan terimlerinden biri olan *logos'un* bir anlamı da orantıdır. *Logistikê*, *logos* sanatı anlamında buradan türemiştir. Platon'un da bu ayrıma bağlı kaldığı görülür. Bu ayrımı koruduğu metinleri şöyle sıralayabiliriz:

*Gorgias* 451b'de Platon, *logistikê* ile *arithmêtikê*yi aynı şeylerle ilgili diğer bir deyişle tek ve çift sayılara ilgili olmalarından ötürü eş sayılar bulunduğunu belirtir. Oysa *logistikê*de tek ve çift sayıların sayısal değerleri gözönünde tutulur, *arithmêtikê*de olduğu gibi sayıların kendilerinde ne oldukları değil. Yine *Gorgias* 453e'de *arithmêtikê*de yetkin birinin sayıya ilişkin herşeyi öğretebileceğini belirtir.

*Theaetetus* 198a-c arasında Platon *arithmêtikê* sanatı (*technê*) aracılığıyla sayıların bilgisinin (*epistêmê*) elde edilebileceğini ileri sürer ve bu bilginin ruhta (*psuchê*) bulunduğu belirtir. Yine aynı diyalogun 195e'de aritmetiğin fiziksel dünyaya yaklaşık olarak, buna karşılık varlık dünyasına kesin ve mutlak olarak uygulandığını savunur. Düşünmenin konusu olan sayılar hakkında yanılma olanaksızken, duyusalığa konu edilen sayılar hakkında yanılınabileceğini dile getirir.

*Sofist* 238a'da fiziksel dünyada bulunan "fiziksel rakamlar"ın kendinde sayılardan farklı olduğu belirtilir.

*Kharmides* 166a'da *logistikê*de, tek ve çiftlerle sayısal bağıntılar açısından ilgilenildiğini buna karşın tek ve çiftin *logistikê*den farklı olduğu dile getirir.

*Yasalar* 817e'de *logistikê* ve *arithmêtikê*yi ayrı ayrı anarak özgür doğan yurttaşlara ayrı ayrı öğretecekler arasında sıralar. Önce *logistikê*den başlanır bu alanda olgunlaştıkça *arithmêtikê*ye yükselinir.

*Philebos* 56d-58a'da Platon sayılarla uğraşanları iki öbeğe ayırarak yalnızca işlemlere yoğunlaşan matematikçiler ile aritmetik nesnelere ebedi doğasına yoğunlaşan matematikçiler arasında ayırım yapar. İlk türdeki matematikçiler aritmetiğin uygulamasını yapan mühendisler gibidir. İkinci matematikçiler ise ezeli ve ebedi matematiksel doğrulukları arayan saf matematikçilerdir. *Philebos*'ta ilk kümeye sıradan insanlar ikincilere ise filozof adını verir. Protarchus, ayırımın hangi ilkeye dayandığını sorar. Sokrates yanıtlar, sıradan aritmetikçi eşit olmayan birimlerle iş görür, sözgelimi kullandığı "iki", iki düşman, iki inek gibi dünyadan herhangi bir şey olabilir, filozof içinse durum farklıdır. Filozof açısından sayı, biri diğerinden ayırt edilemeyen saf birimlerin yığınıdır. O, fiziksel dünyada şeylerle ilgilenmek yerine, sınırsız sayıda olan her bir birimi birbirine eşitleyerek iş görür. Filozof için de sıradan biri için de "sayı" bir şeyin sayısıdır. Sıradan insanların sayısı gündelik şeylerin, filozofların sayısı ise saf birimlerin sayısıdır.

Anlaşılabacağı üzere *logistikê* ve *arithmêtikê* Platon'da sayının kuramsal olarak incelenmesi ile uygulamalı olarak incelenmesinin ayırımıdır. Filozofun sayılarla saf düşünce düzeyinde ilgi kurması ve onları kendilerinde incelemesi, sayıların ontolojisini gündeme getirir. Şimdi Platon'un sayıları hangi ontolojik zeminde ele aldığını konu edelim.

### Sayıların Zemini

Platon'da matematiğin ontolojisiyle ilgili kapsamlı tartışmayı *Devlet*'in 7. Kitabında yer alan bölünmüş çizgi benzetmesinde buluyoruz. Buna göre Platon bir çizgiyi ikiye bölerek alt bölüme oluş dünyası, üst bölüme varlık dünyası adını verir. Her iki bölümü de yeniden bölerek, alt bölümün alt kısmına yansımaları/ingeleri, üst kısmına fiziksel nesnelere yerleştirir. Bu bölümlenme *Devlet* 476a-480a arasında yapılan *episteme-doxa* ayrımına karşılık gelir. Çizginin üstte kalan kısmına Platon *noeta* bilgisi adını verir.<sup>17</sup> *Noeta* ikiye ayrılır *dianoia* ve *noesis*. Üst bölümün alt kısmına, matematiksel nesnelere, buranın üst kısmına ideaları koyar. İdeaların en tepesinde ise "iyi" ideası bulunur. Dolayısıyla matematiksel nesnelere bilgisi *dianoia*ya ilişkindir, formların ya da ideaların bilgisi ise *nousla* ilgilidir. *Noesis* yöntemi aynı zamanda da *dialetikedir*. *Dianoia* ile *nous* arasındaki en önemli ayrım, *dianoianın* gidimli akıl yürütme *nousun* ise dolaysız zihinsel kavrayış olmasıdır. Platon, *dianoianın* gidimli düşünmeyle ilgisini şu sözlerle anlatır:

"Peki, baştan alalım. Belki şöyle daha iyi anlarsın: Bilirsin ki, geometri, hesaplama ve bunlara benzeyen konularla uğraşanlar tek ve çifti, çeşitli şekilleri, üç tür açığı ve her bilimde bunlara benzeyen şeyleri ilk olarak koyutlarlar. Bunları bilinen şeyler ve mutlak varsayımlar olarak ele alırlar. Bunlardan ne kendilerine ne de başkalarına hesap vermeyi gerekli bulurlar ve bunların herkese açık olduğunu düşünürler. Sonra, bu varsayımlardan yola çıkarak basamak basamak yükselir, bir sonuçtan ötekine geçerek, önceden kafalarına koyduklarını ispat ederler"<sup>18</sup>

Demek ki *dianoia*, çıkarımsal düşünmenin aracı olarak değerlendirilir. Platon'un bu yaklaşımı çağının matematiği ile uyumludur. Platon'dan hemen sonra Euclides'in geometriyi aksiyomatik bir zeminde temellendirmesini kendinden önce ileri sürülen varsayım ve teoremleri derleyerek gerçekleştirdiğini biliyoruz. Benzer biçimde dönemde sayıların düşünülüşü de geometrik şekillerin orantıları üzerindedir. Örneğin 4, karenin çevresinin, bir kenarına oranıdır. Bu yaklaşımın önemli bir getirisi, doğal sayılar dışında, irrasyonel sayılar için de bir açıklamaya olanak vermesidir. Olumsuz bir yanı ise, sayıların geometri dışında kullanımına ilişkin bir açıklama getirmemesidir. Bu nedenlerle Platon matematiği çıkarımsal ve gidimli düşünmeyle ilişkilendirmiştir. Çizginin üst bölümün en üstünde bulunan yere ilişkin ise Platon şunları dile getirir:

"Anlaşılabilir ikinci bölümünde aklın kendiliğinden diyalektik yetisiyle kavradığı şeyler bulunur. Burada akıl, varsayımları mutlak birer başlangıç olarak değil, sadece hipotezler olarak, birer basamak, dayanak olarak alır. Hiçbir varsayım

<sup>17</sup> Plato, *Republic*, 509e.

<sup>18</sup> Plato, *Republic*, 510c.



gerekirtmeyen yere yükselmek için diyalektik yetisini kullanır. Bu ilkeye yükselince, ondan çıkan bütün sonuçlara dayanarak varacağı son yere varır: Bu sırada duyuların hiçbir nesnesine başvurmaz yalnızca saf ideaları kullanır. İdeadan ideaya geçerek, sonunda yine bir ideaya ulaşır”<sup>19</sup>

Platon daha sonra bu iki alana ilişkin bilgileri karşılaştırır. Buna göre diyalektik yoluyla ulaşılan varlık ve kavram bilgisi, varsayımlara dayanan bilimler yoluyla elde edilen bilgiden daha açıktır. Çizginin üst bölümlerinin her ikisi de duyusallıktan uzak düşünce yoluyla kavranılır. Bununla birlikte *dianoia*, *noesis* ile *doxa* arası bir yerdedir. Platon’un matematiksel nesnelere sayıları düşünülür alanda ele alması, gelecekte kendine uzun soluklu bir yer edinen: oluş-varlık tartışmasıyla ilgilidir. Parmenides’ten beri duyusal dünyanın geçiciliği sorunuyla karşı kaşıya olan felsefede Platon kalıcı olanın ancak akıl yoluyla kavranabileceğini ileri sürer. *Timaeus*’ta da oluş dünyası ile varlık dünyası arasındaki karşıtlığı görülür. Varlık dünyası hakiki, ezeli ve ebediyken, oluş dünyası oluşturulmuş ve geçicidir. Duyusal olarak elde ettiğimiz her şey uçucu ve yanılısamalıdır. Sayıların gösterilmesine yarayan her türlü gösterge ve bu göstergelerin yazımı etkin bir dil olarak görülebilir. Platon bu etkin/dinamik dilin değişim içerdiğinden dolayı ona karşıdır.<sup>20</sup> Bu bağlamda sayıların duyusal olarak ortaya konan biçimleri, tablette, parşömende ya da kumda saf bilgi için araştırma konusu olamaz. Bu nedenledir ki, Platon pek çok diyalogda, örneğin *Timaeus*’ta “akılın [*nous*] formları [*ideas*] kavradığını” (39e) dile getirir.

*Timaeus*’ta ortaya konulan idealar/formlar öğretisinde formlar, şeylerin nedenleri olarak görülür. Tartışma şu soru çevresinde yürütülür: “Her zaman olan ve oluşa gelmeyen nedir?” Yanıt kuşkusuz formlardır. Bazı şeyler yuvarlaktır çünkü yuvarlaklıktan pay almışlardır. Oluş dünyasındaki şeyler karşıt formlardan pay alırken formların kendileri almaz. Sayılar, formlar gibi karşıtlardan pay almaz. Sayılar tek ya da çifttir. Her iki formdan birden pay almaz. Bir yapı daha büyük inşa edilebilir. Böylelikle yapı büyüklük formundan daha fazla pay ve küçüklük formundan ise daha az pay alabilir. Platon bu noktayı şu sözlerle Phaidon’da anlatır:

“Uygun düşen özden (*ousia*) pay almadan bir nesnenin meydan gelebileceği hiçbir yol bilmediğini açıkça belirtmelisin. Böylece ikinin varoluşunun ikilikten pay almaktan başka bir nedeni olmadığını benimsersen ve iki olan şeyler ikilikten pay almak zorundadır. Bir olan birlikten pay almak zorundadır. Fakat bu toplamalara, bölmelere ve bunlara benzer başka niceliklere gelince, bunlarla ilgilenmeyeceksin ve bunların cevaplarını kendinden daha bilgili olanlara bırakacaksın!”<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Plato, *Republic*, 511b-c.

<sup>20</sup> Plato, *Politicus*, 258d.

<sup>21</sup> Plato, *Phaedo*, 101b-c.

Bu alıntı uyarınca Platon'un sayıları iki türlü gördüğü söylenebilir. İlk tür aritmetiksel nesnelerin formları, idea olan sayılardır. İkincisi ise rakamlar ya da sayıların gösterimleridir. *Logistikêde* bu sonuncularla ilgilenilirken ve *arithmêtikêde* idea olan sayılar konu edilir.

Benzer biçimde sayılara ilişkin yukarıda ortaya koyduğumuz kurguya koşut bir yaklaşımı Platon'un 7. mektubunda (342b) buluruz. Burada Platon çeşitli çember durumlarındasöz eder. İlk olarak 'çember' adından ardından çemberi veren tanımdan, üçüncü olarak çizilen çemberden, dördüncü olarak özsel çemberden ya da çember ideasından söz eder. Bunları sırasıyla ad, tanım, imge, bilgiye karşılık gelir. Aynı ayrımın başka herhangi bir şeye uygulanabileceğini belirtir. Dolayısıyla sayıları bu bakımdan düşünebiliriz. Her hangi bir sayının gösterimi ile sayının ideasının farklı oluşundan söz edebiliriz.

İmdi her hangi bir sayının ideasından pay alması ile Devlet'te matematiksel nesnelerin, dolayısıyla sayıların ideaların altında durması Platon sayıların ontolojisi bakımından iki ayrı görüşü olarak görünmektedir. Öyle sanıyoruz ki, Platon sayıların duyusal olmadıkları konusunda belirginken, idealarla ilgileri bakımından sarihlikten uzaktır.

Platon'da sayının temelleriyle ilgili araştırmamızda değinmemiz gereken bir başka başlık sayıların nasıl bilindiğidir. Şimdi bu konuya değinelim.

*Theaetetus*'ta Platon bilginin duyum değil, yargı vermek olduğunu belirtir. Kuşkusuz bu yargılar algı temelinde olabilir fakat başka türlü de olabilir. Duyum, düşünce için yalnızca ham bilgiyi sunar. Bedenden bağımsız olan, duyumları birleştiren ve karşılaştıran bir zihin olmalıdır: Burada Platon'un kanıtlaması iki farklı duyuyu düşüncede bir arada tutan bir şey olması gerekliliğine dayanır. Bu şey zihindir.<sup>22</sup> Sayılar bu bakımdan zihinsellikle bilinir. Ne var ki bu bilinüş bir öğrenme değil keşfetmedir. Platon'un, şaşırtıcı öğrenme paradoksuyla *Menon*'da ileri sürdüğü görüş uyarınca bilgi anımsamaktan başka bir şey değildir. Anımsama kuramı sayıların fiziksel dünyada bulunmayıp, ezeli ebedi olmalarıyla bilinmeleri arasında kurulan bağıdır. Platon *Menon*'un ünlü bölümünde bilginin anımsama olduğunu, hiç matematik bilgisi olmayan köle çocuğa matematik öğreterek gösterir. Matematigi nasıl biliyoruz sorusunun yanıtı *logistikêyle* başlayan bir süreçtir. Burada Platon, geometri bilgisi olmayan bir köleye sorular sorarak bir karenin alanını iki katına çıkarma problemini çözdürür. Sorduğu sorularla örneğin, "*Şimdi bu bir köşeden diğer köşeye giden çizgi bu karelerin her birini yarıya bölmez mi?*"<sup>23</sup> çocuğu yönlendirir böylelikle matematiksel doğrulukları tanıyabilmeye yönelik doğuştan yeterliği açığa çıkarır. Tüm bu işlemler Platon'un şu sonuca götürür: ölümsüz ruhumuz bir zamanlar doğrudan idealara bakıyordu fakat bu dünyaya gelince idealar unuttuk. Bu nedenle öğrenme, aslında daha önceden bilinen ama sonradan unutulmanın yeniden anımsanmasıdır. Bu yaklaşım

<sup>22</sup> Plato, *Theaetetus*, 185c.

<sup>23</sup> Plato, *Menon*, 84e.

sayılara uygulandığında ise *logistikê* bağlamında hesap yapılması daha önce idealar alanında tanışık olduğumuz sayıların anımsanmasını sağlar.

### Kaynakça

Cherniss, F. Harold, *The Riddle of the Early Academy*, University of California Press, 1962.

Euclid, *Elements*, çev. Thomas Heath, New York, Dover, 1968.

Fowler, H. David, *The Mathematics of Plato's Academy*, Oxford University Press, 1999.

Gow, James, *A Short History of Greek Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Hardy, G. H., *A Mathematician's Apology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

Heath, Sir. Thomas, *A History of Greek Mathematics*, Vol. I. Oxford: Clarendon Press 1965.

Kant: *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg : Felix Meiner, 1956.

Leyden, von W., "Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle" *The Philosophical Quarterly*, Vol. 14, No. 54, Jan., 1964, pp. 35-52.

Plato, *Charmides, Dialogues of Plato* içinde, çev. Benjamin Jowett, New York, Random House, 1937.

\_\_\_, *Gorgias, Dialogues of Plato* içinde, çev. Benjamin Jowett, New York, Random House, 1937.

\_\_\_, *Laws, Dialogues of Plato* içinde, çev. Benjamin Jowett, New York, Random House, 1937.

\_\_\_, *Meno, Dialogues of Plato* içinde, çev. Benjamin Jowett, New York, Random House, 1937.

\_\_\_, *Phaedo, Dialogues of Plato* içinde, çev. Benjamin Jowett, New York, Random House, 1937.

\_\_\_, *Philebus, Dialogues of Plato* içinde, çev. Benjamin Jowett, New York, Random House, 1937.

\_\_\_, *Politicus, Dialogues of Plato* içinde, çev. Benjamin Jowett, New York, Random House, 1937.

\_\_\_, *Republic, Dialogues of Plato* içinde, çev. Benjamin Jowett, New York, Random House, 1937.

\_\_\_, *Theaetetus, Dialogues of Plato* içinde, çev. Benjamin Jowett, New York, Random House, 1937.

\_\_\_, *Timaeus, Dialogues of Plato* içinde, çev. Benjamin Jowett, New York, Random House, 1937.

Wedberg, Anders, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1955.



## KSENOFANES'İN TANRI ANLAYIŞI

*Xenophanes' Understanding Of God*

Nurdane Şimşek\*

### ÖZET

İlk çağ Yunan filozofları arasında hiç şüphesiz en tartışmalı isimlerden biri olan Ksenophanes, antropomorfik tanrı tasavvurlarına getirdiği eleştirilerle tanınmıştır. Ksenophanes, tanruların doğasını araştıran böylelikle tanrı kavramının araştırmalarını felsefenin alanına sokan ilk düşünür olarak karşımıza çıkmıştır. Araştırmalarında felsefi ve teolojik düşüncelerin bir araya gelmesi Antik Yunan'dan günümüze birçok düşünürün ilgisini çekmiştir. Ksenophanes'in ilgi çeken bu eleştirileri bir takım soruları beraberinde getirmiştir. Ksenophanes'in tanruların insani özelliklerine yönelik eleştirileri tanruların çokluğuna yönelik bir eleştiriyi de içermekte midir? Bu soruya bağlı olarak Ksenophanes nasıl bir tanrı anlayışı ya da tanrılar düzeni ortaya koymuştur? Kimi düşünürler Ksenophanes'in tektanrıcı bir tanrı fikri sunduğunu düşünürken kimi düşünürler panteist olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kimi düşünürler de Ksenophanes'in hala çoktanrılı düşünceyi devam ettirdiğini iddia etmişlerdir. Bu makale Ksenophanes'in tanrı anlayışı bu sorular ışığında tektanrıcı, çoktanrıcı ve tümtanrıcı bağlamlarda tartışacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ksenophanes, tanrı, tektanrıcılık, çoktanrıcılık, tümtanrıcılık

---

\* Arş. Gör., Fatih Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

**ABSTRACT**

Xenophanes, undoubtedly one of the most controversial of the early Greek philosophers, is known primarily for his radical criticism of the anthropomorphic notions of the gods. Xenophanes was the first philosopher to investigate the nature of the gods and thus introduced reflection on the concept of God to the realm of philosophy. This connection, of philosophical and theological thoughts, attracted the attention of scholars from Ancient Greece, as well as those of the present day. Xenophanes' compelling criticism of the traditional gods raises several questions. Does his criticism of the human characteristics of the gods involve a criticism of their pluralism? What is Xenophanes' own understanding of God or the gods? Some scholars argue that Xenophanes presents a monotheistic notion of God while others claim that he was a pantheist. Others still maintain he upholds a polytheistic view. This article discusses Xenophanes' understanding of the gods in the light of the question of whether he was a monotheist, polytheist, or a pantheist.

**Key words:** Xenophanes, God, monotheism, polytheism, pantheism

Asırlık ömrünün son günlerine kadar “kaygılarını Yunanistan boyunca taşıyan”<sup>1</sup> Ksenophanes; gezgin, muhalif ve çok yönlü bir düşünür olarak felsefe tarihindeki yerini almıştır. Miletli filozofların kullandığı nesir tarzının aksine düşüncelerini döneminin yaygın ifade şekli şiirle dile getiren Ksenophanes, hem bir düşünür hem de bir ozan olarak karşımıza çıkmıştır. Nitekim şiirleri, hem Hermann Diels’in Presokratik filozofların fragmanlarını topladığı eserinde hem de Ernst Diehl’in *Yunan Lirik Antolojisi*’nde yer alan tek şair olmuştur.<sup>2</sup> Birçok konuyla ilgilenmiş olan Ksenophanes’in fragmanları; en genel haliyle teoloji, bilgi öğretisi ve kozmoloji başlıkları altında sınıflandırılabilir. Bu konular içerisinde yeni bir bakış açısı sunduğu ve birbirleriyle sıkı bir ilişki içerisinde olan teoloji ve bilgi öğretisi ile ilgili düşünceleri en çok dikkat çeken konular olmuştur.

Ksenophanes, destan vezni ile yazdığı şiirlerinin yanı sıra Homeros ve Hesiodos’u şiirlerindeki tanrı tasavvurları nedeniyle eleştirdiği elegia ve iamblar yazmıştır.<sup>3</sup> Bu eleştiriler, Yunan dünyasının tanrı tasavvurlarına karşı açıktan dile getirilen ilk eleştiriler olmuştur. Dönemin hâkim din anlayışına getirilen bu radikal eleştiriler, Ksenophanes’in tanrı anlayışı ile ilgili bir takım soruları da beraberinde getirmektedir. Ksenophanes’in antropomorfizm eleştirisinin sadece tanrıların fiziksel ve kişilik özelliklerine mi yönelik olduğu, bunun dışında çoktanrılı düşünce sisteminin kendisini de kapsayıp kapsamadığı akla gelen ilk sorulardan biridir. Eğer kapsamış ise sorulması gereken bir diğer soru Ksenophanes’in çoktanrıcı bir sistem yerine nasıl bir tanrı ya da tanrılar düzeni öngörmüş olduğudur. Kimi düşünürler Ksenophanes’in çoktanrılı düşünce sistemini devam ettirdiğini ileri sürerken, kimi düşünürler de tümtanrıcı ya da tektanrıcı bir sistemi savunduğunu iddia etmişlerdir. Bahsedilen bu sorular, hâlihazırda makalenin konusunun çıkış noktasını oluşturacak ve bu sorular ışığında Ksenophanes’in ortaya koyduğu tanrı anlayışı; tektanrıcı, çoktanrıcı ve tümtanrıcı bağlamlarda tartışılacaktır.

Ksenophanes, Yunan filozofları içerisinde felsefi yeterliliği en çok sorgulanan isimlerden biri olmuş; hatta kimi düşünürler tarafından bir filozof olarak kabul görmemiştir. Bu nedenle Ksenophanes ile ilgili birçok çalışma, doğrudan ya da dolaylı olarak Ksenophanes’in felsefi ehliyetinin sorgulandığı bu tartışmalara değinmek zorunda kalmıştır. Ksenophanes’in felsefi yeterliliği ile ilgili tartışmalar teoloji çalış-

<sup>1</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 424.

<sup>2</sup> W.K.C Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Volume I, New York, Cambridge University Press, 1962, p. 361. Çağdaşları Herakleitos ve Parmenides de düşüncelerini şiirle dile getirmişlerdir. Bu isimlerin aksine Ksenophanes’in şiirlerinde ilahi bir görevin taşıyıcılığına rastlamamaktayız. Karl R. Popper, *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*, edited by Arne F. Petersen, with the assistance of Jørgen Mejer, London and New York, Routledge, 1998, p. 43.

<sup>3</sup> Laertios ayrıca Ksenophanes’in *Kolophon’un Kuruluşu* ve iki bin dizelik İtalya’da Elea Yerleşmesi adlı eserler kaleme aldığı ifade etmiştir. Bkz. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 425.

malarıyla yakından ilgili olduğundan Ksenophanes'in tanrı anlayışıyla birlikte bu tartışmalara da değinilecektir.

İyonyalı selefleri Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes kaynağını mitolojik düşünme biçiminden değil, doğrudan fiziksel gerçeklik dünyasından alan yeni bir hakikat anlayışı ileri sürmüşlerdi. Bu yeni hakikat anlayışı, mitolojik düşünce geleneğine nispetle daha radikal bir rasyonelliğe ve evrensel bir niteliğe sahipti. Elea Okulu içerisinde anılan Ksenophanes, bu entelektüel öncüllerinin dünyayı bütüncül bir yaklaşımla anlama çabaları karşısında birtakım felsefi sorunlara işaret eden, bir diğer ifadeyle temel ilke gibi tek bir problemden birçok soruna yönelen yeni bir düşünür tavrı ortaya koymuştur.<sup>4</sup> Bu farklılıklarla birlikte Ksenophanes, İyonya geleneğinden habersiz ya da tamamıyla bağımsız bir düşünür değildi. Daha sonraları Elea okulunun kurucusu<sup>5</sup> olarak kabul gören Ksenophanes, tıpkı Pythagoras ve Parmenides gibi, Küçük Asya'daki memleketinden ayrıлып İtalya'ya göç etmiş düşünürlerden biridir. Elbette ki Ksenophanes, Pythagoras ve Parmenides yaşadıkları coğrafyaların –Güney İtalya, Sicilya– içtimai sorunları ile ilgilenmiş ve bu sorunlara çözüm aramaya çalışmışlardır. Fakat bu farklılıklarla birlikte, bu düşünürler İyonya'nın felsefi sisteminden haberdar olmuş ve bu sistemi belirli bir anlamda ileriye taşımışlardır.<sup>6</sup>

Yukarıda bahsedilen eserlerinin yanı sıra Ksenophanes'in *Doğa Üzerine* adlı bir eserinin olup olmadığı Antik Yunan'dan bu yana tartışıla gelen bir konu olmuştur. Diogenes Laertios, Ksenophanes'e ait *Doğa Üzerine* adlı bir eserden söz etmese de Hermann Diels ve Karl Reinhardt gibi filologlar eserin varlığını kabul etmekle birlikte Ksenophanes'in felsefi içerikli şiirlerinin bu kayıp esere ait olduklarını ileri sürmüşlerdir.<sup>7</sup> Çağdaş isimlerden Jonathan Barnes de, B43. nolu fragmanı Ksenophanes'in felsefi içerikli bir eserine ait bir nevi giriş metni olarak yorumlamıştır. Fragmandaki “tanrılar ve hakkında konuşacağım her şey” ifadesinden hareketle de çalışmanın konusunun teoloji ve doğa felsefesi olduğunu ifade etmiştir. Barnes, bu eserin zorunlu

<sup>4</sup> Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, 2011, s. 70.

<sup>5</sup> Gezgini bir düşünür olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Elea'ya gitme ihtimali yüksek olmakla birlikte, hiçbir antik dönem yazarı açık bir şekilde Ksenophanes'in Elea'da bulunmuş olması ya da yerleşmesi konusunda bir beyanda bulunmamıştır. Nitekim Ksenophanes'in ömrünün son günlerine kadar göçebe bir hayat sürmüş olması, onun Elea'ya yerleşmesi ve orada bir okul kurmuş olması fikri ile de örtüşmemektedir. John Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, A&C Black, 1920, p. 78. Karş. John Burnet, *Greek Philosophy Thales to Plato*, London, MacMillan, 1928, p. 33. Aristoteles ve daha sonraki isimler, Parmenides'i Ksenophanes'in öğrencisi olarak sunmuştur. Ksenophanes'in düşüncelerinin Parmenides'i etkilemiş olması mümkün olmakla birlikte Ksenophanes'in uzun ömrü göz önüne alındığında tersi bir etkilenmenin de mümkün olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, New York, Routledge, 1982, p. 63.

<sup>6</sup> Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi*, s. 69. Karş. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 424

<sup>7</sup> Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi*, s. 70-71.



olarak *Doğa Üzerine* adlı bir eser olmasa bile felsefi ve bilimsel bir çalışmanın parçası olduğunu ileri sürerek daha temkinli bir yorumda bulunmuştur.<sup>8</sup> Bu iddialara karşın John Burnet ve Werner Jaeger gibi felsefe tarihçileri ise böyle bir eserin varlığını kanıtlayacak güvenilir bir tanıklığın bulunmadığını ifade etmişlerdir. Burnet, ayrıca Yunan düşünürleri konusunda önemli tanıklıklardan biri olan Simplicius'un, Ksenophanes'ten daha az önemli isimlerin bütün eserlerini bulabildiğini, böyle bir eserin var olması durumunda onun da bulunabileceğini ifade etmiştir.<sup>9</sup>

*Doğa Üzerine* adlı eser ile ilgili bu tartışmalar, Ksenophanes'in kendinden önceki doğa filozoflarının düşünce sistemleriyle değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkmış ve Ksenophanes'in felsefi ehliyeti ile ilgili bir kıstas haline gelmiştir. Bir diğer ifadeyle Ksenophanes'in felsefi yeterliliği genellikle böyle bir eserin varlığına bağlı olarak tartışılmıştır. Nitekim İlkçağ Yunan düşünürleri hakkındaki en önemli kaynaklarımızdan biri olan Aristoteles, doğa filozofları arasında saymadığı Ksenophanes'i oldukça yetersiz bir düşünür olarak sunmuştur.<sup>10</sup> Ksenophanes hakkındaki bu olumsuz eleştiriler, yetersiz bir düşünür olmakla başlayıp "Yunan felsefe tarihi içerisinde şans eseri yer alan bir şahsiyet" olma noktasına kadar ilerlemiştir.<sup>11</sup> Bu olumsuz eleştirilerle birlikte Ksenophanes'i "epistemolojinin babası" ve kısmen de olsa Batı felsefesinin ortaya çıkmasını sağlayan düşünür olarak gören yaklaşımlar da olmuştur.<sup>12</sup> Yirminci yüzyılın önemli filozoflarından Karl Popper, Ksenophanes'i Yunan aydınlanmasının kurucusu olmakla birlikte epistemolojinin, etiğin, jeoloji ve meteorolojinin kısacası "tarihin gerçek babası" olarak sunmuştur.<sup>13</sup> Bu tartışmaların yanı sıra Ksenophanes'in bir teolog olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı konusu da gündeme gelmiştir. Burnet, Ksenophanes'in günün birinde teolog olarak adlandırıldığını duyması halinde bu ifadenin onu gülümseteceğini ifade etmiştir. Bu görüşe karşın Jaeger, Ksenophanes'i devrimci bir düşünür ve bir teolog olarak incelemiştir.<sup>14</sup>

Yukarıda kısaca özetlendiği gibi filozofların ve felsefe tarihçilerinin, Ksenophanes hakkındaki yorumları "şans eseri felsefe tarihinde yer alan bir isim" olmaktan "epistemolojinin babası" olmaya; yetersiz bir düşünür olmaktan devrimci bir dü-

<sup>8</sup> Barnes, *The Presocratic Philosophers*, p. 64.

<sup>9</sup> Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 79. Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi*, s. 71.

<sup>10</sup> Aristotle, *The Metaphysics*, trans. Hugh Lawson-Tancred, Penguin Books, 2004, A 5, 986b18, p. 21.

<sup>11</sup> Harold F. Cherniss, "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, No. 3, (Jun., 1951), p. 335.

<sup>12</sup> Richard D Mckirahan, *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*, Indianapolis, Hackett Pub., 1994, p. 66-68.

<sup>13</sup> Popper, *The World of Parmenides*, p. 33.

<sup>14</sup> Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 85. Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarının Tanrı düşüncesi*, s. 70-72. Ksenophanes hakkındaki görüş farklılığı o kadar ileri bir boyuta gelmiştir ki Jaeger, Ksenophanes'i aynı kitap içerisinde hep "entelektüel bir devrimci" hem de "orijinal olmayan bir düşünür" olarak nitelendirilmiştir. Jaeger, *a. g. e.*, s. 69-72.

şünür olmaya kadar çeşitlenmektedir.<sup>15</sup> Hiç şüphesiz Ksenophanes'in birçok konu ile ilgilenmiş olması, sınırlı sayıda fragmanın günümüze kadar ulaşmış olması ve fragmanlarının önemli bir kısmının felsefi kaygılardan ziyade edebi kaygılarla kaleme alınması yukarıda bahsedilen çeşitliliğin en önemli nedenlerini oluşturmuştur.<sup>16</sup> Bununla birlikte bir diğer önemli neden daha önce de belirtildiği üzere felsefe tarihine önemli ölçüde kaynaklık eden Aristoteles gibi büyük filozofların Ksenophanes hakkındaki olumsuz yorumları olmuştur.<sup>17</sup> Popper'a göre bu olumsuz ünün sebebi ise Ksenophanes'in "derin" ve "gerçek" felsefenin küçümsediği Aydınlanmacı düşüncenin liderliğini yapmış olmasıdır. Bu anti-Aydınlanmacı düşünce, peygamberane bir dilin aksine açık bir dille yazan Ksenophanes'i yüzeysellik ile itham etmiştir.<sup>18</sup> Tüm bu tartışmalara karşın Ksenophanes, tüm fragmanları olmasa da kayda değer sayıda fragmanı günümüze kadar ulaşan ilk Yunan filozofudur. Bu nedenle Ksenophanes'in tanrı anlayışını ortaya koymak için birincil kaynaklığı yine Ksenophanes'in fragmanları oluşturacaktır.

Diels ve Kranz, Ksenophanes'in şiirlerini; elegialar (B1-9), satirik şiirler (B10-22), ve "Doğa Üzerine" şiirler (B23-41) olmak üzere üç bölüme ayırmıştır.<sup>19</sup> Ksenophanes'in daha sonraları "siloi" adıyla anılan satirik fragmanlarının hedefinde Yunanlıların iki büyük ozanı Homeros ve Hesiodos bulunmaktadır. Ünlü tarihçi Heredotos, bu iki ozanın önemini "Yunanlılar için tanrıların soyunu oluşturdu,

<sup>15</sup> Ksenophanes'in felsefi ehliyeti ile ilgili tartışmalarla bağlantılı olarak nasıl bir yaşam sürdüğü konusu da gündeme gelmiştir. Eduard Zeller, aristokratik bir aileden gelmediğini belirttiği Ksenophanes'i, geçimini sağlamak için kralı eğlendirmek zorunda olan bir rapsod olarak tasvir etmiştir. *Outlines of the History of Greek Philosophy*, revised by Wilhelm Nestle, translated by L. R. Palmer, New York, Dover Publications, 1980, p. 41. Bu konuda Eduard Zeller'in çizdiği rapsod tablosunu takip eden Theodor Gomperz, Diogenes Laertios'un Ksenophanes için söylediği "Ayrıca kendi şiirlerini kendisi okurdu" ifadesinden hareketle Ksenophanes'in, kendi şiirleri ile birlikte Homeros'un şiirlerini de okuduğu sonucuna varmıştır. Buna göre Ksenophanes'i, ikili bir hayat süren, gündüzleri meydanlarda Homeros'u övüp şiirlerini okuyan akşamları ise seçkin meclislerde Homeros'un tanrıları eleştiren bir rapsod olarak resmetmiştir. *The Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, Authorized Edition, Volume I, London, John Murray, 1920, p 155. Guthrie, Ksenophanes ile ilgili çizilen bu olumsuz tablonun gerçekçi olmadığını, meclislerde elegik şiir okuyan ozanların dinleyiciler ile eş değer bir konumda olduğunu belirtmiştir. *A History of Greek Philosophy*, p. 364.

<sup>16</sup> Ksenophanes hakkındaki ikincil tanıklıkların güvenilirliğinin tartışmalı olması da bu çeşitliliğin bir başka nedeni olmuştur. Nitekim Aristoteles'e atfedilen *Ksenophanes, Melissos ve Gorgias Üzerine* adlı eserin Ksenophanes'in fragmanları ile çalışması birçok yazar tarafından vurgulanmıştır. Jaeger, İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi, s. 82.

<sup>17</sup> Çağdaşı Herakleitos da Ksenophanes'i eleştiren isimlerden biri olmuştur. Herakleitos, "Çok şey öğrenmek anlayışlı olmayı gerektirmez. Öğretseydi, Hesiodos ile Pythagoras'a ve de Ksenophanes ile Hekataios'a öğretirdi" ifadesiyle sistemleştirilmemiş bilgi anlayışı nedeniyle Ksenophanes'i eleştirmiştir. Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul, Kambal Yayınları, 2005, s. 109.

<sup>18</sup> Karl R. Popper, *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*, edited by Arne F. Petersen, with the assistance of Jørgen Mejer, London and New York, Routledge, 1998, p. 34-35

<sup>19</sup> Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1903.

tanrılara isimlerini verdiler, ayrıcalıklarını ve yeteneklerini dağıttılar ve görünüşlerini tarif ettiler.” ifadesiyle vurgulamıştı.<sup>20</sup> Homeros ve Hesiodos’un oluşturduğu bu tanrılar sistemi, zamanla Yunan kültürünün kendisi bir diğer ifadeyle din, ahlak ve eğitim yapısının temelini oluşturmuştu. Nitekim Platon, *Politeia* diyalogunda tanrılar hakkında bilenen ne varsa yasalardan ve tanrılarının soyağacını çıkaran ozanlardan geldiğini vurgulamıştı.<sup>21</sup> Platon’dan yaklaşık bir asır kadar önce Ksenophanes de:

*B10: Herkes, ilk önce Homeros’a göre öğrendiğinden...*<sup>22</sup>

ifadesi ile dönemin bu hâkim ideolojisine bir atıfta bulunmuştu. Bu ifadeden hareketle Jaeger, Ksenophanes’in Yunan toplumunda gördüğü yanlışlıkların dayanak noktası olarak bütün Yunanlıların eğitiminden geçtiği bu iki ozanı ve onların tanrı tasavvurlarını gördüğünü belirtir.<sup>23</sup> Daha önce belirtildiği gibi Popper da Ksenophanes’i etiğin kurucusu olarak görmüş ve tıpkı Jaeger gibi çalışmalarındaki ahlaki kaygıya işaret etmiştir. Böylesi bir yorum tamamıyla göz ardı edilemese de bu fragman ve diğer fragmanlar göz önüne alındığında, Ksenophanes’in teolojik araştırmalarının arkasında ahlaki bir motivasyon olduğunu söylemek için elimizde yeterli kanıt bulunmadığı görülmektedir. Platon’da karşımıza çıkan ahlak ve mantık temelli antropomorfizm eleştirisi, Ksenophanes’te tanrı fikrinin mantıksal çıkarımları ile bağlantılı olmuştur.

Yunan tanrıları, ölümsüz olmalarıyla insanlardan net bir biçimde ayrılmış olsalar da hem fiziksel hem de davranış özellikleri açısından insani özelliklere sahiptirler. İnsan formunda resmedilen bu tanrılar hareket edebiliyorlar, yorgun düşebiliyorlar hatta kandırılabilirlerdi. Bu antropomorfik tanrı tasavvurlarının bir sonucu olarak insana özgü zaaf ve kötü özellikler de tanrılara isnat edilmişti. Nitekim Ksenophanes:

*B11: Homeros ve Hesiodos, ölümlüler arasında utanç verici ve rezil ne kadar şey varsa; zina, hırsızlık, birbirlerini aldatma tanrılara atfettiler.*

ifadesiyle tam da böyle bir yansıtmaya vurgu yapmıştı. Fragman incelendiğinde, Ksenophanes’in insanlar arasında kötü kabul edilen özelliklerin tanrılara yüklenmesinin ahlaki sonuçlarına vurgu yapmadığı, bu yansımanın kendisine işaret ettiği

<sup>20</sup> Herodotos, *Histories: Volume I: Books I and II*, translated by A. D. Godley, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1975, II 53, p. 341.

<sup>21</sup> Plato, *The Republic of Plato*, translated by Allan Bloom, New York, Basic Books, 1991, 365e, p. 42.

<sup>22</sup> Ksenophanes’in fragmanlarının numaralandırılmasında Diels & Kranz’ın kullandığı numaralandırmaya uyulmuştur. Fragmanların çevirisi için Burnet’in *Early Greek Philosophy* adlı eseri esas alınmıştır.

<sup>23</sup> Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi*, s. 73.

görülmektedir. Bir diğer ifadeyle bahsedilen olumsuz özelliklerin tanrı fikri ile örtüşmediğine dikkat çekmek istemiştir.

Barnes, Ksenophanes'in fragmanlarından yola çıkarak Ksenophanes'in tanrısıyla ilgili yedi çıkarımda bulunmuştur. Yukarıda bahsedilen fragmandan yola çıkarak Ksenophanes'in tanrısının "ahlaken mükemmel" olduğunu söylemiştir. Barnes'in bu çıkarım için örnek verdiği B11 nolu fragmanın böylesi bir sonuca ulaşmak için yeterli öncülleri sağlamadığı görülmektedir. Bu durumun farkında olan Barnes, ikincil tanıklıların Ksenophanes'in tanrı fikri için sarf ettiği özsel olarak "en iyi" olan ifadelerine başvurmuştur.<sup>24</sup> Fakat "ahlaken mükemmel" ve "en iyi" ifadelerinin eş anlamlı olmadıkları göz önünde bulundurulduğunda bahsedilen çıkarımın zorunlu bir çıkarım olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ksenophanes'in tanrılar ile ilgili en temel kaygısının tanrıların antropomorfik temsillerinden kurtulması olduğu ve ahlakın da insanlara özgü bir değer olduğu göz önünde bulundurulduğunda böylesi bir çıkarım, Ksenophanes'in ortaya koyduğu tanrı fikri için zorunlu bir çıkarım olarak görünmemektedir.

Ksenophanes, mitolojik tanrı tasavvurlarının bir hakikat değil, aksine kültürel bağlamın bir ürünü olduğunu, farklı kültür ve coğrafyalarda yaptığı gözlemlere dayanarak göstermeye çalışmıştır. Bu gözlemlere göre antropomorfik tanrılar içinde buldukları kültürün birer yansımasıydı. Bir diğer ifadeyle tanrılarında ortaya çıkan şey aslında insanların kendileri idi:

*B14: Fakat ölümlüler tanrılarının da doğmuş olduklarını zannediyorlar  
Ve kendileri gibi kıyafetleri, sesleri ve biçimleri olduklarını...*

*B16: Etiyopyalılar tanrılarının siyah tenli ve basık burunlu,  
Trakyalılar ise tanrılarının mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söylerler.*

Tek bir tanrının varlığının kabul edildiği bir durumda yukarıdaki gibi farklı tanrı tasavvurları, insanların tanrıyı yorumlamadaki yerelliğine işaret etmektedir. Ksenophanes, tanrı tasavvurlarının üzerindeki bu yerel etkiye daha da vurgu yapmak aynı zamanda da Yunan toplumunda hâkim olan Yunan tanrılarının, barbarların tanrılarından daha üstün olduğu yönündeki anlayışa dolaylı bir gönderme yapmak için şu hipotetik argümanı geliştirmiştir:

*B15: Şayet öküzlerin ve atların elleri olsaydı ve insanlar gibi çizip sanat eserleri üretebilselerdi, atlar tanrılarını at şeklinde, öküzler de öküz gibi çizer, kendi şekillerini tanrılarına verirlerdi.*

<sup>24</sup> Barnes, *The Presocratic Philosophers*, p. 65.

Ksenophanes'in yukarıda bahsedilen fragmanlarından yola çıkarak farklı kültürlerde farklı tanrılar var olduğu ve bu tanrıların eşdeğer tanrılar olduğu sonucuna varmak elbette mümkün değildir. Nitekim farklı kültürlerdeki tanrı tasavvurları ile ilgili yukarıda çizilen izafi tablo, Ksenophanes'in tanrı anlayışı açısından nihai bir durumu değil aksine zihnindeki tanrı fikrini ortaya koymak için gerekli argümantatif başlangıcı ortaya koymaktadır. Bu başlangıçtan sonra takip edilmesi gereken yol ise yerel özellikler içeren dolayısıyla hakikati yansıtmayan bu geleneksel tanrı anlayışlarının yerine daha ileri bir tanrı anlayışının izinin sürülmesidir. İkinci olarak; yukarıdaki ifadeler farklı tanrı tasavvurlarına işaret ederek tanrıların aslında var olmadığı, tanrılarının sadece insan zihninin bir ürünü olduğu ya da tanrılarının varlığı ile ilgili şüphe duyulması gerektiğini varsayan bir iddia da taşımamaktadır. Tanrılarının var olmadığına dair bir düşünce muhtemelen Ksenophanes'in aklından hiç geçmemiştir.<sup>25</sup>

Farklı kültürlerde karşılaştığı farklı inanışların benzer yerel özellikler taşıması, Ksenophanes'i bu inanışların hiçbirinin doğru olmadığı sonucuna ulaştırmıştı. Bununla birlikte Ksenophanes, Homeros ya da Parmenides gibi "hakikat"ın kendisine bildirildiğini de iddia etmemiştir.<sup>26</sup> Böyle bir durumda Ksenophanes'e sorulması gereken soru, bu farklı tanrı tahayyülleri içerisinde içerisinde tanrının bilgisine nasıl ulaşılacağıdır. Bu soruyla bağlantılı olarak Ksenophanes'in tanrı hakkında söylediklerinin nasıl değerlendirilmesi gerektiğidir. Bu konuda aşağıdaki fragmanı bize bir takım ipuçları vermektedir:

*B18: Tanrılar, en başından insanlara her şeyi bildirmediler; fakat arayarak zamanla neyin daha iyi olduğunu öğrenirler.*

Hakikate ulaşmada kendisini diğer insanlarla eşit bir mesafede konumlandıran Ksenophanes'in ilahi vahiyden bağımsız, araştırma ve gözleme dayanan ve bu şekilde gelişen epistemolojik bir sürece işaret ettiği görülmektedir.

Tanrılarının nasıl olmaması gerektiği düşüncesiyle yola çıkan Ksenophanes'in nasıl bir tanrı anlayışı ortaya koyduğunu anlaşılmasında aşağıdaki fragman kritik bir rol oynamıştır:

*B23: Tek bir tanrı, tanrılar ve insanlar arasında en yücedir; ne biçim ne de düşünce olarak ölümlülere benzer.*

Ksenophanes, düşünce ve biçim olarak insani özelliklerden arındırdığı bu tek tanrıyı, tanrılar ve ölümlüler arasında en yüksekte konumlandırmıştı. Bu aynı za-

<sup>25</sup> James Warren, *Presocratics*, Stocksfield, Acumen, 2007, p. 42; Barnes, *The Presocratic Philosophers*, p. 74.

<sup>26</sup> Ayrıca Bknz. B34: *Tanrılar ve konuştuğum şeyler hakkında kesin bilgiye sahip kimse olmamıştır ya da olmayacaktır [...]*

mandan İyonya düşüncesinin karakteristik özelliği olan her şeyin temel ilkesi (arkhe) ile ilgili araştırmaların dini alandaki tezahürünü oluşturmaktadır. Böylece, Anaksimandros'un 'sınırı olmayan'ın (aperion) aynı zamanda tanrısal (theion) olduğunu söyleyerek geleneksel tanrılara karşı başlattığı sessiz savaşı; Ksenophanes, açıktan ilan eden ilk filozof olmuştur.<sup>27</sup>

Ksenophanes, yukarıda bir kısmı bahsedilen eleştirel fragmanlarla (B10-16) tanrı fikrini, antropomorfizmin bağlamından kurtararak yeni bir tanrı fikrinin önünü açmıştır. Ksenophanes, Yunan dünyasının yabancı olduğu bu yeni tanrıyı:

*B24: O; tüm görme, tüm düşünme ve tüm duymadır.*

şeklinde nitelendirmişti. Ksenophanes, tanrıların insan bedeniyle temsil edilmesinden rahatsız olsa da bedensiz bir tanrı fikri ortaya koymamıştır. Yukarıdaki fragman da Ksenophanes'in tanrısının maddi bir varlığının olduğuna işaret etmektedir. Nitekim aksi bir düşünce, maddesiz varlık fikri, o dönem Yunan dünyası için mümkün bir düşünce değildi. Ksenophanes'in günümüze ulaşan fragmanları kapsamında tanrının nasıl bir maddi varlığa sahip olduğu konusunda açık bir ifadeye rastlamasak da ikincil kaynaklar, Ksenophanes'in tanrıyı küresel biçiminde tahayyül ettiğine işaret etmiştir.<sup>28</sup>

Daha önce de belirtildiği gibi mitolojik tanrılar, insanlar gibi hareket edebiliyorlardı. Böyle bir tasavvur çerçevesinde insanlarla iletişime geçmek isteyen tanrıların Olimpos Dağı'ndan yeryüzüne inmeleri gerekmekteydi. Hatta baş Tanrı olan Zeus'un bile Olimpos Dağı'nı sallaması için başını hareket ettirmesi gerekmekteydi.<sup>29</sup> Buna karşın Ksenophanes'in tanrısı; hareket etmenin yakışık almadığı, daha da önemlisi hareket etme ihtiyacı duymayan bir tanrıydı:

*B26: O, hep aynı yerde sabit kalır, hiç hareket etmeden, yakışık almaz O'na bir oraya bir buraya gitmek.*

*B25: Hiç zahmete düşmeden her şeyi sallar zihninin gücüyle.*

B25 nolu fragmanda Ksenophanes'in Zeus için kullanılan "sallamak" eylemini kendi tanrısı için de kullanarak bir gönderme yaptığı görülmektedir.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 73. Miletli filozofların teoloji çalışmaları, kozmoloji ve varlık incelemeleriyle içkin bir halde devam etmiştir. Bu nedenle, bu filozofların Tanrısal Olan'a ilişkin düşüncelerinin kavranabilmesi için felsefelerinin yekpare bir bütün olarak ele alınıp değerlendirilmesi gerekmektedir. Jaeger, *A. g. e.*, s. 20

<sup>28</sup> Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, p. 376, Barnes, *The Presocratic Philosophers*, p. 76.

<sup>29</sup> *Iliad*, II 1. 528-30

<sup>30</sup> Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, p. 374.

Ksenophanes ve diğer Yunan filozoflarının kaynağını akıldan alan teoloji araştırmaları en genel haliyle doğal teoloji olarak adlandırılmıştı. Bu adlandırma, vahyi ilkelerle hareket eden Hıristiyan gelenek içerisinde gelişen doğaüstü teolojiye kıyasla yapılan bir sınıflandırmaydı.<sup>31</sup> Yukarıdaki fragmanlarıyla Ksenophanes; insana özgü form, davranış, hareket gibi mitolojik tanrı özelliklerinin olumsuzlamasından yola çıkarak kendi tanrı fikrini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu nedenle, Ksenophanes'in doğal teolojisi kimi yazarlar tarafından daha spesifik bir ifadeyle negatif teoloji olarak adlandırılmıştır.<sup>32</sup> Ksenophanes'in teolojisini, negatif teoloji olarak adlandırmak tamamıyla yanlış olmamakla birlikte yetersiz bir tanımlama olacaktır. Nitekim negatif teoloji, tanrının ne olduğundan ziyade ne olmadığı ile ilgilenmektedir. Buna göre, tanrı hakkındaki ifadeler olumsuzlama içeren ifadelerdir. Ksenophanes, yukarıda belirtildiği gibi tanrıların ne/nasıl olmaması gerektiğini belirten ifadelerle birlikte tanrı hakkında olumlu ifadeler içeren açıklamalarda da bulunmuştur. Ksenophanes'in geleneksel tanrı tahayyüllerinin olumsuzlamasıyla (B10-16) ortaya koymaya başladığı yeni tanrı fikri, "tüm görme, tüm duyma ve tüm düşünme" ve "tek bir tanrı" gibi ifadelerin bulunduğu fragmanlarla (B23-26) pozitif teoloji olarak adlandırabilecek bir yaklaşımla gelişmeye devam etmiştir.

Ksenophanes, yukarıda belirtilen ifadelerle antropomorfik tanrı anlayışından kısmı bir tektanrı anlayışı giden düşüncenin yolunu açmıştır. Ksenophanes'in Elea Okulu ile ilişkilendirilmesinin nedeni de bu "tek tanrı" ile ilgili düşünceleri olmuştur. Ksenophanes'in hareketsiz "tek tanrı"sı, Parmenides'in hareketsiz "varlık"ı ile ilişkilendirilmiştir. Nitekim Platon, *Sofist* adlı diyalogunda Ksenophanes'i, her şeyin "bir" olduğunu söyleyen Elea okulunun ilk temsilcilerinden biri olarak sunmuştur.<sup>33</sup> Bu konuda Platon'un görüşlerini takip eden Aristoteles de, Ksenophanes'in Elea okulunun ilk temsilcisi olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Aristoteles, onun; "bir" olanın doğasına dair düşüncelerinin ne Parmenides'inki gibi formel ne de Melissos'unki gibi maddi bir dayanağının olmadığını, bunun, Ksenophanes'in bütün gökyüzünü temaşa ederek ulaştığı bir sonuç olduğunu ifade etmiştir.<sup>34</sup>

Dünyayı gözlemleyerek ulaştığı bu "tek tanrı" fikri, elbette Ksenophanes'in tektanrı bir iddia taşıdığı yönünde yorumları beraberinde getirmişti. Wilomowitz, Ksenophanes'i "yeryüzünün gelmiş geçmiş tek gerçek monoteizm savunucusu" ola-

<sup>31</sup> Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi*, 16.

<sup>32</sup> Murray Miles, *Inroads: Paths in Ancient and Modern Western Philosophy*, Toronto, University of Toronto Press, 2003, p. 80. D. Stephen Long, *Speaking of God: Theology, Language and Truth*, Grand Rapids MI, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009, p. 48. C. C. W. Taylor, *From the Beginning to Plato: Routledge History of Philosophy Volume 1*, London, Routledge, 2003, p. 61.

<sup>33</sup> Plato, *Sophist, Plato: Complete Works*, Ed. John M. Cooper, Indianapolis, Hackett, 1997, 242d 5, p. 263. Burnet, Platon'un, *Theaetetus* diyalogunda Heraklitosçu geleneğin kurucuları olarak Homeros ve Epikharos'u göstermesini referans alarak Platon'un Ksenophanes ilgili yukarıdaki ifadelerini eleştirmiştir. Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 84.

<sup>34</sup> Aristotle, *The Metaphysics*, A5 986b18.

rak nitelerken, Barnes, Aristoteles'in aksine, onun *a priori* bir tektanrıcı olarak tamamıyla mantıksal bir zeminde tartışarak çoktanrılı düşünceye karşı çıktığını iddia etmiştir.<sup>35</sup> Daha önce de belirtildiği gibi Ksenophanes'in ifadeleri kısmı bir tektanrıcı düşünceye işaret etmektedir. Fakat anakronik bir hataya düşmemek için tektanrıcılık ile ne ifade edilmek istendiğine dikkat edilmesi gerekmektedir. Tektanrıcılık, en genel haliyle tek bir tanrının varlığının kabul edildiği inanç sistemi olarak kabul görse de tektanrıcılık denilince akla ilk gelen dinler Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinleri olmaktadır. Bu dinlerin en karakteristik özellikleri olan yoktan var eden, kadir-i mutlak gibi tanrı çağrışımları, o dönem Yunan dünyasının yabancı olduğu kavramlardı. Bu nedenle Ksenophanes'in tanrı anlayışını böylesi bir tektanrıcı yaklaşımla açıklamak anakronik bir hataya neden olmaktadır.<sup>36</sup> Bununla birlikte, Ksenophanes'in eleştirel fragmanları mitolojik tanrıların olumsuz ve insani tasvirleri üzerine yoğunlaşırken, tanrıların çokluğu üzerine net bir eleştiri sunmadığı görülmektedir.

Yukarıda bahsedilen 23. fragman, Ksenophanes'in tanrı anlayışı açısından önem taşıyan tartışmalı bir fragmandır. Fragmanın hemen başındaki "tek bir tanrı" ifadesini çoğul "tanrılar" ifadesinin takip ettiği görülmektedir. Literatürde "polar ifade" olarak adlandırılan bu kullanım, çoğul "tanrılar" ifadesi ile "tek bir tanrı" ifadesinin birlikte kullanılması, Ksenophanes'in tanrı anlayışını açıklama konusunda bir takım zorlukları beraberinde getirmektedir. Bu fragmandan yola çıkarak kimi yazarlar Ksenophanes'i tektanrıcı olarak yorumlarken kimi yazarlar da çoktanrıcı olarak yorumlamıştır. Ksenophanes'in tektanrıcı olduğunu savunan isimlerden olan Barnes, tartışmalı fragmanı aşağıdaki gibi çevirmiştir:

*B23: Tek bir tanrı vardır; (tanım gereği) bir tanrı, insan ya da tanrı başka herhangi bir şeyden daha yüce olduğundan.*<sup>37</sup>

Barnes, B23. nolu fragmanı yukarıdaki gibi ifade ederek çelişkili ifadelerin önüne geçmek istemiştir. Nitekim fragman bu haliyle açık bir şekilde tek bir tanrıya işaret etmektedir. Fakat fragman bu çevirisiyle kabul edilse bile Ksenophanes'in tektanrıcı bir iddia taşıdığını kanıtlamak için yeterli olmamaktadır. Ksenophanes eleştirel fragmanlarının haricinde B18 ve B34 nolu fragmanlarında da çoğul tanrılar ifadesini kullandığı görülmektedir. Barnes bu kullanımlar için herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Bununla birlikte, Guthrie'nin "şaşırtan tedbirsizlik" olarak adlandırdığı bu kullanım, tektanrıcı düşünceyi savunan ve bu düşüncenin kabul görmesini bekleyen bir yazar tarafından kullanılabilir bir üslup olarak görülmektedir.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 85. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, p. 92.

<sup>36</sup> Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, p. 375.

<sup>37</sup> Barnes, *The Presocratic Philosophers*, p.71.

<sup>38</sup> Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, p. 375.



B23 nolu fragmanda bahsedilen çoğul “tanrılar” ifadesi, Ksenophanes’in tektanrıcı bir yaklaşımdan ziyade çoktanrılı bir düşünceyi savunduğu tartışmalarını da gündeme getirmiştir. Bu tartışmalara göre Ksenophanes, dönemim hâkim dinsel yapısını oluşturan çoktanrılı düşünceyi devam ettirmiş ya da henoteizmi<sup>39</sup> savunmuştur.<sup>40</sup> Nitekim her tanrı ve tanrıçanın belirli özellik ve sorumlulukları taşıdığı hiyerarşik çoktanrılı düşüncede Zeus’un baş tanrı olarak en güçlü konumunda olması, Ksenophanes’in fragmanında ifade etmeye çalıştığı yapı ile uyumlu gibi görünmektedir. Bununla birlikte Ksenophanes’in birçok fragmanında çoğul “tanrılar” ifadelerini kullandığı görülmektedir. Bu iddialara karşın ilk olarak B23 nolu fragmanın girişindeki polar ifadenin (aynı ifade içerisinde hem tanrı hem de tanrılar ifadesinin kullanılması) tektanrıcı bir düşünce için yeterli kanıt sunmadığı gibi çoktanrılı düşünce için de tek başına bir dayanak noktası oluşturmadığı belirtilmelidir. İkinci olarak eleştirel şiirlerde kullanılan “tanrılar” ifadelerinin şiirlerin konusunu oluşturan çoktanrılı yapı göz önünde bulundurulduğunda olağan bir kullanım şekli olduğu belirtilmelidir. Bu nedenle de bu fragmanlarda kullanılan “tanrılar” ifadeleri, Ksenophanes’in çoktanrılı düşünceyi devam ettirdiği iddiaları için yeterli bir kanıt sunmamaktadır. Bununla birlikte Ksenophanes’in yeni bir tanrı fikri sunmaya çalıştığı diğer fragmanlarında kimi zaman “tanrı” (B23/38) kimi zaman da “tanrılar” (B18/34) ifadesini kullandığı görülmektedir. Bu konuda net bir tavır sergilememesi, Ksenophanes’in tektanrıcı ya da çoktanrıcı bir tanrı anlayışı kaygısını taşımadığını göstermektedir.<sup>41</sup>

Yukarıdaki açıklamalar kapsamında Ksenophanes’in tanrı fikri için tektanrıcı ve çoktanrıcı açıklamaların yeterli olmadığı görülmektedir. Bu noktada “o; tüm görme, tüm düşünme ve tüm duymadır” fragmanından hareketle Ksenophanes’in tanrı anlayışını açıklamak için tümtanrıcı bir yaklaşıma başvurulmaktadır. Burnet, Aristoteles’in, Ksenophanes için söylediği “o, bakışlarını maddi evrenin bütünü üzerinde gezdirerek, ‘bir olan’ın, tanrı olduğunu söylemektedir.” ifadesinden hareketle bu “bir olan tanrının evren olduğunu söylemiştir. Burnet’e göre Ksenophanes’in “tek tanrı” ile demek istediği şey “evrenden başka tanrı yoktur” olmuştur.<sup>42</sup> Ksenophanes’in tümtanrıcı bir tavır sergilediğini savunan bir diğer isim olan Guthrie bu iddiasını desteklemek için iki noktaya vurgu yapmıştır. Buna göre evrenin, değişmez ve yaratılmamış olma özellikleri ile Ksenophanes’in tanrısının hareketsiz, bu noktadan hareketle değişmez olma (B26) ve doğmamış olma (B14) özellikleri arasında benzerlik bulunmaktadır.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Başka tanrıların varlığını inkâr etmeden tek bir tanrıya inanılan ya da ibadet edilen tektanrıcılık ve çoktanrıcılık özelliklerini barındıran inanç sistemi.

<sup>40</sup> Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 85. Warren, *Presocratics*, p. 48.

<sup>41</sup> Kirk, Raven, *The Presocratic Philosophers*, p.170.

<sup>42</sup> Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 85.

<sup>43</sup> Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, p. 381.

Ksenophanes'in tanrı ile evreni özdeşleştirdiği düşüncesi bazı soruları beraberinde getirmiştir. İlk olarak, küresel buna bağlı olarak sınırlı kabul edilen tanrının, B28 nolu fragman bağlamında sınırsız olarak ifade edilen evren ile özdeşliği nasıl mümkün olacaktır? Guthrie, bu noktada fragmanda kullanılan *aperion* ifadesinin zorunlu olarak "sınırsızlık" anlamına gelmediğini vurgulayarak yukarıda bahsedilen durumun bir sorun olmadığını ifade etmiştir. Ksenophanes'in tümtanrıca tanrı tasavvuruna sahip olduğu yönündeki iddialara bir itiraz da "hareket" konusu bağlamında gelmiştir. Ksenophanes B25 nolu fragmanda evrenin hareket ettiğini ima etmiştir. Buna göre hareketsiz bir tanrının hareket eden bir evren ile özdeş olması mümkün değildir. Guthrie'nin bu konuda "hareket" (kinesis) sözcüğünün zaman içinde genişleyen kullanım alanına dikkat çekmiştir. Hareket kavramı, Aristoteles ile birlikte yer değiştirme, niteliksel değişme, niceliksel değişme, oluş ve yok oluş gibi farklı hareket türleri ile incelenen bir alan haline almıştır. Fakat hareket kavramının böylesine kapsamlı bir ayrımı, Ksenophanes hatta Parmenides zamanında mevcut bir kullanım değildi. O dönemde teknik bir kullanıma sahip olmayan hareket en popüler anlamıyla lokal yer değiştirme anlamına geliyordu. Bu da evrenin üzerindeki canlı ya da cansız varlıkların hareketine işaret etse bile evrenin yer değiştirmesi ya da değişmesi anlamına gelmediğini göstermektedir. Böylelikle hareket bağlamında tanrı ve evrenin özdeşliğindeki sorun ortadan kalmaktadır.<sup>44</sup>

Daha önce belirtildiği gibi Ksenophanes, Miletli filozofların entelektüel anlamda halefi konumundaydı. Bu bağı sağlayan en temel ortaklıklardan biri Miletli filozofların ve Ksenophanes'in hakikat araştırmalarını mitolojik dünya tasavvurundan bağımsız olarak devam ettirmeleri olmuştur. Miletli filozofları, döneminin diğer okullardan özgün kılan şey hocalarının ya da geleneğin öğretilerini tekrar etmekten ziyade bu öğretileri eleştirerek kendi felsefelerini geliştirmeleri olmuştur. Thales ile başlayan bu gelenek Anaksimandros ve Anaksimenes ile devam ederek Ksenophanes'e kadar ulaşmıştır.<sup>45</sup> Bu anlamda Ksenophanes, Miletli öncüllerinin rasyonellik ve evrensellik vurgusunu teoloji alanına taşıyan isim olmuştur.

Yukarıda bahsedilen benzerlikle birlikte Ksenophanes'in birincil araştırma alanlarını, Miletli filozofların spekülatif doğa araştırmalarından ziyade teoloji ve epistemoloji konuları oluşturmuştur. Buna karşın daha önce de belirtildiği gibi Ksenophanes'in doğa filozoflarıyla değerlendirilmesi geleneğinden hareketle bazı fragmanları, Miletli filozofların doğa çalışmaları şeklinde yorumlanmıştır:

B29: Meydana gelen ve gelişen her şey toprak ve sudur.

B27: Her şey topraktan gelir ve her şey en sonunda toprak olur.

<sup>44</sup> Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, pp. 381-382.

<sup>45</sup> Popper, *The World of Parmenides*, p. 36.

B29 nolu fragman kimi düşünürler tarafından doğa filozofları bağlamında temel bir ilkeye işaret eden bir ifade olarak yorumlanmıştır. Fakat fragman, evrenin nasıl meydana geldiği konusunda bir açıklama sunsa da evrenin işleyişi konusunda bir izahat getirmemektedir. Bir diğer ifadeyle fragman, evreninin nasıl meydana geldiği ve işlediği konusunda doğa filozoflarının sunduğu içeriğe sahip değildir. B27 nolu fragman ise doğa filozoflarının evreni açıklamadaki yaklaşımından uzak, günlük dili temsil eden bir ifade olarak görünmektedir.<sup>46</sup> Bununla birlikte bu fragmanların doğa filozoflarının evreni açıklamadaki yaklaşımlarına benzememesi Ksenophanes'in doğa filozofları tarzında bir düşünür olmadığından öte bir anlam taşımamaktadır.

Aristoteles, Ksenophanes'in teoloji çalışmalarını bütün gökyüzünü temaşa ederek ulaştığı bir sonuç olarak sunmuştu. Ksenophanes'i "tam anlamıyla bir teolog" olarak ele almasına rağmen Jaeger de Aristoteles çizgisinden devam ederek Ksenophanes'i evren karşısında huşu dolan ve bu hislerle tanrılar hakkında konuşan bir isim olarak resmetmiştir.<sup>47</sup> Böylesine bir tablo tamamıyla göz ardı edilebilecek bir durum olmamakla birlikte sınırlı bir Ksenophanes portresi ortaya koymaktadır. Yukarıda da ortaya koymaya çalışıldığı gibi Ksenophanes'in teolojik çalışmaları sadece mistik bir yaklaşımdan daha ötesini oluşturmaktadır. Nitekim B26. fragmandaki "uygun olma ya da olmama" (epiprepei) ifadesi sadece estetik anlamda kullanılmaktan ziyade Ksenophanes için bir çeşit akıl yürütme yöntemini oluşturmaktadır. Buna göre Ksenophanes'te karşımıza çıkan "uygun olmama" ifadesi "mantıksal olarak mümkün değil" ifadesinin eski ve şiirsel bir kullanımını oluşturmaktadır.<sup>48</sup> Bununla birlikte Ksenophanes, ezeli-ebedi, hareket, değişim gibi kavramlardan hareketle antropomorfizmden uzak tümtanrıca yeni bir tanrı fikri ortaya atarak tanrı fikrinin felsefi gelenek içinde değerlendirilmesinin önünü açmıştır.

Aristoteles, evreni birtakım ilkelerle anlamaya çalışan ve bunu yaparken de argümanlar sunan doğa filozoflarıyla (phusiologoi) bu açıklamaları mitoloji ile yapan teologları (theologoi) net biçimde birbirinden ayırmıştır.<sup>49</sup> Bu bağlamda Ksenophanes, Aristoteles'in kullandığı anlamda bir teolog olmayıp tanrılar ve doğaları hakkında akıl yürüten bir teolog olarak karşımızda durmaktadır.

<sup>46</sup> Robin Waterfield, *The First Philosophers: The Presocratics and Sophists*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 23-24.

<sup>47</sup> Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarının Tanrı Düşüncesi*, s. 80.

<sup>48</sup> Barnes, *The Presocratic Philosophers*, p. 65

<sup>49</sup> Aristotle, *The Metaphysics*, 1000a9-20.

**Kaynakça**

- Aristotle (2004), *The Metaphysics*, trans. Hugh Lawson-Tancred, London: Penguin Books.
- Barnes, Jonathen (1982), *The Presocratic Philosophers*, New York: Routledge.
- Burnet, John (1920), *Early Greek Philosophy*, London: A&C Black.
- \_\_\_\_\_ (1928), *Greek Philosophy Thales to Plato*, London: MacMillan,
- Cherniss, Harold F. (1951), "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, No. 3, pp. 319-345.
- Diels, Hermann; Kranz, Walther (1903), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmann.
- Gomperz, Theodor (1920), *The Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy Authorized Edition*, Volume I, London: John Murray.
- Guthrie, W.K.C. (1962) *A History of Greek Philosophy*, Volume I, New York: Cambridge University Press.
- Herakleitos (2005), *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.
- Heredotos (1975), *Histories: Volume I: Books I and II*, translated by A. D. Godley, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jaeger, Werner, (2011) İlk Yunan Filozoflarının Tanrı düşüncesi, çev. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. (1957), *The Presocratic Philosophers*, New York: Cambridge University Press.
- Leartios, Diogenes (2013), Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Long, D. Stephen (2009), *Speaking of God: Theology, Language and Truth*, Grand Rapids MI, Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Mckirahan, Richard D. (1994), *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*, Indianapolis: Hackett Pub.
- Miles, Murray (2003), *Inroads: Paths in Ancient and Modern Western Philosophy*, Toronto: University of Toronto Press.
- Plato (1991), *The Republic of Plato*, translated by Allan Bloom, New York: Basic Books.
- Plato (1997), *Plato: Complete Works*, Ed. John M. Cooper, Indianapolis, Hackett.
- Popper, Karl R. Popper (1998), *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*, edited by Arne F. Petersen, with the assistance of Jørgen Mejer, London and New York: Routledge.
- Taylor, C. C. W. (2003), *From the Beginning to Plato: Routledge History of Philosophy*, Volume 1, London: Routledge.
- Warren, James (2007), *Presocratics*, Stocksfield: Acumen.
- Waterfield, Robin (2000), *The First Philosophers: The Presocratics and Sophists*, New York: Oxford University Press.
- Zeller, Eduard (1980), *Outlines of the History of Greek Philosophy*, revised by Wilhelm Nestle, translated by L. R. Palmer, New York: Dover Publications.

## HEGELCİ LIBERALİZM<sup>1</sup>

S. H. Rigby

*Çeviren: Hafize Zor*

Şimdi, bir kadeh meyve kokteylinin ardından Hegel çalışacağım.

(Engels, Kasım 1893. CW 2: 487).

### HEGEL VE GENÇ HEGELCİLER

Lichtheim'e göre, Engels gençliğinde tanıştığı Hegelci sistemin ömür boyu tutsağydı. (Lichtheim, 1978: 296). Bu yargıyı kabul etmesek bile şüphe yoktur ki, Hegel düşüncesinin onun Genç Hegelci halefleri tarafından ortaya konan bazı bilgileri ve gelişimi, Engel'in gençliğindeki geleneksel (Ortodoks) Hegelcilikten başlayarak, idealizmle olan ilişkisini kesmesi ve 1840'ların ortalarında tarihi materyalizmin yaratılışıyla 1858'den sonraki yıllarda onun Hegel'e dönüşüne varan entelektüel gelişimini anlamada elzemdir.

Hegel'e göre önceki felsefi sistemler tam olarak yanlış değildi, daha ziyade onlar dünya hakkında daha üst ve kapsayıcı bir gerçeklik altında sınıflandırılması gereken tek yönlü bazı doğrular dile getirmişlerdir. Bu nedenle Platon'dan hareketle, Hegel gerçekliğin esas olarak doğada bulunduğu inancına sahip olmuştur. Tin veya öz bilinçli akıl tek gerçekliktir; bundan dolayı maddi (materyal) dünya Tin'in dünyasına tabidir. Buna rağmen Platon'un aksine Hegel, gerçekliği oluşturan ideal 'formların' sabitlenmiş, ebedi ve mükemmel olduğunu kabul etmemiştir. Bunun yerine, 'olmak harekettir' şeklinde olan gerçekliğin Aristotelesçi resmini, esas insan doğasının aşamalı gözler önüne serilmesi olarak benimsemiştir. Dünya tarihi, tam anlamıyla özünü kavrayıncaya ve nihai hedefi olan 'özgürlüğe (ya da Idea'ya)' erişinceye kadar Tin'in potansiyelinin gözler önüne serilmesinden meydana gelir. Bu nedenle Idea tüm zamanlarda var olan bir şey olmaktan ziyade Tin'in amaca yönelik aktivitesi aracılığıyla ulaşılan bir hedeftir. (Hegel, 1956: 19; 1971: 68, 83; 1971: 85; 1988: 43-8, 87-8; Marcuse: 121-2).

<sup>1</sup> Bu metin, S. H. Rigby'nin *Engels and the Formation of Marxism: History, Dialects and Revolution* (Manchester University Press, 2007) adlı kitabın ilk bölümünün 'Hegelian Liberalism' adlı birinci kısmının çevirisidir.

Öz bilinçli akıl olarak Tin, esas gerçekliği oluşturduğundan, aklın evrenin tözü olduğu fikrini takip eder. Örneğin; doğa, evrensel kurallara tabi olması bakımından akli somutlaştırır; doğa ilahi bilgelik tarafından, kendisi için mutlak anlamda rasyonel bir dünya yaratmak için girdiği arayışta, üretilen rasyonel bir yapıdır. (Hegel, 1956: 11; 1988: 24; Cohen, 1978, ch. 1; Findlay: 272).

Hegel için Tin, yalnızca doğa alanında değil aynı zamanda aktif akıl ve insan bilinci alanında da egemendir. Gerçekte, Tin öz bilinçli akıl olduğundan ve akıl da tamamen özgür olduğundan, öz koşullandırmacı düşünce, Tin en doğru somutlaşmasını insanın özgür eyleminde bulur fikrini takip eder. Yine de, bu çeşit bir özgürlük basit şekilde mevcut değildir; daha ziyade insanlık tarihinin ilerleyişi aracılığıyla Tin 'ideasına' doğru aşama kaydeder. Tarih böylece insan ilişkilerinde özgürlüğün ve aklın gelişmesinden meydana gelir; tarih Tin'in kendisini dünyaya dayatma ve gelişimi üzerindeki tüm dizginlemelerin üstesinden gelme çabasıdır. Hegel'e göre, özgürlüğün bu potansiyeli gerçekleştirilmesi gereken bir özdür, çünkü Tin'in mutlak ve nihai hedefidir, Tin'in gelişiminin teleolojik sürecinin en başından beri örtük olan bir hedef. Böylece, doğa gelişiminde döngüsel iken, insanlık tarihi akıl ve özgürlüğün gerçekleştirilmesine doğru aşamalı bir evrimdir. Bu nedenle doğa bir barış alanı iken insanlık tarihi ise bilinç, irade ve mücadele alanıdır. Tarih sadece olaylar silsilesi değildir. Daha ziyade, 'görüngünün (phenomena) mantıksal dayanağı olan bir başarısızdır', zorunlu bağlantılar zinciridir: bu nedenle Idea 'kendi içinde çok sayıda aşamalar ve özellikler barındıran yapısal bir sistem, bir bütünselliktir' (Hegel, 1956: 16-21; 1988: 20, 23-4, 31, 53, 55, 74-6).

Hegel, Ortodoks Hıristiyanlar tarafından benimsenen mükemmel ve kendi kendine yeten, varlık kazandırdığı yaratılmışlardan özgür irade fiili aracılığıyla ayrılan Tanrı görüşünü reddeder. Hegelci sistemde, yaratma Tanrı'nın keyfi bir fiili olmaksızın ziyade onun doğasının zorunlu bir dışavurumudur, o Tanrı'nın kendi özünü tam anlamıyla gerçekleştirmesini sağlayan bir araçtır: 'dünya olmadan Tanrı, Tanrı değildir' (Taylor, 1979: 38). Ortodoks inancın kendi kendine yeten Tanrı anlayışının aksine, Tin, mahiyetini belirgin kılmak ve açığa vurmak için evrene ihtiyaç duyar. Sonlu akıl böylece sonsuzun doğasında pay sahibidir. Gerçekte, Hegel'e göre, Tin sonlu akıl aracılığıyla kendi doğasının farkına varır. Uzun felsefe tarihi Tinin kendisinin daha münasip bir anlayışına varma gelişimidir, Tin gerçekliğin gerçekte ne olduğunu gördüğü zaman nihayetinde mutlak bilgiye erişilir, örneğin, Hegel'in kendi felsefi anlayışında da belirtildiği gibi: 'Hegel Tinin kendisi aracılığıyla konuştuğundan emin olarak Tin hakkında konuşur' (Hegel, 1956: 78; Lowith: 9; Inwood: 2). Hegel 'düalist' dinin, insanlığın kendi ruhsal özelliklerini kendisinden soyutladığı ve ayrı bir ilahi varlığa yansıttığı 'mutsuz bilinç'ini reddeder. Aksine, Hegel insanın Tanrı'yla paylaştığı akıl aracılığıyla kendi öz bilincine vardığı ve Tanrı'yla uzlaştığına inanmıştır.

Tin'in gelişimi Hegel tarafından doğada 'diyalektik' olarak tanımlanır, diğer bir deyişle, bu gelişim onun Idea'sının gittikçe daha uygun ifadesine doğru teleolojik bir ilerlemedir. Diyalektik gelişim aracılığıyla Idea, 'ard arda gelip ötesine geçen ardışık formları varsayar'. İlerlemenin her aşaması bir öncekini 'olumsuzlar' fakat Hegel'e göre, bu bir önceki aşamanın geçersiz kılındığı anlamına gelmez. Daha ziyade önceki aşamanın ötesine geçilir böylece pozitif özellikleri Idea'nın onlar aracılığıyla 'doğrularıcı ve aslında, daha zengin ve somut şekil kazandığı' daha ileri aşamalara ulaşmasında muhafaza edilir (Hegel, 1956: 63). Şimdi, Hegel için gerçeğin neden bütün olduğunu görebiliriz, çünkü onun sisteminde Mutlak olan ilanihaye belirlenmiş değildir, bunun yerine yalnızca toplam sürecin gerçekleşme aşamaları olarak görüldüğünde ancak tam olarak anlaşılabilen bir dizi değişikliğin ürünüdür (Hegel, 1971: 81, 112).

Hegel değişimin evrenselliğine inanmıştır, ama o bu tarz bir değişimi yalnız gelişigüzel bir değişim olarak değerlendirmemiştir. Daha ziyade, 'etrafımızdaki her şey değişikliğin, Tin'in onun aracılığıyla güçlerini geliştirdiği ve mükemmelleştirdiği düzenli bir ilerlemenin formuna büründüğü, onun aracılığıyla zorunlu olarak her aşamanın bir öncekinin yetersizliğinin üstesinden geldiği bir içsel kendiliğinden hareket olduğu diyalektiğin bir örneği olarak görülebilir. Bu nedenle, Hegel'in diyalektiği önceki aşamaların pozitif yönlerini daha üstün ve farklılaştırılmış bir birlik içinde muhafaza ederken onları aşan üçüncü ve son aşamaya ulaşmak için 'üçlülüğün (tez, antitez, sentez)' ve bir ayrılma ve seçicilik aşaması aracılığıyla basit başlangıçsal bir birlikten doğan ilerlemenin 'mutlak metoduna' dayanır. (Hegel, 1956: 63; 1971: 68, 83, 107; 1987: 118; 1988: 83; MacGregor: 16; George: 124; Norman and Sayers: 36-42).

Hangi gereksinim aracılığıyla Tin Idea'sına doğru aldığı bu düzenli gelişim boyunca ilerlemek zorundadır? Hegel'in cevabı çelişkinin varlığı olan merkezîyetinde yatar. Biçimsel mantığa göre çelişkiler düşünceden kaldırılması gereken bir kara lekedir; biçimsel mantık özdeşliğe, sabitleştirilmiş kategorilere vurgu yapar ve çelişmezlik yasası aracılığıyla dünya hakkındaki çelişkili ifadeleri yasaklar. Hegel gerçeği karşılıklı ilişkileri ve içsel hareketinin bütünlüğü içinde kavranabildiğini iddia ettiği 'diyalektik' mantık alternatifini öne sürer. Bu alternatif mantığa göre çelişki özdeşlikten daha önemlidir, çünkü çelişki bütün hareketlerin kökeni olduğundan, yalnızca şimdilik hareket ettirdiği çelişkiler barındıran bir şey gibidir. Hegel için olmak hareket etmek ve hareket de 'çelişkilerin varlığının birincil bir biçimi olduğundan, tüm gerçeklik zorunlu olarak çelişkilidir. (Hegel, 1969: 439-40; 1988: 58).

Zaman içinde *değişikliği* kavramımıza izin veren bu geçici 'diyalektiğe' ek olarak Hegel, gerçeğin *yapısını* kavramımıza varsayımsal olarak izin veren kavramsal bir diyalektik de öne sürer. Bu eşzamanlı diyalektik, zihin ve madde, tikel ve tümel, özne ve nesne vb. şeyler arasındaki gibi karşıtlıklarla başa çıkma aracıdır. İkinci (düalist) felsefe bu tür karşıtlıkların iki tarafını da doğasında kendi kendine yeten, bir gerçekten yararlanan ama bağımsız olan ve var olan olarak ortaya koyar. Bunun tersine, bu tür

karşıtlıkların indirgemeci bir anlayışı, karşıtlığın bir tarafının gerçekliğini reddeder. Diyalektik düşünce, indirgemeciliğin aksine, karşıtlığın iki tarafının da gerçekliğini kabul eder, ama ikiciliğin aksine, birbirlerinden bağımsız varlıklarını reddeder, bunun yerine onların karşılıklı dayanışma ve müşterek oluşumları üzerinde durur. Böylece biz karşıtlığın iki tarafının da doğasını onu bütünlüğün bir anı olarak gördüğümüzde yalnızca tam olarak kavrayabiliriz kavramsalda, geçici olanda, diyalektikte olduğu gibi gerçeklik bir bütündür. (Norman and Sayers: 29-31; Lapsley and Westlake: 53-4). Hegel, karşıtların bu özdeşlik ve karşılıklı dayanışmasının, biçimsel mantığın iddialarına rağmen, çelişkiler gerçeklikte mevcuttur anlamına da geldiğini savunur. Yine de, görebileceğimiz gibi, Hegel'in 'çelişkiler' olarak tanımladığı şeylerin aslında mantıki çelişkiler olduğu ve böylece biçimsel mantıkla çeliştiği açık değildir.

Hegel'e göre Tin kendini kendi çabası, kendini dünyaya dayatarak kendi özünün farkına varma mücadelesi aracılığıyla yarattığı için, özne ve nesne arasındaki diyalektik, kaçınılmaz olarak, onun için özel bir öneme sahiptir. Mutlak Tin, kendi doğasının öz bilincine yalnızca kendi dışındaki bir şeyin (insan bilinci) varlığı aracılığıyla ulaştığı gibi, insanın sonlu ruhu (ya da insanın öznelciliği), dış dünyayla karşılaşması aracılığıyla, kendi özgürlüğü ve öz bilinçli olma haliyle son bulan mantıksal olarak gerekli aşamalar üzerinden ilerler. Böylece Hegel, bilgiyi basitçe, diyalektik metodolojinin belirli bir özne-maddeye dışarıdan yapılan bir uygulamasının ürünü olarak görmez, daha ziyade bilgiyi tabiatında var olan çelişkiler aracılığıyla aşama kaydeden bir yapıda olduğu için kendi içinde diyalektik olarak görür (Hegel, 1971: 88- 92; 1988: 41-2; Lamb, 1980; Taylor, 1975: 129).

Belki de Hegel'in felsefesi, onun Hegel tarafından gerçek insanlık tarihine nasıl uygulandığına bakma aracılığıyla anlaşılabilir. Onun bakış açısından, örneğin devletin gelişimi geçici diyalektikğin iş başındaki klasik bir örneğidir. Hegel'e göre tarih en geniş anlamda Tanrı'nın fiilidir ama pratikte bir insanın hayatındaki diğer elle tutulur öğelerin; Sanatın, Yasanın, Dinin ve Bilimin temeli ve merkezi olan şey 'dünya üzerinde var olan ilahi tasarı' olan devlettir. (Hegel, 1956: 39, 49). Tin tarihte iş üstündedir, Tin, Idea'sı özgürlük olan öz bilinçli akıldır. Akılsallığın maddeleştirilmiş hali olan şey ve özgürlüğün var olduğu alan devlettir, devlet özgürlüğün 'nesnel halidir'. Gerçek anlamda rasyonel olan bir devlet, kendi çıkarının, toplumun evrensel çıkarının ve vatandaşın kişisel çıkarının örtüştüğü bir yapıda olmalıdır. Bu nedenle özgürlük, vatandaşın akılcı, öz bilinçli bir topluma üyeliğiyle gerçekleşir. Bu demek değildir ki herhangi bir devlet belirli bir zamanda akılcıdır, bu aynı zamanda her devletin eşit oranda akılcı olduğu anlamına da gelmez. Bunun aksine, tam anlamıyla akılcı bir devlet gelişimin her aşamasının eksik yönlerinin zorunlu olarak üstesinden gelmesine vesile olan diyalektik sürecin bir ürünüdür ve böylece merhametsizce aklın tam anlamıyla somutlaştırılmasına neden olur (Hegel, 1956: 36-9, 109-10; 1979: 155, 160, 164, 279, 285).



Devletin bu nihai amaca doğru gelişimi 'diyalektik üç adım' a benzer bir biçim alır. Eski Yunan dünyasında, birey ve toplum arasında, vatandaşın *şehir devletine* (*polis*) üyeliği aracılığıyla gerçekleşen yalın bir ittifak vardı; cüzi olanın külli olan tarafından emilmesiyle toplumsal uyum temin edilirdi. Bireysel toplumsal bağların (örneğin efendi ve köle arasındaki bağlar ya da yönetici ve vatandaş arasındakiler gibi) olağanüstü seviyede olduğu bir dönem olan ortaçağ, geçici diyalektiğin ikinci aşamasına açıklama getirdi. Her iki gelişim aşamasının da tek yönlülüğü, eksikliklerini aşarken onların pozitif özelliklerini koruyan yeni bir ittifak tarafından zorunlu olarak alt edilmelidir.

Sonuç, ortaçağ tarafından aktarılan bireyselliğin pozitif çıkarlarını korurken, *şehir devletinin* (*polis*) sosyal ittifak ve uyumuna dönüştürme izin veren modern aşamayıdır. Bu nedenle modern devlet, herkes için özgürlüğe dayanan bir toplum önermesi nedeniyle bireysel vatandaşın rasyonel bir biçimde tanımladığı farklılaşmış bir ittifaktır. Hegel'in dünya tarihi görüşü, bireyler arasındaki, bireyle toplum arasındaki, vatandaşla devlet arasındaki uyumu inşa eden özgürlük, akıl ve öz bilinç alanına doğru bir ilerlemedir. Bu, Marx ve Engels'in siyaset felsefesi üzerinde belirli bir etkiye sahip olan bir görüştü. (Hegel, 1956: 106-7, 109-10; Singer: ch. 2-3; Norman and Sayers: 40-2).

### GENÇ HEGELCİLER

Hegel'in 1831'deki ölümünden önce bile, sisteminin müphem sonuçları su yüzüne çıkmıştı. Bazı muhafazakârlara göre Hegelcilik, Hıristiyanlığa modern dünyada pozisyonunu güçlendirecek mantıksal bir temel sağlama aracıdır. Diğer yazarlar, Hegel'in düşüncesi Ortodoks Hıristiyanlıkta bulunan Tanrı ve insanın ikici ayrımının bir eleştirisi olarak da görülebileceğinden, pratikte Hegel felsefesinin Hıristiyanlığın içeriğini koruyup korumadığını sorgular. 1820'lerin sonlarıyla birlikte, Feuerbach dinin her formunun daha önceki bir felsefi görüşe dayandığını iddia ediyordu ama Hegel'in yeni felsefesine tekabül eden dini form yeni yaratılmış olmalıydı. Bu nedenle Feuerbach, Hegel'in ikicilikle olan ayrılığının çok da uzun sürmediğini iddia ederek hocasına üstün gelmiştir. Feuerbach, Hegel düşüncesini onun mantıki sonucu ve Hegel'in dinin mevcut formunun varlığıyla eriştiği uzlaşmadan uzaklaşmasıyla geliştirmeye çalışmıştır. (Toews: ch. 6)

Feuerbach gibi Strauss da Hegel'in din felsefesini *Life of Jesus*<sup>2</sup> (1835) adlı eserinde hem eleştirmiş hem de geliştirmiştir. Strauss'a göre Kitab-ı Mukaddes çok önemli bir gerçeği ifade etmiştir ama bunu mitsel ve alegorik bir şekilde dile getirmiştir. Hıristiyanlığın ortaya çıkardığı bu gerçek geçmişte yaşayan bir şahsiyet hakkında tarihsel bir gerçek olmaktan ziyade insanlığın durumu ile ilgili felsefi bir gerçektir. Mesih'in önemi onun Tanrı ve İnsan arasındaki elzem birliği sembolize etmesinde yatar, her ikisi de Ruh'ta ortak bir doğayı paylaşır: 'Tanrı sonlunun dışında ve üzerinde sabit

<sup>2</sup> İsa'nın Hayatı

ve değişmez bir sonsuz olarak kalmaz.’ İnsan herhangi bir doğruya sahip olmayan tamamen sonlu bir mahlûk olarak değerlendirilir, Tanrı herhangi bir gerçekliğe sahip olmayan kendi sonsuzluğunda kapanır. Böylece denebilir ki, ‘sonsuz ruh yalnızca kendini sonlu ruhlarda açığa çıkardığında gerçek olur.’ Strauss’un tezi, 1841’le birlikte, Strauss’un Tanrı ve yarattıkları arasındaki panteist birliğini aşip açık (sarih) ateizme, Hegel’in sisteminde kapalı bir biçimde var olduğunu iddia ettiği ateizme geçen, Engel’in arkadaşı Bruno Bauer tarafından tezin mantıksal sonucuna götürüldü. (Toews: ch. 8-9; Stepelevich: 44-5; 180-1; Hook, 1936: 77-125).

Radikalist olmasına rağmen, Bauer, insanlığı kültür, ruh ve bilinçlilik açısından kavrayarak Hegelci sistem çerçevesinde çalışmaya devam etmiştir. Hegelci idealizmden çıkış yolunu temin eden Feuerbach olmalıydı. *Essence of Christianity*<sup>3</sup> (1841) adlı eserinde, eğer gerçek varlıkla birlikte tek ruh insan aklıysa, ilahi varlık fikri beşeri güçlerin hayali bir objeye yansımalarının sonucu olmalıdır, der. Bu nedenle insanı yaratan Tanrı değildir, daha ziyade insan Tanrı’yı yaratmıştır. Din aracılığıyla insan gerçeği tersine çevirir, öyle ki kendi özneliği Tanrı’nın bir yüklemine dönüşür ve insan Tanrı’ya isnat ederek kendi güçlerini reddeder: ‘Tanrı’nın değerini artırmak için insan yetersizleşmelidir, öyle ki Tanrı’nın her şey olabilmesi için insan hiçbir şey olmak zorundadır.’ Feuerbach, kendi kendine yeten, kendini insanlık aracılığıyla gerçekleştiren varlık olarak Akıldaki herhangi bir inancın yanında, beşeri güçlerin dini inanç aracılığıyla ötekileştirilmesini reddeder. Bir düşüncenin mantıki ve gerekli yayılımı anlamında değil, fakat insanlık tarihinin beşeri güçlerin gelişimi ve gerçekleşmesinden meydana geldiği şeklindeki pratik anlamda akıl tarihin gayesidir. Bu nedenle Feuerbach, teoloji ve kurgusal idealizm için sonun geldiğini belirtir ve *Provisional Theses for the Reformation of Philosophy*<sup>4</sup> (1843) adlı eserinde insanı doğal ve duyumcu bir varlık olarak algılayan anlayışa dayanan materyalist ve ‘antropolojik’ bir görüş üzerinde durur (Stepelevich: 139, 150, 154, 167; Toews: ch. 10; Hook, 1936: ch. 7; McLellan, 1980: 85-116).

Feuerbach Hegelci idealizmi teolojik düşüncenin son sığınağı olarak azlederken, Bauer gibi daha katı Hegelciler, Hegel’in metodunu kurtarma girişiminde bulunmuşlardır. Onlar Hegel sisteminin içeriğinin su götürmez derecede muhafazakâr olduğu konusunda uzlaşmışlardır fakat aklın değişim ve üstünlüğü üzerine olan vurgusuyla onun diyalektik yönteminin dolaylı olarak radikal olduğunu iddia etmişlerdir. Hegel kendisi Ortodoks bir Lütherci olduğunu ortaya koymuşken, genç Hegelciler onun sisteminin mantık çerçevesinde panteizme hatta ateizme götürdüğünü iddia eder (Brazill: 18).

Genç Hegelciler, Hegel’in kişisel siyasi görüşleri ve felsefesinin mantıksal çıkarımları arasında benzer bir çelişki bulmuşlardır. Hegel’e göre devlet Idea’nın somutlaştırılmasıdır ve böylece devlet ‘akılcılığın ifadesi olan şeyden başka bir şey’ içermeyecek-

<sup>3</sup> Hıristiyanlığın Özü

<sup>4</sup> Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler

tir. 1821’le birlikte Hegel, siyasi formda aklın somutlaştırılmasının çağdaş Prusyalı devlet tarafından gerçekleştirilmiş olduğuna kanaat getirir. Fakat yine de insanlık tarihinde felsefe aklın kurnazlığını sezinleyebilirken bunu sadece geriye dönük olarak yapabildiğini iddia eder: ‘Minerva’nın baykuşu ancak alacakaranlıkta uçar.’ Felsefe yalnızca iş iştenden geçtikten sonra akıllandığı için, geleceğin pratiğini öngörmemize imkân sağlamaz (Toews: 62; Hegel, 1979: 12-13, 285).

Genç Hegelciler, Hegel’in devletin tamamen rasyonel olması gerektiği konusundaki görüşünü kabul etmiş, onlar sadece siyasi gelişimin bu aşamasının hali hazırda ulaşılmış bir aşama olması konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Onlara göre çağdaş devlet irrasyoneldi bu nedenle kaçınılmaz olarak ‘aklın gücünden önce’ düşmek zorundaydı. Hegel kendini Aklın *geçmiş* gelişimi üzerine çalışmaya adanmışken, Genç Hegelciler akli *gelecekte* gerçekleştirmeye çalışmışlardır (Stepelevich: 183-5; Sayers, 1987: 150).

Genç Hegelciler’e göre, mevcut siyasi kurumların irrasyonelliğini eleştirmek filozofların göreviydi böylece toplum özgürlüğün tam olarak gerçekleşmiş haline ulaşabilirdi. Ruge gibi yazarlar, özgürlüğü ve akli tam olarak somutlaştıran bir devletin zorunlu olarak halkın elinde bulundurduğu egemenlik ve hukukun üstünlüğü içermesi gerektiğini savunmuştur (Brazill: ch. 6; Hook, 1936: ch. 4). Hegelci felsefe böylece yalnızca dini değil aynı zamanda çağdaş devlete ait kurumları da baltalamak için kullanılabilir. Onun felsefesi hem birinin kendi aklını yaratmasına tabi kılmakla alakadar olan dini ötekileştirmenin ve hem de monarşik despotizme boyun eğmeyle alakadar olan siyasi ötekileştirmenin üstesinden gelmeyi amaçlayan hümanizme felsefi bir temel temin etti. Bu tarz bir ötekileştirmenin olduğu yerde, özgürlük ve akla dayanan öz bilinçli bir toplumda insan ve insan arasındaki birlik oluşturulabilecektir. Bu tarz düşünceler Engels’in liberalizmden komünizme doğru gelişiminde büyük öneme sahipti.

## ENGELS VE GENÇ ALMANYA

Genç Engels’in entelektüel gelişimi genç Marx’da olduğu gibi: siyasi olarak radikal liberalizmden, hümanist sosyalizm aracılığıyla *The Communist Manifesto*<sup>5</sup>’da sergilenen pozisyona; felsefi olarak Hegelcilikten *The German Ideology*<sup>6</sup>’de ana hatlarıyla ortaya konan tarihi materyalizme uzanan bir çizgide seyretmiştir. Bu ilerleme Engels için kanıtlanması Marx’dan daha zor olan bir ilerlemeydi, dindar ailesinin muhafazakâr inançlarından uzaklaşmasını gerektiriyordu. Ama bu Engels’in siyasi görüşlerinin yalnızca ailesiyle olan şahsi çekişmesinin ürünü olarak azledilebilir olması demek değildir. Eğer istersek, Engels’in *The Condition of the Working Class in England*<sup>7</sup> adlı eserini kapitalist babasından intikam almak için yazdığını düşünebiliriz ama yine de

<sup>5</sup> Komünist Manifesto

<sup>6</sup> Alman İdeolojisi

<sup>7</sup> İngiltere’de Çalışan Kesimin Durumu

her isyankâr çocuk bu tarz bir başyapıt üretemez (Henderson and Chaloner: xxvii). Engels çağdaş siyasi çatışmanın kuşaklararası doğasının kesinlikle farkındaydı, ama o aynı zamanda bu tarz bir çatışmanın kendi içinde tarihsel olarak özel olduğunun üzerinde durmuştur: içteki durgun kasabalardan ziyade, geleneksel Alman ailesinin parçalanmasının ‘uyumsuz süreç’i sosyal ve ekonomik hareketliliği ve modern düşüncelere olan açıklığıyla onun ve Marx’ın yerlisi olduğu Rhineland’da daha da gelişmişti (CW 2: 135, 165).

Engels’in babasıyla olan çatışması onun on beşinci yaş gününden öncesine kadar uzar ama başta bu çatışma ailesinin dini ve siyasi görüşlerinden uzaklaşmasına neden olacak gibi görünmüyordu. 1842’de Engel’in babası oğlunun on yedi yaşına geldiğinde (1837-38) hakiki dindarlık duygularıyla motive olmuş olacağını iddia etmişti; bu tarihten kısa bir süre önce Engels tarafından yazılan şiir ve İsa’ya ibadeti onun Ortodoks dindarlığını doğrular niteliktedir: ‘Göklerden in ve benim için ruhumu kurtar’ (CW 2: 555, 582, 586).

Mart 1839’da Engels, ailesiyle olan ayrılığının boyutunun görünür hale geldiği ‘*Letters from Wuppertal*<sup>8</sup>’ eserini yayımladı. Engels Bremen’de çalışırken yazılan ‘Mektuplar’ kendi sınıfının ahlak ve dindarlığı üzerine etraflı bir saldırıydı. Mektuplar, Barmen ve Elberfeld ikiz kasabalarını, buldukları durum her şeyden önce fabrikada işçi olarak istihdam edilmelerinin sonucu olan, sarhoş ve yozlaşmış bir toplum tarafından iskân edilmiş olarak resmediyordu. Engels, özellikle işverenlerin fabrikalarını yönetirken takındıkları, ucuz çocuk iş gücü kullanma, çalışanları toz ve duman içinde boğma ve onları hayatın bütün kudretinden ve eğlencesinden mahrum etme şeklindeki umursamaz tavra vurgu yapıyordu. Halk kaçıışı alkol ve dindar kilisenin bağınaz Puritanizm’inde buluyordu. Fabrikacılar esnek vicdana sahiplerdi: ‘özellikle de her Pazar iki kere kiliseye gidiyorsa, bir çocuğun ölümüne sebep olmak öyle ya da böyle bir dindarın ruhunu cehenneme mahkûm etmez.’ Hatta Engels ‘fabrika sahiplerinden dindar olanların işçilerine en kötü muameleyi yapanlar olduğunu’ iddia ediyordu. Wuppertal’ı sevdiğini iddia etmesine rağmen, kendi kasabasında çok az iyi tarafını bulabildi (CW 2: 7-27, 31).

‘Mektuplar’ Engels’in, Wuppertal’ın sosyal ve siyasi hayatına olan nefretini açıkça ortaya koymuş olmasına rağmen, kendi siyasi görüşleri hakkında çok az bilgi verir. Yine de üç ana tema ortaya çıkar: ilk olarak, onun siyasi liberalizmi, modern liberal edebiyat tercihi ve Genç Alman hareketine olan ilgisi; ikinci olarak, Alman milliyetçiliği, Wuppertal’ın geleneksel Alman halk şarkıları ve sıhhatli canlılık konusundaki eksikliğini kınaması buna delil olarak gösterilebilir; üçüncü olarak dindar dogmacılığa olan tiksintisi. Bremen’de kaldığı sürenin kalanı boyunca bu üç tema onun mektupları ve gazeteciliğinde işlenmiştir.

<sup>8</sup> Wuppertal’dan Mektuplar

'Letters from Wuppertal', Genç Almanya dergisi olan *Telegraph für Deutschland*'in Mart-Nisan 1839 sayısında yayınlanmıştır, aynı dönemde Engels arkadaşı Friedrich Graeber'e şöyle yazmıştır: 'Ben bir Genç Alman olmalıyım ya da ben zaten öyleyim.' Genç Almanya, sürgün edilmiş şairler Borne ve Heine'den esinlenen ve üyeleri Gutzkow (*Telegraph*'ın editörü), Mundt, Beck, Laube ve Schucking gibi yazarlar olan liberal edebi bir akımdı. Engels'e göre Genç Almanya on dokuzuncu yüzyılın: insan'ın doğal hakları; insanların siyasi yaşama katılmaları; anayasal hükümet; Yahudilerin ve kadınların özgürlüğe kavuşması ve babadan oğla geçen aristokrasinin feshedilmesi gibi merkezi 'düşüncelerini' somutlaştırmıştır (CW 2: 421-2).

Oluşum sağlama, hukukun egemenliği (böyle bir hukuk oluşturmak için temsili kurumlar gerektiren), kadının özgürlüğü ve jüri tarafından yargılanan açık bir hukuk sistemini açıkça tercih etmesine rağmen, Engels'in yazıları daha ziyade kendi liberalizminin detayı hakkında belirsizdir. Daha açık olan bir şey onun karşı geldiği, despot hükümet, aristokrasi, sıkıdenetim ve dini mistisizm gibi kurumlara olan öfkesinin derinliğiydi. Engels kendini siyasi despotları, kan ve para aristokratlarını ve dindar gericileri sarsacak fırtınayı tehdit eden Jakoben (köktenci) olarak resmetmiştir. Ancak, kılıç ve kitabın gücü hakkındaki şiirsel yakarışlarına rağmen birçok Alman liberal gibi o da bu tarz bir fırtınanın alacağı kesin form hakkında belirsizdir (CW 2: 32, 55-62, 423, 464, 480, 483).

Göreceğimiz gibi, 1839'un sonundan itibaren, Engels Hegel okuyordu ama en başlangıçta Hegel felsefesiyle ilişkisi onun siyasi görüşü üzerinde çok az bir etkiye sahip olmuştur. Bunun aksine, Engels Hegel'de, diğer Alman liberallerle birlikte zaten hali hazırda ulaşmış olduğu inançlara doğrulama bulmuştur ki bu tarihi gelişimin er ya da geç aklın ve özgürlüğün kuralına götüreceğidir. Bremende'ki makale ve mektuplarında anayasal hükümet ve kadının özgürlüğü için despotizmin sonunun gelmesi gerektiğine dair yaptığı çağrıya devam etmiştir.

Engels'in liberalizmi, yabancı siyasi doktrinlerden esinlenen devrimler aracılığıyla empoze edilmekten ziyade Alman tarihinden ortaya çıkan 1830 ve 1840'ların yenedirilen ortaçağcılığa ve onun savunduğu mutlakçılık, feodalizm ve Katolikliğe ve 'organik devlet' çağrısına yaptığı atakla keskinleşti ve belirgin hale geldi. Engels, yalakalık ve cahillik dönemi olarak nitelendirdiği reform öncesi dönemin sosyal ve kurumsal düzenlemelerine imkânsız bir dönüş arayışında olan bu ortaçağcılar ve Romantikleri eleştirmiştir. Kral ve vatandaşın karşılıklı sevgisine dayanan ortaçağcı hükümet düşüncesine karşı, Engels hukukun egemenliğini savunur; kalıtsal aynı hakların ayrıcalıklarına dayanan hükümet arzusuna karşı ise eşit haklara sahip olan vatandaşların birleşmiş ulusunu savunur. Engels ilk doğan kuralını ve arazinin gerekliliğini feshetme aracılığıyla bu ayrıcalığa son vermeyi yeğlerken, ortaçağcı söylemin, aristokrat ayrıcalık için bir kılıf olmaktan başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Genel olarak, örgenselcilerin iyilik iddiasında bulunduğu 'ulusun özgün olarak kendini geliştirmesinin' ulus için siyasi özgürlük ve kendini ifade etme ile ilgilenmesi gerek-

tiğini savunur. Ona göre 'organik devlet hayatının' asıl savunucuları olan insanlara dayanan hükümet arayışında olanlar liberallerdi (CW 2: 40, 48, 66-9, 99, 136-40, 145-7, 491).

Engels, bu tarz kurumsal bir hükümetin nasıl elde edildiği konusunda muğlak kalmıştır, 1839 ve 1840'ta, Haziran 1830 Fransız Devrimi'ni anması aydınlığa kavuşturduğu üzere o, despotizme karşı devrimsel hareketin haklı çıktığına inanmıştır. Diğer Alman liberaller gibi, Engels de pratikte despotizmin nasıl üstesinden gelinebileceğini belirtmekten ziyade, özgürlük ve aklın kaçınılmaz zaferini meydana getirmek için ilerlemenin seyrine bel bağlamıştır (CW 2: 111, 135-6, 145, 463-4, 501).

Engels'e göre, bilim ve siyasetle birlikte edebiyat, geleneksel Alman ailesini silkelme ve yeni liberal düşünceleri yaymada önemli bir role sahiptir. Engels siyasette olduğu gibi edebiyatta da modernizmi desteklemiş (Schiller, Heine, Shelley, Gutzkow, Kuhne ve hepsinden de önemlisi Borne'un eserleri de dâhil olmak üzere) ve pratikte, militarizm, yalalaklık, diğerlerine karşı aşağılama ve Yahudi karşıtlığı anlamına geldiğine inandığı 'hakiki Alman ruhuna' dönüşe doğru olan ortaçağcı ve Romantik çağrıya karşı gelmiştir. Engels şair olmaya hevesliydi, kendini Borne'ın meşe ağacının dallarında şarkı söyleyen serçe olarak resmediyordu. Özgürlüğün yeni şafağına doğru neşe içinde şarkı söyleyen tüylü korolarıyla onun şiirleri edebi olmaktan ziyade şimdi artık tarihi ilgiye haizlerdir. Engels'in edebi yetenekleri doğru ifadelerini şiirden ziyade, tarih, polemik ve keskin sosyal gözlemde bulmuşlardır (CW 2: 32-3, 109, 111, 472, 494, 497).

On dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında milliyetçilik çeşitli fonksiyonlar yüklenmiştir. Örneğin, Aydınlanma öncesi hakiki Alman kültürünün saflığına ve yabancı siyasi felsefelerin reddine olan dönüş istekleri ile siyasi gericiler tarafından adapte olunabilmiştir (Snyder: ch. 2; Pundt: ch. 5). Bununla birlikte, pratikte ikisini uzlaştırmada problem yaşamasına rağmen Engels'in erken dönem eserlerinde milliyetçilik liberalizmin doğal bir sonucu olarak sunulur. Almanların kendilerini egemen ulus olarak ileri sürdükleri ve insanların bizzat 'devlet gücünün kaynağı olduğu dönem olarak Almanya'nın Napolyon'a karşı özgürleşme için verdiği mücadeleye coşkuyla bakar. Engels'e göre, Almanya kurumsal hükümet elde etmek istiyorduysa, milli birlik gerekliydi: bizim Anavatanımız bölünmüş kaldığı sürece, siyasi olarak hükümsüz sayılacağız ve sosyal yaşam, gelişmiş kurumsalcılık, basın özgürlüğü ve talep ettiğimiz diğer her şey sadece samimi istekler olarak kalacak. Bir milliyetçi olarak Engels, Alsace, Lorraine, Flanders, Hollanda ve Belçika'nın kaybedilmesi konusundaki üzüntüsünü dile getirmiştir ve bu tarz politikalar Fransa'yla kaçınılmaz bir savaş anlamına gelmesine rağmen Rhine'nin sol kıyısının yeniden fethi, Alsace ve Lorraine'nin iade edilmesi ve Hollanda ve Belçika'nın 'Almanlaştırılması' için çağrı yapmıştır. Yine de Engels'e göre, milli birlik kendi içinde bir son değildi: 'Biz, şu anda sahip oldukları, mükemmel bir devlette özgür bir sosyal yaşamı, onlara veremedikçe Alsaslı'lara layık değiliz' (CW 2: 139-40, 149-50, 518, 521).

Engels'in kültürel milliyetçiliği onun Almanya'nın siyasi birliğine olan arzusuyla yakından ilişkiliydi. Amerika'ya göç eden Alman tüccarları eleştirmiş ve onların Alman menşeli olduklarını saklamaya çalışmıştır ve Amerika'da bile olsa, 'kendi milli geleneklerine ve diline çelik gibi bir metanetle bağlı olan' Alman köylüleri övmüştür. Başka bir yerde Immermann kendisi güçlü, güvenilir Alman ruhuyla dolu olan popüler bir edebiyat çağrısı yaparken, Immermann'ın ölümü üzerine yazdığı şiirde Engels, 'bir Alman gibi güçlü ve metanetli' olacağına yemin etmiştir.

Fakat o, ksenofobi (yabancılara güvenmeme duygusu) ve Orta Çağ'ın ulusal izolasyonuna bürünmek için irticai bir arzu ile ilişkilendirdiği bir görüş olan, tüm dünyanın yalnızca Almanlar için yaratıldığını benimseyen aşırı saf Almancılığı reddeder. O Napolyon'a karşı özgürleşme savaşını takdir etmiş, fakat aynı zamanda, Napolyon'un Almanya'ya jüri huzurundaki dava ve Yahudileri özgürlüğe kavuşturmayı tanıtmaması gibi, dünya tarihinin Alman olmayan topraklarında yetişmiş sayısız tohumlarının kıymetini bilmeyenleri de eleştirmiştir. Bu nedenle Engels, bizzat gördüğü gibi, Avrupalı milletler arası açık, müşterek bir anlayış ve 'Sevgi ve Barış'ın dünyayı doldurması çağrısı yaparken, Fransa ile savaşı kaçınılmaz hale getiren ölçüleri savunarak kendi ulusal özgürleşmesinin çelişkilerine yakalanmıştır (CW 2: 62, 140-1, 148-9).

Derin dindarlık inancına sahip bir aileden gelen Engels için din, kaçınılmaz olarak, son derece kişisel bir meseleydi. Fakat 1830'ların sonu ile 1840'ların başında Almanya'daki durum nedeniyle, din hiçbir zaman sadece kişisel bir vicdan meselesi olarak kalamamıştır. Prusya devletinin Hıristiyanlığı kendi idaresini meşrulaştırmak için kullandığı ve dinin irticai bir romantiklikle ilişkilendirildiği bir yüzyılda, inancı politikadan ayırmak mümkün olmamıştır. Engels'in dediği gibi, Alman kamuoyu için olan savaş, din ve politika alanlarında tartışarak çözülebilirdi.

Bremen yazıları, dindarlığın gerçek ve kurtuluş konusunda bir tekele sahip olma iddiası ve Kitab-ı Mukaddes'in lâfzen doğruluğuna olan inancı ile Engels'in gerçekleri görmesine vurgu yapar ve onun alternatif bir inanç biçimi arayışını ortaya koyar. Başta, dini bilim ve akıl ile bağdaştır hale getirmeyi hedefleyen Hıristiyanlığın, Aydınlanma sonrası biçimi olan rasyonalizme doğru sürüklenmiştir. 'Wuppertal'den Mektuplar'ında dindarlığın çoğu kez akıl ve Kitab-ı Mukaddes'le doğrudan çelişki halinde olduğunu iddia etmiş ve Nisan 1839'da kendisinin, Kitab-ı Mukaddes'in çelişkilerinin farkında olması nedeniyle onun lafzî doğruluğunu kabul etmesi imkansız olan "doğaüstücü" olduğunu öne sürmüştür. Bununla birlikte, Genç Almanya'nın liberal politikalarının Hıristiyanlık ile bağdaştırıldığı iddiasını sürdürmüş ve Tanrı'nın inayeti ile günahattan kurtulmayı arzuladığını yazmıştır (CW 2: 14, 421-6, 456).

1839'un yazında, Engels'in artan şüpheleri onu çok derin bir dini bunalıma sürüklemiştir. Her tür düşüncenin etrafında çırpınıyor, rasyonalizmi önce benimsiyor sonra şüphe ediyor ama Kitab-ı Mukaddes'in lafzî doğruluğunu ve bilimle bağdaşabi-

lirliğini reddetmede sabit kalıyordu. Tanrı ve İnsan'ın birliğinin onların ortak aklında yattığını iddia etmiştir: akli kullanmak doğru özgürlüğü uygulamaktır bu nedenle dogmatik inanç bir köleşmedir. Engels hala Tanrı'yla bir olmayı, günlük olarak ibadet etmeyi, Ortodoks olan arkadaşı Friedrich Graeber'e içsel çalkantı mektuplarını yazarken ağlamayı özlüyordu. Haziran 1839'da Engels Graeber'e şöyle yazdı: 'Eğer kendime onunla ilgili açık olabilseydim, dünyanın dini bilinçliliğinin radikal dönüşümünü görmeyi umuyorum.' Netlik en sonunda David Friedrich Strauss'un eserlerinin formunda hazır olacaktı. Ekimde Engels Graeber'e şöyle yazıyordu, 'Şimdi coşkulu bir Strauss'uyum... eğer Strauss'un fikirlerini çürütebilirsen, tamam o zaman tekrar dindar olabilirim.' (CW 2: 453-63, 471). Engels'in iman bunalımını çözen ve onu Genç Almanya'dan Genç Hegelcilik'e götüren Strauss'un Hegelcilik'iydi.

### ENGELS VE GENÇ HEGELCİLİK

Engels, Nisan 1839'dan itibaren Hegel felsefesi etrafında yapılan çağdaş tartışmaların farkındaydı ama onu 'Hegelcilik'e giden doğru yola' koyan etmen Strauss'un eseriyle karşılaşması olmuştur. Yılın sonunda, 'Hegelci olma noktasında' olduğunu belirtmiş; on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin en muazzam oluşumu olarak tanımladığı Hegelcilik'e tam dönüşümü sonunda gerçekleştirmişti. 1841'in sonuna kadar *Telegraph für Deutschland*'da yazmaya devam etmesine rağmen, kendini Gutzkow ve Genç Almanlardan giderek uzaklaştırmış ve kendini Genç Hegelci hareketle bağdaştırmıştır. Haziran 1842 ile birlikte mazur görülebilir bir gençlik dalaleti olarak gördüğü Genç Almanya'ya olan sempatisini kaybetmişti. Alman liberaller şimdi Genç Almanya ve Sol Hegelcilik arasında seçim yapmakla karşı karşıya kalmıştı. Engels kendisini Hegel'in eleştirmeyen bir takipçisi olarak görmemiştir, o hocasının 'aşırı şematik düzenini' ve 'şımarık üslubunu' eleştirmiştir. Yine de, doğruya giden yolun Hegel'in kurgu bulutları ve seyreltilmiş soyutlamasından geçtiğini iddia etmiştir (CW 2: 71-93, 99, 102-3, 168, 196-7, 287-90, 435-7, 451-2, 485-90).

1850'lerin sonlarından itibaren, gerçekliğin diyalektik doğasına ve gerçekliği kavrayabilen diyalektik düşünceye olan ihtiyaca vurgu yapan, yeni dünya görüşüne bir temel temin etmesi bakımından Hegelci felsefe, Engels için hayati bir öneme sahipti. Bununla beraber, Hegelci felsefeyle ilk karşılaşması onun için, iman bunalımını çözen bir araç ve başta onun liberal sonra sosyalist ve politik düşüncelerinin felsefi bir doğrulaması olarak önemliydi.

Haziran 1839'da, Kitab-ı Mukaddes'in Yusuf'un soy ağacıyla ilgili çelişkili durumları gibi çetrefilli problemlerle pençeleşmede Engels hala gençliğinin dindarlığıyla mutabıktı. Ekim'den itibaren bu tarz çelişkilerin varlığı onun için artık bir problem olmaktan çıkmıştı: 'Orada yepyeni ve renkli kaosun içinde dört İncil yatar... David Strauss genç bir tanrı gibi gelir ve kaosu gün ışığıyla doldurur ve Elveda iman!' Strauss'dan itibaren Engels, Kitab-ı Mukaddes'in tarihi doğruluğu ve Hıristiyanlığın dogmatik kurumlarının altının oyulduğu inancına sahip olmuştur. Geriye kalan Ki-



tab-1 Mukaddes'in 'mitik' içeriğiydi, Strauss'un argümanının ayrıntıları çürütülmüş olsa bile bu köktenci sezgi devam edecektir. Bu nedenle Strauss'un argümanı, başlangıçta hala Kitab-1 Mukaddes'in içeriğinin mitsel doğruluğuna kendini adanmış bir Hıristiyan olduğunu iddia eden Engels'in Kitab-1 Mukaddes'e ait dogmatik literalizmle bağını koparmasına imkân sağlamıştır. Engels'in dindarlığa verdiği ilk ara manevi ıstırapla daha fazla ilişkilenseydi, onun gelişimi bu oranda acısız ve sade bir biçimde gerçekleşecekti. 1840'ın başlarından itibaren kendini akıllarının ortak doğasında 'insanlık ve ilahilik aslında özdeş olduğu' şeklindeki Hegelci prensibi kabul eden bir 'panteist' olarak tanımlıyordu, bu prensibe göre insanlık, 'büyük ruh zincirinde ebedi maddenin onun aracılığıyla sınırlandırıldığı bilinçli bağlantılar' olarak ilahi olandan ortaya çıkmıştır. (CW 2: 109, 466, 471, 480, 485-490).

Dini inanç konusu artık Engels'de önemli bir yere sahip değildi öyle ki, *Schelling and Revelation*<sup>9</sup> (1841'in sonunda yazılan) adlı eserini yazdığı dönemle birlikte, sadece doğa ve insan ruhunun gerçekliğini kabul ederek ve alelade ya da insanüstü her türlü varlık kavramını da reddederek 'panteizm' den ateizme kolaylıkla bir geçiş yapmıştır. Bu nedenle diğer herhangi bir inanç türü gibi Hıristiyanlık da İnsan'a dışarıdan verilen bir doğru olmaktan ziyade, insan öz bilinçliliğinin bir ürünüdür. Adil olmak gerekirse, bu aşama için Bruno Bauer daha haklı olarak itibar iddiasında bulunabilirdiyse de, 1843'te Engels Genç Hegelcilerin düşmanları tarafından onlara karşı dayatılan ateizm suçlamasına kapı aralayan ilk Genç Hegelci olduğunu iddia etmiştir (CW 2: 216, 228; CW 3: 404; Hook, 1936: 89-95).

Yıllar sonra, Engels Genç Hegelci olarak kendi döneminin hesabını vermeye geldiği zaman, Hegelci sistemin, Feuerbach'ın düşüncenin üstünlüğüne yapılan Hegelci vurguyu reddeden ve felsefi materyalizme dönen *Essence of Christianity*<sup>10</sup> (1841) adlı eserinin ortaya çıkmasıyla tek nefesle tahrip edildiğini iddia etmiştir: 'hepimiz bir kere de olsa Feuerbach'cı olmuşuzdur' (SW II: 333). Engels'in Feuerbach'ın önemine binaen zikrettiği delil, 1844'ün sonunda Marx tarafından (neredeyse tamamen) kaleme alınmış olan *The Holy Family*<sup>11</sup>dir. Engels'in Schelling'in 1841 Kasımında Berlin Üniversitesi'nde sunulan Hegel'e yaptığı saldırıya bir cevap olan *Schelling and Revelation* (1842) adlı eseri, Hegelcilik'ten kopmaya veya materyalizme dönmeye, Engels öyle olsa da, dair herhangi bir şey ortaya çıkarmaz olmasına rağmen materyalizme dönüş ortaya çıkarmaz, bu tarihten itibaren Feuerbach'ın eseriyle benzerdir. Bunun aksine, Engels'in yayımlanan ilk önemli eseri, muhafazakar Schelling tarafından ortaya konan eleştirilere karşı Hegelci sistemin açık bir savunmasıdır.

Hegel, Tanrı'nın varlığı da dahil olmak üzere kainatın rasyonel bir yapı olduğunu ve bunun da mahiyet olduğunu iddia eden, rasyonel kavrayış ve kanıtlamaya açık olduğunu söyleyen Kant'ın bilinemez 'numen'ine karşı çıkmıştır. (Arthur: 109-10).

<sup>9</sup> Schelling ve Vahiy

<sup>10</sup> Hıristiyanlığın Özü

<sup>11</sup> Kutsal Aile

Engels Hegel'in, 'akledilebilir olan aynı zamanda gereklidir ve gerekli olan gerçek olmak ya da en azından gerçek haline gelmek zorundadır' şeklindeki görüşünü takip etmiştir. Düşünmek ve olmak zorunlu olarak bir özdeşlik oluşturur: 'düşünceyle beraber gerçek varlık da belirlenir'. Bir kere aklın varlığını kabul ettiğimizde, sonuçlarının varlığı da onun kendi varlığının ardından gelir. Böylece Hegel'in diyalektiğin harekete geçirme kuvveti tarafından ileri sürülen rasyonel kategorileri, yalnızca gerçekliğin modelleri değil aynı zamanda bu dünyanın yaratılmasına aracılık eden üretici güçlerdir. Aklın tek alternatifi, Engels'in iddia ettiği üzere Schelling tarafından seçilen opsiyon olan, mistik vahye güvene dönmektir (CW 2: 187, 200-1, 207-10).

Bruno Bauers'in *The Trumpet of the Last Judgement over Hegel the Atheist and Anti-Christ* (1841)<sup>12</sup>'i gibi Hegelcilik karşıtı bir dindarın eseriymiş gibi davranan *Schelling, Philosopher in Christ* (1842)<sup>13</sup>, eserinde hicivsel bir biçimde bu konuyu geliştirmeliydi. Bu bahaneyle Engels, Schelling'in Ortodoks Hıristiyan çıkarımlarıyla aynı fikirdeymiş gibi görünerek onunla dalga geçmiştir, 'kim, 1842 yılında, dine küfreden yeni bir okulun kurucusu değil de bir filozofun, Mesih'in bakireden doğduğunu ve diğer Hıristiyan dogmalarını kabulleneceğini ummaya cüret edebilirdi (CW 2: 254)?

Diğer Genç Hegelciler gibi, Engels de Hegel'in mantıksal çıkarımları aracılığıyla kendi felsefesini takip etmede başarısız olduğuna inanmıştır. Genç Hegelciler'e göre Hegel'in 'tedbirli hatta dar görüşlü çıkarımları', 'saf düşünce'nin ürünü olmaktan ziyade onun Yeniden Yapılanma döneminin gerici muhafazakâr önyargılarıyla uzlaşmasının bir sonucuydu. Bu nedenle, Hegel'in çıkarımları onun felsefesinin bağımsız ve özgür fikirli doğasıyla çatışma halindeydi. Ne gariptir ki, Genç Hegelciler, Hegelin 'bir yönünün gurursuz diğer yönünün devrimci' olduğu şeklindeki muhafazakâr suçlamayı kabul etmişlerdir (CW 2: 66, 196-7).

Doktora tezinde (1841), Marx, Hegel'in muhafazakârlığını kişisel anlamda açıklayanları eleştirmiş ve bunun yerine Hegel'in Prusya Devleti'yle uzlaşmasının köklerinin Hegel sisteminin eksik yönlerinde bulunduğunu iddia etmiştir. Marx bu eleştiriyi, Feuerbach'ın materyalizminin etkisi altında, Hegel'in dini ve siyasi ötekileştirmenin üstesinden gelmenin bu tarz bir ötekileştirmeyi üreten gerçekliği feshetmekten ziyade İnsanı değiştirilmemiş bir gerçeklikle uzlaştırarak yalnızca düşünce seviyesinde gerçekleşeceğini farz ettiğini savunduğu *1844 Manuscripts*<sup>14</sup>inde geliştirmiştir. 1842'nin Engels'ine göre, Feuerbach'ın eseri Hegelci sisteme bir meydan okuma olmaktan ziyade onun 'zorunlu tamamlayıcısıydı' (CW 1: 84; CW 3: 313, 332, 339; CW 2: 237; Arthur: 107-8).

Muhtemelen Hegel ve Feuerbach arasındaki uzaklık Engels için açık değildi çünkü onun Hegel yorumu Feuerbach tarafından ortaya konandan farklıdır, Feuerbach'ın Hegel'den ayrılışı tam olarak sadece, Engels'in Schelling'e yaptığı hamleden sonraki

<sup>12</sup> Ateist ve Mesih Karşıtı Hegel'e karşı İlahi Hükmün Zaferi

<sup>13</sup> Mesih'teki Filozof

<sup>14</sup> 1844 El yazmaları

yıl basılan, *Provisional Theses*<sup>15</sup> adlı eserinde görünür hale geldiğinin de vurgulanması gerekir. Feuerbach'ın eleştirisi, Hegel'in düşünme sürecini bağımsız bir özneye, daha sonra kendini maddi dünya formunda cismanileştiren Idea'ya dönüştürdüğü yönündeydi. İşte tam olarak Hegel'in bu yorumu, Marx gibi, er ya da geç benimsemesine rağmen Engels'in 1842'de reddettiği yorumdur. Engels'e göre Idea'nın aşırı dünyevi bir varlık olduğu kişisel bir tanrı olduğu inancı, mutlak olanın doğa ve insan zihni dışında var olmadığını düşünen Hegel'in asla aklına gelmeyecek bir şeydi. Şimdi Feuerbach'ın 'teolojinin sırrının antropoloji olduğu' iddiasının neden, Engels'in Hegelciliğini zayıflatmadığını görüyoruz, çünkü Engels'e göre Hegel'in felsefesi zaten 'akıl zihin olarak olmadıkça var olamaz ve bu zihin yalnızca doğanın içinde ve doğayla var olabilir' inancına müdahil oldu. (SW II: 335-6; CW 2: 209, 213, 216, 237-8; Cap. I: 102).

Engels'in mi yoksa Feuerbach'ın mi Hegel okumasının daha iyi bir otantiklik iddiası olduğu açık değildir çünkü, görünüşe göre Hegel bitimli bir zihinden ayrı olarak rasyonel bir zihni reddederken aynı zamanda bitimsiz zihnin işlerine de atıfta bulunarak ne yardan ne serden geçmiştir; (dolayısıyla) belki de en kolay Hegelcilerin sayısı kadar çok Hegel yorumu olduğu sonucuna varmaktır (Inwood: 1-6; Findlay: 19-20; MacGregor: 21; Toews: 74; Plamenatz: 144). Kuşkusuz, Hegel yorumu nedeniyle Engels, 1842'de Feuerbach'ın kritiğinin etkisinin tamamını görememiştir. Fakat eğer, Engels'in dediği gibi, 'akıl zihin olarak var olması dışında olması mümkün değilse' ve akıl doğadan üstün olmaktan ziyade sadece 'doğada ve doğa ile' var olabilirse, o zaman, Schelling'in işaret ettiği gibi, Mantık asla kendisi dışında varlık üretemez. (CW 2: 209). Ne gariptir ki, materyalist Feuerbach, Schelling'in (Engels'in böylesine itiraz ettiği) akıl veya salt düşüncenin 'bir şeyin varlığını ispat etmekten aciz olduğu' iddiasıyla mutabık olacaktı. Feuerbach basitçe Schelling'in aklın bu nedenle inanç ile desteklendiği vargısını reddedecekti. Feuerbach'a göre aklın alternatifi vahiy değil deneysel araştırma ve gözlemdir (CW 2: 182-3, 200-1, 207-10; Arthur: 114-15).

Engels'in Hegelcilik savunması, soyut felsefi kurguya herhangi bir müsamaha isteğinin sonucu değil ama baskıcı siyasi ivedilik sorunu olduğuna inanıyordu, çünkü tek alternatif Schelling tarafından önerilen tutucu gizemcilik olarak görünüyordu. Engels'e göre Idea'nın insanlığın öz bilinçliliğinden başka bir şey olmadığı ve doğanın onun esas yuvası olduğuna dair Hegelci keşif, insanlık tarihinde insanın insanla ve insanın doğayla olan birliğinin Schelling'in hala tutsak olduğu dualist bilincin ötekileştirilmesiyle yer değiştireceği yeni bir dönemin başladığı anlamına gelir. Bu tarz bir rasyonel öz bilinçlilik aracılığıyla özgürlüğün kaçınılmaz zaferi garanti edilmişti: 'zafer bizim olmak zorunda' (CW 2: 238-40).

<sup>15</sup> Geçici Tezler

*The German Ideology*<sup>16</sup> nin önsözünde Marx, boğulmakta olan bir adam yerçekimi düşüncesini kafasından atarak kurtulma teşebbüsünde bulunuyormuş gibi, tutum değişikliği aracılığıyla ötekileştirmenin üstesinden gelme teşebbüsünde bulunan bir düşünce olarak, bu tarz bir düşüncenin gülünç bir taklidini yapmıştı. Marx'ın eleştirisi tam anlamıyla adil değildi, çünkü Genç Hegelciler insanın değişmeyen bir gerçekliğe yönelik tutumunun değişeceğine inanmaktan ziyade değişen bilincin değişen gerçeklik için bir ön koşul olduğunu iddia ediyorlardı. Engels'in de söylediği gibi, 'düşünce gelişiminde, gerçekleşen şeyin ebedi ve pozitif oysaki gerçekçi, dışsal yönü oluşturur, düşünce tam olarak negatif, fani ve eleştiriye açık olandır.' Dolayısıyla eleştiri dünyayı olduğu gibi bırakmayacaktır, onun sonuçları 'tamamıyla pozitifdir' (CW 5: 24; CW 2: 293).

Kesinlikle, pratikte, Engels'in eleştirel bakış açısı sade bir tutum değişikliğinden fazlasını içerir çünkü o Almanya'da evrensel vatandaşlık ve insan hakları, yargı ve yürütme yetkisinin ayrımı, bağımsız jüri sistemi ve sansür yasalarının sonuna dayanan bir modern bir devlet kurulması çağrısına devam ediyordu (CW 2: 260, 302, 305-11, 364-7). 1842'de Genç Hegelciler üzerine bir hicivde, Engels kendini bağırarak *Marseillaise*<sup>17</sup>yi söylerken giyotin üzerinde melodi çalan Jakoben olarak resmetmiştir. Engels'e göre eleştirel teori eyleme bir alternatif değildi. Bunun aksine, teoriden pratiğe ilerleyen ve böylece Liberalizmi mi yoksa milliyetçiliği mi önceleyeceğiz dillemmasının, güney Alman liberal geleneğinin başına bela olmuş olan dilemmasının, üstesinden gelen alternatif kuzey Alman liberalizminin gücüydü (CW 2: 260, 265-7, 278, 302, 305-11, 335, 352, 364-7, 550).

Bütün eleştiriler bazı bakış açıları veya ayrıcalıklı pozisyonları varsayar. Genç Hegelciler bu tarz bir bakış açısını Hegel'in rasyonalizmde bulmuştur: eğer tarih zorunlu olarak özgürlüğe götüren rasyonel bir süreçse, Genç Hegelciler var olan gerçekliği Tarih, Akıl ve de gelecek adına eleştirebilirdi. Rasyonel ve özgür bir siyasi kurum bu nedenle muhalifin beyninde sadece bir teori ipliği Ütopyası değildi, daha ziyade Tin'in onun aracılığıyla 'devletteki özgürlüğünü kendisi için yarattığı' ulusun tarihi öz gelişiminin bir ifadesiydi. Tin'i, özgürlüğü ve akli reddetmek bu nedenle kendi doğamızı reddetmek demektir (CW 2: 145, 272-3, 356-7).

Ne gariptir ki, söz konusu olan sonraki görüşlerinde, genç Engels, politikaları, rasyonel devlete karşı koyanların üstesinden gelebilecek olan özgür düşüncenin bazı prensiplerine dayanmaktan ziyade şahsi çıkar ve 'kıskançlığa' dayananlara saldırmıştır. Engels iyimser olarak, rasyonel bir devlete Prusya'da daha kolay bir şekilde tam olarak erişilebileceğini iddia etmiştir çünkü Prusya devleti uzun tarihi bir evrimin ürünü olmaktan ziyade bilinçli olarak varlık kazandırılmış bir devletti. Dolayısıyla, özgür düşüncenin alternatif 'prensibi' adına, IV. Frederick William'ın gerici 'Prusya prensibi' eleştirilebilirdi. Bu nedenle Prusya'nın kurtuluşu 'yalnızca 'ilanihaye genç

<sup>16</sup> Alman İdeolojisi

<sup>17</sup> Fransa Milli Marşı

ruh'un onun aracılığıyla kendi doğasının öz bilincinin farkına vardığı ve böylece kendi özüne de, özgürlük gibi, varlık kazandırdığı teoride' birikir (CW 2: 119, 145, 272-3, 356-7; Toews: 46).

Esasen, Genç Hegelcilerin akla başvurusu ve onun özgürlüğe doğru kaçınılmaz gelişimi saldırılarını var olan gerçekliğe bindirdikleri bakış açılarından en güvenilirini değildi. Aydınlanmanın varisleri olarak Genç Hegelciler kendilerini, akla başvurmayla yönelik genel eğilime rağmen, filozofların, 'bütün rasyonel insanlar tarafından yadsınamaz bulunan bu prensiplerin tam olarak ne için var olduğu konusunda uzlaşıya varmada aciz kaldıkları kanıtlanmış olduğu problemiyle karşı karşıya kaldıklarını görmüşlerdir. Örneğin, Engels'e göre sadece evrensel insan haklarına dayanan devlet tam olarak rasyonel bir devlet olabilirken, Hegel'e göre, devletin tek rasyonel biçimi, aynı hakların temsiline dayanan bir kurumdu. Her iki durumda da, rasyonellik etiketi, gerçekte başka temellere dayanan bir onay sinyali vermek için sadece söz bilimsel bir araçtı. Benzer bir stratejiyi, Engels'in ilk defa dindarlığı akla ve Kitab-ı Mukaddes'e aykırı olmakla suçladığı ve sonra, sırası gelince, Kitab-ı Mukaddes de irrasyonel olduğu için eleştirdiğinde de iş başında görebiliriz (CW 2: 14; CW 3: 399).

Akla dayanarak eleştirme ülküsüne erişmenin imkânsız olduğu kanıtlanmıştır, çünkü evrensel uzlaşı telkin eden ve bize siyasi eylemleri eleştirme ve düzeltme imkânı veren salt, mantıki düşünce anlamında akıl diye bir şey olamaz. Bunun yerine, sadece birbiriyle çelişki içinde olan sosyal ve tarihi anlamda özel rasyonelitelere vardır. Rasyonellik bu nedenle şarta bağlıdır: çoğunlukla bize şunu söyleme imkânı verir, 'x'e ulaşmak istersek y veya z yapmalıyız, ama bu en başta nihai amaç olarak neden x'i seçtiğimizi doğrulamaz.

Muhafazakâr Hegelcilerin bu probleme hazır bir cevapları vardı: hangi tarihi yolların aklın ilerlemesini temsil ettiğini ve hangilerinin tarihi çıkmazlar olduğunu tarihin kendisi ortaya koyar; felsefe bu nedenle yalnızca iş işten geçtikten sonra akıllanır (CW 4: 86; Hegel, 1979: 12-13). Ancak bu seçenek, 'Tarihin hükmetmesine izin vermek' istemeyen fakat insanların tarihi kendileri için inşa etmelerini telkin eden Genç Hegelcilere açık değildi. Kısa vadede Genç Hegelciler'in diyalektiğin dışına çıkmanın gerekliliği inancı ve dönemin bir öz kavrayışını temsil ettiklerine dair kendilerine güvenleri, imanlarını akıl ve özgürlüğün zaferinde desteklemiştir. Uzun vadede, sadece iyimserliklerinin haklı çıkmasını umut edebilirler. 1848 devriminin liberal bir Alman kurumu elde etmedeki başarısızlığı ve ulusal birliğin üstten nihai dayatması, 'büyük karar gününün ...yaklaştığı' nı öngörmede haklı olsa da, Engels radikal bir zaferin garantilediğine inanmada yanılmıştır (CW 2: 143, 240, 356-7).

Kendi içinde Engels'in hatası, tam olarak kayda değer değildir; sonuçta, siyasi düşünürlerin çoğu gelecek hakkında doğru olmayan tahminler yapar. Ama Genç Hegelciler'e göre, gelecek hakkında öngöründe bulunmadaki başarısızlık son derece mahkûm ediciydi, çünkü onların şimdiki zaman eleştirileri rasyonel gerekliliğin zorunlu olarak meydana getirdiği geleceğe başvuru tarafından doğrulanmıştır. Ge-

leceği tahmin etmedeki başarısızlık Genç Hegelciler'in ayağının altındaki zemini kaydırmaştır, onlar artık aklın adına konuştukları hususunda herhangi bir garantiye sahip değillerdi. Bu başarısızlığın görünür hale geldiği dönemde, Engels erken liberal Hegelciliđinin ötesine geçmişti. Fakat bu dönem, günümüzde akıl adına veya geleceğe yönelik yapılan her tür radikal eleştirinin doğasında var olan problemleri ortaya çıkarmada elzem bir dönemdi. Göreceğimiz gibi, bu tarz problemler Engels'in ömrünün kalanında da karşısına çıkmıştır, Marksizm'i günümüze taşımaya devam etmiştir.

## HEGELCİ LIBERALİZM

S. H. Rigby

Now I'll study Hegel over a glass of punch  
(Engels, November 1839, CW 2: 487).

### HEGEL AND THE YOUNG HEGELIANS

According to Lichtheim, Engels was a lifelong prisoner of the Hegelian system which he encountered in his youth (Lichtheim, 1978: 296). Even if we do not accept this judgement, there is no doubt that some knowledge of Hegel's thought, and of its development by his Young Hegelian successors, is crucial for an understanding of Engels' intellectual development from the orthodox Hegelianism of his youth, through his break with idealism and the creation of historical materialism in the mid-1840s, to his return to Hegel in the years after 1858.

According to Hegel, previous philosophical systems were never entirely wrong, rather they expressed some one-sided truth about the world which had to be subsumed within some higher, more embracing account of reality. Thus from Plato, Hegel took the belief that reality is essentially ideal in nature. Spirit, or self-conscious reason, is the only true reality; the material world is thus subordinate to the world of Spirit. Yet, unlike Plato, Hegel did not accept that the ideal 'forms' which constitute reality were fixed, eternal and perfect. Instead, he adopted the Aristotelian picture of reality as the progressive unfolding of an essential inner nature: being is movement. World history consists of the unfolding of Spirit's potential until it has fully realised its essence and reached its final goal (or 'Idea'): freedom. The Idea is thus not something which has existed for all time, but is rather a goal which is arrived at via the purposive activity of Spirit (Hegel, 1956: 19; 1971: 68, 83; 1971: 85; 1988: 43-8, 87-8; Marcuse: 121-2).

Since Spirit, as self-conscious reason, constitutes true reality, it follows that reason is the substance of the universe. Nature, for instance, embodies reason in the sense that it is subject to universal laws; it is a rational structure which is produced by divine wisdom in its quest to create an absolutely rational world for itself (Hegel, 1956: 11; 1988: 24; Cohen, 1978, ch. 1; Findlay: 272).

For Hegel, Spirit is not only sovereign in the realm of nature but also in the realm of active mind, of human consciousness. Indeed, since Spirit is self-conscious reason, and reason is perfectly free, self-conditioning thought, it follows that Spirit finds its truest embodiment in free human activity. Nevertheless, such freedom does not simply exist; rather it progresses through the march of human history towards the 'Idea' of Spirit. History thus consists of the growth of freedom and reason in human affairs; it is Spirit's struggle to impose itself on the world and to overcome all restraints on its full development. For Hegel, this potential for freedom is an essence which must be realised since it is the absolute and final goal of Spirit, a goal which was implicit in the very beginning of the whole teleological process of Spirit's development. Thus, whilst nature is cyclical in its development, human history is a progressive evolution towards the fulfilment of reason and freedom. Nature is thus the realm of peace, human history the realm of consciousness, will and struggle. History is not simply a series of accidents. Rather, it is 'a rationally based succession of phenomena', a necessary chain of connections: the Idea is thus 'an organic system, a totality including in itself a wealth of stages and features' (Hegel, 1956: 16-21; 1988: 20, 23-4, 31, 53, 55, 74-6).

Hegel thus rejected the orthodox Christian vision of God as a perfect and self-sufficient being, separate from the creation which he brought into being through an act of free will. In the Hegelian system, the creation was not some arbitrary act of God but was rather a necessary expression of his nature; it is the means through which God fully realises his essence: 'without the world, God is not God' (Taylor, 1979: 38). Unlike the self-sufficient God of orthodoxy, Spirit needs the universe in order to embody and express its true nature. Finite mind thus shares in the nature of the infinite. Indeed, for Hegel, it is through finite mind that Spirit comes to a consciousness of its own nature. The long history of philosophy is the progress of Spirit coming to an ever more adequate understanding of itself, absolute knowledge finally being attained when Spirit sees reality as it is really is, i.e. as it is revealed by Hegel's own philosophy: 'Hegel speaks of Spirit confident that Spirit speaks through him' (Hegel, 1956: 78; Lowith: 9; Inwood: 2). Hegel thus rejected the 'unhappy consciousness' of 'dualist' religion in which humanity alienates its own spiritual qualities from itself and projects them on to a separate divine being. Rather, he believed that through reason, which man shares with God, man comes to self-consciousness and is reconciled with God (Hegel, 1988: 28; Singer: ch. 4).

Spirit's development is described by Hegel as 'dialectical' in nature, in other words, it is a teleological progression towards the increasing<sup>^</sup> adequate expression of its Idea. Through a dialectical development the Idea 'assumes successive forms which it successively transcends.' Each stage of the progression 'negates' the previous one but, for Hegel, this does not mean that the previous stage is annulled. Rather, it is transcended so that its positive features are retained in the succeeding higher stages



through which the Idea 'gains an affirmative, and in fact, a richer and more concrete shape' (Hegel, 1956: 63). We can now see why, for Hegel, 'the truth is the whole' since, in his system, the Absolute is not eternally given, but is instead the product of a series of changes; changes which can only be fully understood when they are seen as stages of the realisation of the total process (Hegel, 1971: 81, 112).

Hegel believed in the universality of change but he did not regard such change as a mere random flux. Rather, 'everything around us may be viewed as an instance of dialectic' where change takes the form of ordered progression through which Spirit develops and perfects its powers, an inner self-movement through which each stage necessarily overcomes the inadequacies of the previous one. Hegel's dialectic is thus based upon the 'absolute method' of 'triphcity', of the progression from some initial simple unity, through a stage of separation and particularity, to reach a third and final stage which both transcends the previous stages whilst preserving their positive aspects within a higher and differentiated unity (Hegel, 1956: 63; 1971: 68, 83, 107; 1987: 118; 1988: 83; MacGregor: 16; George: 124; Norman and Sayers: 36-42).

Through what necessity is Spirit obliged to progress through this ordered development towards its Idea! Hegel's answer lies in the centrality of contradiction to existence. For formal logic, contradictions are a blemish which have to be removed from thought; formal logic emphasises identity, fixed categories and, through the law of non-contradiction, forbids contradictory statements about the world, Hegel offered an alternative, 'dialectical' logic which, he claimed, could grasp reality in the totality of its interrelationships and its inner movement. In this alternative logic, contradiction is more important than identity since contradiction is the 'root of all movement, it is only so far as something has contradictions that it moves'. Since, for Hegel, being is motion and motion is the 'immediate form of existence of contradictions', it follows that all reality is necessarily contradictory (Hegel 1969: 439-40; 1988: 58).

In addition to this temporal' dialectic which allows us to grasp change over time, Hegel also offers a conceptual' dialectic which supposedly allows us to grasp the structure of reality. This synchronic dialectic is a means of dealing with oppositions such as those between mind and matter, the particular and the universal, subject and object, and so on. Dualist philosophy presents each side of such oppositions as self-sufficient in its nature, enjoying a real, but independent, existence. In contrast, a reductionist understanding of such oppositions denies the reality of one side of the opposition. Dialectical thought, unlike reductionism, accepts the reality of both sides of the opposition but, unlike dualism, would deny their autonomous existence and insists, instead, on their reciprocal interdependence and mutual constitution. Thus we can only fully understand the nature of each side of an opposition when we see it as a moment of the totality; in the conceptual, as in the temporal, dialectic, the truth is the whole (Norman and Sayers: 29-31; Lapsley and Westlake: 53-4). Hegel

argued that this 'identity' or interdependence of opposites also meant that, despite the claims of formal logic, contradictions do exist in reality. Nevertheless, as we shall see, it is not clear that what he calls 'contradictions' are, in fact, logical contradictions are so contrary to formal logic.

Since, for Hegel, Spirit creates itself through its own labour, through its struggle to realise its own essence by imposing itself on the world, the dialectic between subject and object was, inevitably, of particular importance to him. Just as absolute Spirit can only arrive at a self-consciousness of its own nature through the existence of something outside itself (human consciousness), so human finite spirit (or human subjectivity), through its encounter with the outside world, proceeds via the logically necessary stages which culminate in its own freedom and self-consciousness. Thus Hegel did not see knowledge as simply the product of the application of a dialectical methodology to a specific subject-matter from the outside but rather saw knowledge itself as dialectical in nature as it progressed through its inherent contradictions (Hegel, 1971: 88- 92; 1988: 41-2; Lamb, 1980: 30; Taylor, 1975: 129).

Perhaps Hegel's philosophy can be understood through looking at his application of it to actual human history. His account of the development of the state, for instance, is a classic example of the temporal dialectic at work. For Hegel, history is, in the broadest sense, the work of God but, in practice, it is the state, 'the divine idea as it exists on earth', which is 'the basis and the centre of the other concrete elements in the life of a people - of Art, of Law, of Religion, of Science' (Hegel, 1956: 39, 49). Spirit is at work in history, Spirit is self-conscious reason whose Idea is freedom. It follows that it is the state which is the embodiment of rationality and the realm where freedom exists, it is freedom's 'objective form.' A truly rational state would be one in which the state's interest, society's universal interest and the individual citizen's interest all coincided. Freedom is thus actualised through the citizen's membership of a rational, self-conscious community. This does not necessarily mean that any given state is rational at any particular time, nor that all states are equally rational. On the contrary, the truly rational state is the outcome of a dialectical process whereby the inadequacies of each stage of development are necessarily overcome and so lead inexorably to the complete embodiment of reason (Hegel, 1956: 36-9, 109-10; 1979: 155, 160, 164, 279, 285).

The state's development towards this final goal takes the familiar form of the 'dialectical three-step.' In the Ancient Greek world, there was a simple unity between the individual and society through the citizen's membership of the polis; social harmony was produced by the absorption of the individual by the universal. The Middle Ages gave expression to the second stage of the temporal dialectic, the age of particularity where individual social ties (such as those between lord and vassal or ruler and subject) were paramount. The one-sidedness of each of these first two stages of develop-

ment had necessarily to be overcome by a new unity, which preserved their positive features whilst transcending their incompleteness.

The result was the modern state which allows a return to the social unity and harmony of the polis whilst preserving the positive benefits of individuality passed on by the Middle Ages. The modern state is thus a differentiated unity with which the individual citizen rationally identifies because it offers a community based on freedom for all. Hegel's vision of world history is thus one of a progression towards a realm of freedom, reason and self-consciousness which establishes the harmony of man and man, of individual and community, and of the citizen and the state. It was a vision which was to have a decisive impact on the political philosophy of Marx and Engels (Hegel, 1956: 106-7, 109-10; Singer: ch. 2-3; Norman and Sayers: 40-2).

### THE YOUNG HEGELIANS

Even before Hegel's death in 1831, the ambiguous implications of his system had become apparent. For some conservatives, Hegelianism offered a means of providing Christianity with a rational basis with which to strengthen its position in the modern world. Yet other writers questioned whether, in practice, Hegel's philosophy did preserve the content of Christianity since his thought could also be seen as a critique of the dualist separation of man and God found in orthodox Christianity. By the end of the 1820s, Feuerbach was arguing that each form of religion was based on a prior philosophical outlook but that the religious form corresponding to Hegel's new philosophy had yet to be created. Feuerbach thus outdid his master by arguing that Hegel's break with dualism had not gone far enough. He sought to develop Hegel's thought through to its logical conclusion and to break with the compromise which Hegel had reached with the existing form of religion (Toews: ch. 6).

Strauss, like Feuerbach, both developed and criticised Hegel's philosophy of religion in his *Life of Jesus* (1835). For Strauss, the Bible expressed a vital truth but it did so in mythical or allegorical form. The truth which Christianity revealed was not an historical truth about an individual who lived in the past, but a philosophical truth about the situation of humanity. Christ's importance lay in his symbolising the essential unity between God and Man, that both share a common nature in Spirit: 'God does not remain as a fixed and immutable infinite outside and above the finite.' Man considered purely as a finite creature has no truth, God shut up in his infinitude has no reality. Thus 'the infinite spirit is only real when it discloses itself in finite spirits. Strauss's argument was taken to its logical conclusion by Engels' friend, Bruno Bauer, who, by 1841, had passed beyond Strauss's pantheistic unity of God and his creation to explicit atheism, an atheism which, he claimed, was implicit in Hegel's system itself (Toews: ch. 8-9; Stepelevich: 44-5; 180-1; Hook, 1936: 77-125).

Despite his radicalism, Bauer continued to work within the framework of the Hegelian system, conceiving of humanity in terms of culture, spirit and conscious-

ness. It was to be Feuerbach who provided the way out of Hegelian idealism. His *Essence of Christianity* (1841) argued that, if the only spirit with real existence is human reason, the idea of a divine being must be the result of a projection of human powers on to an imaginary object. Thus it is not God who creates man, rather it is man who creates God. Through religion, man inverts reality so that his own subjectivity becomes a predicate of God and he denies his own powers by ascribing them to God: 'To enrich God, man must become poor, that God may be all, man must be nothing.' Feuerbach rejected this alienation of human powers through religious belief, along with any belief in Reason as a self-sufficient entity which realises itself through humanity. Reason is the goal of history, not in the sense of the logical and necessary unfolding of an idea, but in the practical sense that human history consists of the growth and actualisation of human powers. He thus called for an end to both theology and speculative idealism and, in his *Provisional Theses for the Reformation of Philosophy* (1843), argued for a materialist, 'anthropological' outlook based on the understanding of man as a natural, sensual being (Stepelevich: 139, 150, 154, 167; Toews: ch. 10; Hook, 1936: ch. 7; McLellan, 1980: 85-116).

However, whilst Feuerbach dismissed Hegelian idealism as the last refuge of theological thought, the more orthodox Hegelians, such as Bauer, attempted to salvage Hegel's method. They agreed that the content of Hegel's system was explicitly conservative, but claimed that his dialectical method, with its emphasis on change and the primacy of reason, was implicitly radical in nature. Whilst Hegel himself had claimed to be an orthodox Lutheran, the Young Hegelians argued that his system led logically to pantheism or even atheism (Brazill: 18).

The Young Hegelians found a similar contradiction at work between Hegel's personal political views and the logical implications of his philosophy. For Hegel, the state is the embodiment of the Idea and, as such, the state could contain 'nothing except what is an expression of rationality.' By 1821, Hegel had decided that the embodiment of reason in political form had been achieved by the contemporary Prussian state. He argued, however, that whilst philosophy could discern the 'cunning of reason' at work in human history, it could only do so retrospectively; 'The owl of Minerva spreads its wings only with the falling of dusk,' Since philosophy can only be wise after the event, it cannot allow us to prescribe future practice (Toews: 62; Hegel, 1979: 12-13, 285).

The Young Hegelians accepted Hegel's belief that the state should be fully rational, they simply disagreed with his claim that this stage of political development had already been achieved. For them, the contemporary state was irrational and had thus inevitably to fall 'before the force of the mind.' Whilst Hegel devoted himself to studying the past development of Reason, the Young Hegelians sought to actualise it in the future (Stepelevich: 183-5; Sayers, 1987: 150).

For the Young Hegelians, it was thus the duty of philosophers to criticise the irrationality of existing political institutions so that the community could achieve the complete realisation of freedom. Writers such as Ruge argued that a state which truly embodied freedom and reason would necessarily involve popular sovereignty and the rule of law (Brazill: ch. 6; Hook, 1936: ch. 4). Hegelian philosophy could thus be used to undermine the foundations not only of established religion but also of the contemporary state. It provided the philosophical basis for a humanism which aimed to overcome both the religious alienation involved in subjecting oneself to the creation of one's own mind, and the political alienation involved in subjection to monarchical despotism. In the place of such alienation, the unity of man and man would be created in a self-conscious community based on freedom and reason. Such ideas were to have a decisive importance in Engels' own development from liberalism to communism.

### ENGELS AND YOUNG GERMANY

The intellectual development of the young Engels ran along broadly similar lines to that of the young Marx: politically, from radical liberalism through humanist socialism to the position set out in *The Communist Manifesto*; philosophically, from Hegelianism to the historical materialism outlined in *The German Ideology*. Yet this progression was to prove more difficult for Engels than for Marx, entailing, as it did, a break with the conservative beliefs of his Pietist family. This does not mean, however, that Engels' political views can be dismissed as merely a product of his personal conflicts with his family. If we want to, we can see *The Condition of the Working Class in England* as his revenge against his capitalist father but, nevertheless, not every rebellious child ends up producing such a masterpiece (Henderson and Chaloner: xxvii). Engels himself was certainly aware of the intergenerational nature of contemporary political conflict, but he also stressed that such conflict was historically specific in its content: it was in his and Marx's native Rhineland, with its social and economic mobility and its receptiveness to modern ideas, rather than in the untroubled towns of the interior, that the 'disagreeable process' of the breakup of the traditional German family was most advanced (CW 2: 135, 165).

Engels' conflicts with his father date to before his fifteenth birthday but, at first, they do not seem to have involved any break with his family's religious or political beliefs. In 1842, Engels senior claimed that when his son was confirmed at the age of seventeen (i.e. 1837-38), he had been motivated by feelings of genuine piety; certainly a poem written by Engels shortly before this date testifies to his orthodox piety with its prayer to Jesus to 'Step down from heaven and save my soul for me' (CW 2: 555, 582, 586).

It is only from March 1839, when Engels published his 'Letters from Wuppertal', that the extent of his break with his family becomes apparent. The 'Letters', written

whilst Engels was working in Bremen, were a comprehensive attack on the morals and piety of his own class. They portrayed the twin towns of Barmen and Elberfeld as inhabited by a drunken and degraded population whose condition was the result, first and foremost, of its employment in factory work. In particular, Engels emphasised the reckless way in which the employers ran their factories, exploiting cheap child labour, choking their employees with dust and fumes, and depriving them of all strength and joy in life. The populace found its escape in alcohol and in the bigoted Calvinism of the Pietist church. The manufacturers themselves had flexible consciences: 'causing the death of one child more or less does not doom a pietist's soul to hell, especially if he goes to church twice every Sunday.' Engels even claimed that 'it is a fact that the pietists among the factory owners treat their workers worst of all.' Despite his claim to love Wuppertal, he could find few redeeming features in his hometown (CW 2; 7-27, 31).

Although the 'Letters' make clear Engels' disgust at the social and political life of Wuppertal, they reveal less about his own political views. Nevertheless, three main themes do appear: firstly, his political liberalism, his preference for modern liberal literature and his interest in the Young Germany movement; secondly, his German nationalism, evident in his condemnation of Wuppertal for its lack of traditional German folk-songs and wholesome vigour; thirdly, his abhorrence of Pietist dogmatism. These three themes were to run throughout his letters and journalism during the rest of his stay in Bremen.

The 'Letters from Wuppertal' appeared in the Young Germany journal *Telegraph für Deutschland* in March/April 1839, during which time Engels wrote to his friend Friedrich Graeber: 'I must become a Young German, or rather, I am one already.' Young Germany was a liberal literary movement, inspired by the exiled poets Börne and Heine, whose members included writers such as Gutzkow (editor of the *Telegraph*), Mundt, Beck, Laube and Schuking. For Engels, Young Germany embodied the central 'thoughts' of the nineteenth century: the natural rights of Man; participation by the people in political life; constitutional government; the emancipation of the Jews and of women; and the abolition of the hereditary aristocracy (CW 2: 421-2).

Engels' writings are rather unspecific about the detail of his own liberalism although he certainly favoured the granting of a constitution, the rule of law (which required representative institutions to create such law), the emancipation of women and an open legal system with trial by jury. More obvious was the depth of his anger at the institutions he opposed: despotic government, aristocracy, censorship, and religious mysticism. Engels portrayed himself as a Jacobin, threatening a storm which would shake the political despots, the aristocracies of blood and of money and the religious obscurantists. Nevertheless, like many German liberals, he was, despite his

poetic invocations of the power of the sword and the book, rather vague about the precise form that such a storm would take (CW 2: 32, 55-62, 423, 464, 480, 483).

As we shall see, by the end of 1839, Engels was reading Hegel but, at first, his contact with Hegelian philosophy made little difference to his political outlook. On the contrary, Engels found in Hegel a confirmation of the convictions he, along with other German liberals, had already arrived at, namely that historical development would eventually lead to the rule of reason and freedom. In his articles and letters from Bremen he continued to call for an end to despotism, for constitutional government and the emancipation of women.

Engels' liberalism was sharpened and clarified through his attack on the resurgent medievalism of the 1830s and 1840s, with its defence of absolutism, feudalism and Catholicism and its call for an 'organic state', which would emerge out of German history, rather than being imposed through revolutions inspired by foreign political doctrines. He criticised those medievalists and Romantics who sought an impossible return to the social and constitutional arrangements of the pre-Reformation era, a period he characterised as one of servility and ignorance. Against the medievalist idea of government based on the mutual love of king and subject, Engels called for the rule of law; against the desire for a government based on the privileges of hereditary estates, he called for a unified nation of citizens who enjoyed equal rights. The rhetoric of medievalism was, he claimed, merely a cover for aristocratic privilege, whereas Engels favoured an end to such privilege through the abolition of primogeniture and entailment of land. In general, he argued that a genuine 'self development of the nation', which the organicists claimed to favour, should involve political freedom and self-expression for the nation. It was, he claimed, the liberals, who sought a government based on the people, who were the real defenders of an 'organic state life' (CW 2: 40, 48, 66-9, 99, 136-40, 145-7, 491).

Engels remained rather vague as to how such constitutional government was to be obtained although, as his commemoration of the French Revolution of July 1830 in 1839 and 1840 makes clear, he certainly believed that revolutionary action against despotism was justified. Like other German liberals, Engels relied on the march of Progress to bring about the inevitable victory of reason and freedom rather than specifying exactly how, in practice, despotism could be overcome (CW 2: 111, 135-6, 145, 463-4, 501).

For Engels, literature, along with science and politics, had a crucial role in shaking up traditional German life and spreading new liberal ideas. In literature, as in politics, he championed modernism (including the work of Schiller, Heine, Shelley, Gutzkow, Kuhne and, above all, Borne), and opposed the medievalist and Romantic call for a return to the 'authentic German soul' which, he believed, meant, in practice, militarism, servility, contempt for outsiders and anti-semitism. Engels himself aspired to be a poet, portraying himself as a sparrow singing on the boughs of Borne's

great oak-tree. His poems, with their feathered choirs singing joyfully to the new dawn of freedom, are, however, now only of historical, rather than literary, interest. Engels' literary talents were to find their true expression in history, polemic and acute social observation, rather than in verse (CW 2: 32-3, 109, 111, 472, 494, 497).

Nationalism performed a variety of functions in nineteenth-century Europe. It could, for instance, be adopted by political reactionaries, with their desire for a return to the purity of authentic German pre-Enlightenment culture and the rejection of alien political philosophies (Snyder: ch. 2; Pundt: ch. 5). In Engels' early works, however, nationalism is presented as the natural concomitant of liberalism although, in practice, he had some difficulty in reconciling the two. He looked back with enthusiasm to the German war of liberation against Napoleon as a time when the Germans had asserted themselves as a sovereign nation and when the people themselves were the 'source of state power.' For Engels, national unity was essential if Germany was to obtain constitutional government: 'so long as our Fatherland remains split we shall be politically null, and public life, developed constitutionalism, freedom of the press and all else that we demand will be mere pious wishes.' As a nationalist he bemoaned the loss of Alsace, Lorraine, Flanders, Holland and Belgium, and called for the reconquest of the left bank of the Rhine, the return of Alsace and Lorraine and the 'Germanisation' of Holland and Belgium, even though such policies would inevitably mean war with France. Nevertheless, for Engels, national unity was not an end in itself: 'we are not worthy of the Alsatians so long as we cannot give them what they now have: a free public life in a great state' (CW 2: 139-40, 149-50, 518, 521).

Closely linked with Engels' desire for Germany's political unity was his cultural nationalism. He criticised those German merchants who emigrated to America and then tried to hide their German origins and praised the German peasant who, even in America, 'adhered with iron firmness to his national customs and language.' In his poem on the death of Immermann, Engels vowed 'to be as German and as strong and firm' as Immermann himself whilst elsewhere he called for a popular literature imbued with a 'strong, trusty German spirit' (CW 2: 32, 117, 125).

Nevertheless, he rejected the xenophobia and excessive Germanic purity which 'held that the entire world was created for the sake of the Germans', a view which he associated with a reactionary desire to retreat into the national isolation of the Middle Ages. He hailed the war of liberation against Napoleon yet also criticised those who could not appreciate the 'innumerable seeds of world history which had grown on soil that was not German', such as Napoleon's introduction into Germany of trial by jury and the emancipation of the Jews. Engels was thus caught up in the contradictions of his nationalist liberalism, advocating measures which, as he himself saw, made war with France inevitable, whilst calling for a 'clear, mutual understanding among the European nations' and for 'Love and Peace' to fill the world (CW 2: 62, 140-1, 148-9).



Coming from a family of profound Pietist convictions, religion was inevitably an intensely personal issue for Engels. Yet, given the situation in Germany in the late 1830s and early 1840s, religion could never remain simply a matter of individual conscience. In an age when the Prussian state used Christianity to legitimate its rule and where religion was associated with a reactionary Romanticism, it was impossible to divorce faith from politics. As Engels said, the battle for German public opinion would be fought out in the fields of religion and of politics (CW 2: 33, 48, 64, 480; CW 3: 480).

Engels' Bremen writings emphasise his disillusionment with Pietism's claim to possess a monopoly of truth and salvation, and with its belief in the literal truth of the Bible, and reveal his search for some alternative form of faith. At first he was drawn towards rationalism, a post-Enlightenment form of Christianity which aimed to make religion compatible with science and reason. In his 'Letters from Wuppertal' he claimed that Pietism was 'in most direct contradiction with reason and the Bible' and, by April 1839, was claiming to be a 'supernaturalist' whose awareness of the contradictions of the Bible made it impossible for him to accept its literal truth. Nevertheless, he continued to claim that the liberal politics of Young Germany were compatible with Christianity and wrote that he longed for salvation from sin through God's grace (CW 2: 14, 421-6, 456).

By the summer of 1839, Engels' growing doubts had led him to a profound religious crisis. He was 'threshing around in all sorts of opinions', adopting, and then doubting, rationalism but firm in his rejection of the literal truth of the Bible and its compatibility with science. He argued that the unity of Man and God lay in their common reason: to use reason is to exercise true freedom, dogmatic belief is thus enslavement. He still yearned for communion with God, praying daily, crying as he wrote his letters of spiritual turmoil to his friend, the orthodox Friedrich Graeber. In June 1839, Engels wrote to Graeber: 'I hope to see a radical transformation in the religious consciousness of the world - if only I were clear about it myself.' Clarity was, however, soon at hand in the form of the works of David Friedrich Strauss. By October, Engels was writing to Graeber, 'I am now an enthusiastic Straussian ... if you can refute Strauss, eh bien, I'll become a pietist once again' (CW 2: 453-63, 471). It was Strauss's Hegelianism that was to resolve Engels' crisis of faith and so lead him from Young Germany to Young Hegelianism.

### **ENGELS AND YOUNG HEGELIANISM**

Engels was aware of contemporary debates around Hegel's philosophy as early as April 1839, but it was his encounter with Strauss' work which put him 'on the straight road to Hegelianism'. By the end of the year, he declared that he was 'on the point of becoming an Hegelian'; his full conversion to what he described as the 'most colossal creation of thought of the nineteenth century' was soon complete.

Although he continued to write for the *Telegraph für Deutschland* until the end of 1841, he increasingly distanced himself from Gutzkow and the Young Germans and allied himself with the Young Hegelian movement. By July 1842, he was dismissing sympathy with Young Germany as a pardonable youthful aberration. The choice facing German liberals was now that between Young Germany and Left Hegelianism. Engels did not regard himself as an uncritical follower of Hegel, he criticised the master's 'excessive schematism' and 'brazen style'. Nevertheless, he argued that the way to truth led through Hegel's clouds of speculation and rarefied abstraction (CW 2: 71-93, 99, 102-3, 168, 196-7, 287-90, 435-7, 451-2, 485-90).

From the late 1850s, Hegelian philosophy was to be of vital importance to Engels in providing the basis of a new world outlook, an outlook which stressed the dialectical nature of reality and the need for a dialectical thought which could grasp that reality. However, his first encounter with Hegelianism was of significance to him primarily as a means of resolving his crisis of faith and as a philosophical justification of first his liberal, and then his socialist, politics.

In July 1839, Engels was still coming to terms with the Pietism of his youth, grappling with thorny problems such as the New Testament's contradictory accounts of Joseph's family tree. By October, the existence of such contradictions were no longer a problem for him: 'There lie the four gospels in a crisp and colourful chaos ... in comes David Strauss like a young god and brings the chaos into the light of day and - Adios faith!' From Strauss, Engels took the belief that the historical truth of the Bible and the dogmatic foundations of Christianity had been undermined. What remained was the Bible's 'mythic' content, even if the detail of Strauss's case were to be disproved this fundamental insight would remain. Strauss's argument thus allowed Engels to break totally with a dogmatic Biblical literalism whilst, at first, still claiming to be a Christian committed to the mythical truth of the Bible's content. If Engels' initial break with Pietism involved much spiritual anguish, his development soon became relatively painless and straightforward. Indeed, by early 1840, he was labelling himself a 'pantheist' who accepted the Hegelian principle that 'humanity and divinity are in essence identical' in their common nature of reason; humanity thus issues forth from the divine as the 'conscious links in the great spirit-chain by which eternal matter is confined' (CW 2: 109, 466, 471, 480, 485-90).

The issue of religious faith soon became of minor importance to Engels so that by the time of his *Schelling and Revelation* (written at the end of 1841) he had passed easily from 'pantheism' to atheism, accepting only the reality of nature and the human spirit and rejecting any concept of an extra-mundane or superhuman being. Christianity was thus not a truth given to Man from outside, but was rather a product of human self-consciousness, just like any other belief. In 1843, Engels even claimed to have been the first of the Young Hegelians to allow the charge of atheism, laid against them by their enemies, to be just, although Bruno Bauer could

perhaps more rightly have claimed the credit for this step (CW 2: 216, 228; CW 3; 404; Hook, 1936: 89-95).

Years later, when Engels came to give an account of his time as a Young Hegelian, he claimed that the Hegelian system had, with one blow, been destroyed by the appearance of Feuerbach's *Essence of Christianity* (1841), which rejected the Hegelian emphasis on the primacy of thought and returned to philosophical materialism: 'we all became at once Feuerbachians' (SW II; 333). Yet the evidence Engels cites for the importance of Feuerbach is *The Holy Family*, written (almost entirely) by Marx at the end of 1844. Certainly, Engels' *Schelling and Revelation* (1842), a response to Schelling's attack on Hegel delivered at Berlin University from November 1841, does not reveal any break with Hegelianism or turn to materialism even though Engels was, by this date, familiar with Feuerbach's work. On the contrary, his first substantial published work was an explicit defence of the Hegelian system against the criticisms offered by the conservative Schelling.

Hegel had argued against Kant's unknowable 'thing in itself', claiming that the universe is a rational structure and that its true nature, including the existence of God, was open to rational comprehension and demonstration (Arthur; 109-10). Engels followed Hegel in his belief that 'what is reasonable is, of course, also necessary and what is necessary must be, or at least become, real.' Thinking and being necessarily form an identity: 'with thought, real existence is also given.' Once we admit the existence of reason, 'the existence of all its consequences follows of itself.' Thus Hegel's rational categories, driven ever onwards by the motive force of the dialectic, are not only models of reality but are also the generating forces through which the things of this world have been created. The only alternative to reason is to revert to a reliance on mystical revelation which was, Engels claimed, the option chosen by Schelling (CW 2: 187, 200-1, 207-10).

He was to develop this point in satirical form in his *Schelling, Philosopher in Christ* (1842) which, like Bruno Bauer's *The Trumpet of the Last Judgement over Hegel the Atheist and Anti-/Christ* (1841), pretended to be the work of an anti-Hegelian Pietist. In this guise Engels ridiculed Schelling by appearing to agree with his orthodox Christian conclusions: 'who would have dared hope that in the year 1842 a philosopher, nay the founder of a new school of blasphemy' would acknowledge the truth of the Virgin birth of Christ and other Christian dogmas (CW 2: 254)?

Like the other Young Hegelians, Engels believed that Hegel had failed to follow his own philosophy through to its logical conclusions. The Young Hegelians believed that Hegel's 'cautious, even illiberal conclusions' were the result of his accommodation with the reactionary conservative prejudices of the Restoration era, rather than the product of 'pure thought'. Hegel's conclusions were thus in conflict with the independent and free/minded nature of his own philosophy. Ironically, the Young

Hegelians accepted the conservative accusation that Hegel was, in effect, 'servile in front and revolutionary behind' (CW 2: 66, 196-7).

In his doctoral thesis (1841), Marx had already criticised those who explained Hegel's conservatism in personal terms and claimed instead that Hegel's accommodation with the Prussian government had its roots in the inadequacies of Hegel's system itself. He developed this criticism in the 1844 Manuscripts where, under the influence of Feuerbach's materialism, he argued that Hegel's supposed overcoming of religious and political alienation merely took place at the level of thought, reconciling Man with an unchanged reality rather than abolishing the reality which had produced such alienation. Yet, for the Engels of 1842, Feuerbach's work was not a challenge to the Hegelian system but was rather its 'necessary complement' (CW 1: 84; CW 3: 313, 332, 339; CW 2: 237; Arthur: 107-8).

Perhaps the distance between Hegel and Feuerbach was not obvious to Engels because his interpretation of Hegel differed from that offered by Feuerbach, although it should also be emphasised that Feuerbach's own break with Hegel only became fully apparent in his Provisional Theses, published the year after Engels' attack on Schelling. Feuerbach's criticism was that Hegel had turned the process of thinking into an independent subject, the Idea, which then externalised itself in the form of the material world. Yet it was precisely this interpretation of Hegel which Engels rejected in 1842, even though, like Marx, he himself was eventually to adopt it. The belief that the Idea was an extra/mundane being, a personal god, was, he claimed, 'a thing which never occurred to Hegel', for whom the absolute did not exist outside of nature and the human mind. We can now see why Feuerbach's claim that the secret of theology is anthropology' did not undermine Engels' Hegelianism since, for Engels, Hegel's philosophy already involved the belief that 'reason cannot exist except as mind and that mind can only exist in and with nature' (SW II: 335-6; CW 2: 209, 213, 216, 237-8; Cap. I: 102).

Whether Engels' or Feuerbach's reading of Hegel had the better claim to authenticity is unclear, since Hegel appears to have his cake and eat it by denying the existence of any rational mind apart from finite mind whilst also referring to the workings of infinite mind; perhaps it is simplest to conclude that there are as many versions of Hegel as there are Hegelians (Inwood: 1-6; Findlay: 19-20; MacGregor: 21; Toews: 74; Plamenatz: 144). Certainly, given his interpretation of Hegel, Engels could not, in 1842, see the full implications of Feuerbach's critique. Yet if, as Engels said, 'reason cannot possibly exist except as mind' and mind can 'only exist in and with nature\*' rather than as a being superior to nature, then, as Schelling pointed out, Logic can never produce being out of itself (CW 2: 209). Ironically, Feuerbach the materialist would have agreed with Schelling's claim (to which Engels took such exception) that reason, or pure thought, 'is simply impotent to prove the existence of anything'. Feuerbach would simply have rejected Schelling's conclusion that reason

had therefore to be supplemented by faith. For Feuerbach, the alternative to reason was not revelation but rather empirical research and observation (CW 2: 182-3, 200-1, 207-10; Arthur: 114-15).

Engels' defence of Hegelianism was not the result of any desire to indulge in abstract philosophical speculation but was, he believed, a matter of pressing political urgency since the only alternative seemed to be the reactionary mysticism offered by Schelling. For Engels, the Hegelian discovery that the Idea was nothing but the self-consciousness of humanity and that nature was its rightful home meant that a new era in human history had begun, an age in which the unity of man with his fellow man and of man with nature would replace the alienation of the dualist consciousness within which Schelling was still trapped. Through such rational self-consciousness, the inevitable victory of freedom was guaranteed: 'victory must be ours' (CW 2: 238-40),

In his 'Preface' to *The German Ideology*, Marx was to parody this type of thought as one which attempted to overcome alienation through a change of attitude, as if a drowning man were to attempt to save himself by getting the idea of gravity out of his head. Marx's criticism was not entirely fair since the Young Hegelians did not believe in merely changing Man's attitude to an unchanging reality, rather they argued that changing consciousness was a precondition for changing reality. As Engels put it, 'thought in its development alone constitutes the eternal and positive whereas the factual, the external aspect of what is taking place, is precisely what is negative, evanescent and vulnerable to criticism.' Thus criticism would not leave the world as it was, its results were 'entirely positive' (CW 5: 24; CW 2: 293).

Certainly, in practice, Engels' critical outlook involved more than a mere change of attitude since he continued to call for the establishment in Germany of a modern state based on universal civic and human rights, the separation of the judiciary and the executive power, the creation of an independent jury system and an end to the censorship laws (CW 2: 260, 302, 305-11, 364-7). Indeed, in a satire on the Young Hegelians written in 1842, Engels portrayed himself as a Jacobin, playing a tune on the guillotine whilst bellowing out the Marseillaise. For Engels, critical theory was not an alternative to action. On the contrary, it was the strength of north German liberalism that it proceeded from theory to practice and had thus overcome the dilemma of whether to put liberalism or nationalism first, the dilemma which had plagued the south German liberal tradition (CW 2: 260, 265-7, 278, 302, 305-11, 335, 352, 364-7, 550).

All criticism presupposes, of course, some prior standpoint, some privileged position, from which to criticise. The Young Hegelians found such a standpoint in Hegel's rationalism: if history is a rational process which leads necessarily to freedom, the Young Hegelians could criticise existing reality in the name of History, Reason and the future. The liberal call for a rational and free political constitution was thus

not merely a Utopia of theory spun in the critic's brain but was rather the expression of the historical self-development of the nation through which Spirit 'creates for itself its own freedom in the state. To deny Spirit, freedom and reason is thus to deny our own nature (CW 2: 145, 272-3, 356-7).

Ironically, given his later views, the young Engels attacked those whose politics were based on self-interest and 'envy', rather than on the basis of some 'principle' of free thought which would overcome those who resisted the rational state. Engels, ever optimistic, argued that the rational state would be all the more easily attained in Prussia precisely because the Prussian state was not the product of a long historical evolution but had rather been brought consciously into being. Frederick William IV's reactionary Prussian principle' could thus be criticised in the name of the alternative principle of free thought. Prussia's salvation therefore lay 'solely in theory through which 'eternally young spirit' would become self-conscious of its own nature and thus bring into being its own essence, i.e. freedom (CW 2: 119, 145, 272-3, 356-7; Toews: 46).

In fact, the Young Hegelians' appeal to Reason and its inevitable progression to freedom was not the most secure of standpoints from which to mount their assault on existing reality. As heirs to the Enlightenment, the Young Hegelians found themselves confronted with the problem that, despite the general tendency to appeal to reason, philosophers had proved unable to agree as to what precisely those principles were which would be found undeniable by all rational persons' (MacIntyre: 1-6). For Hegel, for instance, the only rational form of the state was a constitution based on the representation of estates whereas for Engels only a state based on universal civil rights was truly rational. In both cases, the label of rationality was, in practice, merely a rhetorical device for signalling an approval which was, in reality, based on other grounds. We can see a similar strategy at work when Engels first condemned Pietism for being against reason and the Bible, and then, in turn, criticised the Bible itself for being irrational (CW 2: 14; CW 3: 399).

The ideal of criticism on the grounds of Reason proved impossible to attain because there can be no such thing as Reason in the sense of some pure, logical thought which would command universal assent and so allow us to criticise or justify political actions. Instead there are only socially and historically specific rationalities which are in conflict with each other. Rationality is thus conditional; at most it only allows us to say 'if we wish to achieve x then we must do y or but it does not justify why we chose x as an end in the first place.

Conservative Hegelians had a ready response to this problem: History itself would reveal which historical paths represent the onwards march of Reason and which were historical dead-ends; philosophy could thus only be wise after the event (CW 4: 86; Hegel, 1979: 12-13). This option was not, however, open to the Young Hegelians who did not want to 'let History judge' but rather to inspire people to make history

for themselves. In the short term, the Young Hegelians' belief in the necessary working out of the dialectic and their confidence that they represented the self-comprehension of the age served to bolster their faith in the victory of reason and freedom. In the long term, they could only hope that their optimism was justified. The failure of the 1848 Revolution to achieve a liberal constitution for Germany and the eventual imposition of national unity from above were to show that, although he was right to predict that 'the day of the great decision ... is approaching', Engels was wrong to believe that a radical victory was assured (CW 2: 143, 240, 356-7).

In itself, Engels' mistake is not particularly significant; after all, most political thinkers make incorrect predictions about the future. But for the Young Hegelians, the failure to foresee the future was particularly damning, precisely because their criticisms of the present were justified by an appeal to a future which rational necessity had necessarily to bring about. The failure of this predicted future to emerge thus cut the ground from under the Young Hegelians' feet, as they then no longer had any guarantee that they were speaking in the name of Reason. By the time this failure became apparent, Engels had, of course, passed beyond his early liberal Hegelianism. Yet this period is a crucial one in revealing the problems inherent in any radical critique of the present made in the name of Reason or by an appeal to the future. As we shall see, such problems were to confront Engels for the rest of his life and, indeed, continue to haunt Marxism to the present day.