

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ

KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

Yıl | Year: 2019

Sayı | Issue: 2

E-ISSN: 2148-9327



Kilikya Felsefe Dergisi – 2019 / 2 | Kilikya Journal of Philosophy – 2019 / 2

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ | KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

uluslararası, hakemli akademik bir felsefe dergisidir.

Yılda 2 kez yayımlanır (Nisan-Ekim).

Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

Yayın kurulunun izni olmaksızın yayının tamamı ya da bir bölümü kopyalanamaz, çoğaltılamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.

Tüm hakları saklıdır.

Bu dergide öne sürülen düşünceler makale yazar(lar)ına aittir.

© Mersin Üniversitesi yayınıdır.

is an international, peer-reviewed academic philosophy journal.

Published twice a year (April-October).

Publication languages of the journal are Turkish and English.

No parts of this publication may be reproduced, copied or transmitted without the permission of the editorial board.

All rights reserved.

The moral and/or legal rights of the author have been asserted.

© Published by Mersin University

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platfor

TR Dizin: Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı | TR Index: Social Sciences and Humanities Database

SOBİAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini | SOBIAD: Social Sciences Citation Index

Google Akademik | Google Scholar

The Philosopher's Index

Philosophy Documentation Center

Kurucu | Founder

Eray YAĞANAK

Tasarım ve Mizanpaj | Design and Page Layout

Selma AYDIN BAYRAM

Yazışma Adresi | Mailing Address

Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,

Çiftlikköy Yerleşkesi / 33343, Yenişehir, Mersin, TÜRKİYE

Telefon | Phone: +90 324 361 00 01-14529

E-posta | E-mail: kilikya.journal.of.philosophy@gmail.com

Web Adresi | Web address: <http://dergipark.org.tr/kilikya>

E-ISSN: 2148-9327

Yayın Kurulu | Editorial Board

Baş Editör | Editor-in-Chief

Eray YAĞANAK

Mersin University, Turkey

Editör | Editor

Selma AYDIN BAYRAM

Middle East Technical University, Turkey

Yardımcı Editör | Associate Editor

Sezen BEKTAŞ

McMaster University, Canada

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Daria OR, Ankara, Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Aret KARADEMİR, Middle East Technical University, Turkey

A. Erdem ÇİFTÇİ, Mersin University, Turkey

Elif ÇIRAKMAN, Middle East Technical University, Turkey

Emre Arda ERDENK, Karamanoğlu Mehmetbey University, Turkey

Eray YAĞANAK, Mersin University, Turkey

Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Turkey

Funda NESLİOĞLU SERİN, Ondokuz Mayıs University, Turkey

Naciye ATIŞ, Mersin University, Turkey

Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi University, Turkey

Philip Anthony GOFF, Central European University, Hungary

Sam COLEMAN, University of Hertfordshire, United Kingdom

Selma AYDIN BAYRAM, Middle East Technical University, Turkey

Sibel KİBAR KAVUŞ, Kastamonu University, Turkey

Vedat KAMER, İstanbul University, Turkey

Danışma Kurulu | Advisory Board

Aaron GARRETT Boston University, USA	Duncan PRITCHARD University of Edinburgh, Scotland
A. Kadir ÇÜÇEN Uludağ University, Turkey	Elly PIROCACOS The American College of Greece, Greece
Afşar TİMUÇİN Kocaeli University, Turkey	Ertuğrul R. TURAN Ankara University, Turkey
Ahmet İNAM Middle East Technical University, Turkey	Eyüp ERDOĞAN Mersin University, Turkey
Alexander BIRD University of Bristol, United Kingdom	Graham OPP Monash University, Australia
Andrea ROBIGLIO KU Leuven University, Belgium	Harun TEPE Hacettepe University, Turkey
Antonio RUSSO University of Trieste, Italy	Hasan ÜNDER Ankara University, Turkey
Arslan TOPAKKAYA Erciyes University, Turkey	İsmail SERİN Ondokuz Mayıs University, Turkey
Aydan TURANLI İstanbul Technical University, Turkey	Jim WETZEL Villanova University, USA
Aynur YURTSEVER Mersin University, Turkey	Kamuran ELBEYOĞLU Toros University, Turkey
Barış PARKAN Middle East Technical University, Turkey	Kubilay AYSEVENER Dokuz Eylül University, Turkey
Betül ÇOTUKSÖKEN Maltepe University, Turkey	Kurtul GÜLENC Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey
Bill WRINGE Bilkent University, Turkey	Marie-Elise ZOVKO University of Zagreb, Croatia
Bülent GÖZKAN Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey	Martin THIBODEAU Université Saint-Paul University, Canada
Celal TÜRER Ankara University, Turkey	Martin van HEES Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands
Cengiz M. TOSUN Mersin University, Turkey	Mehmet ELGİN Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey
Cihan CAMCI Akdeniz University, Turkey	Melih BAŞARAN Galatasaray University, Turkey
Doğan GÖÇMEN Dokuz Eylül University, Turkey	Metin TOPUZ Mersin University, Turkey

Michael O'SULLIVAN
The Chinese University of Hong Kong, China

Moira GATENS
University of Sydney, Australia

Philip KITCHER
Columbia University, USA

Ray MONK
University of Southampton, England

Robin ÇELİKATEŞ
University of Amsterdam, Netherlands

S. Atakan ALTINÖRS
Galatasaray University, Turkey

Soraj HONGLADAROM
Chulalongkorn University, Thailand

Stephen LAW
Heythrop College-University of London, England

Ş. Halil TURAN
Middle East Technical University, Turkey

Taşkıner KETENCİ
Mersin University, Turkey

Thom BROOKS
Durham University, United Kingdom

Yavuz ADUGİT
Kocaeli University, Turkey

Zehragül AŞKIN
Mersin University, Turkey

Zeynep DİREK
Koç University, Turkey

Yazarlara Bilgi | Author Guidelines

- 1) **Kilikya Felsefe Dergisi, uluslararası, hakemli** akademik bir dergidir.
- 2) Dergi, **Nisan** ve **Ekim** aylarında olmak üzere yılda **2 sayı** ve **elektronik** (e-dergi) olarak yayımlanmaktadır. **Nisan** sayısı için gönderilecek çalışmalar **1 Şubat**, **Ekim** sayısı için gönderilecek çalışmalar ise **1 Ağustos**'a kadar kabul edilmektedir. Bu tarihler sonrasında gönderilen çalışmalar derginin sonraki sayısında yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınır.
- 3) Dergi, Türkçe ve İngilizce çalışmaları kabul etmektedir.
- 4) Yazarlardan çalışma alanlarına uygun olarak, felsefe problemlerine ilişkin özgün katkılar sağlaması beklenmektedir. Dergiye gönderilecek çalışmalar "Araştırma Makalesi" türünde yazılmalı ve daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- 5) Dergiye gönderilen çalışmaların değerlendirilmesinde **çift-kör hakemlik** sistemi uygulanmaktadır. Hakemlerin kimlikleri hakkında yazarlara, yazarlar hakkında ise hakemlere bilgi verilmez.
- 6) Gönderilen çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmadan önce editör ve/veya yayın kurulu üyeleri tarafından içerik, yazım ve referans kuralları açısından ön değerlendirmeye alınacaktır. Dilbilgisi ve yazım kurallarına, makale şablonunda yer alan biçimsel özelliklere ve/veya referans kurallarına uygun olarak hazırlanmamış çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmayıp, eksik ve/veya hataların durumuna göre, ya gözden geçirilip düzeltilmesi önerisiyle yazar(lar)a **geri gönderilecektir** ya da doğrudan **reddedilecektir**.
- 7) İngilizce hazırlanmış çalışmaların dergiye gönderilmeden önce, dil ve yazım açısından düzeltileri (*Proofreading* ve *Editing*) yapılmış/yaptırılmış olmalıdır. Olası dilbilgisi ve yazım hataları yazarlara aittir. Kilikya Felsefe Dergisi dil ve yazım hataları bakımından sorumlu değildir.
- 8) Çalışmalar, **100-250** kelime aralığında olmak üzere Türkçe ve İngilizce özet ile **beş (5)** adet **anahtar kelime** içermelidir.
- 9) Gönderilecek çalışmalar, kaynakça bölümü hariç, **3.000-6.000** kelime aralığında olmalıdır. Değerlendirmeyi yapan hakem(ler)in önerisiyle ve/veya yayın kurulunun uygun gördüğü durumlarda bu kelime sınırının üstündeki çalışmalar yayımlanabilir.
- 10) Gönderilecek çalışmalar derginin internet sayfasındaki **Makale Şablonu** kullanılarak hazırlanmalıdır. Şablon içinde yer alan Makale Geliş Tarihi, Makale Kabul Tarihi, Sayfa Numaraları, vb. eksik bilgiler, çalışma, hakem değerlendirmesi sonrasında yayımlanmak üzere kabul edildiği takdirde tarafımızdan eklenecektir.
- 11) Dergiye gönderilecek çalışmalar referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzeni bakımından American Psychological Association (APA) 6.0 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır. Yazarlar, kaynak gösterimi ve kaynakça oluşturma hakkında detaylı bilgi için derginin internet sayfasında yer alan **Kaynak Gösterme ve Kaynakça Oluşturma Rehberi**'ni esas almalıdır.
- 12) Ön değerlendirmeden geçen çalışmalar, çalışma dosyası üzerindeki her türlü kimlik bilgisi silinerek içerik bakımından değerlendirilmek üzere ilgili alanda çalışma yapmış en az iki hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin "olumlu" görüş bildirmesi gerekmektedir. İki hakemin de "olumsuz" görüş bildirmesi halinde çalışma reddedilir. Hakemlerden birisinin "olumsuz", diğerinin "olumlu" görüş bildirmesi durumunda çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanmasında üçüncü hakemin raporu belirleyici olur. Ancak bazı durumlarda çalışma üçüncü hakeme gönderilmeden yayın kurulu kararı ile kabul veya reddedilebilir.

- 13) Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda yazarlara bilgi verilir. Düzeltme istenmesi durumunda, yazarların ilgili hakemlerin eleştiri ve önerilerini dikkate alması beklenmektedir. Hakem değerlendirme sürecinin öncesinde veya sonrasında yayın kurulu ve/veya editörler tarafından da düzeltmeler önerilebilir. Düzeltilmiş çalışmanın belirtilen süre içinde dergiye ulaştırılması yazarların sorumluluğundadır.
- 14) Çalışmaların bilimsel, etik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlar akademik etik ilkeleri dikkate almalı ve çalışmalarını bu ilkeler doğrultusunda hazırlamalıdır. Dergiye gönderilen çalışmaların Turnitin Programı aracılığıyla özgünlük denetimi yapılacaktır.
- 15) Kilikya Felsefe Dergisi'nde yayımlanan çalışmalarda belirtilen görüşler yazarlarına aittir; çalışmaların yayımlanması, derginin bu görüşleri savunduğu anlamına gelmez.
- 16) Yayımlanan çalışmaların tüm hakları Kilikya Felsefe Dergisi'ne aittir. Kaynak göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.
- 17) Çalışmalar kilikya.journal.of.philosophy@gmail.com e-posta adresine gönderilmelidir.

-
- 1) **Kilikya Journal of Philosophy** is an **international, peer-reviewed** academic journal.
 - 2) The journal is published **twice a year** in electronic format (**e-journal**) in **April** and **October**. The manuscripts for the **April** issue are to be submitted before **February 1**, and the manuscripts for the **October** issue are to be submitted before **August 1**. Submissions after these dates will be assessed for the next issue of the journal.
 - 3) The journal accepts submissions in Turkish and English.
 - 4) Authors are expected to make unique contributions to philosophical problems in accordance with their field of study. Manuscripts are to be written in the form of "Research Article" and accepted for publication on the understanding that they have not been previously published or submitted for publication.
 - 5) The double-blinded assessment system is applied in evaluating the manuscripts submitted to the journal. The authors are not informed about the identities of the referees and the referees are not informed about the identities of the authors.
 - 6) The articles are taken into preliminary examination in terms of writing and reference rules before the editorial team sends them for peer review. For this reason, authors need to pay attention to the rules of spelling and reference. Manuscripts that are not prepared in accordance with grammar and writing rules, article template and/or reference rules will not be accepted for the referee evaluation and, depending on the severity of the mistakes/deficiencies, will be **sent back** to the author(s) with the suggestion to revise it or will be **rejected** directly.
 - 7) Articles in English are expected to have been *proofread* and *edited* prior to submission. The authors shall be **solely responsible** for any grammatical or orthographic mistakes. Kilikya Journal of Philosophy shall not be responsible for any such mistakes.
 - 8) The articles should include an **abstract** of **100-250 words** in English and Turkish, as well as **five (5) keywords** for each language.
 - 9) Articles are expected to be in the range of **3000-6000 words** (*without bibliography*). Longer manuscripts may be published by the recommendation of the reviewing referee(s) and/or where the editorial board deems appropriate.
 - 10) Manuscripts are to be prepared according to the **Article Template** on the web page of the journal. The information in the letterhead of the template shall be filled by the editorial team once the article is accepted for publication. The date of arrival, the date of acceptance, the page numbers and other information in the template letterhead will be added by the Editors if the manuscript is accepted to be published after the referee evaluation.

- 11) The manuscripts should be prepared in accordance with the American Psychological Association (APA) 6.0 style in terms of reference system, format of footnotes and bibliography. Authors should consult our **Reference Guidelines** on the web page of the journal for detailed information on creating bibliography references and footnotes.
 - 12) Manuscripts that pass the preliminary evaluation will be sent for evaluation by at least two referees related to the field of study. At least two referees need to “approve” in order for the manuscript to be published. If both referees “disapprove”, the manuscript will be rejected. If one of the referees “disapproves” and the other “approves” the manuscript, the manuscript will be sent to the third referee, whose opinion will determine whether the manuscript is to be published or not. However, occasionally the manuscript can be accepted or rejected by the editorial board without sending it to a third referee.
 - 13) The author(s) will be informed in accordance with the referee reports. If correction is requested, the authors are expected to consider the criticism and recommendations of the relevant referees. Corrections may also be proposed by the editorial board and/or editors before or after the referee evaluation process. It is the responsibility of the authors to deliver the corrected manuscript within the specified time limit.
 - 14) The scientific, ethical and legal responsibility regarding the manuscript belongs to the author/authors. Authors should consider academic ethical principles and prepare their work in line with these principles. Manuscript authenticity check will be conducted using Turnitin Program.
 - 15) The opinions expressed in the works published in the Kilikya Journal of Philosophy belong to their authors; the publication of works does not mean that the journal defends or supports these views.
 - 16) All rights of published works belong to Kilikya Journal of Philosophy. Citations can be made provided that the source is explicitly indicated.
 - 17) Please submit the manuscripts to **kilikya.journal.of.philosophy@gmail.com**
-

İÇİNDEKİLER

CONTENTS

Dergi Künyesi Front Matters	i
Yayın Kurulu Editorial Board	ii
Danışma Kurulu Advisory Board	iii
Yazarlara Bilgi Author Guidelines	v

Araştırma Makaleleri | Research Articles

İnsan, İnsancılık (Hümanizm) ve İnsan Hakları: İnsancılık Eleştirisi Üzerine Human, Humanism and Human Rights: On the Humanism Critiques Harun TEPE	1-16
Doğrudan Çıkarımlardaki Bazı Mantıksal Eşdeğerlik İlişkileri Some Logical Equivalence Relations in Education Caner ÇİÇEKDAĞI	17-31
The Problem of Transition in Kant's <i>Opus Postumum</i> Kant'ın <i>Opus Postumum</i> Adlı Yapıtında Geçiş Sorunu İsmail SERİN	32-41
Tıp Etiğinden Bio-Etiğe: Fritz Jahr From Medical Ethics to Bio-Ethics: Fritz Jahr Haluk AŞAR	42-56
<i>Pyrrhus ile Cineas'ta Tasarı ve Aşkınlık Temelinde Simone De Beauvoir'ın Carpe Diem Eleştirisi</i> Simone De Beauvoir's Critique of <i>Carpe Diem</i> , on the Basis of Project and Transcendence in <i>Pyrrhus and Cineas</i> Deniz SOYSAL	57-67
Felsefe İlerler mi? Is There Progress in Philosophy? Mehmet Cem KAMÖZÜT	68-78

G. W. F. Hegel'in Estetik Üzerine Dersleri ve Sanatın Sonuna İlişkin Tezler G. W. F. Hegel's Lectures on Aesthetics and the Theses on the End of Art	
Mehmet ŞIRAY	79-89
Kierkegaard'nun Öznel-Nesnel Hakikat Ayrımı Temelinde Tekil Birey Anlayışı Kierkegaard's Conception of Single Individual Based on the Distinction of Subjective-Objective Truth	
Soner SOYSAL	90-101
Wittgenstein'in Birinci Dönem Düşüncelerindeki Resim Kuramı ve Anlamla İlgili Sorunlar The Problems Concerning Picture Theory and Meaning in Wittgenstein's Early Philosophy	
Dilek ARLI ÇİL	102-115
The Nature of Human Activity: A Critical Assessment of Arendt's Views on Marx İnsan Etkinliğinin Doğası: Arendt'in Marx Üzerine Görüşlerinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi	
Tuğba SEVİNÇ	116-128
Anlamın Doğası ve Ruhbilimselci Yaklaşım Sorunu The Nature of Meaning and the Problem of Psychologist Approach	
Samet ALTIN	129-138

Geliş Tarihi | Received: 15.07.2019

E-ISSN: 2148-9327

Kabul Tarihi | Accepted: 04.10.2019

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

İNSAN, İNSANCILLIK (HÜMANİZM) VE İNSAN HAKLARI: İNSANCILLIK ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE

Harun TEPE*

Öz: İnsan hakları düşüncesi, 18. yüzyılda bugünkü haliyle tarih sahnesine çıktığından bu yana, bazı eleştirilerin de hedefi olmuştur. Bu eleştiriler gittikçe yoğunlaşarak bugün zirve yapmış ve insan hakları, özgürlük ve demokrasi gibi politik değerlerle birlikte 20. yüzyılın sonunda, daha bundan 20-30 yıl önce en iyi dönemini geçirmiş olmasına karşın, bugün insan haklarının sonu ilan edilmeye başlanmıştır. Bu eleştirilerden birisi insan haklarını insan-merkezci bir ideoloji, hatta insan türü ırkçılığı olarak gören hümanizm eleştirisidir. Bu eleştiri bu yazıda Yuval N. Harari ve Costas Douzinas'ın görüşlerinden hareketle ortaya konulmakta ve bu eleştiriler egoizm, insan hakları, insancılık ve liberalizm kavramlarının açıklığa kavuşturulması ve Harari ve Douzinas'ın iddialarının ayrıntılı olarak ele alınmasıyla yanıtlanmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: İnsan, insancılık, insan hakları, egoizm, liberalizm.

HUMAN, HUMANISM AND HUMAN RIGHTS: ON THE HUMANISM CRITIQUES

Abstract: The idea of human rights has been the target of different kinds of criticism, since its coming on the world stage in the 18th Century. These criticisms have intensified and peaked today, and although human rights, have lived their best days together with such political values as freedom and democracy at the end of the 20th century, which was only 20-30 years ago, the end of human rights has been declared today. One of the critical commentaries on human rights is on the subject of humanism, which considers human rights a human-centered ideology, even racism of human species. This challenge portrayed here with the critical opinions of Yuval N. Harari and Costas Douzinas will be responded through clarifying the concepts as egoism, human rights, humanism and liberalism, and tackling their claims in details.

Keywords: Human, humanism, human rights, egoism, liberalism.

* Prof. Dr. | Prof. Dr.

Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Hacettepe University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Turkey

e-mail: haruntepe@hotmail.com

Orcid Id: [0000-0002-8546-4298](https://orcid.org/0000-0002-8546-4298)

Tepe, H. (2019). İnsan, İnsancılık (Hümanizm) ve İnsan Hakları: İnsancılık Eleştirisi Üzerine. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 1-16.

1. Giriş

İnsan hakları petrol krizinin ve 1973'teki ekonomik krizin hemen sonrasında, sert bir iklimde minimalist, ama güçlü bir ütopya olarak ortaya çıktı. Tarihte ilk kez insanlar, insan hakları dilini kullanarak, daha iyi bir dünya hayallerini ifade etmeye başladılar; zira insan hakları mümkün olanı talep eden bir gerçekçilikti. İnsan hakları daha önce denenilen, ama pek başarılı olunamayan daha büyük başka hayallerin bir sonucu olduğu sürece mantıklıydı (Moyn, 2017, ss. 107-108). Denenen ama başarılı olunamayan hayalle kast edilen ise sosyalist blokun dağılması, sosyalizmin savaşımsız sömürsüz bir dünya vadinin güç yitirmesiydi. Bu boşluğu dolduran da insan hakları olur. Bu nedenle Moyn ve başka bazıları insan haklarına "son ütopya" demeyi tercih ederler.

İnsan hakları fikri 20. yüzyılın ikinci yarısında uluslararası hukuka girdi ve her yönüyle zirve yaptı, insan hakları ulusal ve uluslararası siyasetin, sivil toplum kuruluşlarının ana söylemi, yoksulluk ve adaletsizlikten kurtulmak isteyenlerin sesi oldu. Bireysel insan haklarının korunması, uluslararası hukukun temel amaçları arasında yer aldı, hatta esas amacını oluşturmaya başladı. Uluslararası hukuk "ulusların hukuku değil, insan haklarının hukuku" haline geldi (Kahn, 2008, s. 49; Moyn, 2017, s. 151). Hem devletleri yönetenler hem de yönetilenler, hem dünyanın zenginleri hem de yoksulları insan hakları savunucusu haline geldiler. Başka bir deyişle, "İnsan hakları, sağla solu, dinle devleti, devlet adamıyla isyancıyı, gelişmekte olan ülkelerle Hampstead ve Manhattan liberallerini bir araya getiriyor. İnsan hakları, baskı ve zulümden kurtulmanın şiarı, evsiz yurtsuzların sloganı, devrimci ve muhaliflerin siyasal programı haline geldi. Ancak insan haklarından medet umanlar yalnızca yeryüzünün lanetlileri değildi. Alternatif yaşam tarzları, doymak bilmez meta ve kültür tüketicileri, zevk peşinde koşanlar ve Batı dünyasının playboyları, Harrods'un sahipleri, Guinness PLC'nin eski genel müdürü ile sabık Yunan Kralı taleplerini hep insan haklarıyla cilaladılar" (Douzinas, 2016, ss. 73-74).

İnsan haklarından farklı şeyler anlasalar da, çok farklı ve çoğu zaman da çıkarları birbiriyle çatışan kişiler, taleplerini insan hakları olarak dile getirmeye başladılar. Kimileri insan haklarının başarısını, insan haklarının bu belirsizliğine, neredeyse herkesin onun içeriğini istediğini gibi doldurabilmesine bağladılar. Herkesin onda aradığı şeyi bulması ve onu kendi taleplerini dile getirmede elverişli bir araç olarak görmesi, insan haklarına popülerlik kazandırdı. "İnsan hakları retoriği, sol ve sağ, kuzey ile güney, devlet ve kürsü, bakan ile isyancı tarafından benimsenebilir olduğundan zafer kazanmış gibi görünmektedir. Hakları, kasabanın yegâne ideolojisi, ideolojilerin sonundan sonraki ideoloji, tarihin sonundaki ideoloji yapan da onların bu niteliğidir" (Douzinas, 2017a, s. 35).

21. yüzyılın ilk çeyreği ise onun bu zirveden inişine sahne olmaktadır. İnsan hakları hem siyaset sahnesinde hem de akademik çevrelerde güç kaybetmektedir. Ulusal ve uluslararası siyasette demokrasi ve özgürlük talepleri gibi insan hakları da yerini, daha

etnik, dinsel ve milliyetçi, popülist söylemlere bırakmış gibidir¹. En azından insan haklarından daha az söz edilir olduğu, bugün dünyayı yönetenlerin 15-20 yıl öncesine göre daha az insan haklarından söz ettikleri, onu da çoğu zaman başka şeylerin üzerine örtmede bir araç olarak kullandıkları görülmektedir.

Teorik tartışmalarda da aynı durumu görmek mümkündür. Akademide de insan hakları söylemi güç kaybetmektedir. İnsan hakları yazılarının, konuşmalarının ve kitaplarının sayısı azalmaktadır. Artan ise insan haklarının bittiğini, sonunun geldiğini, “son ütopya”nın da sona erdiğini ilan eden yayınlardır. Douzinas’ın *İnsan Haklarının Sonu* (2000), Samuel Moyn’un *Son Ütopya Tarihte İnsan Hakları* (2010), Conor Gearty’nin *İnsan Hakları Varlığını Sürdürebilir mi?* (2006), Stephen Hopgood’un *İnsan Haklarının Son Demleri* (2013) başlıklarıyla bu durumu resmeden kitaplardır.

Kuşkusuz insan hakları söylemi tüm gücünü ve etkisini yitirmiş değildir, birçok eğitilmiş kişinin kafasında o hala insanlığın insanca yaşamasını sağlamada en etkili yolların başında gelmektedir. Sadece onu korumanın yolları değişmiş, insan hakları büyük anlatısı yerini insan hakları şemsiye altında toplanabilecek çeşitli haklara veya haklara ilişkin küçük anlatılara bırakmıştır. Kadınların, çocukların, eşcinsellerin, göçmen ve sığınmacıların karşılaştıkları hak ihlalleri, yoksulluk ve sosyal adaletsizliğin yol açtığı sorunlar, hatta çevre sorunları daha öne çıkmaya, kendilerinden daha çok söz ettirir olmaya başlamışlardır. Öte yandan, bu ihlallerden söz edenler insan hakları terimini de daha az kullanmaya başlamışlardır. Buna verilebilecek en iyi örnekler mülteci sorunları ve toplumsal cinsiyetle ilgili tartışmalardır. Her iki sorun da günümüzde siyaset ve toplumsal yaşamla ilgili çok konuşulan ve tartışılan sorunlardır. Özellikle, yoksul ve zengin arasındaki makasın açılmasının ve iç savaşların bir sonucu olarak mültecilerin sayısının arttığını, mülteçilikle ilgili sorunların gittikçe daha fazla gündeme geldiğini görüyoruz. Bunlar için insan hakları terimi kullanılmasa, bunlara insan hakları ihlali denilmesede, toplumsal cinsiyetle ilgili sorunlar, şiddete kadar varan ayrımcılık vakaları, nefret suçları aslında insan hakları ihlalleridir. Bu alanlarda yaşanan sorunlar genel olarak insan hakları sorunlarıdır, ama bu sorunlar üzerine konuşulurken insan hakları sözcüğü kimi zaman hiç kullanılmayabilmektedir. Bu da birçok kişinin insan haklarının sona erdiğini düşünmelerine yol açmaktadır. Bunun temel nedeni de insan haklarının etik temellerine ilişkin bilgi eksikliği ya da insan hakları sorunlarının özünde etik sorunlar olduğunun gözden kaçırılmasıdır. Büyük öncül (: insan haklarından daha az söz edildiği) doğru olsa bile, etikle ilgili olan küçük öncül (:insan hakları ihlalleri etik ihlallerdir) gözden kaçırılınca sonuçta çıkarım (:etik ihlallerden daha az söz edildiği) da yanlış olmaktadır. Kavram daha az kullanılsa da insan hakları sorunları çeşitlenerek ve artarak varlığını sürdürmektedir. Kuşkusuz “insan hakları, dünya sorunları için her yerde deva bir ilaç değildir. Bununla birlikte, son yıllarda elde ettiği şöhreti tamamıyla

¹ “Bugün küresel demokrasinin krizine ve yeni bir rejim tipinin ortaya çıkışına kanıklık ediyoruz. ... Yeni ortaya çıkan rejim tiplerini... ‘liberal olmayan demokrasiler’ diye mi nitelemeliyiz? Yoksa bu tür rejimler tanımlanırken ‘liberal olmayan demokrasiler’ tabirinden vaz geçip, Jan Werner Mueller’in ‘modern demokrasinin daimi gölgesi, devamlı tehdit’ diye nitelediği ‘popülizm’ ifadesini mi kullanmalıyız? ... Liberal olmayan demokrasi, popülizm ve benim deyişimle ‘otokratik başkanlık sistemi’ pek çok ortak özelliği sahip” (Benhabib, 2017, ss. 9-11).

hak etmektedir. İnsan hakları yakın gelecekte sosyal adalet ve insan onuru için ulusal, uluslararası ve ulusötesi düzeyde verilen mücadelede hayati bir unsur olarak kalacaktır. Ayrıca hakların göreceli evrenselliği, daha adil ve insancıl ulusal ve uluslararası toplumlar inşa etmek için kullanılabilir etkili bir araçtır” (Donnelly, 2007, s. 306).

İnsan haklarıyla ilgili eleştiriler insan haklarının teorik ve pratik sorunları başlıkları altında ele alınmakta, insan hakları teorik ve pratik açılarından eleştirilerin hedefi olmaktadır. Bu yazıda insan haklarına ilişkin pratik eleştiriler ve bunların başında gelen insan hakları teorisi ve pratiği arasında neden bir uçurum olduğu sorusu bir yana bırakılarak, daha çok fikrin kendisi kadar eski olan teorik eleştiriler, özellikle de önemli bulduğum tek bir eleştiri, insancılık eleştirisi üzerinde durulacaktır. Bu yazıda, insan haklarının bir insan kavramına dayanan bir insancılık projesi olduğu, bunun da insan türünü yücelten insan ırkçılığına kadar uzandığı eleştirisi konu edilecektir. Bu da iki farklı düşünürden, Yuval Harari ve Costas Douzinas’tan gelen eleştirilerden yola çıkılarak yapılacaktır.

2. Y. Harari’nin İnsan ve İnsancılık Eleştirisi

Bu eleştirilerden biri ve ton olarak daha sert olanı Yuval N. Harari’nin söyledikleridir. Harari hümanizmi de bir tür din olarak görmektedir. Ona göre teist dinler tanrıya tapınmaya odaklanırken, hümanist dinler de insanlığa, *homo sapiense* tapmaktadırlar. Hümanizm *homo sapiens*in kendine özgü bir kutsal bir doğası olduğuna, onun tüm diğer hayvanlardan temelde farklı olduğuna inanmaktadır. İnsanın iyiliği her şeyin üzerindedir, tüm diğer canlılar ise insan türünün faydası için vardır (Harari, 2015, s. 230).

“Özgürlüğe yaptığı vurgu nedeniyle hümanizmin Ortodoks kolu ‘liberal hümanizm’ ya da basitçe ‘liberalizm’ olarak da bilinir” (Harari, 2016, s. 260). Harari hümanizmi ya da liberal hümanizmi beş fotoğrafla, beş pratik ilkeyle resmeder: Hümanist siyaset, seçmen en iyisini bilir ilkesine dayanır. Hümanist ekonomi, müşteri her zaman haklıdır ilkesine dayanır. Hümanist estetik, güzellik bakanın gözlerindedir der; hümanist etik, “kendinizi nasıl iyi hissediyorsanız, öyle yapın!” der; hümanist eğitim de “kendi başınıza düşünme becerisini edinin!” pratik ilkesine dayanır (Harari, 2016, ss. 247-248).

Sanırım bu ilkeleri görenlerin akıllarına gelecek ilk soru “Bu ilkeler hümanist ilkeler midir yoksa pragmatist, post-modern ilkeler midir?” soru olacaktır. Bu ilkeleri işiten pek az insan bu ilkelerin hümanizmin ilkeleri olduğunu düşünecektir. Liberalizmin, hümanizmin Ortodoks kolu olduğu saptaması için de aynı şey söylenebilir. “Seçmen en iyisi bilir” demek, çoğunluğun vereceği karar doğrudur demektir. Çoğunluğun vereceği karar çoğu zaman ya da kimi zaman doğru olabilir belki, ama çoğunluğun vereceği her karar doğru mudur gerçekten?

Müşteri her zaman haklı mıdır, haksız olduğunda da haklı mıdır? Sanırım değildir, ama bu ilke haksız olsa da siz yine de ona haklıymış gibi davranın demektir. “Böyle davranmak ticarete kazandırır mı, öte yandan etik olarak da doğru mudur?” diye sorulabilir. Hümanist estetik, Harari’ye göre, güzeli bakanın gözlerinde görür. Sanat

yapıtlarının değerlendirilmesinde bakanın yapıtı alımlamasının çok önemli olduğu açıktır, ama sanat dediğimiz şey bakanın onu alımlamasından mı ibarettir, yapıtın kendisinin hiçbir değeri, kendinde sanatsal değeri yok mudur?

Hümanist etik, “kendinizi nasıl iyi hissediyorsanız öyle yapın” demektedir. Kişinin kendisi iyi hissetmesi için her yaptığı doğru mudur ya da doğru olur mu? Etikte doğruluk yanlışlığın ölçütü “kişinin kendini iyi hissetmesi” olabilir mi? Son olarak eğitimde doğru ilke “her kişinin kendi başına doğru düşünme becerisini edinmesi” olabilir mi? Bilgilendirme ve kılavuzluk tümüyle eğitimin dışında çıkarılabilir mi? Doğru düşünme becerisi denilen şeyi edinmede eğiticinin rolü tümüyle bir yana bırakılırsa, bu etkinlik hala “eğitim” olarak adlandırılabilir mi?

Bu ilkelerin her birisi üzerinde uzun uzun konuşmak bunları tartışmak mümkündür. Bu ilkelerin tümü sorunludur. Harari de buna işaret etmektedir. Bu ilkelerin liberalizmin ilkeleri olup olmadığı da tartışılabilir olsa da, bu ilkelerin liberalizmle bağıntılı olduğu söylenebilir. Ama bu ilkelerle insanı değerli bir varlık gören hümanizm arasında bağlantı kurmak, hem de zorunlu bir bağlantıdan söz etmek güçtür, zorlamadır.

İnsanın veya insanlığın tanımı üzerinde anlaşamadıkları için hümanistlerin üç rakip mezhebe bölündüklerini ileri sürer Harari. Bunlar liberal hümanizm, sosyalist hümanizm ile evrimsel hümanizmdir. Ona göre, günümüzün en önemli mezhebi, “insanlık”ın en temel özelliğinin bireysellik olduğunu, bireyin özgürlüğünün kutsal olduğuna inanan liberal hümanizmdir. Liberal hümanistlere göre insanın kutsal niteliği her bir *homo sapiens*te bulunmaktadır, yine tüm ahlaki ve siyasi otorite de kaynağını insanın kutsallığında bulmaktadır. Bu yüzden etik veya siyasette bir ikileme karşılaştığımızda yapmamız gereken şey, iç sesimizi, yani insanlığın sesini dinlemektir. Liberal hümanizmin temel ilkeleri, içimizdeki bu sesi dışarıdan gelebilecek müdahalelere ve zararlara karşı korumak için gereken ilkelere dir. Bu ilkelerin oluşturduğu bütüne de Harari “insan hakları” denildiğini söylemektedir.

Ona göre, liberal hümanistlerin işkenceye ve idama karşı olmalarının sebebi de bu ilkelere dir. Bu yüzden bugün insanlar erken modern dönem Avrupa’sında olduğu gibi katilleri işkence ederek öldürmemekte, bunun yerine katiller olabildiğince “insani” olduğu düşünülen araçlarla cezalandırılmakta; böylece hem insanın kutsallığı korunmakta hem de bozulan düzen yeniden tesis edilmektedir. Katilin insan doğası onurlandırılarak herkese insanlığı hatırlatılmış olmakta, bozulan düzen de yeniden kurulmaktadır. Harari bu durumu, “katili savunarak katilin yaptığı yanlış doğruya çevirmek” olarak adlandırmaktadır (Harari, 2015, ss. 230-231).

Harari liberal hümanizmin dayandığı, her bireyin kutsal, bölünmez ve susturulamaz bir iç dünyası olduğu varsayımının yeni ortaya çıkan bilimsel buluşlarla sarsıldığını düşünmektedir. Geleneksel Hıristiyan inancının dönüşmüş hali olan her bireyin özgür ve ebedi bir ruha sahip olduğu düşüncesi, doğa bilimleri tarafından sürekli zedelenmiştir. İnsan organizmasında ruh diye bir şeyin bulunmadığı, insan davranışlarının hormonlar, genler ve sinapslar tarafından yönlendirildiği, iradenin o kadar da etkili olmadığı ortaya çıkmıştır. Harari insan davranışını belirleyen güçlerin,

şempanzeler, kurtlar ve karıncalarda da insanla aynı olduğunu, hukuk ve siyasi sistemlerin bu keşifleri uzun zamandır görmezden geldiklerini söylemektedir (Harari, 2015, s. 236). Liberalizm 20. yüzyılda yaşadığı deneyimlerden sonra olgunlaşmış daha ağırbaşlı hale geldiyse de, onun özü pek değişmemiştir. Hala bireysel özgürlükleri her şeyin üstünde tutup kutsayan, seçmenlere ve müşterilere sarsılmaz güven duymayı sürdüren liberalizm, 21. yüzyılda yoluna tek başına devam etmektedir (Harari, 2016, s. 280).

Harari, kimi bilimsel gelişmelerle, insan tanımının ya da kavramının yanlışlığının açığa çıktığını, bu yanlış insan kavramına dayanan hukuki ve siyasi sistemlerin, bu arada insan hakları fikrinin de geçerliğini yitirdiğini ileri sürmektedir. Burada çoğu zaman iç ses olarak dile getirilse de, eleştirilen şey akıl sahibi bir varlık olarak insanın özgür iradeye ve özgürlüğe sahip olduğu düşüncesidir. Kısacası insanın özgür iradeye sahip otonom (özerk) bir canlı olduğudur. Harari'nin biyoloji ile hukuk ve siyaseti ayıran duvarların kaldırılmasını istemesinin arkasında yatan düşünce, insanın diğer canlılardan farklı olmadığı, insanın da diğer canlılar gibi hormonlar, genler ve sinapslar tarafından yönlendirildiğidir. Kısaca insanda özgür irade, etik eylemde bulunma, kendi olma, özerklik ve özgürlük dediğimiz şeylerin mümkün olmamasıdır. Bu, Aydınlanma veya Modernizm'in insan görüşünün sona ermesi, Foucault'nun tabiriyle, insanın ölümüdür.

Bu sonuca gidilmesinde ana belirleyiciler bilinçaltı ve bilinç çözümlemeleri, modernite veya aydınlanmanın ana fikirleri olan akıl, özerklik, özgürlük ile birlikte belirleme, bilgi ortaya koyma, doğruluk gibi bilgisel kabullerin sorgulanmasıdır. Belirlemenin yerini belirsizliğe, bilginin yerini inançlara ya da enformasyona, doğruluğun yerini doğruluk sonrasına veya göreliliğe bırakmış olmasıdır.

Kant ve Locke, Hume gibi 18. yüzyıl filozofları etik ve politik görüşlerinin temelini oluşturmak üzere insandan, insan doğasından söz etmekte, birer insan görüşü ortaya koymaktadırlar. Günümüzün politik ve hukuksal kurumları büyük oranda belli bir insan görüşünü temel alan 18. yüzyılda ortaya konan görüşlere dayanmaktadır. Hobbes, Locke, Hume ve Kant insandan, etik ve politikadan söz ettiklerinde, bunu insanın yapısı olarak, bu anlamda onun doğası olarak değil, onda bulunan bir olanak olarak söz ederler. Onlar akıldan ya da akıl yürütmeden söz ettiklerinde, her insanda var olan bir özellikten değil, her insan tekinde bulunan bir olanaktan söz etmektedirler. Doğa yasalarına veya akıldan gelen yasalara göre eyleme (Hobbes, Locke) ya da akıldan gelen bir yasaya (ahlak yasasına) göre eyleme (Kant), yani etik eylemde bulunma insanda bir olanaktır. Tek tek kişiler bu yasalara göre eylemde bulunabilecekleri gibi bulunmayabilirler de. Kant'a göre özerklik insanın bir özelliğidir, ama insanda olanak olarak bulunan bir özelliktir. Kişiler akıldan gelen bir yasaya göre eylemde bulduklarında, işte bu olanağı gerçekleştirmiş, fiiliyata geçirmiş olurlar. Kant'a göre insanı değerli kılan da işte onda bulunan bu olanaktır. Bu olanak yukarıda Harari'nin söz ettiği değişmelerle yok olabilecek bir özellik midir?

Harari biyoloji ve tıp alanındaki gelişmelerin bu olanağın insanda olmadığını bize gösterdiğini, insanların eylemde bulunurken karıncalardan, şempanzelerden,

kurtlardan farklı olmadığını söylemektedir. İnsanların da onlar gibi hormonlar, içgüdüler, bilinçaltı, sinapslar tarafından yönlendirilmektedirler. Bu genellikle doğrudur. İnsanların genellikle istemelerini arzu ve eğilimlerinin veya ben sevgisinin belirlediğini Kant çok açık biçimde ortaya koymuştur. Ama eğer Harari'nin dediği gibi insan hormonlarının sürüklediği bir canlı ise ve özgür irade, otonomi ve özgürlük dediğimiz şeyler bir kurmaca ise, bu durumda etik eylem veya ahlaklılık diye bir şey de yoktur; bunun sonucu olarak hukuk ve siyaset sistemlerinde de büyük değişikliklerin yapılması gerekecektir. Zira nasıl kurtlar, şempanzeler ve karıncalar eleştirilmiyorsa, insanlar da etik dışı davrandığı için eleştirilemeyecek, yaptıklarından sorumlu tutulamayacak, cezalandırılmayacaktır. Bu hukukta ve siyasette köklü bir değişim, bugünkü ahlak veya etik anlayışın, hukukun ve siyasetin ilkelerinin tümüyle terk edilmesi anlamına gelmektedir. Bunun nasıl bir dünyayla bizi karşı karşıya bırakacağını tahayyül etmek güçtür.

Siz hiçbir kurdun ya da karıncanın etik davranmadığı için suçlandığını gördünüz ya da düşündünüz mü? Zira böyle bir olanağa sahip olmadıkları için, onlardan etik davranmaları beklenmez; ama bir kişi ne kadar aç olursa olsun kendisine ait olmayan bir şeyi çalıp yerse, içinde bulunduğu koşullar ne olursa olsun birisine cinsel tacizde veya tecavüzde bulunursa, içinde bulunduğu duruma bakılmadan suçlanır ve sonuçta eyleminden sorumlu tutulur. Harari ve benzer düşünceleri savunan düşünürlerin bu biyolojik insan görüşünün –insanın hormonlarının esiri olduğu ve bunlar tarafından yönlendirildiği, özgür iradeye sahip olmadığı– çok ciddi hukuki ve siyasi sonuçları olacağı açıktır. Bu durum, yalnız insan hakları düşüncesinin sonunu getirmez, insan hakları gibi, özerk ve özgür –olabilen– insan görüşüne dayanan modern hukukun da tümüyle çöpe atılmasını, en azından yeni baştan yazılmasını gerektirir. İsteyerek bir şey yapma veya özgür irade yoksa etik dışılık da, sorumluluk da yoktur. Doğada olduğu gibi, sonuçlarına katlanmak koşuluyla, herkes her şeyi yapabilir.

3. C. Douzinas'ın İnsan, İnsancılık ve İnsan Hakları Eleştirileri

Bu yazıda hümanizm eleştirileri üzerinde durulacak ikinci düşünür Costas Douzinas'tır. Douzinas hem insan hakları kavramının temelinde yatan insan kavramını hem de hümanizmin temelinde yatan “*human*” kavramını sorgulayarak işe başlar. İnsanlar yalnız insan oldukları için haklara sahipse, ihtiyaçları, nitelikleri ve arzularıyla insan doğası hakların normatif kaynağını oluşturacaktır. İnsanın tanımı hakların da özünü ve kapsamını belirlemektedir (Douzinas, 2016b, s. 27). Bu nedenle Douzinas önce eleştirel bir biçimde “insan” kavramı üzerinde durur.

Douzinas, insanlık kavramının modernitenin icadı olduğunu, Atina ve Roma'da yurttaşların ve barbarların olduğunu, ama onların henüz insan türünün üyesi olma anlamında “insan” olmadıklarını; *humanitas* sözcüğünün ilk kez Roma Cumhuriyeti'nde ortaya çıktığını, eğitilmiş Romalı anlamına gelen *homo humanus* ile *homo barbarus* birbirinden ayırmak için kullanıldığını söyler. Hıristiyan teolojisinde ortaya çıkan farklı bir *humanitas* kavramının, Paulusçu tespitite dile getirildiği gibi, “Yunan ve Yahudi yoktur, özgür insan ve köle vardır” deyişinde somutlaştığını belirtir. Bununla ilk kez –tinsel insanlığa sahip olan– evrensel eşitlikten söz edilmeye başlanır. 18. yüzyılda

insanlığın bu dinsel temeli liberal siyaset filozofları tarafından baltalanır, yeni temel ise insan doğası olur. 18. yüzyılın sonunda insan kavramı ortaya çıkar ve tüm dünyanın etrafında döndüğü bir değer haline gelir. İnsanlık, bir varlık türü olarak insan, klasik ve Hıristiyan metafiziğinin özgün bir bileşimi olarak tarih sahnesine çıkar (Douzinas, 2016b, s. 28).

İnsanın bir özü olduğuna ve her bir bireyin bu öze sahip olduğuna inanılır. “Bu insan haklarının insanı, tarihi, arzuları ya da ihtiyaçları olmayan bir kimse, mümkün olduğu kadar az insanlığa haiz bir soyutlamadır, zira insan kimliğini inşa eden tüm bu özellikleri ve nitelikleri başından savar. Heidegger’e göre öznellik modernliğin metafizik bir ilkesiyse, yeniçağı temsil eden ve onun itici gücü olan da, insan haklarının ‘insan’ı, hakların öznesi bu hukuki kişiliktir. Minimum insanlık, özerklik, ahlaki sorumluluk ve hukuki öznellik iddiasını ileri sürme imkânını insana veren şeydir (Douzinas, 2016b, s. 29).

Douzinas insan hakları tarihinin bu soyut insan ile somut yurttaş arasındaki boşluğu kapatmaya çalışan, donuk “insan” taslağına beden, kan ve cinsiyet ekleme savaşı olarak okunabileceğini düşünür. Her dönemde barbarlar, insan olmayan insanlar, eski ve yeni toplama kamplarının “haşereleri”, “köpekleri” ve “hamamböcekleri” olmuştur. Öte yandan, genetik teknolojisindeki ve robotbilimindeki son gelişmeler bize hiçbir insanlık tanımının kesin ve nihai olamayacağını da göstermiştir. Neyin ya da kimin insan sayılacağını yeniden belirleme, hatta kendini yok etme gücü insanın elindedir. Aristoteles’in kölelerinden tasarım bebeklere, klonlara ve saybörklere kadar insanlığın sınırı sürekli değişmektedir. Buradan öğrenebileceğimiz şey, hiçbir nihai insan tanımının olamayacağı, Fukuyama’nın dediği gibi insanlar arasında ortak bir X faktörünün olmadığıdır (Douzinas, 2016b, ss. 30-31).

Bu da bizi “insan nedir?” sorusunu sormaktan vazgeçmeye, tüm insanlarda bulunan ve insanı insan yapan bir öz aramayı bırakmaya götürür. Özcülükten vazgeçmenin ise insan haklarının fazlasıyla yapay bir inşa olduğunu bize gösterdiğini belirtir Douzinas. Ona göre, insan haklarının temelinde yatan “insan” (*hummanı*) ile insancılıktaki (*humanitarinism*) “insanlık” (*humanity*) “yüzer-gezer gösterenler” olarak nitelenebilir. Bunlar belirli bir gösterilenle veya anlamla bağı olmayan yalnızca birer sözcüktürler. “İnsan” sözcüğü sonsuz sayıda gösterilene bağlanabilir. İçlemi sınırsızca genişletilen her terimin anlamsız hale gelmesi gibi “insan” sözcüğü de çok şeyi imleyen, ama belirli bir anlamla ilişkilendirilemeyen bir terim haline gelmiştir. Onu belirli bir kavramla sınırlamak mümkün değildir, tüm kavramları aşan ve onların bir üst belirleyicisi olan bir kavramdır “insan” kavramı. Ama “insan” kavramı boş bir gösteren de değildir; devrimler ve bağımsızlık bildirgeleriyle kendisine kazandırılan ve insan hakları retoriğini benimseyen her yeni mücadeleyle genişletilen bir değer ve onur fazlalığının, muazzam bir sembolik sermayenin taşıyıcılığını yapmaktadır. Bu sembolik aşırılık onu yüzer-gezer bir gösterene, toplumsal ve hukuksal mücadele verenlerin kendi davalarına katmak istedikleri bir şeye dönüştürür; bu da onun siyasal kampanyalardaki önemini bize gösterir (Douzinas, 2016b, ss. 32-33).

Douzinas bir yandan insan ve insanlık kavramlarının belirsizliğinden, belirli bir gösterene bağlanamayan yüzer-gezer kavramlar olmasından söz etmekte, öte yandan da bu kavramların tarihsel anlam yükleri nedeniyle vazgeçilemeyecek kavramlar olduğunu söylemektedir. İnsan kavramı yalnız insan haklarının değil, etiğin ve siyasetin de temelinde yatan kavramdır. Kavramın bir yana bırakılması yalnız insan haklarının değil, etiğin, hukuk ve siyasetin temellerinin de boşlukta kalmasına yol açacaktır. Zira etik, hukuk ve siyaset, insanın kendi istemelerini kontrol edebileceği, onlara dur deme olanağı olduğu varsayımına dayanır. Bu Kant'ın insandaki otonomi ve özgürlükle işaret ettiği yandır. Bir anlamda, çoğu zaman bunun bir gerçeklik değil olanak olduğu gözden kaçırılarak, bu olanağa karşı çıkılmakta, böyle olunca da insan ile diğer canlılar arasındaki fark gözden kaçırılmaktadır.

Douzinas insan ve insan hakları arasındaki bağlantıyı da tersine çevirir, insanın insan haklarının temelini oluşturmadığını, aksine insan haklarının insanı inşa ettiğini söyler. İnsan hakları, arzunun nedeni ve sonucuysa şayet, “insanlara ait değildir ve insanlık prensibine bağlı değildir; insanları inşa ederler. İnsan, insan haklarını başarılı bir biçimde talep edebilen biridir ve sahip olduğumu haklar grubu nasıl bir ‘insan’ olduğumuzu belirler; kimliğimiz ötekilerle ilişkilerimizde başarılı bir biçimde tedavüle sokabildiğimiz haklar demetine bağlıdır” (Douzinas, 2017c, ss. 48-49). Douzinas hakların asıl işlevinin hukuk öznesi olarak bireyi inşa etmek olduğunu söyler. Haklar insanlığın anlamını ve yetkilerini tanımlayan araçlar ve stratejilerdir. Bu nedenle hakların en büyük başarısının ontolojik olduğunu, yani insan kimliğinin oluşumuna katkıda bulunmak olduğunu düşünür. Haklar, öznellik ve kimlik bahşetmedeki merkezi rolleri nedeniyle ideolojik ve hukuki üstünlük kazanmış, insan haklarının doyumsuz ve tükenmeyen arzuların biçimsel ifadeleri haline geldiği Batı post-modern toplumlarında, bu rol daha baskın hale gelmiştir. Hümanizmin çağdaş türü olan insancılık da adı geçen role kamusal bir ifade kazandırmıştır. Hukuki hümanizm açısından insanlığın sahip olduğu düşünülen bu katı ve sabit öz, askeri hümanizm yoluyla dünyaya açılmaya çalışılmaktadır (Douzinas, 2017a, s. 7). Askeri hümanizmle Douzinas'ın kast ettiği, dünyanın farklı bölgelerinde yaşanan çatışmalara yapılan “insancıl müdahale”lerdir. Bunların, arkalarındaki siyasal ve ekonomik çıkar düşüncelerine dikkat çekilerek, ne kadar “insancıl müdahale” olduğu tartışılmaktadır.

Douzinas “insanlığın özgün bir normatif değeri”nin olmadığını (Douzinas, 2017b, s. 62), “insanlık” kavramına *a priori* normatif bir kaynakmış gibi davranılmayacağını, ahlaki ve hukuki hakları bu kaynaktan türetemeyeceğimizi düşünür. Ona göre “insanlık paylaşılan bir mülk değildir, temeli ve amacı yoktur, temelsizliğin tanımıdır. ... İnsanlığın işlevi, felsefi bir özde değil, kendi öz olmayışında, bitimsiz yeniden tanımlanma sürecinde, kaderden ve dışsal belirlenimden kaçmak yönündeki sürekli ancak imkânsız çabasında yatar. Bu ontolojide beni ötekine bağlayan şey, ikimizin de insanlığa üye oluşu, hatta ortak etnisiteyi yahut yurttaşlığı paylaşmamız değildir. Her bir kimse biricik bir dünyadır; münferit hatıraların, arzuların, fantezilerin, ihtiyaçların, planlı ve tesadüfi karşılaşmaların düğüm noktasıdır. ... Her bir kimse biriciktir, fakat bu biriciklik daima öteki ile oluşur, öteki benim parçamdır ve ben de ötekinin parçasıyım (Douzinas, 2017b, ss. 61-62).

Douzinas her kişinin biricikliğine gönderme yaparak insanlarda ortak paylaşılan bir öz olmadığını, “insanlık”, “insan olma” diye ortak bir şeyin olmadığını ileri sürmektedir. Her kişinin biricik olduğu, farklı rastlantısal karşılaşma ve genetik mirasın sonucu olarak her kişinin diğerinden farklı olduğu çok açıktır. Ama bu, bizi insan yapan kimi ortak özellik ya da olanaklardan söz etmemizi olanaksız kılmaz. Eğer bir türün üyesi olarak tüm türün mensuplarına insan deniyorsa, buna temel olan kimi özellik ya da olanaklara sahip olduğumuz içindir. “İnsan” tümel kavramı, tüm insan teklerini gösteren bir türün adıdır. Felsefe tarihinde, Platon ve Aristoteles’ten Immanuel Kant ve Max Scheler’e farklı filozoflar insanın diğer canlılarla –cansızlarla da- ortak özellikleri kadar, onu diğer canlılardan ayıran özelliklerini de ortaya koymaya çalışmışlar, farklı insan görüşleri ya da kavramları ortaya koymuşlardır. Biyoloji ve tıp bilimindeki gelişmeler ve teknolojik ilerlemeler, yapay zekâ, robot teknolojisindeki gelişmeler ile saybörkler bu tartışmaya yeni veriler sağlayarak tartışmaktan vazgeçmeyi, “insan nedir?” sorusunu bir yana bırakmayı değil, daha geniş bir çerçeve içinde soruyu ele almayı gerektirmektedir.

Douzinas “insanlık” (*humanity*) kavramının *a priori* normatif bir kaynak olarak görülemeyeceğini, onun kendinde normatif bir değerinin olmadığını söyleyerek, bu kavramdan etik veya politik ilkeler türetemeyeceğimizi, onu bir kaynak olarak kullanamayacağımızı düşünür. “İnsanlık” insan olarak tüm yaptıklarımıza bakarak içeriğini belirleyebileceğimiz bir kavramdır. “İnsanlık tarihi” insanların yapıp ettiklerinin tarihidir. Bu tarihte anlaşmazlıklar, çatışmalar, savaşlar, hatta katliamları gördüğümüz gibi kültürel başarıları, değerleri, bilimleri, teknik, sanat, felsefe gibi insan başarılarını da buluruz. İnsan olmaktan utandığımız tarihsel olaylarla, bireysel eylemlerle karşılaştığımız gibi, insan olmaktan gurur duyacağımız tarihsel olay ve eylemlerle de karşılaşırız. “İnsanlık” kimi zaman bunların hepsini kapsayan bir şey olarak görülse, savaş ve katliamlar da yalnız insan türünün yapabildiği şeyler olsa da, insanı insan kılan, insanın değerini oluşturan şey, insanın yalnızca insan tarafından yapılabilen insan başarılarını ortaya koymasıdır: Bunlar da kültür, bilim, sanat, felsefe, hukuk, insan hakları gibi insan başarıları ile saygı, sevgi, dürüstlük, adalet gibi etik değerlerdir. İnsanlık bu değerlerde ya da değerlerle ortaya çıkan şeydir. “İnsancıl” eylemler de bu değerlere uygun olan eylemlerdir. Değerleri, her şeyden önce insanın değerini- ama her insan tekinin değerini- koruyan eylemlerdir. Askeri insancıl müdahaleler, ancak böyle bir değer koruma amacıyla yapıldığında, insancıl eylem olarak adlandırılmayı hak ederler. Çoğunlukla yapıldığı gibi, başka kimi çıkarları korumaya yönelik müdahale veya eylemler, insancıl sıfatını hak etmezler. Tam tersine, bugün birçok örneğini gördüğümüz gibi, insancılığın aşınmasına yol açarlar. İnsancıl denilen müdahalelerin çıkarları korumaya yönelik eylemler olduğunun görülmesi, birçok kişinin insancıl müdahalenin mümkün olmadığını, “insanlık” ya da “insancılığın” boş bir gösterge olduğunu düşünmelerine yol açmaktadır.

Douzinas’ın kitaplarında ele aldığı ve karşı çıktığı da bu türden insancıl müdahalelerdir. Uluslararası insan hakları hareketinin büyük oranda pragmatik bir biçimde yürütülmesinden, pragmatist ideoloji için meselenin insancılar, askerler ve politikacılar arasındaki ilişkileri sağlamlaştırmak, genelleştirmek ve bunu bir dünya politikasına

dönüştürmek olarak görülmesinden rahatsızdır. Bunun kendisini hayrete düşürdüğünü, başından beri doğal hukuk, insan hakları ve insancılığın amacının kamusal ve özel tahakküme ve baskıya karşı direnmek olduğunu hatırlatır. İnsan haklarının bugün yönetimin meşruiyeti için kullanılan bir silahı haline gelmesini, hırsızın bekçiye dönüşmesi olarak görür. Bu noktada insan haklarının amacından saptığını ve rolünün sonuna geldiğini düşünür. Realistlere, pragmatistlere ve iktidarın ideologlarına karşı çıkararak, insan haklarını korumak, yatay olarak yaygınlaştırmak ve dikey olarak genişletmek için gereken enerjinin, hayatları baskı ve sömürü ile mahvedilen insanlardan geldiğini vurgular. İster radikal isterse pragmatist olsunlar, insan hakları profesyonellerinin bu göreve en uygun adaylar olduklarını, bu görevin başkalarına bırakılmayacağını hatırlatır (Douzinas, 2017b, ss. 70-71).

Ama bugün Batılı postmodern toplumlara baktığında, arzu arayışının bu toplumların düzenleyici ilkesi haline geldiğini, bu ilkelere de insan hakları dendiğini görür Douzinas (2017b, s. 39). Batının postmodern toplumları “mutluluk arayışı” ve “kendini gerçekleştirme”yi benliğin ve yönetim biçiminin temel arzusu haline getirmiştir. Her bireysel ve grupsal istek siyasi bir talep ve peyderpey hukuki bir hak haline getirilebilmektedir. “Gündelik dilde ‘X’e hakkım var’ ifadesi, ‘X’i istiyorum” veya ‘X bana verilmeli’ ile eşanlamlı hale gelir. İnsan hakları, sokak gösterilerinden kişisel gelişim el kitaplarına ve siyasi kampanyalardan tekbenci kendini gerçekleştirme ve kişisel memnuniyet taleplerine geçmektedir. (İnsan haklarının asli amacı olan) baskıya ve tahakküme karşı direnişin yanı başında ‘kendin ol’, ‘kendini ifade et’, ‘dilediğini yap’, ‘arzularından asla vazgeçme’ gibi postmodern sloganlar dikilmekte. Her arzunun potansiyel bir hak olduğu bir toplumda, yasaklamanın kendisi yasaktır” (Douzinas, 2017b, s. 40). Bu durum hak kavramının kapsamının çok genişlemesine ve kavramın anlamının belirsizleşmesine, hatta anlamını yitirmesine yol açmaktadır. Her arzulanan şeyin bir hak olarak dile getirilmesi, sonunda hak kavramının da anlamsızlaşmasıyla sonuçlanmaktadır.

4. Bencillik (Egoizm), İnsancılık (Hümanizm) ve Liberalizm

Her istenen şeyin bir hak olarak dile getirilmesi, insan haklarının egoist (bencil) “kendine gerçekleştirme” ve “kendinden memnun olma” isteklerinin bir aracı haline gelmesine yol açmaktadır. Bugün, ne yaptığına veya neyi nasıl bir niyet ve yolla başardığına bakılmaksızın, herkese, neredeyse her bağlamda söylenen “sen her şeyin en iyisini hak ediyorsun”, “sen en iyisine layıksın” sözleri bunun bir göstergesidir. Douzinas’ın açık bir biçimde ifade ettiği gibi, ‘kendini ifade et’, ‘dilediğini yap’, ‘arzularından asla vazgeçme’ gibi sloganlar hümanizmin değil postmodernizmin ifadesidir. Daha doğru bir deyişle, insancılığın değil, bencilliğin (egoizmin), benmerkezciliğin ifadesidir. İnsancılık (hümanizm) belki insanmerkezcilik olarak görülebilir, ama bencillik olarak görülemez.

Douzinas’ın resmettiği durum, yukarıda Harari’nin de hümanizmle ilgili bir eleştiri olarak dile getirdiği etik ilke (Kendini nasıl iyi hissediyorsanız, öyle davranın!) ile de örtüşmektedir. Etikte doğruluğun ölçütü, bu ilkeye göre, kişinin kendini iyi hissetmesi olmaktadır. Kişinin kendini iyi hissetmesi tamamen öznel bir durumdur. Kişiler

kendilerini başkalarına zarar vererek ya da başkalarının kimi haklarını çiğneyerek de iyi hissedebilirler. Böyle bir ilke etik tarihinin bize kazandırdığı tüm bilgi ve ölçütleri bir yana bırakmamızı gerektirmektedir. Eylemleri değerlendirmede eylemde bulunan kişinin istemesinin ilkesine bakmak da, eylemin getireceği götüreceği şeylere, yani faydasına bakmak da devre dışı kalmaktadır. Geriye kalan tek ilke o kişinin mutluluğudur. Kişinin mutluluğu ilkesi ise insancılığın değil, bencilliğin ilkesidir, kişinin kendi istek ve arzularını her şeyin merkezine koyduğu egoist bakışın –ki Kant’a göre bu kişinin istemelerini doğa yasaının belirlemesidir- bir ifadesidir. Ama egoist bakış liberalizm ile ne derece uyumludur? Liberalizmin birey merkeziliği bencillikle karıştırılmamalıdır. Toplum yerine bireyi merkeze almak ideolojik veya politik bir tercihtir, tartışmaya da açıktır, ama bireyi ve onun iyiliğini temele almak bizi zorunlu olarak bencilliğe götürmez.

İnsan haklarının, en azından yaygın kimi insan hakları görüşlerine göre, bireyin haklarını merkeze alması, bireyin iyiliğini esas alması nedeniyle –ama yalnız bu nedenle değil- onun liberal bir fikir söylenebilir. Ama tek bir insan hakları anlayışı (teorisi) olmadığı gibi liberalizmin esası da bireyin merkeze alınması değildir. İnsan haklarını yalnızca yaşama hakkı ve dokunulmazlıklarla sınırlayan liberal insan hakları düşünürleri olduğu gibi, eğitim hakkı, sağlık hakkı gibi hakları da temel haklar kapsamı içinde gören görüşler, hatta onu kimi zaman grup haklarını da kapsayacak biçimde geniş bir kavram olarak ele alan görüşler de vardır. Ayrıca çevre hakkı gibi doğanın korunmasına ilişkin hakları bu kapsam içinde gören kimi düşünürler de bulunmakta, bu durumda insan hakları çevre korumacılığını içine alan daha geniş kapsamlı bir kavrama dönüşmektedir.

Aynı şeyi liberalizm için de söylemek mümkündür. Liberalizm genel bir addır, altında farklı türden liberal düşünceden söz etmek mümkündür. Ekonomik liberalizm ve politik liberalizm arasında, serbestlik, karışmama, piyasanın doğruları ortaya çıkarması, bireysel özgürlükleri her şeyin üstünde tutup kutsama, seçmenlere ve müşterilere sarsılmaz bir güven duyma (Harari 2016, s. 280) gibi ortak noktalar olsa da, kimi farklılıklar da vardır. Aynı şekilde politik ve ekonomik liberalizm de farklı biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Özgürlük veya serbestlik (karışmama) her türünün ortak özelliği olsa da, özgürlüğün kimi koşullarda sınırlandırılabilceğini öngören ve bu sınırları oldukça genişleten görüşlerle de karşılaşmaktayız. İnsan hakları düşüncesiyle daha uyumlu olan da bu görüşlerdir. Zira hak düşüncesi ya da bireylerin haklarının temele alınması sıkça karışmama/engellememe olarak anlaşılan özgürlük anlayışıyla çatışır. İnsan hakları tüm bireylerin, insan olmaları nedeniyle, bazı temel haklara sahip oldukları ve tüm bireylerin eşit olarak temel haklardan yararlanabilmesi gerektiği düşüncesidir. Bunu sağlamak kimi zaman serbestlik anlamında özgürlüğe ters, kişilerin –haklarına değil ama- çıkarlarına zarar veren, onların istediklerini yapmalarını engelleyen tedbirler almayı gerektirmektedir. Bu nedenle insan hakları düşüncesinin belli biçimlerinin liberalizmin belli biçimleriyle uyuşabileceğini, ama belli biçimlerinin yan yana gelmesinin pek mümkün olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Bencilliğin liberalizm gibi insancılık (hümanizm) ile de karıştırılmaması gerekir. Hümanizm çok farklı bağlamlarda, farklı şeyleri imlemek için kullanılan bir kavramdır. Onun ne olduğunu, ancak hümanist sayılan düşünürlerin ifadelerinden veya ona karşı çıkanların, kendilerini anti-hümanist olarak niteleyenlerin yazdıklarından yola çıkarak saptayabiliriz. Bu kendi başına uzun bir çalışma yapmayı gerektirir. Ama *İnsan Onuru Üzerine (On the Dignity of Man)* adı verilen yapıtı Rönesans hümanizminin manifestosu sayılan Giovanni Pico della Mirandola'ya göre yaratıcı diğer her türlü varlığın yapısını baştan belirlemiş olmasına karşın, insana kendi doğasını seçimlerine göre belirleme olanağını vermiştir (Craven 1981'den akt. Davies, 2001, s. 95). Bu konuşmayı/yazıyı hümanizmin manifestosu, Pico della Mirandola'yı hümanist düşünür kılan ise diğer canlılar karşısında yalnız insanı kendi yapısını kendi belirleme olanağına sahip bir varlık olarak konumlandırmasıdır. Bu daha sonraları insanın özerkliği ve özgürlüğü denilen şeydir. Bu özelliğiyle insan diğer canlılardan ayrılmaktadır. Ona ahlaklılığın ve özgürlüğün kapılarını aralayan bu özelliği (özerkliği) nedeniyle Kant insanı tek değerli canlı olarak görür. Kimi zaman da insanın üstünlüğü şeklinde anlaşılan insanın bu farklılığı ve bunun sonucu olarak evrenin merkezinde konumlandırılması ve değerliliği hümanizmin temel anlamlarından birisi olmuştur. Bu nedenle hümanizmin en yaygın anlamları arasında insan-merkezcilik, insanın akıl sahibi bir varlık olması, insanın değerli bir varlık olması gelmektedir. Kavramın en yaygın kullanımları insanmerkezcilik ve insanın değerli görülmesi olsa da, hümanizm, bir düşünce akımı olarak ortaya çıktığı dönemle bağlantı içinde düşünüldüğünde, o Rönesans'a yakın bir anlamda, dinsel olandan kopma, dinsel olan yerine seküler olanın ya da tanrının yerine insanın konulması anlamlarında da anlaşılmıştır.

Kimilerince yeni ortaya çıkmış bir sözcük olarak görülse de, çok farklı anlamları içinde taşıyan sözcük, 15. yüzyılda Avrupa'daki pek çok politik, kültürel ve entelektüel gelişmeleri içinde barındıran "Rönesans" kavramıyla da ilintili bir sözcüktür. Hümanizm bir yandan tek başına batıl inanç, tiranlık ve cehaletin karşısında insan özgürlük ve onurunu temsil eden felsefenin savunusu olarak yüceltilirken; diğer yandan modern toplum ve kültürün baskıcı bir biçimde gizemli bir hava verilerek resmedilmesi, adına konuştuğunu iddia ettiği çokluğun baskılanması ve marjinalleştirilmesi olduğu, hatta savaşın vahşetini ve faşizm kâbusunu gizlemek için kullanılan ideolojik bir karartma olarak nitelendirildiği de olmuştur. Ama ister olumlu ister olumsuz anlamda kullanılsın, hümanizm sözcüğünün modernitenin tüm önemli konularını; politika, bilim, estetik, felsefe, din ve eğitim alanlarındaki tüm temel kavram ve tartışmaları ifade etmeye yarayan bir kavram olduğu söylenebilir. Günümüzün bazı "hümanist" akımlarının bazı anakronik zayıflıklarına, farklı felsefi anti-hümanist düşüncelerin verdikleri zararlara rağmen, hümanizm konusu hem kavramsal hem de ideolojik olarak modernlikle ilgili kaygılar- hatta postmodern kaygılar için de- merkezi bir konu olmayı sürdürmektedir (Davies, 2001, ss. 4-5).

Alman yazar ve hümanist Thomas Mann, savaşın hiçbir zaman insanlık ile yan yana gelemeyeceğini anlatırken insanlığı, insanca düşünme ve gözlem yapma olarak tanımlar. İnsanca düşünmek ve insanca refleksiyonda bulunmak ise politik olmayan

biçimde düşünmek ve refleksiyonda bulunmaktadır (T. Mann 1983, s. 315'ten akt. Davies, 2001, ss. 44-45).

İngiliz liberal hümanizminin temel özellikleri arasında ise küçük-ölçekli olmak, bireyci olmak, büyük teorilere ve kapsamlı çözümlere kuşkuya yaklaşmak olmak sayılmaktadır (Davies, 2001, s. 41). Liberal hümanizmin önde gelen temsilcilerinden olan E. M. Forster, bir arkadaşına ihanet etmekle ülkesine ihanet etme arasında seçim yapmak zorunda kalırsa, ülkesine ihanet etmeyi seçeceğini; soyut sistemler yerine somut bireylere, kamusal yerine özel mülkiyete öncelik vereceğini söyler (Forster 1965, ss. 76, 78'den akt. Davies, 2001, s. 41).

Liberalizm ile hümanizmin iç içe geçtiği bu alıntılarda öne çıkan şey bireyin merkezde olması, kamusal olan yerine bireysel olanın, soyut değerler yerine somut bireylere öncelik tanınmasıdır. Ama asla bireycilik veya egoizm değildir burada söz konusu olan.

Teorik ve pratik olarak liberalizm ise mümkün olduğu kadar, toplumsal düzenlemeleri bireyin özgür seçimlerini koruyacak biçimde yapılmasını sağlamayı hedefler. Ama kişilerin seçimleri diğer kişilerin hak ve özgürlüklerine saygı göstermezlerse geçerliliğini yitirirler. Ekonomik liberalizm, ekonomide diğer insanların özgürlüklerine, mülkiyetlerine ve sözleşmeden kaynaklanan haklarına saygı gösterdikleri sürece, kişilerin kendi emeklerini, zenginlik ve gelirlerini istedikleri gibi kullanmalarını savunur. Genel olarak toplumsal liberalizm ise bu ilkeyi, politik alan dışında, hayatın tüm alanlarına yayar ve düşünce, inanç, serbestçe yer değiştirme, bir topluluğa üye olma, cinsel yönelim ve yaşam tarzları konusunda özgürlüğü gerekli görür; burada bir tek sınırlama vardır, o da bu yapıların diğer insanların özgürlüklerine zarar vermemesidir. Eşit biçimde özgürlüğü sahip olma, başka birini öldürme ve yaralama 'hakkı' da içinde olmak üzere, herkesin istediğini yapmada sınırsız özgürlüğü anlamına gelse de, bunun sonucu sürekli diğer kişilerin müdahalesine açık bir özgürlük olacaktır. Bu nedenle herkesin özgürlüğü, ancak herkesin bu sınırlar konusunda anlaşmasıyla sağlanabilir. Bu sınırların en önemli parçası ise güç kullanımının ve aldatmanın olmamasıdır. Böylece insanlar arasındaki ilişkiler her kişinin özgürce onayı ve istemesiyle kurulabilir. Baskı yalnızca tek bir durumda meşru görülür, bu sınırları çiğneyenlere karşı kullanıldığında (Charvet ve Kaczynska-Nay, 2008, s. 2).

İster ekonomik liberalizm ister toplumsal liberalizm isterse siyasal liberalizm olsun, hepsinde ortak olan şey bireyin, daha açık bir deyişle bireyin mutluluğunun, onun istek ve arzularının merkezde olmasıdır. Ama bu arada çok önemli bir kısıtlama vardır: kişilerin başka kişilere saygılı davranmaları, eylemlerinde onların hak ve özgürlüklerine zarar vermemeleri beklenmektedir. Zira her kişinin hak ve özgürlüğü diğerlerinininkiler kadar önemli ya da değerlidir. Bu nedenle liberalizmin kişi merkezilik olduğu söylenebilir, ama bencillik olduğu söylenemez. Harari'nin de hümanizmin Ortodoks bir kolu olarak gördüğü liberal hümanizm veya hümanizmin etik ilkesi de, onun dile getirdiği gibi, "Kendini nasıl iyi hissediyorsanız, öyle davranın!" olamaz. Kişinin kendi mutluluğu kadar, başka insanların da kendi mutlulukları için istediklerini yapma hakları vardır. Başkalarının haklarını ihlal eden hiçbir eyleme izin yoktur liberal düşüncede. Kandırma ve güç kullanımına da izin yoktur. Bu durumda etik ilke

“başkalarının hak ve özgürlüklerine zarar vermeden kendini nasıl iyi hissediyorsan öyle davran” olabilir. Bu da, zarar vermeyi belli bir biçimde içeriklendirirsek, yaygın özgürlük anlayışını anımsatmaktadır: “Özgürlük, başkalarına zarar vermeksizin istediğini yapmaktır”.

Bu eleştiriler ışığında insan hakları görüşlerine baktığımızda, insan haklarının yalnızca insanı hakların öznesi görmesi nedeniyle hümanist bir görüş olduğu söylenebilir. Buradan ekosistemin canlı veya cansız diğer unsurlarının değersiz oldukları, onlara istenildiği gibi davranılabileceği sonucu çıkmasa da, onların hak öznesi olmamaları bugün insan haklarına yöneltilen eleştirilerin başında gelmektedir. Bu eleştiriler yalnız insanı değerli görmesi nedeniyle insan haklarının insan ırkçılığı olduğu eleştirisine kadar gidebilmektedir. İnsanın yapısal farklılığını bir üstünlükten ziyade ona sorumluluklar yükleyen yapısal bir özellik olarak okumak da mümkündür. İnsandaki özerklik ve ahlaklılık olanağı, onu diğerlerinden farklı kıldığı gibi, ona diğer canlılarda olmayan bir yük de yüklemekte, onu tüm yapıp ettiklerinden sorumlu tutmaktadır. Özgürlük sorumluluğu da birlikte getirmektedir.

KAYNAKÇA

Benhabib, Ş. (2017). Yeni Türkçe Baskıya Önsöz. *Bunalım Çağında Haysiyet. Zor Zamanlarda İnsan Hakları* (B. Yıldırım, Çev.) içinde (ss. 9-14). İstanbul: Koç Ün. Yay.

Charvet, J. ve Kaczynska-Nay E. (2008). *Liberal Project and Human Rights The Theory and Practice of A New World Order*. Cambridge: Cambridge Un. Press.

Craven W. G. (1981). *Giovanni Pico Della Mirandola: Symbol of his Age*. Geneva: Librairie Droz.

Davies, T. (2001). *Humanism*. London, New York: Routledge.

Donnelly, J. (2007). The Relative Universality of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 29(12), 281-306.

Douzinas, C. (2016). İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya. R. Sağlam ve K. Akbaş (Ed. ve Çev.), *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Eleştirel Bir Yaklaşım* içinde (ss. 73-100). Ankara: NotaBene Yayınları.

Douzinas, C. (2016b). İnsancılığın Bin Bir Yüzü. R. Sağlam ve K. Akbaş (Ed. ve Çev.), *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Eleştirel Bir Yaklaşım* içinde (ss. 27-76). Ankara: NotaBene Yayınları.

Douzinas, K. (2017a). İnsan Haklarının Sonu (mu)? *İnsan Hakları ve İmparatorluk: Kozmopolitanizmin Siyasal Felsefesi* içinde (ss. 3-36). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Douzinas, K. (2017b). İnsancılığın Bin Bir Yüzü. *İnsan Hakları ve İmparatorluk Kozmopolitanizmin Siyasal Felsefesi* içinde (ss. 55-94). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Douzinas, K. (2017c). Kimlik, Arzu, Haklar. *İnsan Hakları ve İmparatorluk Kozmopolitanizmin Siyasal Felsefesi* içinde (ss. 37-54). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Harari, N. Y. (2015). *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi* (E. Genç, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.

Harari, N. Y. (2016). *Homo Deus Yarımın Türünün Kısa Bir Tarihi* (E. Genç, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.

Kahn, P. W. (2008). *Sacred Violence: Torture, Terror and Sovereignty*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Mann, T. (1983). *Reflections of a Nonpolitical Man* (W. D. Morris, Çev.). New York: Frederick Ungar Publishing.

Moyn, S. (2017). *Son Ütopya Tarihte İnsan Hakları* (F. Ev, Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Geliş Tarihi | Received: 07.07.2019

E-ISSN: 2148-9327

Kabul Tarihi | Accepted: 27.09.2019

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

DOĞRUDAN ÇIKARIMLARDAKİ BAZI MANTIKSAL EŞDEĞERLİK İLİŞKİLERİ

Caner ÇİÇEKDAĞI*

Öz: Bilindiği gibi mantıkta çıkarımlar doğrudan veya dolaylı olabilir ve dolaylı bir çıkarım olan kıyaslar Aristoteles mantığının temel konusunu oluşturur. Kıyasın dolaylı olmasının gerekçesi, sonucunun birden fazla öncüle dayanması ve bu yüzden doğrudan değil, dolaylı bir şekilde çıkarılmasıdır. Doğrudan çıkarımlar ise tek bir öncül önermesinden hemen yine tek bir sonuç önermesi çıkarırlar. Böyle çıkarımlardan bazıları öncülü ile sonucunun aynı doğruluk değerinde olduğu “eşdeğer önermeler”den oluşur. Basit önermelerle yapılan bu tür “eşdeğerlik çıkarımları” (*eduction*) döndürme yöntemi uygulanarak gerçekleştirilir ama dört basit önermenin dördünden de eşdeğeri olan sonuçlar her zaman çıkarılamaz. Bu çalışma eşdeğeri çıkarılamayan bazı önermelerin döndürme kurallarında esneklik yapılarak eşdeğerinin yakalandığı durumları, böyle eşdeğer önerme çiftlerinin yapısını ve özelliklerini değerlendirmiştir.

Anahtar Sözcükler: Mantık, eşdeğerlik, döndürme, önerme, doğrudan çıkarım.

SOME LOGICAL EQUIVALENCE RELATIONS IN EDUCTION

Abstract: As it is known, inferences in logic can be immediate or mediate, and syllogisms, being mediate inference, are the subject matter of Aristotelean logic. Syllogism is a mediate inference because the conclusion is based on more than one premise and therefore inference not immediate but mediate. In immediate inferences, a conclusion immediately follows a single premise. Some of such inferences consist of “equivalent propositions” in which the premise and the conclusion have the same truth value. Such “equivalence inferences” (*eduction*) containing simple (categorical) propositions are performed by applying the transformation method but equivalent propositions from four simple propositions cannot be always obtainable. This work evaluates the situations in which the equivalence of some propositions whose equivalent cannot be deduced can be obtained by making flexibility in the transformation rules, and the structure and properties of such equivalence pairs.

Keywords: Logic, equivalence, transformation, proposition, eduction.

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Artvin Çoruh University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Turkey

e-mail: ccicekdagi@artvin.edu.tr

Orcid Id: [0000-0001-6138-363X](https://orcid.org/0000-0001-6138-363X)

Çiçekdağı, C. (2019). Doğrudan Çıkarımlardaki Bazı Mantıksal Eşdeğerlik İlişkileri. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 17-31.

1. Giriş

Geleneksel mantığın temel inceleme konusunu tümdengelimsel (*dedüktif*) akıl yürütmelerin oluşturduğu malumdur. Aristoteles bu tip akıl yürütmelerin içinde özellikle basit önermelerden oluşan, iki öncüle ve sonuca sahip kıyasları (tasım, *sylogism*) konu edindiği için mantık geleneği de ağırlıklı olarak kıyaslarla ilgilenmiştir. Dolaylı çıkarımların bir örneği olan kıyaslar öncüllerde bulunan ortak bir terim (*middle term*) aracılığıyla kanıtlamasını oluşturan sonuç önermesine ulaşır. Çeşitli sayıda öncüle sahip olabilen ve yapıları da farklılık gösterebilen dolaylı çıkarımların esası, sonuç önermesinin öncüllerden doğrudan değil, dolaylı bir şekilde çıkarılmasına dayanır.

Tüm A'lar B'dir.

Tüm C'ler A'dır.

O halde tüm C'ler B'dir.

Örnekteki "Tüm C'ler B'dir" sonucuna, ilk iki öncül arasında ortaklık oluşturan "A" teriminin sağladığı dolaylı bir bağlantıyla ulaşılır. Dolaylı çıkarımlar (*mediate inferences*) ulaşacağı sonucu öncüllerinde açıkça barındırmaz ama öncüllerinin içine dağılmış ve gizlenmiş olan sonucu kanıtlama işleminin sonunda gösterir.

Ancak tüm çıkarımlar, kıyaslarda olduğu gibi farklı önermelerden geçen dolaylı ve dolaylı bir süreci izlemez, çünkü tek bir basit önermeden de yine aynı terimlere sahip başka bir basit önerme sonuç olarak doğrudan çıkarılabilir. Doğrudan çıkarımın (*immediate inference*) esası özgün veya asıl önermenin terimlerini değiştirmeksizin bu önermenin kendisine karşı olan ya da kendisine eşdeğer olan başka bir önermeyi sonuç olarak yakalamaktır. Bu nedenle doğrudan çıkarımları, 1- Karşı olum (*Opposition*) çıkarımları ve 2- Eşdeğerlik (*Equivalence*) çıkarımları olarak ikiye ayırmak mümkündür. Eşdeğerlik çıkarımlarına İngilizcede *eduction* adı da verilir ve çıkarım anlamına gelir ama tam bir Türkçe karşılığı yoktur. Bu çalışma karşı olum yaratan çıkarımlara değinmeyecek, eşdeğer önerme çiftleri yaratan iki çıkarımı, "evirme" ve "devirme"yi ele alacaktır.

Yalnız eşdeğerlikle özdeşlik farkını hatırlamakta fayda vardır. Döndürmeyle elde edilen önermelere "özdeş" veya "eşit" önerme demiyoruz, "eşdeğer" önerme olarak adlandırıyoruz, çünkü çıkarımın sonunda elde edilen iki önerme "aynı" değildir. Asıl önerme çıkarılan önermeyi içerdiği için doğruluk değerleri aynıdır ama önermelerin kendileri aynı değildir. Sonuç önermesi asıl önerme olarak alınırsa bu kez bu önerme diğerini içerecek ve sonuç olarak çıkarılabilecektir. Örneğin, "Bazı insanlar doktordur" önermesinden "Bazı insanlar doktor değildir" önermesi doğru biçimde çıkarıldığı için, "Bazı insanlar doktor değildir" önermesinden de "Bazı insanlar doktordur" önermesi doğru biçimde çıkarılır. Eşdeğer iki önermede karşılıklı ilişki (karşılıklı koşul) vardır ama bu ilişki onların "aynı" veya "özdeş" iki önerme olduğunu göstermez. Örneğin "p" önermesi sadece "p" önermesine özdeştir ama $(p \wedge q)$ önermesi $(q \wedge p)$ önermesiyle

özdeş değil, eşdeğerdir. Çünkü bir önerme özdeşlik ilkesi gereği sadece kendisiyle özdeş veya aynı olabilir.

Eşdeğer önermeler yaratan çıkarımlar belli yöntemlerle elde edilir ve bu yöntemlere göre farklı adlandırılır. Belli kurallarla gerçekleştirilen eşdeğerlik çıkarımları dört basit önermeye uygulandığı için bunların formel sembollerini ve kalıplarını hatırlamakta yarar var:

Tümel olumlu	A	SaP
Tümel olumsuz	E	SeP
Tikel olumlu	I	SiP
Tikel olumsuz	O	SoP

(S: *Subject*, özne ve P: *Predicate*, yüklem)

Döndürme veya dönüştürme (*transformation*) adı verilen bir yöntemle dört önermeden çıkarılabilecek olanaklı tüm sonuçlar, kurallara göre çıkarıldığı önermenin eşdeğeri olur ya da olmaz. Her temel döndürme kuralı o döndürme yönteminin adını ve yapısını da gösterir ama her bir döndürme türünde sonuç vermeyen en az bir basit önerme türü vardır. Öte yandan kuralların tam değil, esnek bir uygulamasıyla sonuç vermeyen bazı çıkarımların sonuç vermesi ve asıl önermenin eşdeğerinin çıkarılması olanaklıdır. İşte bu çalışma yoluyla sonuç vermeyen bu tür eşdeğerlik çıkarımlarından bazılarının kurallarının esnetilmesi ve bu yolla elde edilebilecek eşdeğer önerme çiftleri tartışılmıştır. “Güçsüz eşdeğer” adını verdiğimiz bu önerme çiftlerinin yapısı, özellikleri ve kural dışlıkları değerlendirilmiştir. İncelenen eşdeğerlik çıkarımları evirme (düz döndürme) ve devirmedir (ters döndürme). Verilen bilgiler ışığında öncelikle bilinmesi gereken şeyin “döndürme” yöntemi ve sonrasında buna bağlı oluşan “döndürme türleri” veya “eşdeğerlik çıkarımları” olduğu açıktır.

2. Döndürme Yöntemi, Döndürme Türleri ve Eşdeğerlikler

Döndürme, asıl olarak basit önermelerin özne ve yüklem terimleriyle ilgili bir işlemdir. Önermeyi oluşturan iki terim üzerinde yapılacak her işlem önermenin kendisini, bütünlüğünü ve yapısal özelliklerini de etkiler. Dolayısıyla eşdeğer sonuçlar çıkar ya da çıkmaz ama her durumda önermenin niceliği, niteliği veya doğruluğu da etkilenir. Aristoteles mantığında iki terimin ilişkisi dört türde olabiliyordu: Eşitlik, Ayrılık, Tam kapsama ve Eksik kapsama. Temel döndürme yöntemleri/türleri olan evirme (düz döndürme) ve devirme (ters döndürme) kendi uygulamalarında bu ilişkileri temele almaktadır. Diğer döndürme yöntemleri ise bu ikisinin karışımından oluşmuştur.

2.1. Döndürme yöntemi

Öncülü ve sonucu eşdeğer (denk) önermelerden oluşan doğrudan çıkarımlar döndürme yöntemiyle elde edilir. Dört basit önermenin döndürülmesi özne ve yüklem terimlerinin

aynı kalması şartıyla birbiriyle yer değiştirilmesi esasına dayanır. Bir başka deyişle döndürme, önermedeki özne ile yüklem basitçe yer değiştirmesidir. Ancak önermenin parçalarının (maddesi) yer değiştirmesi, önermenin bütünü (formunu) etkileyebilir. Çünkü özne ile yüklem terimlerinin başta sahip oldukları kaplamaları veya dağıtılmışlıkları döndürmenin sonucunda çoğunlukla değişmekte ve bu durum önermenin niceliğini, niteliğini ve/veya doğruluğunu da değiştirmektedir. Kuralına sıkı sıkıya uyulan bir döndürmede terimlerin dağıtılmışlıkları değişmemelidir ama önermelerde tümellerin altığı olan tikeller de doğru olduğu için terimlerin kapsamı tümelse (dağıtılmış) döndürülünce tikel de (dağıtılmamış) olabilir. Bir başka deyişle döndürme işleminde terimler kapsamını aşmazsa bu koşul terimlerin dağıtılmışlık kuralı açısından yeterli olacaktır. Tümel öncüllerden tikel sonuçlar çıkarılmasını sağlayan bu durum, önermede tür-cins ilişkisi içindeki özne ile yüklem cins-tür ilişkisine dönüşmesinin bir sonucudur.

Döndürme biçimleri aslında önermenin tamamının ya da bir kısmının dönüştürülmesi şeklindeki tek bir işleminden ibarettir ama olanaklı tüm döndürmelerin sonucunda eşdeğer bir önerme elde edilemez, çünkü çoğu zaman döndürülmüş önermenin doğruluk değeri asıl önermeyle aynı çıkmaz. Bu olanaklı durumların sonuç verdiği döndürme türlerinin sayısı ve adları literatürde çeşitlilik göstermektedir. Türk-İslam mantık geleneği döndürmeyi yöntem ve tür olarak ikiye ayırma eğilimindedir. Bu gelenek önermenin sadece özne ile yüklemi yer değiştirilirse bunu “düz döndürme”, özne ile yüklem tamamlayıcıları (*complement*)¹ alınarak yer değiştirilirse “ters döndürme” olarak adlandırır (Öner, 1986, ss. 96-100; Çuçen, 2016, ss. 84-86; Emiroğlu, 2007, ss. 132-134; Gödelek, 2003, ss. 82-94). Yine bu gelenek içindeki Ural’a göre ters döndürme, her olumlu önermenin olumsuz bir eşdeğeri, her olumsuz önermenin de olumlu bir eşdeğeri olduğu ilkesine dayanır (1985, s. 75). Özlem (1991, ss. 146-150) ve Yıldırım (1999, ss. 53-56) ise böyle bir ayırma gitmeden Batı mantıkçıları kaynaklı “eşdeğerlik çıkarımları” başlığı altında açıklamışlardır. Bu yazarlardan bazıları iki geleneği sentezleyen bir adlandırmayı ve açıklamayı tercih etmiştir² ama döndürme türleri, adlandırmaları ve tanımlarıyla ilgili genel anlamda bir karmaşa söz konusudur.

Batı geleneği eşdeğerlik çıkarımlarını veya döndürme türlerini dörde ayırma eğilimindedir:

1- *Conversion* (Evirme)

2- *Contraposition* (Devirme)

¹ Türkçede “olmayan” sözcüğünün getirildiği kavramlar “olumsuz”, “çelişik” veya “belirsiz” olarak da adlandırılabilir. Örneğin “ağaç” ile “ağaç olmayan” kavramları birlikte tüm evreni tamamlar ve tüketir, dolayısıyla “ağaç olmayan” kavramı “ağaç” kavramının tamamlayıcısıdır. Bu çalışmada “tamamlayıcı” adlandırması tercih edilmiştir.

² Gödelek ve Ural “düz döndürme” ve “ters döndürme” terimlerini kullanmakla beraber Batı kaynaklı ayırımları ve adlandırmaları izlemişlerdir.

3- *Obversion* (Artçevirme)

4- *Inversion* (Çevirme)

Bunlardan birincisi (*conversion*) bizde “düz döndürme”, ikincisi (*contraposition*) “ters döndürme” olarak adlandırılan döndürme türleridir. Batı’daki ve bizdeki mantık geleneğinde ilk üçünü döndürme türü olarak verip dördüncüsünü (*inversion*) vermeme eğilimi yaygındır. Türkçe mantık eserlerinde bu döndürme türlerinin adları konusunda tam bir birlik görünmediği için bu çalışmada Grünberg, Grünberg, Onart ve Turan’ın *Mantık Terimleri Sözlüğü* (2003) esas alınmıştır.

2.2. Döndürme türleri (Eşdeğerlik çıkarımları)

Az önce sıralanan olanaklı döndürme tarzlarının birçoğunun geçerli sonuç vermediği söylenmişti. Geçerli sonuç veren döndürmeler dört yöntemle yapılabilir ve bu yöntemler döndürmenin türünü belirlemektedir. Bunları tekrarlırsak şöyleydi: 1- Evirme, 2- Devirme, 3- Artçevirme, 4- Çevirme. Bu eşdeğerlik çıkarımlarından asıl olarak ilk ikisi incelenecek ama örnek olmak üzere üçüncüsü olan artçevirmeye de değinilecektir. Çevirmeye değinilmeyecektir, çünkü başlı başına ayrı bir çalışma konusunu oluşturacak kadar karmaşık bir yapıdadır. Burada adlarını saydığımız dört eşdeğerlik çıkarımından evirme ve devirmenin güçsüz eşdeğerleri asıl konumuzu oluşturmaktadır.

2.2.3. Evirme (*Conversion*)

Düz döndürme olarak da adlandırılan “tam” bir evirme, önermenin niceliğini ve niteliğini değiştirmeden özneye yüklem yer değiştirilmesidir. Bu tanımdan tam bir evirmenin üç kuralı olduğu anlaşılır:

- 1- Önermenin niceliği değişmemelidir.
- 2- Önermenin niteliği değişmemelidir.
- 3- Özne ile yüklem yer değişmelidir.

Evirme kuralları dört basit önermeye sırasıyla uygulandığında şunlar gerçekleşir:

a) *Tümel olumlu – SaP*

“Tüm babalar erkektir” → “Tüm erkekler babadır”

SaP → PaS ($D \rightarrow Y$)

Sıkı ve tam bir döndürme uygulanırsa örnekte görüleceği gibi tümel olumlunun yine tümel olumlu olması gereken eşdeğeri yanlış çıkacaktır. O nedenle esnek bir yol izlendiği ve terimler kaplamını aşmadığı sürece tümel veya tikel bir sonuç, önermenin niceliği değişse bile çıkarılabilir. Böylece tümel olumlunun evriğinin sonucu tikel olumlu olabilecek ve eşdeğeri yakalanacaktır. Bu tür bir eşdeğerliğe “güçsüz eşdeğerlik”

adını verdiğimiz başta söylenmişti. Çalışmamızın asıl yöneldiği konu buradaki gibi güçsüz eşdeğer olan önermeler olduğu için üzerinde biraz değerlendirme yapmak gerekir.

“Tüm babalar erkektir” → “Bazı erkekler babadır”

SaP → PiS ($D \rightarrow D$)

Tümel olumlu önermelerin, eğer totoloji değilse evirme yoluyla aynı niceliğe sahip eşdeğerinin çıkmamasının birkaç gerekçesi vardır. Tümel olumlu önermeler her şeyden önce doğa bilimlerinin açıklamaları olan yasal ifadelerdir. Bu tür açıklamalar mantıksal açıdan koşullu veya varsayımlı (*hipotetik*) birer önerme olarak kabul edilir. Bu durumda asıl önerme “Baba ise erkektir” ifadesine dönüşerek önermenin terimleri arasında bir koşul-sonuç ilişkisi kurar. Döndürme işleminde çıkarılan sonuç önermesinin öncül önermesinde içerildiği (*implication*) varsayımlı ve aynı varsayım koşul önermelerinde de geçerlidir. İçeren terim içerilen terimden her zaman daha özeldir ve bu iki terim arasında mantıksal tür-cins ilişkisi vardır. Dolayısıyla daha özel terimler olan türler daha genel olan cinslerini içerirler. Şimdi döndürmeyle tersine dönen önermedeki terimler arası bu ilişki artık bir cins-tür ilişkisi olmuştur ve önermenin öznesi olan cinsin kaplamının tümel olarak kendi türüne dağıtılması olanaksızdır.

Öte yandan koşul önermesi özelliği gösteren tümel olumlu önermelerin terimlerini birer önerme gibi aldığımızda koşul-sonuç ilişkisi sonuç-koşul ilişkisine dönüşür. Oysa ($p \rightarrow q$) önermesinin eşdeğeri modern mantıkta ($q \rightarrow p$) değil, ($\sim q \rightarrow \sim p$)’dir. *Modus Ponens* adı verilen bu eşdeğerlik, önermenin terimlerinin değilini alarak değiş tokuş yaptığı için bir evirme olmayacaktır. “Bazı erkekler babadır” şeklindeki güçsüz eşdeğer bir önerme varoluşsal yükü olan bir önermedir, çünkü bir varlık bildirimde bulunur. Dolayısıyla tümel öncülden böyle tikel bir sonucu çıkarmak beraberinde “en azından bir tane erkek olan baba” göstermek zorunluluğunu da getirir. Varoluşsal yükü olmayan tümel bir önermeden varoluşsal yükü olan tikel bir önerme çıkarmak mantıksal hata olarak kabul edilir. Tümel önermelerin herhangi bir varoluşsal yükü yoktur, çünkü iki genel terim arasında bağ kurarak bir yargıda bulunur ve varlığı değil, yokluğu bildirir. Bir başka deyişle “Tüm S’ler P’dir” demek, aslında “P olmayan S yoktur” demektir. Ama “Bazı P’ler S’dir” döndürmesi bu kez “S olan en az bir P vardır” diyerek yokluk söyleminden varlık söylemini çıkarmış olur. Bir başka sorun olarak da örneğin, “Tüm zombiler ölümsüzdür” önermesini döndürerek “Bazı ölümsüzler zombidir” sonucunu çıkarsam, boş içerimi olan tümel bir önermeden varoluşu gösteren tikel bir önerme çıkarmış olurum. Elbette bu döndürme formel açıdan doğru olduğu ve önerme çiftinin doğruluk değerinin bozulmadığı ve o yüzden geçerli olduğu söylenerek savunulabilir. Ancak varoluşsal yükü olmayan tümel önermelerden varoluşsal yükü olan tikel önermelerin çıkarılması doğrudan ve dolaylı çıkarımlarda (kıyaslar) görüldüğü gibi bir tartışma konusudur. Aynı sorun tümel olumsuzun devriğinde de (ters döndürmesi) söz konusu olacaktır.

Bununla birlikte güçsüz de olsa eşdeğer sonuçlara ulaşan evrik döndürmelerin elbette bazı sağlam gerekçeleri vardır. Önermeler arasındaki karşı olma ilişkilerinde niceliği ve niteliği aynı olan tümeller ile tikeller arasında bir altıklık (*subalternation*) ilişkisi bulunur. Altıklık ilişkisi tümeller doğruysa tikellerinin de doğru olduğunu varsayar ki bu varsayım az önce değindiğimiz tartışma doğrultusunda bazı sorunlar içermektedir. Buna rağmen bütünü doğru olduğundan yola çıkarak parçanın da doğru olacağı kabulü ile “Tüm babalar erkek” ise “Bazı babalar erkektir” de denebilir. Elbette bu kabul tümel önermelerin varoluşsal yükü olduğunun da kabulü olacaktır. O zaman döndürülecek tümel önermenin kendi tikelini de içeren bir yapısı olduğu baştan kabul edilmeli ve öncülün iki seçenekli (tümel-tikel) olduğu bir düşünme gerçekleştirilmelidir. İlk seçenekten “Tüm babalar erkektir” öncülünden “Tüm erkekler babadır” sonucu geçerli biçimde çıkmıyorsa, ikinci seçeneğe geçmeli ve o zaman “Bazı erkekler babadır” sonucunu denemelidir. O halde tümel olumlu önermeleri evirmek, içerdiği tikel olumlu önermeleri de evirmek anlamına gelir, çünkü “Bazı babalar erkektir” öncülünden “Bazı erkekler babadır” sonucu geçerli biçimde çıkarılmıştır. Ama ilk olarak denenen tümel sonuç geçersiz olduğu için ikinci olarak tikel sonuç denemiş ve güçsüz eşdeğerlik yakalanmıştır. Bu sonuca bağlı olarak evirme kuralları başta verildiği gibi değil, düzeltilmiş haliyle şöyle olmalıdır:

1- Terimler kaplamını aşmamalı, yani tikel bir terim tümel olmamalıdır. Ama tümel bir terim tikel olabilir.

(Tümel öncülden tümel sonuç çıkarsa iki önerme eşdeğerdir. Tümel öncülden tikel sonuç çıkarsa iki önerme güçsüz eşdeğerdir.)

2- Önermenin niteliği değişmemelidir.

3- Özne ile yüklem yer değişmelidir.

Bu kurallara göre bir değerlendirme yapıldığında tikel sonucun çıkarıldığı döndürmenin geçerli olduğu görülür. Çünkü kurala göre tümel olumlu önermenin yüklemi tikel olduğu için döndürünce de mutlaka tikel olmalı ve öznesi tümel olduğu için döndürünce kaplamını zaten aşamayacağı için tümel veya tikel olmalıdır. Bu kural ve diğer kurallar gerçekleştiği için eşdeğerlik geçerlidir ama tümel öncülden tikel bir sonuç çıktığı için önerme çifti güçsüz eşdeğerdir. Venn şemalarıyla da geçerliliği denetlenmiş ve değerlendirilmiş olan bu eşdeğerlikler, şemalar çalışmanın hacmini çok fazla artırdığı için buraya alınmamıştır.

b) Tümel olumsuz – SeP

“Hiçbir kuş sürünge değil” → “Hiçbir sürünge kuş değil”

SeP → PeS ($D \rightarrow D$)

Tümel olumsuzun evriği yine tümel olumsuz olduğu ve kurallar tam uygulandığı için önerme çifti eşdeğerdir.

c) *Tikel olumlu – SiP*

“Bazı kadınlar annedir” → “Bazı anneler kadındır”

SiP → PiS ($D \rightarrow D$)

İlk örneğin eşdeğeri yanlış gibi görünse de doğrudur. Çünkü önermenin “Kadın olan en az bir anne vardır” veya “Bazı anneler bazı kadınlardır” anlamıyla doğru sonuç yakalanmıştır. Öte yandan tümeller doğruysa altığı olan tikeller de doğru olacağı için “Tüm anneler kadındır” önermesi doğruysa “Bazı anneler kadındır” önermesi de doğrudur.

“Bazı araçlar sarı renklidir” → “Bazı sarı renkli olanlar araçtır”

SiP → PiS ($D \rightarrow D$)

İkinci örnekte görüleceği gibi yüklem öznenin özgülüğüyle değil, ilineğiyle ilişkili olursa anlamla ilgili sıkıntı ortadan kalkmaktadır.

d) *Tikel olumsuz – SoP*

“Bazı ressamlar ünlü değildir” → “Bazı ünlü olanlar ressam değildir”

SoP → PoS ($D \rightarrow D$)

“Bazı insanlar doktor değildir” → “Bazı doktorlar insan değildir”

SoP → PoS ($D \rightarrow Y$)

İki örnekten anlaşılacağı üzere tikel olumsuzun evriği her zaman doğru sonuç vermez. Ayrıca doğru sonuç veren ilk örnek de aslında hatalıdır, çünkü tikel özne döndürülünce tümel olmuş ve kaplamını aşmıştır. Öte yandan güçsüz bir eşdeğerlik tikel öncüllü önermeler için söz konusu olamaz. Çünkü tümel öncüllerden geçerli tümel sonuçlar çıkarılamayan döndürmelerden eğer geçerli tikel sonuçlar çıkıyorsa böyle önerme çiftleri güçsüz eşdeğer olabilir.

Anlatılan evirmeler, önermenin terimleri arasındaki eşitlik, ayrılık, tam kapsama ve eksik kapsama ilişkilerinin sonuçlarını yansıtmıştır. Düz döndürülen önermelerin terimleri arasındaki ilişkileri şöyle sıralayabiliriz:

SaP → PiS: Terimleri arasındaki eşitlik ve tam kapsama ilişkilerini yansıtır.

SeP → PeS: Terimleri arasındaki ayrılık ilişkisini yansıtır.

SiP → PiS: Terimleri arasındaki eksik kapsama ilişkisini yansıtır.

SoP → PoS: Terimleri arasındaki ayrılık ve eksik kapsama ilişkisini yansıtır.

2.2.4. Devirme (*Contraposition*)

Ters döndürme de denen devirme işlemi, tam ve sıkı şekilde uygulanırsa önermenin niceliğini ve niteliğini değiştirmeden öznenin tamamlayıcısı ile yüklemnin tamamlayıcısının değiş tokuş edilmesiyle gerçekleşir. Bu tanımdan tam bir devirmenin üç kuralı olduğu anlaşılır:

- 1- Önermenin niceliği değişmemelidir.
- 2- Önermenin niteliği değişmemelidir.
- 3- Özne ile yüklemnin tamamlayıcıları karşılıklı yer değişmelidir.

Dört basit önermeye bu kuralları uygulayarak eşdeğerlerini çıkaralım:

a) *Tümel olumlu – SaP*

“Tüm hayvanlar canlıdır” → “Tüm canlı-olmayanlar hayvan-olmayandır”

$SaP \rightarrow \sim Pa \sim S (D \rightarrow D)$

Bir terimin tamamlayıcısı dediğimiz ve aynı terimin sonuna “olmayan” sözcüğü eklenerek oluşturulan terime Türkçede, o terimin “olumsuzu”, “çelişigi”, “bütünleyicisi” gibi çeşitli adlar verildiğini daha önce söylemiştik. “Olmayan” sözcüğü sembolik olarak “~” işaretçisiyle gösterilebilir ve bu tür döndürmelerin eşdeğerleri örnekteki gibi sembolik olarak ifade edilebilir. Doğrudan çıkarımın en güzel örneği tümel olumlunun eşdeğerinde görülmektedir. Tür-cins ilişkisi içindeki iki terimin olumluda birleşmesi mantıksal bir özdeşliği yansıtır ve bu özdeşliğin dışında kalan her şey, üçüncü halin imkânsızlığı gereği onun çelişigi olarak olumluda birleşecektir. Dolayısıyla bir şeyin (hayvanın) yine kendisi olduğunu (canlı) söyleyen bu olumlu önermeden, o terimin dışında kalan her şeyin kendisinin çelişigi olduğu sonucu doğal olarak ve kendiliğinden çıkmaktadır.

Tür-cins ilişkisi içindeki tümel olumlu önermelerde özne “tümüyle” yüklemnin kapsamındadır. Döndürmede terimlerin tamamlayıcıları alınınca, bu kez olumluda kapsamı en az olanın olumsuz olarak dışarda bıraktığı kapsamı en fazla olacaktır. Olumluda kapsamı en fazla olan terimin ise olumsuzdaki kapsamı (tamamlayıcısı) en az olacaktır. Bu nedenle örnekteki döndürülmüş önermenin öznesi olan “canlı-olmayan” terimi daha özel (tür) ve yüklemi olan “hayvan-olmayan” terimi daha geneldir (cins). Dolayısıyla “Tüm canlı olmayanlar (bazı) hayvan olmayanlardır” önermesinin öznesi tümel, yüklemi tikeldir.

Sonuçta tümel olumlu önermenin eşdeğeri yine bir tümel olumlu önermedir. Kurallar tam ve sıkı uygulanarak eşdeğer önerme sonuç olarak çıkarıldığı için güçsüz eşdeğerlik araştırması gerekmemiştir.

b) *Tümel olumsuz – SeP*

“Hiçbir demokrasi tiranlık değildir” →

“Hiçbir tiranlık-olmayan demokrasi-olmayan değildir”

SeP → $\sim Pe \sim S (D \rightarrow Y)$

Döndürülmüş önerme içeriğinde birçok olumsuz ifadeyi barındırdığı için anlaması oldukça güçtür. Anlamı basitleştirmek için çifte değilme yapmak yararlı olacaktır. Yüklemde yer alan “-olmayan değildir” şeklindeki iki olumsuzluğu birbiriyle götürürsek geriye olumlu bir kopula olan “-dir” kalır ve önerme olumluya döner. Önerme olumluya döndüğü için öznedeki “Hiçbir” şeklindeki olumsuz tümel niceleyiciyi de “Tüm” şeklindeki olumlu tümel niceleyiciye çevirirsek “Tüm tiranlık-olmayanlar demokrasidir” anlamını yakalarız. Bu basitleştirmeye göre döndürme şöyle olmuştur:

“Hiçbir demokrasi tiranlık değildir” → “Tüm tiranlık-olmayanlar demokrasidir”

SeP → $\sim PaS (D \rightarrow Y)$

Böyle bir anlamla okuduğumuz iki önermenin eşdeğer olmadığı açıkça görülür ve bunun birçok gerekçesi vardır. Her şeyden önce bir terimin tamamlayıcısıyla kurulan önermenin kendisi olumsuz bile olsa önermenin tamamlayıcı terimleri olumlu içeriğe sahiptir. “İnsan” ve “insan-olmayan” terim çiftini örnek alırsak, “insan-olmayan” terimi “insan” teriminin olumsuzluk kazanmış değil, “insan”ı tamamlayarak tüm bir varlık alanını oluşturan bir terimdir. Bu yanı sıra tamamlayıcı terim aslında “insan” dışında kalan bütün diğer varlıkları işaret eder ve iki terim karşılıklı olarak ait oldukları varlık alanını tüketir. Dolayısıyla tamamlayıcı terimlerin biçiminin (formunun) olumsuz ama içeriğinin (maddesinin) olumlu olduğunu söyleyebiliriz. Bu terimlerle kurulan önermede asıl terimlerin kaplamsal alanı tersine döndüğü ve belirsizleştiği için önermenin bütünlüğü nitelik olarak bundan etkilenir. Önermenin olumsuzluk kazanması, bilindiği gibi olumluda kabul edilenin inkâr edilmesi demektir, yani olumsuz önerme kendisini olumluya göre var eder. İki terimin de kaplamsal alanı belirsiz veya sonsuz olunca belli bir iddianın reddedilmesi de mümkün olmayacaktır. Bu yapısal durumun etkisiyle bu tür döndürmelerde tümel ve tikel olumsuz önermeler, biçimsel olmasa da anlamsal açıdan olumlu birer önermeye dönüşür. Olumsuz önermelerin anlamsal olarak olumluya dönüşmesi terimlerin niceliğini etkileyen tamamlayıcıların olumsuz etkisiyledir. Durum böyle olunca önermenin terimlerinin tamamlayıcıları alındığı zaman özgün nicelikleri de tersine dönecektir. Bir başka deyişle asıl önermede tümel olan bir terim tamamlayıcısı alındığında tikel olacak, tikel olan terim de tümele dönüşecektir. Tümel olumsuz önermelerde özne ve yüklem nicelikleri tümelken, geçerli (anlamsal) eşdeğeri olan tikel olumlu önermede iki terimin de tikel olması bundan dolayıdır. Aynı durum tikel olumsuz önermelerde de gerçekleşmektedir.

Tümel olumsuz eşdeğer bir sonuç çıkmamasının bir diğer gerekçesi, döndürülmüş tümel olumsuz önermedeki iki terimin kendileri dışında kalan bütün tamamlayıcı kaplamalarının ortak oluşudur. Oysa döndürülmüş önerme tümel olumsuz yapısıyla iki terim dışında tüm bireyleri aynı olan bir alanı ikiye ayırıp birbirinden uzaklaştırmaktadır. Oysa tamamlayıcı bu iki terimin “bazı” bireyleri ortak, “bazı” bireyleri farklıdır. Öyleyse önermenin devriğini tümel olumsuz olarak değil, tikel olumsuz olarak almak eşdeğer bir önermeye yol açabilecektir. Tümelin sonuç vermediği döndürmelerde bir de tikelin denenmesi anlamına gelen bu öneriyle güçsüz eşdeğer bir önerme yakalanabilir.

“Hiçbir demokrasi tiranlık değildir” →

“Bazı tiranlık-olmayanlar demokrasi-olmayan değildir”

$SeP \rightarrow \sim Po \sim S (D \rightarrow D)$

Yine anlamı basitleştirmek için eşdeğer önermenin yüklemdeki iki olumsuzu götürdüğümüz zaman “Bazı tiranlık-olmayanlar demokrasidir” anlamı çıkacak ve tikel olumsuz önermenin aslında tikel olumlu yapısında olduğu açıkça görülecektir. Basitleştirilmiş anlama göre eşdeğerlik ilişkisi şöyledir:

“Hiçbir demokrasi tiranlık değildir” → “Bazı tiranlık-olmayanlar demokrasidir”

$SeP \rightarrow \sim PiS (D \rightarrow D)$

Bu sonuçla baştaki devirme kurallarını şöyle değiştirmek gerekir:

1- Özne ile yüklem nicelikleri değişmeli, tümel nicelik tikel ve tikel nicelik tümel olmalıdır.

2- Önermenin niteliği değişmemelidir.

3- Özne ile yüklem tamamlayıcıları karşılıklı yer değişmelidir.

Sonuç olarak tümel olumsuz önermenin tikel olumsuz bir güçsüz eşdeğeri vardır.

c) *Tikel olumlu – SiP*

“Bazı çiçekler papatyadır” → “Bazı papatya-olmayanlar çiçek-olmayandır”

$SiP \rightarrow \sim Pi \sim S (D \rightarrow Y)$

“Bazı insanlar kördür” → “Bazı kör-olmayanlar insan-olmayandır”

$SiP \rightarrow \sim Pi \sim S (D \rightarrow Y)$

Örnekleri çoğaltabiliriz ama her durumda döndürülmüş önermenin yargısı belirsiz çıkacaktır. Tikel önermelerin varoluşsal yükü olduğu söylenmişti ve bu nedenle tikel

olumlu önermenin yargısının en azından “var olan” bir şeyi işaret etmesi gerekir. Oysa devrik tikel olumlu önermelerde özne de yüklem de “belirsiz” veya “olmayan” bir şeydir ve yargı oluşmamaktadır. Böylece asıl önermenin doğruluk değeri de bozulduğu için tikel olumlunun eşdeğeri yoktur. Ayrıca bu önermenin öznesinin ve yüklemine niceliği tikeldir ve kural gereği tümele dönüşmelidir ama ikisi de tümele dönüşmemiştir. Sonuç olarak tikel olumlu önermelerin devrik eşdeğeri yoktur.

d) *Tikel olumsuz – SoP*

“Bazı beldeler tatil yeri değildir” → “Bazı tatil yeri-olmayanlar belde-olmayan değildir”

SoP → $\sim P_0 \sim S (D \rightarrow D)$

“Bazı beldeler tatil yeri değildir” → “Bazı tatil yeri-olmayanlar beldedir”

SoP → $\sim P_i S (D \rightarrow D)$

Tümel olumsuzda yaptığımız gibi döndürülmüş önermenin anlamını basitleştirmek için önermenin yüklemdeki iki olumsuzu sadeleştirelim. Çıkan anlam “Bazı tatil yeri-olmayanlar beldedir” olur ve bu anlamıyla ilk önermeyle eşdeğerdir. Devirmelerde olumsuz önermelerin anlamsal olarak olumluya dönüştüğünü daha önce söylemiştik. Olumluya dönüşen önerme “var olan” bir şeyi gösterdiği için belirsiz değildir, aksine bir doğruluk kazanmıştır. Öte yandan önerme dönüşürken terimlerinin nicelikleri de değiştiği için devirmenin bu kuralına da uymuştur. Sonuçta tikel olumsuzun devrik eşdeğeri yine tikel olumsuzdur.

Anlatılan devirmeler, önermenin tamamlayıcı terimlerinin arasındaki eşitlik, ayrılık, tam kapsama ve eksik kapsama ilişkilerinin sonuçlarını yansıtmıştır. Ters döndürülen önermelerin tamamlayıcı terimleri arasındaki ilişkileri şöyle sıralayabiliriz:

SaP → $\sim P_a \sim S$: Tamamlayıcı terimlerinin eşitlik ilişkilerini yansıtır.

SeP → $\sim P_0 \sim S$: Tamamlayıcı terimlerinin ayrılık ve eksik kapsama ilişkilerini yansıtır.

SiP → $\sim P_i \sim S$: Tamamlayıcı terimlerinin eksik kapsama ilişkilerini yansıtır.

SoP → $\sim P_0 \sim S$: Tamamlayıcı terimlerinin ayrılık ve eksik kapsama ilişkilerini yansıtır.

2.2.5. Artçevirme (*Obversion*)

İki temel döndürme türünden sonra üçüncüsü olan artçevirmenin örnek olmak amacıyla bu çalışmaya alındığını başta söylemiştik. Böylece sorunsuz bir şekilde dört önermenin nasıl eşdeğer sonuçlar verebileceği de görülmüş olacaktır. Bu tür döndürmede terimler yer değiştirmez, sadece yüklem tamamlayıcısı alınır ve önermenin niteliği değiştirilir. Artçevirme dört basit önermenin de döndürülebildiği tek doğrudan çıkarım türüdür ve kuralları şöyledir:

1- Özne aynı kalır ama yüklemnin tamamlayıcısı alınır ve terimler yer değiştirmez.

2- Önermenin niteliği değişir.

Dört basit önermenin artçevirmeleri de şöyledir:

a) *Tümel olumlu – SaP*

“Tüm çekirgeler böcektir” → “Hiçbir çekirge böcek-olmayan değildir”

$SaP \rightarrow Se\sim P (D \rightarrow D)$

Eşdeğer önermede asıl önermenin yüklemnin dışında kalan varlık alanı inkâr edildiği için dört önerme türü de rahatça döndürülebilir. Basit ve anlaşılır bir döndürme türüdür, çünkü yüklemnin tamamlayıcısı ile önermenin değili alınınca bu iki olumsuz sadeleşerek yine yüklemnin kendisi iddia edilmiş olur.

b) *Tümel olumsuz – SeP*

“Hiçbir sazan memeli değildir” → “Tüm sazanlar memeli-olmayandır”

$SeP \rightarrow Sa\sim P (D \rightarrow D)$

c) *Tikel olumlu – SiP*

“Bazı yazarlar erkektir” → “Bazı yazarlar erkek-olmayan değildir”

$SiP \rightarrow So\sim P (D \rightarrow D)$

d) *Tikel olumsuz – SoP*

“Bazı arabalar kamyon değildir” → “Bazı arabalar kamyon-olmayandır”

$SoP \rightarrow Si\sim P$

3. Sonuç

Bu çalışmada doğrudan çıkarımların bir türü olan eşdeğerlik çıkarımlarının (*eduction*) döndürme yöntemi ele alınmıştır. Döndürme bütün eşdeğerlik çıkarımlarında iki temel yolla yapılmakta ve bu iki yola bağlı iki temel eşdeğerlik çıkarımı türü oluşmaktadır.

Temel döndürme yöntemleri/türleri ve sonuçları:

1- Evirme (düz döndürme)

$SaP \rightarrow PiS$ Güçsüz eşdeğerlik

$SeP \rightarrow PeS$ Eşdeğerlik

$SiP \rightarrow PiS$ Eşdeğerlik

$SoP \rightarrow x$ Yoktur

2- Devirme (ters döndürme)

$SaP \rightarrow \sim Pa \sim S$ Eşdeğerlik

$SeP \rightarrow \sim Po \sim S$ Gücsüz eşdeğerlik

$SiP \rightarrow x$ Yoktur

$SoP \rightarrow \sim Po \sim S$ Eşdeğerlik

Çalışma, döndürme kurallarının esnetilmesiyle gücsüz eşdeğer önermelerin yakalandığı basit önermelere odaklanmıştır. Gücsüz bir eşdeğerliğin olanaklı olduğu önermeler sadece tümel önermelerdir. Altıklık kuralına dayanan bir kabulle, eğer tümel bir önermeden geçerli bir tümel sonuç önermesi çıkmıyorsa altığı olan geçerli bir tikel sonuç önermesinin çıkabileceği varsayılır. Dolaylı çıkarımlarda da (kıyaslar) iki tümel öncülden geçerli bir tikel sonucun elde edildiği durumlara gücsüz geçerlilik denir (Çüçen, 2016, ss. 90-92).³ Benzer bir durum doğrudan çıkarımlarda da olduğu için ele aldığımız gücsüz eşdeğerlikler aslında gücsüz geçerli çıkarımlardır. Gerçekte de tümel olumlu önermenin evriği tikel olumlu bir önerme ve tümel olumsuz önermenin devriği tikel olumsuz bir önermedir. Sonuçta tümeller ancak tümellerle tam, sıkı ve güçlü biçimde eşdeğer olabileceğine göre, yine bu tür çıkarımlar güçlü geçerli olacaktır. Oysa tümellerin tikellerle olan eşdeğerliği eksik, sınırlı ve gücsüz bir eşdeğerlik olduğu için bu tür çıkarımlar da gücsüz geçerli olacaktır.

Öte yandan tümel olumlu önermelerin özne ile yüklem terimleri tür-cins veya tam kapsama ilişkisi içinde olduğundan, döndürüldükleri zaman bu ilişki de tersine döner. Bu nedenle tümel olumlu düz döndüğünde artık özne yüklem cinsi olduğu için önerme de tikele dönüşür. Tümel olumsuz önerme ters döndüğünde ise özne ile yüklem tamamlayıcı terimleri karşı olduğu terimi de içine alır ve bu kez döndürülmüş önermenin öznesi sadece tamamladığı kendi özgün terimini dışarda bırakan ama döndürülmüş önermedeki özgün yüklemi de içeren daha geniş bir kaplamı işaret eder. Terimler arasındaki ilişki yine cins-tür veya tam kapsama ilişkisine dönüştüğü için önerme de tikele dönüşür.

Çalışmamızda gerekçeleriyle, çeşitli karşılaştırmalarla, tartışmalarla, yorumlarla ve örneklerle ortaya konan eşdeğerlik çıkarımlarının güçlü ve gücsüz geçerlilikleri ile özellikle gücsüz eşdeğerliklerin mantıksal yapısının böylece daha anlaşılır ve açık hale geldiğini düşünmekteyiz.

³ Kıyasların gücsüz geçerliliklerinin değerlendirilmesiyle ilgili daha geniş bir bilgi için bkz. Çiçekdağı (2018).

KAYNAKÇA

- Çiçekdağı, C. (2018). Venn Şemalarıyla Kategorik Kıyasların Varoluşsal Kiplerinin Geçerliliğinin Denetlenmesinde Kural Önerileri. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 40, 288-317.
- Çüçen, A. K. (2016). *Mantık* (4. Basım). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Emiroğlu, İ. (2007). *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları.
- Gödelek, K. (2003). *Akıl Yürütmeye Dair (Mantık)*. (Basım yeri belirsiz): Su Kitap Dünyası Yayınları.
- Grünberg, T.; Grünberg, D.; Onart A.; Turan H. (2003). *Mantık Terimleri Sözlüğü*. Ankara: METU Press.
- Obtial, D. (t.b.). *Eduction and Standard Form Categorical Syllogism*. Erişim tarihi: 7 Temmuz 2019, Erişim adresi: https://www.academia.edu/17263235/Eduction_and_Standard_Form_Categorical_Syllogism_Logic
- Öner, N. (1986). *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Özlem, D. (1991). *Mantık*. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Ural, Ş. (1985). *Temel Mantık*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yıldırım, C. (1999). *Mantık, Doğru Düşünme Yöntemi* (3. Basım). İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Geliş Tarihi | Received: 11.06.2019

E-ISSN: 2148-9327

Kabul Tarihi | Accepted: 22.09.2019

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

THE PROBLEM OF TRANSITION IN KANT'S *OPUS POSTUMUM*

İsmail SERİN^{*†}

Abstract: In this paper, I try to reveal the nature of the transition problem in Kant's *Opus Postumum*. Scientific developments in eighteenth century, particularly the ones in chemistry, forces philosophers to re-evaluate the role of scientific findings in the philosophical debates. In addition to these crucial developments, we observe that the a prioricity for Kant primarily depends on the physical nature of the matter which implies moving forces, but the developments in chemistry add a new dimension to the problem. Once again, Kant, after the publication of the third *Critique*, starts to think about the possibility of a transition from *The Metaphysical Foundation of Natural Science* to physics. If we succeed to construct a proper transition, we not only save the sciences from being just aggregation of the empirical data, but we may fill the gap between the knowledge about the matter and the nature as a whole.

Keywords: Science, critique, transition, *Opus Postumum*.

KANT'IN *OPUS POSTUMUM* ADLI YAPITINDA GEÇİŞ SORUNU

Öz: Bu makalede Kant'ın *Opus Postumum* adlı yapıtında ele alınan geçiş sorununun doğasını ortaya koymaya çalışacağım. On sekizinci yüzyıldaki bilimsel gelişmeler, özellikle kimya alanındakiler, filozofları felsefe tartışmaları yürütürken bilimsel bulgularını rolünü yeniden değerlendirmeye zorlar. Bu önemli değişikliklerin yanı sıra Kant'ın önsellik anlayışının büyük ölçüde hareket eden güçleri ima eden fiziksel maddeye yaslandığını gözlemliyoruz. Kant bir kez daha üçüncü *Eleştiri*'nin basımından sonra, *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'nden fiziğe geçiş olanağı üzerinde düşünmeye başlar. Eğer düzgün bir geçiş kurmayı başarırırsak, bilimleri yalnızca deneysel veriler yığını olmaktan kurtarmakla kalmayacak, ayrıca maddeye dair bilgimiz ile bütün olarak doğa arasındaki boşluğu da doldurmuş olacağız.

Anahtar Kelimeler: Bilim, eleştiri, geçiş, *Opus Postumum*.

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Ondokuz Mayıs University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey

e-mail: ismail.serin@omu.edu.tr

Orcid Id: [0000-0002-3164-5181](https://orcid.org/0000-0002-3164-5181)

Serin, İ. (2019). The Problem of Transition in Kant's *Opus Postumum*. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 32-41.

† The ideas and discussions in this paper depend largely on the conclusions of my graduate theses.

1. Philosophical Background of the Problem

Kant's early thoughts about the nature of space and time are under the influence of Leibniz and Newton. But, without further ado, he found both positions unsatisfactory. In *Inaugural Dissertation* (1929/1979) Kant developed views on space and time which shares the same theoretical framework of his *Critique of Pure Reason* (1965). According to this approach, without space and time all human knowledge remains baseless and as a result of this destruction, nothing remains firm.

Knowing subjects build up their concepts of space and time throughout a regulative process of the mind in which everything always obeys the laws of nature. Human minds produce the senses of the physical objects after this regulative process of the mind. As a result of Kant's analysis, as we think space and time as the main components of answering the question "How do we know in general?", the role of mind expresses a critical shift about the nature of human knowledge. Epistemology in Kant's hands becomes the main subject of the modern philosophy.

Our mind regulates its senses according to unchanging laws so that we gain the concepts of space and time. The presence of the physical objects or objects in general produce the senses in the mind. This relation implies a change in understanding the nature of the space and time. Now, space and time become epistemological entities rather than ontological terms. Kant makes a distinction between relative space and absolute space at the beginning of "Phoronomy" in *The Metaphysical Foundations of Natural Science* (1786). Since the relative space is nothing but the sum total of objects of experience, Newtonian absolute space becomes something full of these relative spaces. So, Kant refuses to recognize an ontological importance the notion absolute space. From this viewpoint, Kant defends the physical bodies with determinate material limits that is with definite shape. Matter, according to Kant of *Dissertation*, is the element of sensible world on the hand, and the element of intelligible realm on the other hand. The former world is the world things-in-themselves, whereas the latter is world of the sensibility resulting from phenomena. Matter according to this framework, can be known as an object of experience through which we can only learn that it is force of attraction repulsion. Kant claimed that the matter is continuous quantity involving a proportion between the two fundamental forces of attraction and repulsion. The "idea" on which Kant based his investigation is "the idea of a transcendental philosophy",¹ "which may serve for a critique of pure reason"² and thus help determine the fate of future metaphysics. More precisely, it is the idea of a particular kind of self-examination or self-cognition, of reason.

Because metaphysics purports to be a priori knowledge of objects, the transcendental investigation must inquire into the possibility of such non-empirical reference to objects and must elucidate the conditions on which it depends. The concept of an "object in

¹ Kant (1965) §A1, §A13.

² Kant (1965) §A11.

general" in Kant's definition of transcendental knowledge is consequently even wider in scope than the concept of logical possibility. Because we always directed the thought in its judgements toward something, it inevitably has an intentional object, "an object in general." The task for the transcendental inquiry is then to determine the conditions under which this concept of an "object in general" can become the concept of an object of our a priori knowledge. *The Critique of Pure Reason* thus establishes the criteria any metaphysics must meet to lay claim justifiably to knowledge of its objects.

To this end, metaphysics for Kant "isolates" the human cognitive faculties and examines their role in possible knowledge; it "abstracts from all objects that may be given"³ and in this sense differs from all metaphysical knowledge. However, more crucial, the "idea of transcendental knowledge" also "serves for a critique of pure reason" and yields the plan on which such a critique is grounded. According to Kant, we have three types of concepts that refer a priori to objects: the concepts of space and time as forms of our sensibility,⁴ the categories of the understanding,⁵ and the ideas of reason.⁶

Kant also knew that the plan on which he grounded his investigation into possibility of metaphysics would be dark and obscure to the unprepared reader. Therefore, he decided to write another book in which he presented his results more explicitly. The result of his decision was *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science* (1977). In its preface, Kant wrote that he offered in this book a plan which is sketched out after an analytical method, while the *Critique* itself had to be executed in the synthetic style, in order that the science may present all its articulations, as the structure of a peculiar cognitive faculty in their natural combination.⁷

Accordingly, in the *Prolegomena* Kant adopts a different procedure. In order to answer the question of "whether such a thing as metaphysics at all possible," he starts out the synthetic a priori propositions of mathematics and the natural sciences. He then asks how these propositions are possible, in order to from the principle that make them possible the possibility of all other a priori propositions.⁸ Because the propositions of metaphysics are synthetic and a priori, we must, Kant argues, elucidate the conditions of the possibility of metaphysics in the course of this "analytic" procedure, just as they were in the course of the first *Critique*. In the *Prolegomena*, however, the rational sciences of the objects of experience (mathematics and physics) provide the criterion any science of non-empirical objects (metaphysics) have to meet. Metaphysics proper is the science of the super-sensible and thus is concerned with objects that lie beyond all boundaries

³ Kant (1965) §A845.

⁴ Kant (1965) §A85.

⁵ Kant (1965) §A85.

⁶ Kant (1965) §A338.

⁷ Kant (1977) 263.

⁸ See Kant (1977) 275.

of experience. Rational physics, the philosophy of corporeal nature, can no longer be a part of the metaphysical system, to which the first *Critique* had assigned it.⁹ We have to treat it separately and as independent of the system of general metaphysics—a task Kant carried out in *The Metaphysical Foundations of Natural Science*.

In *Opus Postumum*, apart from all his efforts concerning the relations between the phenomena namely the knowledge of objects lying outside there, and the noumena namely the existence of things lying outside, beyond phenomena, Kant intends to construct a system in which the self will no longer need a combination of these two realms.¹⁰

2. Opus Postumum

In the manuscripts which we called *Opus Postumum* (originally around 1796–1803) Kant attempts to compose a work to be entitled *Transition from The Metaphysical Foundations of Natural Science to Physics*. Because Kant never finished this work, the scholars of Kant¹¹ have to analyze these fragments with some unavoidable speculations. Though the fragmentary structure of the work makes it difficult to read, it still gives invaluable clues how Kant sees natural science in his old age. In the Preface to the *Metaphysical Foundations* of 1786, Kant explicitly argues that all philosophy may be done as the “pure doctrine of nature” so that we can get a complete a priori foundation of natural science. Thus, in this Preface, Kant compares his philosophical project with both pure mathematics and empirical science:

The reason for this is that in metaphysics the object is considered merely as it must be represented in accordance with the universal laws of thought, while in other sciences, as it must be in accordance with data of intuition (pure as well as empirical). Hence the former, inasmuch as the object must always be compared with all the necessary laws of thought, must furnish a definite number of cognitions, which can be fully exhausted; but the latter, inasmuch as such sciences offer an infinite manifold of intuitions (pure or empirical), and therefore of objects of thought, can never attain absolute completeness but can be extended to infinity, as in pure mathematics and the empirical doctrine of nature.¹²

But, in the *Opus* of 1796-1803, Kant is convinced that a new a priori science, the *Transition*, must be added to *The Metaphysical Foundations*. He claims, moreover, that without this new philosophical addition the “pure doctrine of nature” remains incomplete.

⁹ I. Kant, for instance, writes “The whole system of metaphysics thus consists of four main parts: (1) ontology; (2) rational physiology; (3) rational cosmology; (4) rational theology. The second part, namely, the doctrine of nature as developed by pure reason, contains two divisions *physica rationalis* and *psychologia rationalis*.” in the *Critique of Pure Reason*. See Kant (1965) §A846-847.

¹⁰ See for example, I. Kant, (1993) 21:477.

¹¹ See for example, M. Friedman (1992).

¹² Kant (1985) 473.19–31.

<NB. Doctrine of nature and in general in the system from a priori principles — and thus towards accomplishing completely my metaphysical task>¹³;

through the latter [the Transition] a gap in the system pure natural science (*philosophia naturalis pura*) is now filled and the circle of all that belongs to a priori cognition is closed.¹⁴

As these passages suggest Kant's problem is not a simple fault between the natural science and the philosophy of nature, but the problem is closely related to his critical philosophy as a whole.

A comparison of the contents of *The Metaphysical Foundations* with those of the Transition, will show a striking separation in the scientific problems constituting the primary focus of philosophical research. *The Metaphysical Foundations* focuses on fundamental questions concerning space, time, and motion—and, accordingly, concentrates on rational mechanics and the application thereof to impact and the theory of universal gravitation. We therefore think about “a priori comprehensible universal characteristics of matter” such as impenetrability and weight. That is, only strictly universal properties of matter belong to metaphysics:

Therefore, this elasticity and the aforementioned weight constitute the only a priori comprehensible universal characteristics of matter, the former being internal, the latter involving an external relation; for the possibility of matter itself rests upon two foundations. When cohesion is explained as the reciprocal attraction of matter insofar as this attraction is limited solely to the condition of contact, then such cohesion does not belong to the possibility of matter in general and cannot therefore be cognised a priori as bound up with matter. This property would hence not be metaphysical but physical, and therefore would not belong to our present considerations.¹⁵

The fundamental separation from the *Metaphysical Foundations* here can be expressed as follows: In the *Transition* project, the physics is not acknowledged for philosophy as the sole source for a priori foundation, and Kant includes chemistry as well.¹⁶ In the *Metaphysical Foundations* itself, on the other hand, chemistry is clearly not a part of the natural science. Kant, for example in *The Metaphysical Foundations of Natural Science* on §468 argues:

Only that whose certainty is apodeictic can be called science proper; cognition that can contain merely empirical certainty is only improperly called science. That whole of cognition which is systematic can therefore be called science, and when the

¹³ Kant (1993) 626.7–11.

¹⁴ Kant (1993) 640.4–6.

¹⁵ Kant (1985) 518.

¹⁶ See, for example, I. Kant, *Opus Postumum*, 316.20–22, 288.5–6.

connection of cognition in this system is a coherence of grounds and consequents, rational science. But when these grounds or principles are ultimately merely empirical, as, for example, in chemistry, and when the laws from which reason explains the given facts are merely laws of experience, then they carry with themselves no consciousness of their necessity (are not apodeictically certain), and thus the whole does not in a strict sense deserve the name of science. Therefore, chemistry should be called systematic art rather than science.

In the middle of the Dialectic, Kant presents us with a new synthetic a priori principle. This principle is a thoroughgoing determination of all things. According to Kant we come to know an object by determining it, that is, by ascribing predicates to it.¹⁷ The object is simply the bearer of certain predicates, a “something in general” that we think to ourselves through the predicates that constitute its concept. In principle, however, the object must also be determinable with respect to the predicates that we did not assert or denied of it. The determinateness of the object precludes the possibility that any predicate may, at the same time, apply and not apply to it. Or, as Kant says,

But everything, as regards its possibility, is likewise subject to the principle of complete determination, according to which if all the possible predicates of things be taken together with their contradictory opposites, then one of each pair of contradictory opposites must belong to it.¹⁸

This principle depends on what Kant calls a necessary “transcendental presupposition,” namely, the idea of a “transcendental substrate” that contains, as it were, “the whole store of material” for all possible predicates of things. We cannot think of a finite thing except in terms of some boundaries:

All manifoldness of things is only a correspondingly varied mode of limiting the concept of the highest reality which forms their common substratum, just as all figures are only possible as so many different modes of limiting infinite space.¹⁹

Thus, reason leads us to form the idea of an object that, although we regard transcendent as being thoroughly determinable in accordance with principles. In other words, we form an ideal, by which Kant understands an idea, “not merely *in concreto*, but *in individuo*, that is as an individual thing,”²⁰ determined or determinable by the idea alone.

¹⁷ I. Kant, *New Elucidation*, proposition IV, 1:391. Cf. *Critique of Pure Reason* §A598/B626.

¹⁸ Kant (1965) §A571-572/B599-600.

¹⁹ Kant (1965) §A578/B606.

²⁰ Kant (1965) §A568/B569.

3. Conclusion

The conclusion of the Aesthetic of the first *Critique* is that we cannot conceive of objects without conceiving them as spatial or temporal. In the Analytic, Kant shows that there can be no object without the activity of the understanding: Kant endeavors to show it is impossible that a concept although itself neither contained in the concept of a possible experience nor consisting of elements of a possible experience should be produced completely *a priori*. [A95] He saw it as the task of transcendental methods to comprehend those fundamental facts by which a person proves himself or herself to be endowed with reason. To be conscious is to be conscious of an object. In other words, consciousness is intentional. But it is also to have synthesized the given representations under the concept of an object. In the very same act, it is also to judge.

Thus, Kant insists that consciousness therefore is synthesis. He believes that if we have an intuitive representation, this does not involve consciousness until such representation is brought under the unity of a concept, that is, of an objective judgment. Kant asks: What is assumed or presupposed whenever a content is posited as object of experience — as object for a subject? The objection he makes to philosophers like Descartes and Berkeley is that they doubt and deny, respectively, the existence of objects in space, while continuing to affirm their own existence. The counter argument says that to know our own existence as determined in time we must know objects in space. Kant believes that Transcendental idealism implies empirical realism. If you say that all objects of experience are transcendently ideal, you are saying that we can directly perceive both material and mental objects in our experience. This is so because both material and mental objects are just objects of possible experience. This supposedly follows from the claim that space and time are forms of our intuition and not properties of things independently of possible experience.

Kant does not deal with the faculties of the mind but with functions which must be fulfilled if experience is to be possible. There is a sense in which Kant's transcendental reflection does not serve knowledge as such but rather grasping. What are grasped are the conditions of knowledge. These are grasped when their totality can be thought, that is to say, when a concept of the unconditioned is thought as the ground of all conditions. The significance of Kant's transcendental philosophy is two-fold. It is entirely devoid of any empirical content, whether of sensory objects or of mental faculties. Secondly, it is entirely concrete both in its intentions and its achievements. Kant is insistent that the formal aspects of experience are useless without the content provided in sensory intuition and however far our knowledge may be extended using speculative reason, we can never go beyond the limits of possible experience. Therefore, our transcendental horizon is always within the limits of possible experience.

The fundamental question that Kant sets out to answer in his *Critique of Pure Reason* is, What is it to think at all? What operations of the understanding are required for thinking in general and how are we thinking of anything that can be thought about?

The first *Critique* is not primarily concerned with the object of theoretical knowledge as such, but rather with the a priori principles on the one hand and the objects of knowledge on the other. The question Kant seeks to answer is: How is such a relation possible and upon what is it to be found? The philosophical investigation which tries to reveal the inner connection between the pure concepts of reason (the categories and the principles) by determining them to be related a priori to objects constitutes transcendental philosophy. Therefore, human knowledge comes about by an interaction of objective structures (the cognitive apparatus). It is in the light of this that Kant can say:

All principles of the pure understanding are nothing more than principles a priori of the possibility of experience, and to experience alone do all a priori synthetic propositions relate — indeed, their possibility itself rests entirely on this relation.
[B294]

Thus, the question concerning the condition of the possibility of synthetic judgments a priori is the famous transcendental question.

Kant self-consciously refers to his new approach to philosophical method as a Copernican Revolution. He draws references to the fact that just as Copernicus radically changed the human perception of the movement of heavenly bodies, he intends to reverse the traditional understanding of the knowing process by uncovering the principles that can be known a priori in the realm of knowledge. To accomplish this, he starts out by suggesting that whereas philosophers had always insisted that human knowledge must always conform to the objects of knowledge, we might better be able to account for what is involved in the knowing process if we begin with the premise that objects must conform to the human capacity of knowing. This move by Kant was indeed epoch-making and revolutionary. It signifies a re-orientation in man's view of himself.

Geometric propositions cannot constitute an analysis of our concept of space, for they would be analytic a priori. By a process of elimination, they must therefore be explained not by our concepts but by our intuitions, that is to say, by our acquaintance with particulars. But empirical intuitions would not be able to explain how any propositions could be a priori. So only an a priori intuition can explain the possibility of geometry. But the only a priori acquaintance with particulars that we have is our knowledge of space and time. For these are not given to us but are the forms under which we perceive all other particulars. Because Kant thinks that a priori knowledge is possible only when our knowledge determines its object rather than the other way around.

Human knowledge is limited to space and time. Kant believes that all our representations must be in space or time. Since the unity of space and time presupposes a synthesis which does not belong to the senses but to the understanding and its categories, Kant further argues that everything that is to be known as determined in space or in time must conform to the categories.

Kant argues that not only the unity of consciousness but also the universality and the unity of space and time are necessary to guarantee the universal validity of the categories. Thus, we can know objects which correspond to the representation given to us through space and time and the objectivity of these objects is possible only by the categories.

Numerous philosophers have interpreted Kant's critical philosophy in different ways. Some have suggested that for Kant reality is supersensible and unknowable, and all that is available to human consciousness is mere appearance. Others have argued that Kant postulated two distinct realms or entities, the realm of things in themselves and that of appearances. Thus, the proponents of the two-world theory argue that there is a fundamental dichotomy or contradiction in Kant's transcendental philosophy.

However, I have shown that there is no contradiction in Kant's critical philosophy. On the contrary I am convinced that the philosophical method introduced by Kant is the one that does the greatest justice to what is involved in the knowing process. It is generally agreed that we do not have one to one correspondence with the object of experience. Knowledge of object is always mediated. There are certain constraints placed on human reason based on the fact of human finitude.

Human beings are limited to space and time. The only way that an object can be given is through space and time. For space and time are not the properties of things given in sensory experience but are the forms under which we perceive all objects of experience. Whatever ability there is for the human person to comprehend any object of possible experience must be within the a priori forms of space and time. Thus, space and time are empirically real and transcendently ideal. There is an empirical side and a transcendental side to human consciousness.

To know our own existence as determined in time we must know objects in space. What is more, whatsoever appears on the horizon of human consciousness (both the mental and the physical) are phenomena for transcendental philosophical reflection. In critical philosophy, we are dealing with both the empirical subject as experiencing and the empirical subject as experience and both form a unity. Thus, transcendental reflection reveals that there is a unity to human experience. The distinction between the subject and the object takes place in the activity of reason exercising its transcendental function.

I believe that Kant's critical philosophy is fully concrete to the extent that he has clearly demonstrated that inner experience is possible only on the assumption of outer experience. In *Opus Postumum*, Kant despite all his efforts, fails to provide completed answer for the *Transition* problem, but some scientific developments in his time urge him to re-think his definition of a prioricity and to include chemistry as model science for philosophy.

REFERENCES

- Friedman, M. (1992). *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kant, I. (1965). *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (N. K. Smith, Trans.). New York: St Martin's Press.
- Kant, I. (1977). *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science* (P. Carus, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Kant, I. (1929). *Kant's Inaugural Dissertation and Early Writings on Space* (J. Handyside, Trans.). Chicago: Open Court Pub. Co. (Republished Connecticut: Hyperion Press, 1979).
- Kant, I. (1985). *The Metaphysical Foundations of Natural Science in Philosophy of Material Nature* (J. W. Ellington, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Kant, I (1993). *Opus Postumum* (E. Förster & M. Rosen, Trans.). New York: Cambridge University Press.

Geliş Tarihi | Received: 05.08.2019

E-ISSN: 2148-9327

Kabul Tarihi | Accepted: 29.09.2019

<http://philosophy.mersin.edu.tr>

Araştırma Makalesi | Research Article

TIP ETİĞİNDEN BİO-ETİĞE: FRITZ JAHR

Haluk AŞAR*

Öz: Genel olarak biyoetik teriminin ilk kez 1970 yılında Van Rensselaer Potter ve Andre Hellegers tarafından kullanıldığı düşünülür. Fakat bir terim ve kavram olarak biyoetik ilk kez bir papaz ve etikçi olan Fritz Jahr'ın 1927 yılında Alman bilim dergisi *Kosmos*'da yayımlanan "Biyο-Etik: İnsanların Hayvanlar ve Bitkilerle Etik İlişkinine Yeniden Bir Bakış" (Bio-Ethics: A Review of the Ethical Relationship of Humans to Animals and Plants) adlı makalesinde ortaya konulmuştur. İlk kez Jahr biyoetik terimini ortaya atmasına rağmen, bugün biyoetik terimi tanımından farklı olarak tıp etiği ile benzer anlamda kullanılmaktadır. Örneğin Warren Reich, biyoetiği yaşam bilimleri ve sağlık bakımı alanındaki insan davranışlarının, incelenbildiği ölçüde, sistematik bir şekilde incelenmesi olarak tanımlamaktadır. Ancak Jahr yaşam bilimlerinin ortaya çıkardığı bilimsel verilerden hareketle yeniden değerlendirdiği etiğin sadece insan yaşamını değil, tüm yaşamı kutsal sayması gerektiği sonucuna ulaşır. Bu bakımdan Jahr eskiden doğa bilimlerine yön veren felsefenin, şimdi kendi sistemini doğa bilimlerinin bilgisi üzerine inşa etmek zorunda olduğunu belirtir. Bu aslında onun için bir devrimdir ve kendisi de etik alanında bir Kopernik devrimi gerçekleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tıp etiği, biyoetik, Fritz Jahr, yaşama saygı, biyo-etik.

FROM MEDICAL ETHICS TO BIO-ETHICS: FRITZ JAHR

Abstract: Generally, it is considered that the term 'bioethics' was first used by Van Rensselaer Potter and Andre Hellegers in 1970. However, bioethics as a term and concept was first put forward in an article "Bio-Ethics: A Review of the Ethical Relationship of Humans to Animals and Plants" written by a priest and an ethics theorist Fritz Jahr and published in 1927 in the German scientific journal *Kosmos*. Although Jahr first came up with the term 'bioethics', today the term is used differently from his definition, and is synonymous to medical ethics. For instance, Warren Reich defines bioethics as the systematical examination of human behavior in social sciences and medical care. However, based on the ethics re-evaluated thanks to scientific data provided by the life sciences, Jahr concludes that ethics should revere all life forms instead of just human life. In this regard, Jahr asserts that philosophy that used to guide all natural sciences now

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Erciyes University, Faculty of Arts, Department of Philosophy, Turkey

e-mail: haluk_asar2@hotmail.com

Orcid Id: [0000-0002-0073-3250](https://orcid.org/0000-0002-0073-3250)

Aşar, H. (2019). Tıp Etiğinden Bio-Etiğe: Fritz Jahr. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 42-56.

must build its own system upon the natural sciences. This is actually a revolution for him and his theory is in itself a Copernican revolution in ethics.

Keywords: Medical ethics, bioethics, Fritz Jahr, reverence for life, bio-ethics.

1. Giriş

Yaşama saygıya dayanan düşünceler Jahr ile birlikte ortaya çıkmamıştır. Taocuların doğaya saygı tutumları, Budistlerin acı çeken yaşamın her formuna duydukları merhamet, Ahimsa inancının hiçbir canlıya zarar vermemeyi öğreten ilkeleri, Albert Schweitzer'in tüm yaşama saygı duyan felsefesi ve Aldo Leopold'un biyosferik eşitlik ilkesi bunlara en güzel örneklerdendir. Hans Martin Sass'ın da belirttiği gibi yüzyıllardır insanın yaşayan her bireysel varlığa, türe ve çevreye yönelik etik ve davranış talebi için çeşitli isimler, ilkeler ve destekleyici anlatılar ola gelmiştir. Fakat Jahr'ın ortaya koymuş olduğu biyoetik teriminin tanımı yenidir.

Biyoeğin tanımlanmasından günümüze kadar gelen süreçte terim tıp etiğine benzer şekilde değerlendirilmiştir. Bu şekilde ele alınmasının temel sebebi ise bu görüşü destekleyenlerin, ironik bir şekilde, doğa bilimlerinin sağladığı bilgi üzerinden bir etik değerlendirme yapmamalarıdır. Ancak Jahr bilimsel bilginin daima etik düşünüş için bir soruşturma işlevi gördüğü kanısındadır. Jahr'ın biyoetik kavramı özellikle yaşamın tüm formlarını içerir. Ancak günümüz anlamında biyoetiğe baktığımızda merkezde insan yer almaktadır. Bu durumu oluşturan temel sebepler arasında günümüz biyoetiğinin insan merkezci düşünceden kurtulamaması ve bir çeşit yeni tıp etiği olarak algılanması gösterilebilir.

Biyoeetik, genel anlamıyla başlarda tıp etiğinin yeni bir biçimi olarak düşünülse de tıp etiğinden farklı olduğu anlaşılmış ve bu fark giderek daha da derinleşmeye başlamıştır. Dolayısıyla bu makalede tıp etiğinin ne olduğuna ve biyoetik ile tıp etiği arasındaki temel farklara da değinmek gerekmektedir. Bununla birlikte makalemizin ana konusuna tekrar dönülerek biyoetiğın kurucusu sayabileceğimiz Fritz Jahr'ın görüşleri açıklanmaya çalışılacaktır. Sonuç olarak biyoetiğın kökeninden hareketle biyoetiğın ne olduğu ortaya konmaya çalışılacak ve tekrardan tıp etiği ile bağı kurulmaya çalışılacaktır.

2. Tıp Etiğinden Biyoetiğe

Tıp etiğinin uzun bir tarihi olsa da Avrupa tıp etiğinin kökenleri genellikle Hipokrat yeminine dayandırılmaktadır. Yemin, "başkasına zarar vermeme" üzerine kurulmuş bir ilke olarak anlaşılabilir. Bu bakımdan tıp etiği bağlamında düşünüldüğünde yemin, doktorun her zaman için hastanın yararına olan davranışı sergilemesi gerektiğini ifade eder. Bu durum bize tıp etiğinin merkezinde hekimin değerlendirmesinin öncelikli olduğunu göstermektedir "temel etik yaklaşımlardan başka, değer sorunlarının çözümünde özne-nesne ayrımı da önemlidir. Tıbbi etik bağlamında baktığımızda özne hekim ise onun nesnesini; hasta(lar), cerrahi bir teknik, bir ilaç oluşturabilir" (Büken, 2002, s. 18). Hem Hipokrat yemini hem de tıp etiğine baktığımızda etik ilişkinin tek

tarafı olduğunu ve bu ilişkinin ise hekimin sorumluluğunda gerçekteştiğini gormekteyiz. Bu durum tıp etiğinde paternalizm (babacıl) durumu da beraberinde getirmektedir ki, Hipokrat yemini de paternalist bir yemindir. Bu tespiti Robert Veatch "Tıp Etiğinin İlkesi: Etik Analiz" (*Code of Medical Ethics: Ethical Analysis*) adlı yazısında (1978), tıp etiğinin tarihsel gelişimini serimleyerek ortaya koymuştur: "Hekimin hastaya karşı ilk yükümlülüğü hastaya yararı olacağını düşündüğü şeyi yapmaktır" (Veatch, 1995, s. 173). Bu "Hipokratik etik", Veatch'in analizinde tıp etiğinin tartışmalı bir etik olduğu ortaya çıktı, çünkü "Hipokratik etik, paternalisttir" (Veatch, 1995, s. 173), (akt. McCullough, 2012, s. 73).

Tıp etiği başta da belirtildiği gibi, hekimin hasta karşısındaki görev ve sorumlulukları üzerinde bir sorgulama olarak ifade edilebilir. Ancak bu sorgulama tek taraflı olarak algılanmamalıdır. Burada "yalnızca hekimin hastasına karşı görev ve sorumlulukları yoktur, hastanın da hekime karşı açık olmak, önerilerine uymak, insan hayatının sınırlılığını ve zayıflılığını kabul etmek gibi benzeri yükümlülükleri vardır" (Hartmann, 2000, s. 19). Bununla birlikte son yüzyılda özellikle demokrasi ve insan haklarındaki gelişmeler değer ve hak kavramlarının yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu bakımdan hekim herhangi bir durumda "babacıl" tutumdan, yani tek başına karar almaktan ziyade hastanın haklarına ve fikirlerine de başvurmak durumunda kalmıştır. Hekimler artık yalnızca yarar veya zarar vermeme ilkelerine göre karar veremediklerinden davranışları ve karar verme süreçleri, değerler, haklar ve yükümlülükler hakkındaki sorular yeni etik değerlendirmeleri gerekli kılmıştır. Bu gelişmeler sonucunda Kant'ın ödev ahlaki tıp etiğinde yer edinmeye başlamıştır. Burada artık sonuçtan veya eylemden ziyade istenci belirleyen formel kural ön plana çıkmıştır, yani eylemi ahlaki kılan artık sonuç değer, ilkeye bağlı hareket etmektir "Bir kişiye duyulan bütün saygı, aslında, bize örneğini verdiği yasaya (dürüstlük yasasına v.b.) saygıdır" (Kant, 2002, s. 17 dipnot 2). Dolayısıyla deontolojiye dayanan değerlendirmede belirli bir yasaya göre eylemde bulunma ön plandadır. Bu yasa ise insanın değer olarak düşünülebilir "her defasında insanlığa kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde, sırf araç olarak değer, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" (Kant, 2002, s. 46). Deontolojik etik ile birlikte özerkliğe saygı ve bununla bağlantılı olarak aydınlatılmış onam kavramları tıp etiğinde temel ilkeler olarak yer almaya başlamıştır.

Belirtmek gerekir ki faydacılık ve deontolojik etik tıp etiğinde ortaya çıkan yeni problemlere yeterince çözüm sunamamakla birlikte herhangi bir durumda hangi ilkeye göre eylemde bulunulacağı konusunda kafa karışıklılığına da yol açabilmektedir. Son zamanlarda bu tür problemlerle baş etmek için genel ilkeler üzerinde çalışmalar yapılmaktadır özellikle Tom L. Beauchamp ve James F. Childress'in "dört ilke yaklaşımı" (1979) bu alanda bir hayli önemlidir. Bu dört ilke:

1. Özerkliğe saygı (özerk kişilerin karar verme kapasitelerine saygı duyulmasını gerektiren bir ilke),
2. Bilerek zarar vermeme (başkalarına zarar vermemeyi gerektiren bir ilke),
3. Fayda (zararı önlemeyi, fayda sağlamayı ve faydaları risklere ve maliyetlere karşı dengelemeyi gerektiren bir ilkeler grubu) ve
4. Adalet (adalet

(hakların, risklerin ve maliyetlerin adil bir şekilde dağıtılmasını gerektiren bir ilkeler grubu). (Beauchamp, 2010, s. 36)

Beauchamp'a göre, bu ilkeler geleneksel tıp etiğine, yani Hipokrat'tan itibaren var olan yarar ve zarar vermeme ilkelerine dayanıyor ama ayrıca, sağlık hizmetleri etiğinde ihmal edilmiş olan özellikle özerkliğe saygı ve adalet ilkelerini de bu ilkelerin yanına eklediğinden dolayı geleneksel tıp etiğinden önemli ölçüde ayrılmaktadır. Beauchamp ve Childress dört ilkenin kaynağı olarak herkes için geçerli olan ahlak normlarını işaret ederler. Bu ortak ahlak, tüm insanlar için geçerlidir ve tüm insan davranışları bu normlara göre değerlendirilir. Bu normların örnekleri: "(1) öldürme, (2) başkasının acı çekmesine sebep olma, (3) kötülüğü veya zarar görmesini engelle, (4) tehlikedeki kişileri kurtar, (5) gerçeği söyle, (6) genç ve muhtaç olana sahip çık, (7) sözlerini tut, (8) çalma, (9) masumları cezalandırma ve (10) herkese eşit ahlaki tutumla davran" (Beauchamp, 2010, s. 43). Yüzyıllar boyunca edinilen deneyimleri hesaba katan Beauchamp ve Childress için bu tür temel normlar gözetilmedikçe, insanlık durumu sefalet, karışıklığa, şiddete ve güvensizliğe doğru gitmektedir. Dolayısıyla bu normların başka normlara oranla daha öncelikli olması ya da temel norm olmalarının sebebi toplumun huzuru, güvenliği, yaşamını sürdürmesi ve daha iyiye doğru gidebilmesinin koşulu olmalarıdır. Bununla birlikte tüm insanlar ve tüm toplumlar için geçerli olduklarından ahlak alanında nesnelliğin de ölçütüdürler. Dört ilke ise ortak ahlak normlarının en genel ve temel normlarıdır (Beauchamp, 2010, ss. 43-44).

Dört ilke yaklaşımının aslında pek çok ahlak normunu, kuralları, hakları, ahlaki fikirleri içerisinde barındırdığı düşünülmektedir. Bununla birlikte yine de kural ve ilke arasında ince bir çizgi vardır. Kurallar eylem için daha kesin ve pratik rehberdirler. İlkeler ise kuralların hem dayanakları hem de pratik hayatta olgusudur (Beauchamp 2010: 44). Dolayısıyla ilke bir olgu değildir, fakat onun olgusal karşılığı olan kurallar vasıtasıyla ortaya konabilir. Bu bakımdan herhangi bir kuralı değerlendirmek için onun hangi ilkeden hareketle ortaya konduğunu bilmek gerekmektedir. Bununla birlikte ilkeler ve kurallar arasında veya başka ilkeler arasında çatışma durumu halen geçerliliğini korumaktadır. Örneğin herhangi birisine zarar vermemesi için bir kişiye yalan söylemek. Ya da tıp etiği bağlamında düşündüğümüzde bir psikiyatrin hastasının iyiliği için veya bu hastanın bir başkasına zarar vereceğini bildiği için hastanın mahremiyetini yetkili kişilere anlatması. Bu durumda "yalan söyleme" veya "hasta mahremiyeti" normu çığnenmiş olur, fakat zarar verme durumu da engellenmiş olur. Dolayısıyla burada çatışan iki normdan durum değerlendirmesine göre bir norm tercih edilmiştir. Bu da bize gösteriyor ki normlar her durumda mutlak uygulanacak yasalar değildirler. Daha ziyade her durum ve koşulda onların tekrar düşünülmesi ve hangi ilkenin uygulanacağını hesap edilmesi gerekmektedir. Ancak yine de Beauchamp ve Childress, bu çatışmayı en aza indirgemenin yolunu diğer pek çok ilke ve normu içinde barındıran dört temel ilke ile mümkün olduğunu düşünmüştür.

Tıp etiği ve biyoetik de tam da bu noktada kesişmektedirler, çünkü bu ilkeler aynı zamanda biyoetiğin de temel ilkeleri olarak düşünülmektedir. Bu bakımdan biyoetik, tıp etiğinin çare olamadığı sağlık alanında ortaya çıkan problemlerin çözümü olarak düşünülmüştür "biyoetik yaşam bilimleri ve sağlık hizmetleri alanındaki insan

davranışlarının, incelenbildiği ölçüde, sistematik bir şekilde incelenmesidir (Reich, 1995, s. xxi). Biyoetik genel olarak 1960'lı yılların sonlarında ortaya çıktığı düşünülmektedir. Bununla birlikte biyoetiğin yeni ve gelişmiş tıp etiği olarak algılanması, biyoetiğin kökenlerinden koparak sadece yaşam ve sağlık bilimleri alanına yönelik çalışılmaya başlanması ile gerçekleşmiştir ki, bu zaman aralığı tesadüfi değildir. Baktığımızda ikinci dünya savaşından sonra teknolojinin insan yaşamına etkisi ve bununla birlikte bu teknolojinin esirler üzerinde denemesi insanlık için çok ağır sonuçlar doğurmuştur. Bu bakımdan biyoetik üzerine ilk düşünceler savaştan hemen sonra kurulan mahkemelerde kendisi göstermiştir ki "Nürenberg İlkesi" (1949), yani paternalist tutumu inkar eden, denek olacak kişinin rızasına dayanan ve hastanın haklarını vurgulayan temel ilke bu mahkemeden çıkmıştır. Bu ilke aslında hastanın veya denek olacak kişinin özerk bir varlık olduğunu da ortaya koymaktadır ve tam da bu yüzden daha sonra "Belmont Rapor" (1979) unda özerklik vurgusu merkezde yer almıştır (Baron, 2006, ss. 10-12).

Bu kesişme ile yolu açılan biyoetik terimine baktığımızda da kökeninin tıp etiği tarihi olduğu düşünülmüştür "biyoetik konusu, özellikle hekim-hasta ilişkisini ele alan geleneksel tıp etiği alanındaki tarihsel perspektifi içerdiği anlaşılmaktadır (McCullough, 2012, s. 72). McCullough'a göre tıp etiği tarihçesi, biyoetik öncesi tıbbi etik tarihini de içeren bir biyoetik anlayışı sunmaktadır. Bu kendi kendini anlayan biyoetiğin icadından ziyade tıbbi etiğin tekrarıdır. Öyle ki biyoetik terimini ilk kullananlardan Van Rensselaer Potter'in global biyoetik fikri (1970) göz ardı edilmiş, terim Daniel Callahan tarafından 1971 yılında biyomedikal alanında ortaya çıkan etik problemlere rehberlik edecek bir uygulama kümesi olarak tanımlanmış ve bu şekilde benimsenmiştir. Ancak biyoetiğin gerçekte ne olduğu konusundaki tartışmalar halen devam etmektedir. Bununla birlikte biyoetik hızlı bir şekilde büyümüş alandaki belirsizlikleri gidermek için çalışmalar ortak biyoetik ilkeler üzerine yoğunlaşmıştır. Beauchamp ve Childress'in Biyomedikal Etik İlkeleri'ndeki (1979) açıklamasında, ortak bir insan ahlakı öngörülmüş ve bu nedenle de ortak bir biyoetiğin var olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Engelhardt, 2012, s. 3).

3. Biyoetik'ten Biyo-Etik'e Dönüş

Biyoetiğin kökenlerine dönme isteği son zamanlarda giderek artan bir düşünce haline gelmiştir. Bu köken her ne kadar Jahr ile ortaya çıkmış olsa da Darwin'in etkisi ve Jahr ile çağdaş olan düşünürlerden Albert Schweitzer ve Aldo Leopold'un düşünceleri ve ardılları biyolog V.R. Potter'in görüşleri bu kökenin temellerini sağlamlaştırmak için oldukça önem arz eder. Kökene dönme isteği aslında bir ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü biyoetik her ne kadar yeni bir disiplin olarak düşünülse de tıp etiğine benzer olarak insan merkezci bir yapıya sahiptir. Biyoetiğin insan merkezci olması ise etik açıdan diğer canlıların içsel ve özsel açıdan değerli bir varlık olarak değil, araçsal açıdan değerli olarak görüldüğünü göstermektedir.¹ Bu durumda uygulamalı etik olarak biyoetik için diğer canlılar, araçsal bir değere, yani insana yararı ölçüsünde bir

¹ İnsan-merkezcilik ve canlı-merkezciliğin ne olduğu ve değerler sistemi burada ayrıca açıklanmayacaktır. Detaylı bilgi için bkz. Aşar (2017) ss. 74-86.

değere sahip olarak değerlendirilebilir. Çünkü insan merkezci düşüncenin en temel özelliği, insanın akıl sahibi veya Tanrı suretinden yaratılmış bir varlık olarak düşünülmesidir. Bu düşünce insanın diğer canlılardan farklı olarak içsel ve özsel değere sahip olduğu ve tüm diğer canlıların ona bağlı ve onun kullanımı için var olduğu var sayımını doğurur. Bu görüş günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Örneğin insan haklarının ve dolayısıyla da biyoetiğin en temel ilkelerinden birisi “onur” kavramı Kant etiğine dayanmaktadır. Ancak bu etik tutum günümüz dünyasındaki problemler karşısında yetersiz kalmaktadır.

Biyoetik nasıl ki tıp etiğinin günün sorunları karşısında yetersiz kalması sonucu onun yerini aldıysa, biyoetik de insan merkezci bir etik olması sebebiyle günümüz toplumunun sorunlarına cevap veremediğinden yerini artık biyo-etik'e bırakmak zorundadır. Günümüz toplumunu ise en iyi şekilde Aldo Leopold “yeryüzü etiği” ile tanımlamaktadır. Leopold yeryüzü etiğiyle etiğin artık üçüncü aşamaya geldiğini belirtir. Ona göre etik, ortak yaşamın bir sonucudur ve nasıl ki canlılar evrim halindeyse etik de evrimsel olarak ilerlemektedir. Bu bakımdan, yeryüzü etiği basitçe toplumun sınırlarını toprak, su, bitki ve hayvanları da kapsayacak şekilde genişletir. İlk iki aşamada insanın insanla ve toplumla ilişkisi mevzu bahistir ve bu aşamalarda biyotanın diğer canlılarının yalnızca ekonomik değeri vardır. Üçüncü aşamada ise etik sınırlarını genişleterek toprak, bitki ve diğer canlıları da etik topluluğa dâhil eder. Bu anlamda insan da bu topluluğun sade bir üyesi haline gelir (Leopold, 1966, ss. 238-240). O halde Leopold için kimlere etik davranılmalıdır sorusunun² cevabı basittir; biyotayı oluşturan toplumun tüm üyelerine.

Biyo-etik de yeryüzünün birer üyesi olarak insanların buna uygun bir etik geliştirme isteğinin bir sonucudur. Bu bakımdan kökene dönme ve buradan yeni bir etik ortaya koyma fikirleri az önce de söylendiği gibi giderek yaygınlaşmaya başlamıştır. Burada artık köken olarak gösterilen Jahr'ın temel görüşlerine değinilerek biyoetikle farkı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Biyo-etik ilk kez bir papaz ve etikçi olan Fritz Jahr'ın 1927 yılında Alman bilim dergisi Kosmos'da yayımlanan “Biyo Etik: İnsanların Hayvanlar ve Bitkilerle Etik İlişkinde Yeniden Bir Bakış” (Bio-Ethics: A Review of the Ethical Relationship of Humans to Animals and Plants) adlı makalesinde ortaya konulmuştur. Jahr bu makalesinde hayvanlar ve bitkiler üzerine son zamanlarda yapılan psikolojik ve sinir sistemi fizyolojisi çalışmalarından çıkan sonuçları tartışmıştır. Jahr'ın belirttiğine göre;

Bu devrimden ne çıktı? İlk, psikolojide bir nesne olarak hayvan ve insan varlığının temelde eşitliği. Bugün, psikoloji kendisini insanlarla sınırlamaz, aynı yöntemleri hayvanlara da uygular ve anatomik-zoolojik araştırmalarla belgelendiği gibi insan ruhu ile hayvan ruhu arasında oldukça öğretici karşılaştırmalar yapılmıştır. Ve hatta

² Kim etik davranır sorusu ile karıştırılmamalıdır. Nitekim ahlaki fail olma ve ahlaki ilgiye layık olma durumları birbirinden farklıdır. Bkz. Aşar (2017) ss. 74-86.

bitki psikolojisinin başlangıç seviyesinde gözlemlenmiştir. Bu bakımdan modern psikoloji araştırmaları tüm canlıları kapsar. (Jahr, 2010, s. 227)

Buradan hareketle Jahr “Biyo-psişikten biyo-etığe doğru yalnızca bir adım vardır, eş deyişle ahlaki yükümlülük varsayımı yalnızca insanlara yönelik değil, yaşayan tüm formlara yöneliktir” (Jahr, 2010, s. 227) sonucuna varır. Jahr’ın varmış olduğu sonuç aslında bu tarz deneylerin canlıları tanımamızı ve bu tanıma ile ahlaki norm ve davranışlarımızı değıştirme talebidir. Günümüz canlı merkezci düşünürleri de Jahr ile hem fikirdirler. Örneğın Paul Taylor, her canlının bir iyisi olduđunu³ ve bizlerin o canlının iyisini bilmediğımızden dolayı ona zarar verebileceğimizi düşünür. Bu bakış açısı tamamen biyoloji bilgisine dayanır, çünkü Taylor “insan dışı bireysel bir organizmanın iyiliğini, onun biyolojik gücünü en yüksek seviyeye doğru geliştirme olarak düşünebileceğimizi” (Taylor, 1981, s. 199) söyler. Aynı şekilde Lawrence E. Johnson her canlının bir çıkarı olduğunu ve bu çıkarla bağlantılı olarak değerlendirilmeleri gerektiğini belirtir. Dolayısıyla “öncelikle insan dışı varlıkları tanımamız gerekmektedir ki, böylece onların çıkarlarını da anlayabilelim” (Johnson, 1991, s. 8). Dolayısıyla insan merkezci bakış açısı canlı merkezci bakış açısına göre çok daha kısıtlı bir açıdan dünyayı ve doğayı yorumlamaktadır. Jahr’ın hedefi de bu bakış açısını bilim vasıtasıyla genişletmektir.

Biyo-etik’in tüm canlılara yönelik bir anlayış olması gerektiğini ortaya kaymakla birlikte Jahr aynı zamanda, Hans Martin Sass’ın aktardığına göre, 1927 ve 1934 yılları arasında birçok makalede biyo-etığın mesleki kimliğe kavuşması için üç argüman dizisi geliştirmiştir; “biyo-etik” 1) yeni bir akademik disiplindir, 2) yaşamın tüm biçimlerini tanıyan ve tüm biçimlerine saygı gösteren gerekli bir ahlaki tavır, yargı ve anlayıştır, 3) eğitim, danışmanlık, kamu ahlakı ve kültürde olduğu kadar mesleki konularda da bir zorunluluktur” (Sass, 2009, s. 188).

Biyo-etik’i yaşamın tüm alanlarına yaymamaya çalışan Jahr, en temele bilimsel bilgiyi koyar. Ona göre, bugüne kadar felsefe bilimi belirlemekteydi, ancak şartlar değışmeli felsefe bilime ayak uydurmalıdır. Etik soruşturma, yeni bilimsel verilerden hareket etmeli ve insan davranışlarına yön verebilmelidir. Bununla birlikte Jahr’ın bilime dayanan etik anlayışı, insanların istemelerini belirleyen temel ilkenin biyo-etik imperatif olması gerektiğini söyleyerek Kant etiğini genişletmektedir (Sass, 2009; s. 188). Kant’ın katagorik imperatifi sadece akıl sahibi olan varlığa saygı ile sınırlı olmakla birlikte Jahr’ın biyoetik imperatifi her canlıya karşı duyulan saygı ve sorumluluk üzerine kuruludur. Her iki düşünürün etik fikirlerini ortaya koyarken hareket noktalarının oldukça farklı olduğu görülmektedir. Jahr daha çok canlılar üzerine gerçekleştirilmiş bilimsel verilerden hareket eder, ancak Kant’ın etik anlayışı öncelikle “insan nedir?”

³ Kendi iyiliğine sahip olmak, varlığın bir anlamda kendi iyiliğini kovaladığı veya bununla ilgilendiği anlamına gelmez. Daha ziyade, kendi iyiliğine sahip olmak, basit bir şekilde, söz konusu varlık için neyin iyi veya kötü olduğundan ve bir varlığı neyin iyi yapacağından bahsetmenin mantıklı olacağı anlamına gelir. Eğer bir şeyin o varlığın çıkarına olduğundan bahsedebiliyorsak, o zaman o varlık kendi iyisine sahip demektir. Fakat bu, o varlığın da o şeye ilgisi olmasını gerektirmez (Evans, 2005, s. 82).

sorusunun bir analizini gerektirir. Bu analiz bize insanın diğer canlılardan farkının bilgisini de sağlamaktadır.

Kant'a göre, insan akıl sahibi bir varlık olarak diğer varlıklardan farklıdır. Akıl sahibi olmak farktır, çünkü akıl insanı diğer canlılar gibi doğal zorunluluğa göre değil, doğal zorunluluğun dışında, yani ahlaksal gerekliliğe göre eyleme olanağına götürmektedir. Dolayısıyla akıl sahibi olmak ahlaksal davranabilmeyi de beraberinde getirmektedir. Kant için insanın değeri de burada ortaya çıkar. Aslında değerli olan akıl sahibi varlık olarak insanın özerk bir istence göre, yani ahlak yasasına göre eyleyebilmesidir. "Demek ki özerklik insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir" (Kant, 2002, s. 53) Dolayısıyla kategorik imperatif, insanın maksimini akıl yasasına, yani ahlak yasasına bağlamasıdır. Böylece kategorik imperatif'in ilk formu ortaya çıkar "maksimumun aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım" (Kant, 2002, s. 17). Kategorik imperatif ahlak yasasının değerini ortaya koyarken, ahlak yasası ise akıl sahibi otonom kişinin istemesinde ortaya çıkar. Bu yüzden Kant'a göre, ahlak yasasının taşıyıcısı olarak kişi bir amaç olarak değerlendirilmelidir. Böylece kategorik imperatife dayalı isteme, ahlak yasasına saygıyı talep eden bir isteme olarak kayıtsız şartsız çıkar gözetmeyen, nesnel, akıl sahibi otonom bir varlık olarak insanın değerli olduğunu varsayan ve her zaman insanı amaç olarak değerlendiren bir isteme haline gelmektedir (Kant, 2002, ss. 55-59). O halde artık şu formülasyonu Kant ortaya koyabilir; "Her akıl sahibi varlıkla (kendinle ve başkasıyla) ilişkisinde öyle eylemde bulun ki, o, senin maksiminde aynı zamanda kendisi amaç olarak bulunsun" (Kant, 2002, s. 55).

Kant'tan farklı olarak Jahr canlıların değerinin Tanrı tarafından yaratılmalarından kaynaklandığını belirtir. Tüm canlılar Tanrı tarafından yaratıldığından onlara özen göstermek gerekmektedir. Çünkü ona göre, "aslında Tanrı, çiçeklerin ölmesi ve tahrip edilmesinden dahi üzüntü duymaktadır" (akt. Kalokairinou, 2016, s. 151). Bu yüzden Jahr kategorik imperatifin temel formunu, Kant'tan hareketle, "yaşayan tüm canlılara olabildiğince saygı duyulmalı ve eylemlerimizde amaç olarak görülmeli" olarak belirler. Jahr'ın kategorik imperatif üzerine yazıları bütünlüklü bir şekilde ortaya konmadığından Martin Sass, Jahr okumalarından hareketle bütünlüklü bir biçimde bu eksikliği gidermeye çalışmıştır. Sass'ın "*Biyotiğin Asya ve Avrupa Kökenleri: Fritz Jahr'ın 1927'deki Biyotiğin Tanımı ve Vizyonu*" (*Asian and European Roots of Bioethics: Fritz Jahr's 1927 Definition and Vision of Bioethics*) adlı çalışmasında altı başlık altında ele alınan kategorik imperatif şu şekilde özetlenebilir;⁴

1. Biyoetik imperatif etik ve kültürel davranışlara, yaşam bilimlerindeki sorumluluklara ve yaşamın tüm formlarına karşı rehberdir.
2. Biyoetik imperatif "merhametin insan ruhu fenomeninin ampirik bir olgusu olduğu" üzerine kurulu olan tarihsel ve diğer kanıtlar üzerine dayanır.

⁴ Daha detaylı bilgi için Sass (2009) ss. 185-197.

3. Biyoetik imperatif Kant'çı bağlamda insana karşı ödev ve ahlaki tanınmayı güçlendirir ve tamamlar bununla birlikte biyoetik imperatif insan kültürü ve insanlar arasındaki karşılıklı ahlaki yükümlülükler açısından ilerlemelidir.
4. Biyoetik Zorunluluk, yaşam formları ile doğal ve kültürel yaşam ortamları arasındaki yaşam mücadelesini tanımalı, yönetmeli ve geliştirmelidir.
5. Biyoetik İmperatifi içerik temelli bir ilke olarak yaşamın tüm formlarına karşı sevgi, merhamet, dayanışma ilkelerini uygulamakla birlikte "altın kural" ve Kant'ın yalnızca karşılıklılığa dayanan ve formal olan kategorik imperatifi üzerine erdem ilkesini uygular.
6. Biyoetik imperatif bir kişinin yaşayan bir varlık olarak kendi bedeni ve ruhuna karşı yükümlülüklerini de içerir (Eterovic, 2011, s. 468).

Kant'ın kategorik imperatifinde kutsal olanın ahlak yasası olduğunu dolayısıyla ahlak yasasının taşıyıcısı ve gerçekleştiricisi olan akıl sahibi insanın değerli olduğunu gördük. Buradan hareketle Kant'ta etik ilişki, akıl sahibi varlıklar arasında gerçekleştirilebilir, yani etik ilişkide bir karşılıklılık söz konusudur. Bu bakımdan Kant'ta ahlaki fail ile ahlaki öznenin özdeş olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla insanın diğer canlılara yönelik eylemi ise amaçsal değil, araçsaldır. "Kendi kişisinde insan çiğneyemeyeceği bir şeye sahiptir; bu insana emanet edilen kutsal bir şeydir" (Kant, 1997, s. 147). İnsan yaşamının diğer canlılardan farklı olarak kutsal olduğunu düşünen Kant tam da bu yüzden intiharı olumsuzlar "... insan kendi hayatını başından savarsa kendisini bir hayvan değeriyle bir tutmuş olur" (Kant, 1997, s. 147). Bu bakımdan Kant diğer canlıları insana tabi olarak düşünür ve onların yalnızca araçsal değeri vardır diyerek onları kullanmamıza olanak tanır: "İnsan hayvanları hızlı bir şekilde (acısız) öldürme ve onların kapasitelerini aşmayan, yani onlara uygun işlerde onları çalıştırma yetkisine sahiptir" (Kant, 1991, s. 238). Yine de belirtmek gerekir ki Kant için, diğer canlılara karşı görevlerimiz vardır fakat bu görev aslında insanlığa karşı görevden dolayıdır. Örneğin, "Artık besleyemediği için köpeğini vuran bir insan hiçbir şekilde köpeğe karşı ödevini çiğnemiş olmaz çünkü köpek yargı yetisine sahip değildir, fakat bu kişi bu eylemi yaparak kendindeki nazik ve insancıl niteliklere zarar verir" (Kant, 1997, s. 212). Ancak her ne kadar diğer canlıların araçsal değeri olduğunu düşünse de Kant hayvanlara karşı acımasız tutuma da karşıdır "Anatomistler canlı hayvanları deney yapmak için kullandığında, iyi bir amaç için yapılmış olsa bile bu zalimliklerdir. Hayvanlar insanın araçları (iyi amaca ulaşmak için araç) olarak görüldüğünden yine de kabul edilebilir bir durumdur, fakat spor veya avlanmada durum asla böyle değildir" (Kant, 1997, s. 213). Çünkü hayvanlara merhamet aslında insani karakterin ve insanın değerinin ortaya konmasında önemlidir "... Kişi böyle özelliklerini yok etmemek için hayvanlara da benzer bir nezaket göstermelidir, çünkü hayvanlara böyle zalimlikler yapan birinin kalbi insanlara karşı da yumuşak değildir" (Kant, 1997, s. 212).

Jahr'ın kategorik imperatifi Kant'tan farklı olarak yaşamın kutsallığı üzerine kuruludur. Çünkü bu yaşam ve bu yaşamdaki tüm canlılar Tanrı tarafından yaratılmışlardır. Dolayısıyla hiçbir canlının bir diğerinden değer ve hak açısından bir farkı yoktur. Ancak

belirtmek gerekir ki haklarda eşitlik aynı haklara işaret etmemektedir. Jahr her canlının kendi kaderini gerçekleştirmek için kendisine gerekli olan şeylere ulaşma bakımından eşit olduklarını düşünür. Bunun anlamı “bitkiler, hayvanlar ve insanlar için eşit haklara sahip olma iddiası, kendi tür ve gereksinimlerinin eşit olarak değerlendirilmesi anlamına gelir ve her anlamda ve her şekilde eşit muamele anlamına gelmez” (Engels, 2011, s. 497).

Bu tür bir eşitlik anlayışını hayvan hakları konusunda yazan Peter Singer’da da görmek mümkündür. Singer’a göre, “eşitliğin temel ilkesi eşit ya da aynı muameleyi gerektirmez, eşit değerlendirmeyi gerektirir” (Singer, 2002, s. 3). Örneğin, eşitlik ilkesi bağlamında bir çocuğa atılan tokat ile bir ata atılan tokat aynı acı oranına sahip değildir. Ancak eşit değerlendirme ölçütü ile düşünürsek çocuğa vurulan tokadın daha büyük bir acıya yol açacağını görürüz. Singer burada eşit muamelenin yol açtığı soruna değinirken, yapılması gerekenin çıkarların eşit ölçüde göz önünde bulundurulması gerektiği olduğunu belirtir (Aşar, 2018, s. 245). Ancak Singer’ın bu görüşü tıpkı insan merkezci görüş gibi kısıtlıdır, çünkü burada değerlendirilen yalnızca acı duyabilen, yani memeli canlılar olarak düşünülmüştür. Bununla birlikte canlı merkezci düşünürlerde de Jahr’ın vurgulamaya çalıştığı anlayışı görmek mümkündür. Örneğin Lawrence E. Johnson, insanın çıkarları önemli olduğu kadar hayvanların bitkilerin ve tüm bir sistemin çıkarları da önemli olduğunu ve her birinin çıkarı aslında birbiriyle bağlantılı olduğunu belirterek çıkarlara sahip olmanın ahlaki açıdan önemli olduğunu söyler. Ancak Johnson’a göre, insan çıkarlarıyla diğer canlıların çıkarları aynı olarak düşünülemez. Bir insan bir fareden daha fazla çıkara sahiptir. Dahası, yaşamını devam ettirmede bir farenin çıkarıyla, yaşamını devam ettirmede bir insanın çıkarı aynı değildir. Bir fare yaşamını devam ettirmede yalnızca bir çıkara sahiptir, o da onun fare olarak yaşamını sürdürmesini sağlayan şeydir (Johnson, 1991, ss. 6-8).

Jahr çıkarlara sahip olmanın aslında bir canlının kendi canlılık özelliğini, yani yaşamını devam ettirmede kendisine iyi gelen şey olarak düşünür. Dolayısıyla bu görüş Aristoteles’in ortaya koyduğu her canlının bir işi ya da iyisi olduğu, yani doğası olduğu ve her canlı ne kadar bu doğasına uygun davranırsa o kadar erdemli olacağına dair anlayışına benzemektedir “... ayrıca insanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemler olduğunu; erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir biçimde yapması olduğunu; her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz” (Aristoteles, 2005, s. 8). Jahr, Aristoteles’in teleolojik bakış açısıyla ortaya koymuş olduğu her canlının iyisi düşüncesini teolojik olarak ele almıştır. Dolayısıyla Jahr için her canlının kendi kaderini yaşayabilmesi için kendi çıkarına, yani kendi iyisine ulaşabilmelidir. Bu bakımdan Jahr için artık ahlak yasası değil, yaşam kutsaldır. Çünkü her canlının kendisini ortaya koyduğu kendine has bir yaşamı vardır.

Jahr’ın yaşama özel önem atfetmesinin tek sebebi tüm canlıların Tanrı tarafından yaratılmış olması değildir elbette. Kendi çağını belirleyen ve yaşam hakkında düşünmüş Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bergson gibi filozofların fikirleri de Jahr’ı yaşamın

kutsal bir şey olduğu düşüncesine yöneltmiştir. Özellikle yazılarında Schopenhauer'dan⁵ bahsettiği görülmektedir. Bununla birlikte çağdaşı olan Albert Schweitzer'in de tıpkı Jahr gibi yaşamı merkeze alan bir canlı merkezci etik ortaya koyduğunu görmekteyiz.⁶ Jahr'ın ve Schweitzer'in yaşam hakkında düşünceleri ve buradan tüm canlıları kapsayan etik geliştirmeleri ise günümüz canlı ve çevre merkezli düşünürleri oldukça etkilemiştir. Paul Taylor'un "Doğaya Saygı"⁷ etiğinin temellerinde veya Holmes Rolston'un yaşamı merkeze alan etiğinde⁸ bu düşünceleri görmek mümkündür.

Tüm canlıların yaşamına özel bir önem atfeden Jahr için asıl problem de burada ortaya çıkmaktadır, çünkü diğer canlılara bakış açımız değişmedikçe onların kendi çıkarlarını gerçekleştirebilme ihtimalleri çok azdır. Bu bakımdan Jahr kategorik imperatifinin temeline merhamet duygusunu yerleştirerek bu problemi çözmeye çalışmıştır. Jahr için insanlara merhamet duymak ile tüm canlılara merhamet duymak arasında bir çatışma yoktur. Çünkü diğer canlılara karşı da merhamet sahibi olan bir kişinin insan için halihazırda merhametli olacağını düşünülür. Jahr merhameti insanın ahlaki bir varlık olarak kendisini gerçekleştirebileceği bir duygu olarak ortaya koymuştur. Bununla birlikte Jahr canlılara acıma ve merhamet duyma ilkesini Budizm, Aziz Assisili Francesco ve Schopenhauer etkisi ile ortaya koyarken bir yanı ile Kant'ın insani değerlere ve insanın kendi karakterine zarar vermemesi için bahsetmiş olduğu canlılara merhamet duymamız gerektiğine dair sözleri ile kendi görüşünü desteklemeye çalışmıştır. Jahr, Kant'a katılarak;

Hayvanlar için de hissi bir kalbe sahip olduğumuzda, merhametimizi ve dikkatimizi acı çeken insanlardan mahrum bırakmayacağız. İnsanlığın sınırlarını aşacak kadar büyük, en zavallı yaratıkta kutsallığı gören aşk, insan kardeşlerinin en yoksul ve en

⁵ Filozof Schopenhauer, temelde merhamet duygusuna dayalı olan ve sadece insanlara değil, hayvanlara karşı da geçerli olan etiğin özel bir önemi olduğunu iddia etmiştir. Bu bakımdan açıkça Hint kültüründen etkilendiği görülmektedir. Schopenhauer'dan güçlü bir şekilde etkilenen, hayvanları koruma ve sevmeye yönelik Richard Wagner yoluyla bu düşünceler geniş bir grup insan için ortak bir değer haline gelmiştir. Bkz. Jahr (2010) ss. 228-229.

Eve-Marie Engels'in belirttiği üzere, Jahr'ın tüm canlılara yönelik olarak söylemiş olduğu "olabildiğince zarar verme ve saygı duy" sözlerinin temelinde Schopenhauer'ın, Kant etiği eleştirisi sonucu ortaya koymuş olduğu temel ilke "hiç kimseye zarar verme ve olabildiğince herkese yardım et" yer almaktadır. Bkz. Engels (2011) s. 495.

⁶ "Etik, tüm yaşayan varlıklara karşı sınırsız sorumluluktur" (Schweitzer, 1923, s. 311).

⁷ Paul Taylor, daha çok çevre etiği sorunları üzerine çalışan bir filozoftur. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (2011) adlı kitabının hemen girişinde çevre etiğinin insan ve doğal dünya arasındaki moral ilişkiyi incelediğini belirtir. Bu ilişkinin temel yönetici ilkesinin ise bizlerin tüm hayvanları, bitkileri ve bu çevrede yaşayan tüm canlıları da içeren yeryüzünün doğal çevresiyle ilgili görevlerimizin, sorumluluklarımızın ve ödevlerimizin belirlenmesi olduğunu söyler. Taylor doğal dünya derken hayvan ve bitki nüfusu ile birlikte tüm doğal ekosistemi oluşturan biyotik topluluğu işaret eder. Biyotik toplulukta artık insanın sadece insanla ilişkisi değil insanın tüm canlılara olan ilişkisi önemli hale gelir. Bu bağlamda saygı sadece insanın yaşamına değil, tüm canlıların yaşamlarına gösterilmelidir.

⁸ Her organizma, kendini en uyumlu görür ve kendi türünü iyi bir tür olarak savunur. Belki insan bir şeylerin bilinçli değer biçicisidir/ölçücüsüdür, fakat bu insanın kullandığı tek ölçütün kendisi olması gerektiği anlamına gelmez. Bu anlamda canlı-merkezci için "yaşam" çok daha iyi bir ölçüttür (Rolston, 2003, s. 522).

düşük nüfuslu kutsallığını da tanıyacak ve kutlu sayacak ve belirli bir toplumsal sınıfa, bir ilgi grubuna, bir partiye veya başka herhangi bir şeye indirgemeyecek. Öte yandan, hayvanlara karşı umarsızca bir zulüm insani çevresi açısında da zararlı hale gelebilecek acımasız bir kişiliğin kanıtıdır. (Akt. Sass, 2009, s. 189)

Jahr insanların biyo-etik temellendirmeyi kabul etmese bile, insanlar arası ahlaki davranışların ve uygarlaşan bir kültürün parçası olarak hayvanları korumaları gerektiğini kabul etmeleri gerektiğini öne sürer. Hayvanların korunması ve ahlak arasındaki yakın ilişki esasen insanoğlunun yalnızca kendisine karşı ahlaki yükümlülüğü değil, aynı zamanda hayvanlara karşı - hatta bitkilerle bile - ahlaki yükümlülüklerle sahip olduğumuz gerçeğine dayanmaktadır. Bu nedenle ve bundan sonra Jahr için bizler açıkça bir "Biyo-Etik" hakkında konuşabiliriz. O halde bizim ahlaki eylemlerimiz için kılavuz Biyo-Etik imperatif olmak zorundadır: "mümkün olduğu ölçüde kendinde bir amaç olarak ve ona öyle davranarak hayvanlar dahil her yaşayan varlığa saygı duyulmalıdır! Ve eğer bir kişi, hayvan ve bitkiler söz konusu olduğunda, böyle bir kuralın mutlak geçerliliğini kabul etmek istemezse, daha önce de belirtildiği gibi, genel olarak insan toplumuna yönelik ahlaki yükümlülüğü kabul etmeli ve ilk kuralı da takip etmelidir" (Sass, 2009, ss. 189-190).

4. Sonuç

Günümüzün en popüler tartışmaları genellikle etik ve bununla bağlantılı olarak hak kavramı üzerine gerçekleşmektedir. Bu durumun en temel sebebi ise geleneksel etik anlayışın günümüz toplumunun sorunlarına yeterince cevaplar sunamamasıdır. Bu bakımdan toplumun her alanında etik ilkelere ihtiyaç artmakta ve bu ilkelerin ise evrensel olması hedeflenmektedir. Bu makalede ele alınan tıp etiği ve biyoetik gibi uygulamalı etikler bu düşünceden muaf değillerdir. Tam da zamanın toplumunun ihtiyaçlarına binaen ortaya çıkmış ve giderek günümüze kadar gelmişlerdir. Ancak makale boyunca belirtildiği gibi insan ihtiyaçları, beklentileri ve bununla birlikte toplumun ihtiyaçları ve beklentileri sürekli değişmektedir. Dolayısıyla ele alınan uygulamalı etikler de bu ihtiyaca yönelik gelişim göstermektedirler. Nitekim tıp etiğinden biyoetiğe geçiş tam da bu ihtiyaçlar doğrultusunda gerçekleşmiştir. Ancak yine makalede de belirtildiği gibi burada biyoetik, tıp etiğinin devamı gibi algılanmış ve sağlık ve biyomedikal alanlarında ortaya çıkan problemlere çözüm sunmaya çalışmıştır.

Bununla birlikte biyoetik ve tıp etiği geleneksel etik ilkelere ve dolayısıyla insan merkezci düşünceden hareket ederek problemlere çözüm sunmaya çalışmışlardır. Belirtildiği gibi etiğe ihtiyaç toplumun ihtiyaçlarıyla paralellik göstermektedir, dolayısıyla günümüz toplumu artık insan merkezci bakış açısına dayanan bir etik anlayışla ve bu doğrultuda geliştirilen hak kavramıyla yönetilememektedir. Son dönemlerde biyoetiğin kökenlerine dönme isteğinin de en temel sebebi toplumun artık tüm canlıların yaşadığı bir yer olarak algılanması ve yaşamın ise sadece insana mahsus bir özellik değil her canlının ortak özelliği olarak düşünülmeyle başlamasıdır. Bu bakımdan biyoetik kavramındaki "biyo" (bio) geleneksel etiğin ele aldığı gibi yalnızca insan yaşamı olarak düşünülemez, "biyo" tüm canlıların yaşamını ifade eden bir terim haline gelir. Burada biyoetikten artık biyo-etik düşünceye geçiş de sağlanmış olur.

Belirtmek gerekir ki bu geçişler ve “biyo” teriminin değişimi evrimsel olarak ilerleyen bir özellik göstermemektedir, tam tersine aslında kökene, yani asıl anlamına dönüldüğünü göstermektedir. Bu çalışmanın da amacı toplumun yeni ihtiyaçlarına binaen bu geri dönüşü ortaya koymak ve biyo-etik’in kökenlerinden hareketle onun nasıl bir düşünce olduğunu ortaya koymaktır.

Burada artık biyo-etik düşüncenin uygulamalı bir etik olamayacağı sonucu da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Biyo-etik geleneksel düşünme biçiminden farklı olarak canlı merkezci bir özellik göstererek tüm canlıların yaşamının kendinde (insandan dolayı değil) değerli olduğu görüşündedir. Ancak günümüzde özellikle modern ve postmodern süreçlerde insanın kendisinin ve üretimlerinin metalaştırıldığı ve bu anlamda insan değerinin kaybolmaya yüz tuttuğu gerçeği (Topakkaya, 2013, s. 22) ile de karşı karşıyayız. Bu bakımdan biyo-etik talep köken olarak tam da her şeyin metalaştırıldığı, tüm canlıların bir eşya gibi görüldüğü ve acımasızca yok edildiği bir zamanda ortaya çıkmıştır. Nitekim bu tutum sadece çevreyi yok etmekle yetinmemiş insanın kendisine de dönerek onu da bir eşya durumuna sürüklemiştir. O halde problemin temel sebebi insan merkezci düşüncenin insanı tek değerli varlık olarak görmesi ve bunun sonucunda insanın ihtiyaçlarının insanın kendisinden giderek daha fazla değerli hale gelmesidir. Nitekim tıp alanında insan ihtiyaçlarını gidermek için zorla insana ve diğer canlılara deneyler yapılmıştır. Bu tür deneylerin veya hak ihlallerinin ortaya çıkmasının sebebi etik ilkelerdeki yetersizlikler olduğu ortadadır. Çünkü insanın değerli bir varlık olduğu ve bu değer de onun akıl sahibi olmasına dayandırılmasından elde edilen etik ilkeler akıl sahibi olmayan insan dahil tüm canlıların değersiz olduğu varsayımını ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte etik ilkelerin temelinde duyarlı bir varlık olmak yer alıyorsa buradan hareketle yalnızca duyarlı olarak bildiğimiz memelilerin değerli olduğu var sayılır. Her iki durumda da bu etik ilkeler uygulamalı etikler açısından değerlendirildiğinde (yukarıda tıp etiğinde ortaya çıkan deney problemi gibi) problemler ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla etik ilkelerin ne olduğu daha da önemlisi bu etik ilkelerin temellerinin ne olduğu toplum açısından oldukça önemli olduğu bir kez daha anlaşılmaktadır.

Bu bakımdan insana dahi önem verilmeyen bu çağda yeniden kökenlere dönüp bu sefer farklı bir yoldan gitmek gerekmektedir. Bu yol ise biyo-etik düşünmenin bize sunduğu yol olmalıdır. Çünkü ancak biyo-etik ilkeler bağlamında hareket edilirse hem tıp etiğinde hem de toplumun diğer alanlarında asıl anlamda etik problemlere cevaplar sunulabilir. Bu yüzden Jahr’ın Kant’tan Aristoteles’e Schopenhauer’dan budizme ve her şeyden önemlisi Tanrı inancına yaslanan tüm canlıların değerli olduğuna dair görüşü ve bu görüşten hareketle ortaya koyduğu etik ilkeler yeniden değerlendirilmeyi hak etmektedir. Ancak Jahr etik ilkelerini teolojiden hareketle tüm yaşamın kutsal olmasına dayandırmış bu ise etik ilkelerin temellendirilmesi açısından sorun yaratmış olsa da son dönem canlı-merkezci düşünürler Jahr’ın öne sürdüğü etik ilkelerin temeline özellikle biyoloji ve ekoloji gibi bilimleri yerleştirmişlerdir. Bu durum ise insan merkezci düşüncenin antropolojiden hareketle ortaya koymuş olduğu etik ilkelerden daha kapsamlı ve daha fazla bilimsel verilere dayanmaktadır. Sonuç olarak Jahr’ın her zaman savunmuş olduğu felsefenin bilimsel verilerden hareket etmesi gerektiğine dair

görüşlerinin, yani etik alanında kopernik devriminin gerçekleştiğini görülmektedir. Bu bakımdan tıp etiği ve benzeri diğer uygulamalı etikler kendi alanlarında ortaya çıkan problemlerin çözümü için artık biyo-etik ilkelerden hareket etmeleri gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles (2005). *Nikomakhos'a Etik* (S. Babür, Çev.). Ankara: Kebikeç Yayınları.
- Aşar, H. (2017). İnsan-Merkezcilik Canlı-Merkezcilik İkileminde Biyoetik. *Türkiye Biyoetik Dergisi*, 4(2), 74-86. Doi: [10.5505/tjob.2017.07078](https://doi.org/10.5505/tjob.2017.07078)
- Aşar, H. (2018). Hayvan Haklarına Yönelik Temel Görüşler ve Yanılgıları. *Kaygı*, 30, 239-251. Doi: [10.20981/kaygi.411236](https://doi.org/10.20981/kaygi.411236)
- Baron, J. (2006). *Against Bioethics*. Cambridge: The MIT Press.
- Beauchamp, T. L. (2010). *Standing On Principles*. New York: Oxford University Press.
- Büken, N. Ö. & Büken, E. (2002). Nedir şu "Tıp Etiği" Dedikleri? *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi*, 1(11), 17-20.
- Engelhardt, H. T. (2012). A Skeptical Reassessment of Bioethics. H. T. Engelhardt (Ed.), *Bioethics Critically Reconsidered Having Second Thoughts* içinde (ss.1-30). New York: Springer.
- Engels, E-M. (2011). The Importance of Charles Darwin's Theory for Fritz Jahr's Conception of Bioethics. *JAH- European Journal of Bioethics*, 2(4), 475-504.
- Eterovic, I. (2011). Kant's Categorical Imperative and Jahr's Bioethical Imperative. *JAH- European Journal of Bioethics*, 2(4), 457-474.
- Evans, J. C. (2005). *With Respect for Nature Living as Part of the Natural World*. Albany: State University of New York Press.
- Hartmann, F. (2000). Hekimlik Eyleminde Etik Gerilim Boyutları. D. Engelhardt (Ed.), *Tıbbın Gündelik Yaşamında Etik* (A. Namal, Çev.) içinde. İstanbul: Nobel.
- Jahr, F. (2010). Bio-Ethics: Reviewing the Ethical Relations of Humans Towards Animals and Plants (H. M. Sass, Çev.). *JAH- European Journal of Bioethics* , 1(2), 227-231.
- Johnson, L. E. (1991). *A Morally Deep World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalokairinou, E. M. (2016). Fritz Jahr's Bioethical Imperative: Its Origin, Point, and Influence. *JAH- European Journal of Bioethics* , 7(4), 149-156.

Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (İ. Kuçuradi, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, I (1997). *Lectures on Ethics* (P. Heath, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1991). *The Metaphysics of Moral* (M. Gregor, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.

Leopold, A. (1966). *A Sand County Almanac*. New York: Ballantine Books

McCullough, L. B. (2012). Bioethics and Professional Medical Ethics: Mapping and Managing an Uneasy Relationship. H. T. Engelhardt (Ed.), *Bioethics Critically Reconsidered Having Second Thoughts* içinde (ss. 71-84). New York: Springer.

Reich, W. T. (1995). Introduction. W.T. Reich (Ed.), *Encyclopedia of Bioethics* içinde. New York: Macmillan.

Rolston, H. (2003). Environmental Ethics. N. Bunnin & E. P. Tsui-James (Ed.), *The Blackwell Companion to Philosophy* içinde (ss. 517-531). Malden: Blackwell Publishing.

Sass, H. M. (2009). Asian and European Roots of Bioethics: Fritz Jahr's 1927 Definition and Vision of Bioethics. *Asian Bioethics Review*, 1(3), 185-197.

Schweitzer, A. (1923). *The Philosophy of Civilization* (C. T. Campion, Çev.). Buffalo: Prometheus Books.

Singer, P. (2002). *Animal Liberation*. New York: Ecco Press.

Taylor, P. W. (Fall 1981). The Ethics of Respect for Nature. *Environmental Ethics* 3(3), 197-218.

Taylor, P. W. (2011). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.

Topakkaya, A. (2013). Hans Jonas'ta İnsan ve Doğanın Değeri. *FLSE*, 15, 41-52.

Veatch, R. M. (1995). Codes of Medical Ethics: Ethical Analysis. W.T. Reich (Ed.), *Encyclopedia of Bioethics* içinde (ss. 172-180). New York: Macmillan.

Geliş Tarihi | Received: 17.05.2019

E-ISSN: 2148-9327

Kabul Tarihi | Accepted: 11.09.2019

<http://philosophy.mersin.edu.tr>

Araştırma Makalesi | Research Article

PYRRHUS İLE CINEAS'TA TASARI VE AŞKINLIK TEMELİNDE SIMONE DE BEAUVOIR'IN CARPE DIEM ELEŞTİRİSİ

Deniz SOYSAL*

Öz: Tasarı ve aşkınlık, Simone de Beauvoir'ın varoluşçu felsefesinin önemli kavramlarıdır. Beauvoir'ın tasarı ve aşkınlık kavramları onun ilk felsefi yapıtı olan *Pyrrhus ile Cineas*'ta ileri sürülmüştür. Bu makalede Beauvoir'ın tasarı ve aşkınlık kavramlarını *carpe diem* düşüncesinin karşısına koyarak nasıl kurduğunu sunmak istiyorum. Bu kavramların onun temel ontolojik argümanının temellerini oluşturduğu iddia edilmiştir. Bu ontolojiye göre insan olmak aşkın olmak demektir, aşkınlık somut tarihsel durumlar içindeki tasarıya bağlıdır. Hiçbir insan bu temel ontolojik durumdan kaçamaz. *Carpe diem* düşüncesi ya da herhangi bir dingincilik kuramı bu temel ontolojik gerçeklikle çelişir ve bu yüzden de Beauvoir tarafından eleştirilir.

Anahtar Kelimeler: Simone de Beauvoir, varoluşçuluk, tasarı, aşkınlık, keyif, *Carpe Diem*.

SIMONE DE BEAUVOIR'S CRITIQUE OF *CARPE DIEM*, ON THE BASIS OF PROJECT AND TRANSCENDENCE IN *PYRRHUS AND CINEAS*

Abstract: Project and transcendence are important concepts in Simone de Beauvoir's existentialist philosophy. Beauvoir's concepts of project and transcendence are introduced in *Pyrrhus and Cineas*, her first philosophical work. In this article I would like to present how Beauvoir constructs the concepts of project and transcendence against the idea of *carpe diem*. It is argued that these concepts constitute the basis of her fundamental ontological argument. According to this ontology, being human means being transcendent, transcendence is dependent on the projects in concrete historical situations. No human being could escape this basic ontological situation. Idea of *carpe diem* or any theory of quietism contradicts with this basic ontological fact and for this reason it is criticized by Beauvoir.

Keywords: Simone de Beauvoir, existentialism, project, transcendence, enjoyment, *Carpe Diem*.

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, Türkiye | Süleyman Demirel University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Psychology, Turkey

e-mail: denizsoysal@sdu.edu.tr

Orcid Id: [0000-0003-0923-7410](https://orcid.org/0000-0003-0923-7410)

Soysal, D. (2019). *Pyrrhus ile Cineas'ta Tasarı ve Aşkınlık Temelinde Simone De Beauvoir'ın Carpe Diem Eleştirisi*. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 57-67.

1. Giriş

“Bir sonraki ana olabildiğince az güven duyarak, anı yaşa,” diyor Horace milattan önce 23 yılında (“*Carpe Diem*”, 2019). Ünlü *carpe diem* öğüdünün tarihi olarak dayandırıldığı kaynak budur, ancak bu ibare Horace’dan bağımsız olarak hem Stoacı felsefede hem de Batı kültüründe canlı olarak varlığını korumuştur. Anı yaşa öğüdü geçmişteki kötü ve acı deneyimlerin ağırlığından ve gelecek için duyulan kaygı ve korkudan kendimizi sıyırmamızı, bunların içinde bulunduğumuz anın güzelliğini yaşamamızı engellediğini ima eder. “Herkesin ancak şimdiki zamanı, anı yaşadığını hatırla,” diyor Marcus Aurelius (Aurelius’tan akt. Ferry, 2008, s. 35). Geçmiş bitmiştir, gelecek henüz gelmemiştir, dolayısıyla geçmiş de gelecek de gerçek değildir, yani ne geçmiş ne gelecek vardır, olmayan bir şeyin yükünü taşımak akla aykırıdır, dolayısıyla yalnızca olana, şimdiye, şu ana odaklanmak gerekir. Anı yaşama öğüdü aynı zamanda bir “haz” (*pleasure*) öğüdüdür (Arp, 2017, s. 275). Yani *carpe diem* anın tadını çıkar, andan keyif al ya da haz duy anlamına gelen bir çağrıdır.

Varoluşçu felsefe ve varoluşçu feminizmin öncülerinden olan Simone de Beauvoir (2004) *Pyrrhus ile Cineas* adlı yapıtında *carpe diem* öğüdüne kulak vermeli miyiz ve onu gerçek bir bilgelik öğüdü olarak almalı mıyız diye sorar. Yani Beauvoir “tüm kaygı ve endişelerden kurtulmak, gerçekten yaşamdan keyif almak ya da en azından ıstıraptan kaçınmak için, anda yaşamayı öğrenmeniz gerekir” öğüdüne dayanan “pasif dingincilik” (*quietism*) görüşünü sorgular ve eleştirir (Arp, 2017, s. 274). Ancak bu sorgulamayı özel ve Beauvoir felsefesi açısından önemli kılan bir nokta vardır. *Pyrrhus ile Cineas*'ta bu eleştiri yoluyla Beauvoir “aşknlığın, basitçe bir yönelimsel bilincin herhangi bir hareketi değil, inşa edici bir etkinlik olduğu şeklindeki özel olarak Beauvoircı bir düşünceyi ortaya koyar” (Veltman, 2006, s. 116). Bu kavramların incelenmesine geçmeden önce, Beauvoir'ın sorgulamasını daha iyi anlamak için öncelikle anı yaşama düşüncesinin öğelerine yakından bakalım. Anı yaşama düşüncesi benden ne talep ediyor?

Birincisi, *carpe diem* düşüncesi benden geçmiş ve gelecekte kopmamı talep ediyor, çünkü geçmişte takılıp kalmak üzüntü, pişmanlık ya da özlem duygularını doğurur, geleceğe takılıp kalmaksa endişe, korku ya da umut ve beklenti gibi duyguları doğurur. İkinci olarak anı yaşama düşüncesi benim dünyadan kopmamı talep eder. Dünya kötülükler, doğal afetler, savaşlar, işkenceler ve haksızlıklarla dolup taşar, ben fani bir insan olarak bunları değiştirme gücüne sahip değilim, değiştiremeyeceğim şey için kendimi üzmemin ben dahil hiç kimseye bir yararı olmaz. O halde yararsız bir üzüntüyle mutsuz olmak akla aykırıdır. Dünya üzerinde aynı anda üzülebileceğim sayısız trajedi, sayısız haksız yere çekilen ıstırap her zaman olmuştur ve hep olacaktır. Birine üzümlüp diğerine üzülmeysem o zaman zaten üzüntüm samimiyetini kaybeder. Ya hepsine üzülmeliyim, o halde tüm hayatımı üzümlük geçireceğim kesindir. Ya da bu yararsız üzüntülerin hepsinden vazgeçeceğim ki en mantıklısı budur. Bu durumda bana yakın ya da uzak, dünyanın herhangi bir yerinde olan bitenlere yüz çevirmek, dünyayı umursamamak, dünyayla ilgilenmemek anı yaşamanın önemli koşullarından biridir. O halde *carpe diem* düşüncesinin iki öğesi kısaca geçmiş ve gelecekte kopma ile dünyadan

kopmadır. Geçmiş ve gelecekte ve beraberinde dünyadan koparak ulaşılmak istenen hedef ise sıkıntı, üzüntü, özlem, kaygı, beklenti, umut, korku gibi duygulardan kurtulmaktır, böylece yaşadığım anın bana verebileceği mutluluğu, keyfi, huzuru, hazzı doya doya yaşayabileceğim iddia edilir.

2. Beauvoir'ın *Carpe Diem* Eleştirisi

İşte Beauvoir da bu hedeften başlar sorgulamasına: nedir haz ya da keyif ya da memnuniyet? Önce bu soruyu yanıtlamalıyız çünkü eğer hedef ya da amaç doğru bir şekilde anlaşılmazsa ona giden yolu doğru değerlendirme şansımız da olmaz. Beauvoir'ın verdiği şu örnekle başlamak istiyorum. Shakespeare'in *Onikinci Gece*'sinde Illyra Dükü Orsino şunları söyler:

Müzik eğer aşkın gıdasıysa, durmayın çalın!
O kadar çalın ki, tıkabasa doysun gözü aşkın!
Şu ezgiyi çalın yeni baştan!
Hani yavaştan uçup giden melodisi olanı;
Ne güzel bir melodi;
Tıpkı menekşelerin güzel kokularını
Soluğuyla yalayıp çalan rüzgarın
Huzur veren tatlı ninnisi gibi
Şenlendirdi kulaklarımı! (1998, s. 25)

Aşkı doyumak için çalgıcılara aynı şarkıyı üst üste durmaksızın çaldırır Orsino ve sonunda şöyle haykırır: "Yeter, kesin. Eskisi kadar tatlı gelmiyor artık" (Shakespeare, 1998, s. 25). Çalgıcıları neden durdurmuştur Orsino? Melodi güzelse ne olmuştur da artık Orsino'ya tatlı gelmemeye başlamıştır? Çünkü diye yanıt veriyor Beauvoir:

en tatlı melodi, belirsiz bir süre boyunca tekrarlandığında, can sıkıcı bir nakarat haline gelir. Başta lezzetli gelen bir tat bir süre sonra midemi bulandırır. Uzun zaman varlığını sürdüren, sabit bir haz artık bir doyumluk olarak hissedilmez; sonunda tam bir yokluğa karışır. (2004, ss. 95-96)

Yani keyif ya da haz veren nesnenin ya da durumun kesintisiz varlığı, bir süre sonra keyfin bütünüyle yok olmasıyla sonuçlanır, hatta benim için can sıkıcı, tatsız, yavan, yavanlığından dolayı da keyfimi kaçıran bir şey haline gelir. Beauvoir'a göre nesneyle aramdaki fark ortadan kalktığında keyif de ortadan kalkar. Yani aynı melodi sürekli çalınırken, o artık benim bir parçam, işitme duyumun sürekli bir parçası haline gelir, benim olur, aynı yiyeceği art arda yediğimde, o yiyecek ve onun tadı bedenimin bir parçası haline gelir, benimle yiyecek arasındaki fark ortadan kalkar. Bu durumda keyif yerini bıkkınlığa, tiksitmeye bırakır. Buradan yola çıkarak Beauvoir'ın keyif ya da hazzla ilişkin iddialarını şöyle özetleyebilirim:

- Keyif (*enjoyment*) nesneyle benim aramdaki farktan doğar.
- Keyif öncesinde nesneyle benim aramda bir uzaklık olmasını gerektirir.

c. Keyif benim, benden belli bir uzaklıkta olan nesneye “doğru kendimi atmamdan” (*throw myself toward it*), bu uzaklığı aşmak (*transcend*) için yaptığım hareketten (*movement*) doğar (Beauvoir, 2004, s. 96).

Bu iddialara anı yaşama düşüncesine biraz daha yakından baktıktan sonra geri döneceğim. Daha önce demiştik ki anı yaşama düşüncesi bizden geçmiş ve gelecekte kopmayı ve dünyadan kopmayı talep ediyor. Sonucunda da yaşadığımız anın değerini bilip tadını çıkaracağım düşünülüyor. Ayrıca bu düşüncenin bir başka varsayımı daha vardır. Bu varsayım anda gizli, görülmeyi ya da keşfedilmeyi bekleyen bir keyif olduğudur. Anlar adeta cevizler ya da mühürlü zarflar gibi düşünülür. Bu varsayımın göre yapmamız gereken anın kabuğunu kırmak ya da zarfını yırtıp açmaktır, keyif ya da haz ya da güzellik böylece ortaya çıkacaktır. Fakat biraz önce ifade ettiğim gibi, Beauvoir'ın iddiasına göre keyif nesneyle benim aramdaki farktan doğar. Peki, bu fark nasıl oluşacak? Orsino'nun kulaklarını şenlendiren melodiyi düşünelim. Melodiyi dinlediğim zaman melodi benim olur, artık o kulaklarımdadır, benimdir, fark ortadan kalkmıştır. Bu farkın yeniden oluşması için bu melodiyi dinlemeyi bırakmam gerekir, yani araya bu melodiyi ya da şarkıyı hiç dinlemedim bir zaman dilimi, bir süre girmelidir. Karnım açken yediğim yiyecek benim olur, tadıyla kokusuyla her şeyiyle benim bir parçam haline gelir, bana doyum ve doygunculuk verir, yani keyif verir. Ancak art arda günlerce aynı yemeği yersen yiyeceklerle aramdaki fark ortadan tamamen kalkar.

Bir yakınımından dinlediğim bir örneği anlatayım. Bir kadın ve ailesi geçmişte uzun süreli bir ekonomik sıkıntı yaşamışlar, bu dönemde karınlarını doyurmak için birkaç yıl boyunca yalnızca çorbayla beslenmişler. Neyse ki sonunda ekonomik sıkıntıları sona ermiş. Bu kadın artık çorba dışında bir şeyler yemeye başladıkları günden itibaren bir daha hiç çorba içmemiş, çorba dediğiniz zaman yüzünü ekşitir, asla içmem, görmekten bile rahatsız olurum dermiş. Bu kadına önüne gelen çorbanın keyfini çıkarmasını, yani anı yaşamasını söylememizin hiçbir anlamı yoktur, çünkü andan alınacak keyfi kesin olarak belirleyen bu örnekte de görüldüğü gibi geçmiştir. Geçmiş, anın anlamını ortaya çıkaran arka plandır. Örnekteki kadının midesini bulandıran çorba, kıtlık yaşayan bir toplumdaki bir çocuk için dünyanın en leziz yemeğidir. Şöyle diyor Beauvoir: “bir haz eğer daha yeniyse, eğer zamanın tekdüze zemininde daha şiddetli bir şekilde öne çıkıyorsa, çok daha değerlidir. Ama kendisiyle sınırlanmış olan an yeni değildir; o yalnızca geçmişle ilişkisi içerisinde yenidir” (2004, s. 96). Demek ki tek başına ele alındığında anın içerisinde hiçbir şey yoktur, geçmişten yalıtıldığında o içi boş bir kabuk ya da içi boş bir zarftır. O halde anı yaşamanın koşulu olarak düşünülen geçmişten kopmak aslında keyif ya da hazzın önünde duran bir engeldir. Aynı şey gelecek için de geçerlidir Beauvoir'a göre. “Tüm geçmiş,” diyor Beauvoir, “keyif anında bir araya gelir. Ve ben bu keyif anını sadece düşünmekle kalmam. İyi bir şeyden keyif almak onu kullanmaktır, onunla birlikte kendisini geleceğe atmaktır” (2004, s. 96). Yani her tasarımın bir sonraki tasarıyla bir bağı olacaktır. Müzik dinler ve keyif alırım, bu keyif benim bir sonraki eylemim, örneğin iyi bir uyku uyumama ya da işime odaklanmama zemin hazırlar. Lezzetli bir yemekle gücümü toplarım, iyi bir dinlenme keyfinin sonrasında tekrar çalışmak için ihtiyaç duyduğum enerjiyi kendimde bulurum. Yani

keyif anı, 'ne kadar keyif alıyorum' diye oturup düşünmek için değildir, anlamının tamamlanması için geleceğe ihtiyaç duyar.

Demek ki geçmiş ve gelecekte koparsam anı yaşamam mümkün olmuyor, peki ya dünyadan koparsam? Çorbadan aldığım keyfi tekrar düşünelim. Eğer kıtlık içinde yaşıyorsam çorba bir ziyafet haline geliyor, eğer bolluk içindeki bir toplumda yoksulluğa ve dolayısıyla çorbaya mahkum kalıyorsam çorba benim için eziyet haline geliyor. Ya da dünya eğer yenebilecek tek şeyin çorba olduğu bir yer olsaydı, insanlık tarihinde çorbadan başka hiçbir yemek olmasaydı, sürekli çorba yemek zorunluluğu kendi başına bir zorunluluk olmaktan çıkardı, doğal bir şey haline gelirdi, insanda bıkkınlık ve tiksinti yaratmazdı. Örneğin organizmamızın soluk alabilmesi havanın varlığını gerektirir, ama biz hava solumaktan çok sıkıldım, bıktım, artık havadan tiksindim demiyoruz, çünkü alternatifimiz yok ve hiç olmadı. O halde keyif ya da hazzı benim dünyada olmam, dünyadaki var oluşum ve dünyanın içinde bulunduğu durum, hatta dünya tarihinin hangi noktasında olduğum ve bu tarihteki konumum belirler.

Peki neden böyledir? Bu soruya yanıt verirken Beauvoir'ın temel iddialarından birini anlamamız gerekiyor. Beauvoir diyor ki "her tür keyif tasarıdır. Keyif geçmişi geleceğe doğru, geleceğin sabit bir imgesi olan dünyaya doğru aşar" (2004, s. 96). Tasarı ya da proje hem Beauvoir hem Sartre'ın varoluşçuluğunun önemli bir kavramıdır. Projenin yerine tasarı karşılığını kullanıyorum, çünkü günümüz Türkçesinde projenin sahip olduğu teknik, profesyonel hayatta kullanılan mesleki anlamının bizi yanıltabileceğini düşünüyorum. Bu nedenle tasarı kavramıyla Beauvoir'ın ne kastettiğini anlamamız son derece önemlidir. Tasarı insanın bir hedef belirlemesi ve bu hedefe ulaşmak için eylemde bulunmasıdır. Hedef yakın ya da uzak olabilir, ulaşması zor ya da kolay olabilir, insanın iç dünyasına ya da dış dünyaya ilişkin olabilir. Ancak hedef her zaman geleceğe aittir ya da gelecektedir, dolayısıyla zorunlu olarak kendimi geleceğe atmamı gerektirir, yani geleceğe doğru, fiziksel ya da ruhsal olarak, bir hareketi, bir atılımı zorunlu kılar. Tasarı kavramıyla aynı zamanda aşkınlık kavramına da bir adım atmış oluyoruz. Aşkınlık (*transcendence*) benden ötede, benden ayrı, benden farklı olan ya da benim olmayan hedeflediğim şeye doğru bu atılma hareketini içeren süreci anlatır. Bir hedef koyarım kendime, bunun için bir yol gitmem, bir şeyler başarmam, bir şeylerin üstesinden gelmem, efor harcamam gerekir, bunları yapıp hedefime ulaştığımda benimle hedefim arasındaki uzaklığı kapatmış ya da mesafeyi aşmış olurum. Aşkınlık sözcüğünün kökü olan aşmak fiilinin de gösterdiği gibi, aşkınlık olmak yalnızca bir hedefe ulaşma meselesi değil, sürekli bu aşma, ötesine geçme hareketinin bizzat kendisi olmaktır, bu yüzden insan durmaz, duramaz. "Ona [Beauvoir'a] göre, aşkınlık verili durumu sürekli bir aşmayı içerir. Bu insani bilinç yaşamının tanımlayıcı özelliğidir" (Arp, 2017, s. 276). Tasarı ve aşkınlık, yani *project* ve *transcendence* böylece ancak bir arada anlaşılabilir, iç içe geçmiş iki kavramdır. Tasarı yoksa aşkınlık yani aşma gerçekleşmez, aşma olmaksızın tasarıların başarıya ulaşması olanaksızdır.

Şimdi Beauvoir'ın iddiasına bir kez daha dönelim. Beauvoir demişti ki "her tür keyif tasarıdır (2004, s. 96). Keyif geçmişi geleceğe doğru, geleceğin sabit bir imgesi olan dünyaya doğru aşar." Örneğin güzel bir manzaranın keyfini çıkarmak amacıyla bir

tepeye tırmanmayı tasarladığımı varsayalım. Manzarayı seyretmek için belli bir mesafe yürümem gerekir, yürümeye ilk başladığım anda karşımda ulaşmayı planladığım tepe görünmektedir, henüz benden uzaktadır, yani benim değildir. Yürürken önümde uzanan, tepeye doğru çıkan yola ve tepeye bakarım, aslında baktığım şey yalnızca bir yol ve bir tepe değildir Beauvoir'a göre, baktığım şey "geleceğim"dir (2004, s. 96). Mesafeyi aşar, tepeye çıkar ve büyük bir keyifle manzarayı izlerken dönüp geldiğim yola bakarım, ama o da sadece bir yol değildir artık, o benim geçmişimdir, manzaradan aldığım keyif ya da andan aldığım keyif, bu geçmiş sayesinde ortaya çıkmıştır. Beauvoir'ın sözleriyle "Tepenin üstünden gelmiş olduğum yola bakarım ve başarımın verdiği sevinçte tüm bu yol mevcuttur" (2004, s. 96).

Bu noktada Beauvoir bizden Pascal'ın ünlü bir sözünü düşünmemizi ister. Bu ünlü sözde şöyle der Pascal: "İnsanların tüm mutsuzluğu tek bir gerçekten, sessizce kendi odalarında kalamamalarından, kaynaklanır" (Pascal'dan akt. Beauvoir, 2004, s. 97). Ne demek istemektedir Pascal? Dünya insanın yarattığı felaketler ve acılarla doludur: savaşlar, para ve iktidar hırsının yarattığı haksızlıklar ve acılar, cinayetler ve benzerleri. Halbuki herkes sessizce odalarında oturabilmeyi başarabilseydi bunların hiçbiri olmazdı. Elbette Pascal da karnımızı doyurmak, ihtiyaçlarımızı karşılamak için çalışmak zorunda olduğumuzu biliyor, ancak istiyor ki çalışalım, yani temel ihtiyaçlarımızı karşılayacak kadar çalışalım ve geri kalanında tüm isteklerimizden, arzularımızdan, tasarılarımızdan vazgeçelim, sakın bir şekilde evimizin duvarları arasında sessiz hatta suskun bir şekilde zamanımızı geçirmeyi becerelim; böylece kimseye zararımız dokunmayacaktır. Peki ama gerçekten böyle bir şeyi yapabilir mi insan diye soruyor Beauvoir? Önce kendimizi zorladığımızı ve Pascal'ın öğüdüne uyduğumuzu varsayalım, bu kez karşımıza can sıkıntısı adını verdiğimiz büyük bir canavar çıkar. Beauvoir, Marcel Arland ya da Jacques Chardonne'un romanlarındaki tutkulu aşıkların yaşadıklarını örnek verir. Bu romanlardaki tutkulu aşıklar beraber yaşadıkları hayallerindeki hayata kavuşurlar, ama zaferleri kesinleştiği ve artık ellerinden alınamayacağı ortaya çıktığında ikisi de can sıkıntısını hissetmeye başlarlar. Beauvoir (2004, s. 98), Arland'dan şöyle bir alıntı yapar: "*Foreign Lands*'in kahramanı 'mutluluk bundan daha fazla bir şey değil demek ki,' der." Nedir bu şaşkınlık ve hayal kırıklığı ya da ne yapacağını bilmemenin nedeni? Bir hedefe ulaşıldığında bu ulaşma o insanda artık başka bir şey istenmeyeceği yanılımasını yaratabilir. Halbuki Beauvoir'a göre bu tutkulu aşıkların anlaması gereken gerçek, insanın bir tasarıdan başka bir şey olmadığıdır. Tasarı yoksa insan da yoktur, tasarı yoksa insan varoluşu bir can sıkıntısı, boşluk ve anlamsızlığa dönüşür. Şöyle diyor Beauvoir:

Edebiyat tutkuyla istenen bir hedefi yeni elde etmiş bir insanın hayal kırıklığını sıklıkla betimler: peki ya bundan sonra? İnsan tamamlanmaz; o uysal bir şekilde içinin doldurulmasını bekleyen bir kap değildir. Onun durumu verili her şeyi aşmaktır. Bir kez elde edildiğinde, onun doluluğu geçmişte kalır, geriye Valery'nin bahsettiği yarılacak açılan 'geleceğin değişmeyen boşluğu' kalır. (2004, s. 98)

Biraz önce tasarı ve aşkınlığın iç içe geçmiş, birbirini tamamlayan kavramlar olduğunu söylemiştim. Tasarı yoluyla aşılacak uzaklıklar, ayrılıklar belirlenir, aşkınlık yoluyla tasarılar başarıya ulaştırılır. Bu, insan için sonu olmayan bir süreçtir, çünkü bu insan

olmanın kendisidir. Tasarılarımda başarılı da olsam başarısız da olsam yeni tasarılarla var olmayı sürdürürüm. Beauvoir tasarı ve aşkınlık kavramlarını sonraki eserlerinde de geliştirmeyi, bu kavramları daha etkin ve ayrıntılı olarak kullanmayı sürdürür. *The Ethics of Ambiguity*'de Beauvoir aşkınlık ile tasarının ayrılmazlığını şöyle ifade eder:

Başardığım bir eylemi geride bıraktığımda, o geçmişte kalarak bir şey haline gelir. O artık anlamsız ve donuk bir olgudan başka bir şey değildir. Bu başkalaşımı önlemek için, ona durmaksızın geri dönmem ve onu meşgul olduğum tasarının birliği içerisinde haklı çıkarmam gerekir. Aşkınlığının hareketini kurmak, onun boşu boşuna geri çekilmesine asla izin vermemeyi, onu süresiz olarak devam ettirmeyi gerektirir. (1948, ss. 25-26)

Tutkulu aşklar belli bir zaman geçtikten sonra anın tadını çıkarmayı planlarken boşluğu ve sıkıntıyı hissederler çünkü mutluluk ya da keyif ya da haz anda saklı değildir, keyif tasarıda saklıdır, eğer bir çift olarak keyif almayı sürdürmek istiyorlarsa kavuşma ve beraber bir yaşam kurma tasarılarında olduğu gibi, kendilerine yeni tasarılar kurmalıdırlar. Beauvoir'ın sözleriyle:

Her nesne, her an, kendi dolaysız mevcudiyetine indirgendiğinde, insan için yetersizdir. O kendisi için bile yetersizdir çünkü yalnızca kendisi olursa, o halinden daima sonsuz derecede daha fazladır. Bir aşkı yaşamak bu aşk yoluyla yeni hedeflere atılmaktır: bir ev, bir iş, ortak bir gelecek. İnsan tasarı olduğu için, onun mutluluğu, onun hazları gibi, yalnızca tasarılar olabilir. (2004, s. 98)

Daha önce belirttiğim gibi Beauvoir her tür keyfin bir tasarı olduğunu söylemişti, bunun nedeni şimdi ortaya çıkıyor. İnsan ancak tasarı yoluyla keyif, haz ya da mutluluk yaşayabiliyor çünkü insanın kendisi bizzat tasarıdır yani insanın varoluşu tasarı biçiminde bir varoluştur. Tasarı yoksa insan yoktur, tasarı yoksa o bir nesnedir, o bir et kemik yığındır, başka bir şey değil. Beauvoir'ın "insan tasarı olduğu için, onun mutluluğu, onun hazları gibi, yalnızca tasarılar olabilir" cümlesiyle insan olmanın ardı arkası kesilmeyen tasarılar kurmak, başarıya ulaşmış ya da başarısız olmuş bir tasarıdan yenisine geçmek olduğunu anlatmaya çalışıyor (2004, s. 98). "Merkezlerinde değerler olan tasarıların peşinden koşmak, insan yaşamının, evcil hayvan barındırmak ya da gazete okumak gibi, isteğe bağlı bir niteliği değildir" (Webber, 2018, s. 225).

Tasarı olarak aşkınlığın insanın en temel niteliği olduğu düşüncesini daha iyi anlamak için tasarı ve aşkınlıktan bahsedilemeyecek bir durumu düşünebiliriz. Böylesi bir durumun hayali olarak yaratıldığı bir durum vardır, bu da farklı insanlar tarafından farklı inançlar dahilinde hayal edilen cennet kavrayışıdır. İnsanın isteklerine, arzularına çabasız ve anında kavuşacağı düşünülen cennet tasarımlarında tasarı da aşkınlık da bulunmaz. Böylesi bir cennette ulaşmak istediğiniz şey anında size verilecektir, dolayısıyla parmağınızı dahi oynatmanıza gerek kalmadan istediğiniz her şey sizin olacaktır. Böylesi tasarımları Beauvoir "yürürlükten kaldırılmış aşkınlık, verili olan ve aşılma zorunluluğu olmayan şeylerin durumu" olarak betimler (2004, s. 98). Gerçekten insan aşkınlığın feshedildiği böyle bir durumda sonsuz ya da bengi zaman boyunca yaşasaydı, bu "sonsuz bir bıkkınlık" içinde yaşayacağı anlamına gelir. Orada insanın

aşkınlığı ortadan kaldırıldığı ya da yok edildiği için anlam da çalınmış olacak, yaşamanın bir anlamı olmayacaktır.

O halde tasarı olarak aşkınlık aynı zamanda insan yaşamının anlamını da oluşturan temel olgudur. Düşünülebilir ki insanın varoluşu anlamsızdır, yaşam da bir sonu olmayan 'bir şeylerin peşinden koşma'dan başka bir şey değildir. Ancak yukarıda da gördük ki aşkınlık ortadan kalkınca yaşamanın da bir anlamı kalmıyor. Varoluşçuluğun temel düşüncesi yaşamın hazır ya da doğuştan verilen bir anlamının olmadığıdır. Ancak bununla kastedilen yaşamın tümüyle anlamsız olduğu değildir. Aksine insan yaşamının anlamını kendisi bulacaktır, tüm sorumluluk insana aittir. Beauvoir'a göre "insanın aşkınlığı, dışsal onaylama ya da anlama dayanmaktan ziyade, bizzat kendi hedeflerini değerli olarak ileri süren insan tasarısı yoluyla gerçekleşir" (Musset, 2019). Beauvoir bu konuda bir kayakçıyı örnek verir. Kayakçı önce bir tepeye çıkar ve sonra oradan aşağı kayar, sonra tekrar aynı tepeye çıkar ve yeniden kayar. İnme için çıkmak anlamsız ya da saçma değil midir? Bu düşünce çizgisi hilelidir Beauvoir'a göre. Tasarının amacını belirleyen tasarıyı kuran insandır. Kayakçının amacı tepeden aşağı inmek değildir, kayakçının amacı o kayma eylemini gerçekleştirmektir. Başladığı ve bitirdiği noktayı aynı yer ya da birbirleriyle özdeş olarak görmek tam da zamanı düşünmenin dışına atmaktır. "[H]er hedef aşılabılır olsa da, o yalnızca ilk başta aşılamaz olarak kabul edildikten sonra aşılabılır" (Moser, 2008, s. 44). Kayakçı için, o tepeden kaymayı, şu ya da bu hızla, şu ya da bu stille kaymayı başarıp başaramayacağı belirsizdir. O bu belirsizliği aşmak ister. Kayakçı tepenin aşağısından başlamış tasarısının sonunda yine başladığı noktada bulmuştur kendini, bu doğrudur. Ancak anı yaşa diyen bilgenin ya da 'tepenin aşağısında otursan daha iyiydi' diyebilecek bir Pascal'ın karşısında, kayakçı başarıya ulaşmış bir tasarı koyacaktır.

İnsana önceden verilmiş, mutlak diyebileceğimiz bir hedef, bir amaç ya da bir anlam yoktur. İnsan bu yüzden özgürdür, kendi anlamını kendisi bulacak, kendi tasarılarını kendisi kuracak ve aynı zamanda onları sorgulayacaktır, üstüne üstlük bu tasarıların sorumluluğunu da kendisi taşıyacaktır. Dışarıdan hiçbir göz, hiçbir bakış açısı insanın varoluşunun bir tasarı olması gerçeğini, bunun anlamlı mı anlamsız mı olduğunu sorgulayamaz, bu sorgulama en azından insani bir bakış açısından yapılamaz. Örneğin Epikürosçuları ele alalım. Beauvoir aslında Epikürosçuların bir konunun gayet farkında olduklarını söylüyor, o da şudur: geçmiş, gelecek ve dünyadan kopmak haz, memnuniyet ya da keyif getirmez. Anda bulabileceğimiz şey aslında hep olumsuzluk ya da bir şeylerin yokluğuyla ifade edebileceğimiz şeylerdir. Epiküros'un öğütlediği şey "saf dinginlik" tir (*pure ataraxia*) (Beauvoir, 2004, s. 97); yani anı çevreleyen endişeyi, korkuyu, umudu, beklentiyi, heyecanı ve benzerlerini bunlar birer kabukmuşçasına soyar atarız, ama tüm kabukları soyduğumuzda anda, anın içinde hiçbir şey olmadığını görürüz, anlam yoktur, haz yoktur, memnuniyet yoktur. Buna dinginlik ya da huzur adını verirler. Bu yüzden hayal kırıklığından kaçınmak için "arzuları olabilecek en küçük hale gelecek şekilde budamayı" önerirler (O'Keefe, 2019). Beauvoir'ın hedefinde de bu dinginci düşünce olduğunu söylemiştik. Buraya kadar iddia edildiği gibi dinginci sonuçlar, insan varoluşunun ne olduğunun yanlış anlaşılmasından kaynaklanır. "Beauvoir insan özneyi geleceğe doğru dinamik bir hareket olarak kavrar. Varolmak

insanın kendisini geleceğe atmasıdır ve bu dur durak bilmeyen atılım bizim kendimizi basitçe olduğu şey olan durağan ve kalıcı bir özle özdeşleştiremeyeceğimiz anlamına gelir" (Sandford, 2006, s. 13).

Epikürosçular, anda hiçbir şey olmadığını farkında olmakla birlikte, Beauvoir'a göre, başka bir önemli noktanın farkında değildirler. Tüm bu dünyadan ve zamandan kopma anlayışlarına rağmen aslında Epikürosçular da varoluşlarını bir tasarı olarak ortaya koymaya çalışmaktan kaçınmazlar. Bilge insan korkmaz ve bilge insan endişelenmez diye düşündüklerinde ve bunu ifade ettiklerinde ulaşmak istedikleri hedefi ortaya koyarlar: bilgelik. Diyojen, İskender'e "güneşimden çekil" dediğinde bu yanıtın temelini onun tasarısı oluşturuyordu, tasarısı güneş ışığından faydalanmak ve vücudunu ısıtmaktı ve İskender gelip başına dikilmiş, kendisi için yapabileceği bir şey olup olmadığını soruyordu (Navia, 1998, s. 122). İnsanlardan uzak yaşama tasarısı da bir tasarıdır. İster Diyojen olalım, ister Epiküros istersek de sıradan bir insan, hepimizin varoluşunun temeli aynıdır Beauvoir'a göre, tasarılar kurar ve bir aşkınlık olarak var oluruz. Pascal da odasında oturmamıştır, yazmıştır, yazdıklarını yayımlatmıştır. Tasarılar boşlukta var olmazlar, her tasarı tikeldir, zaman içerisinde var olur, dünyada var olur. O halde başta değindiğimiz geçmişten ve gelecekte kopma ve dünyadan kopma olanaksızdır, insan bunları yapabilecek bir varlık değildir. Elbette bu, geçmişin üzüntüleriyle ya da gelecek kaygularıyla kendimizi perişan etmemiz gerekir anlamında gelmez. Üstesinden gelinememiş aşırı üzüntülerin ya da insanın hayatını sürdürmesine engel olacak düzeyde endişelerin kaçınılmaz olduğu anlamına da gelmez, aksine üzüntüler ve endişeler de gerekiyorsa aşılması gereken engeller olabilirler, tasarımı sürdürümem, hedefime ulaşabilmem için aşılması zorunludur, bunun için çaba harcarım, bu zaten benim aşkınlık hareketimin bir parçasını oluşturur. Ancak hedefime ulaştığım anda yaşadığım keyif ve mutluluk da aynı şekilde aşkınlık hareketimin bir parçasıdır, ancak bu kez engeller olarak değil, bir sonraki tasarıma başlarken benim için birer güç kaynağı, bir sonraki adımımı atmam sırasında ihtiyacım olan enerji kaynağı olarak.

3. Sonuç

Zannedilmesin ki bu tasarılar illa ki günümüzün başarı ideolojisinin hedeflerini içerir. Diyojen'in insanlardan uzak yaşama isteği de bir tasarıdır, İskender'in imparatorluğunu genişletme isteği de bir tasarıdır. Tasarıları kendi değerlerimize ya da kendi ilkelerimize göre bir değerlendirmeye tabi tutabiliriz. Diyojen'in tasarısını yanlış, İskender'inkini doğru ya da aksine İskender'inkini doğru Diyojen'inkini yanlış bulabiliriz ve bunu tartışabiliriz. Ancak her iki durumda da, Beauvoir'a göre, insan varoluşunun bir tasarı olduğu, insanın tasarılarıyla var olduğu gerçeği değişmez.

Sonuç olarak anın içi boştur, onun keyif ya da anlam dolu olmasını sağlayan geçmiş ve geleceğin varlığıdır. Diyojen'in fıçısıyla İskender'in sarayı arasında onların bu tikel insanların tasarılarının cisimleşmeleri olmaları anlamında hiçbir fark yoktur. İskender, Diyojen'e hayranlığıyla bilinen bir imparatorudur, onun hayranlığı bile bir aşkınlıktır. İskender bu hayranlık dolayısıyla kalkıp Diyojen'in yanına kadar gitmiş, onunla konuşmak istemiştir. Tasarılarımız kim olduğumuzu belirler. Yani kişi önce kendisi

olup sonra tasarılar kurmaz. Kişi önce tasarılar kurar, sonra bu tasarılar yoluyla kendisi olur, kimse o olur, yani var olur. Bu yüzden Beauvoir insan tasarıdır der. Anın içinin boş olmasının da temel sebebi budur. İnsanın temel ontolojik var oluş biçimi tasarı ise bu, dünyanın ve zamanın içinde olmayı, yani bir yerde, dünyanın bir noktasında olmayı, bir geçmişe ve geleceğe sahip olmayı gerektirir. Beauvoir'ın aslında "ontolojik bir hakikat" öne sürdüğü söylenebilir, buna göre "ben, ulaştığı sonuçlar her zaman ve zorunlu olarak yeni başlangıçlar olan bir özgürlüğüm" (Bergoffen, 2018). Bu ontolojik iddia aynı zamanda insan varoluşunun anlamına ilişkin de bir iddiadır. Ben yaşamının anlamını tümüyle kendisinden çıkarması gereken, daha doğrusu buna mecbur olan bir özgürlüğüm. Ancak insan şunun farkında olmalıdır ki bu anlam dinginlikte, durağanlıkta, tasarıların yok edilmesinde ya da dünyaya yüz çevirmekte bulunamaz. Çünkü "yalnızca aşkılık insan varoluşun bir anlam verebilir" (Veltman, 2009, s. 222).

KAYNAKÇA

Carpe Diem. (2019). *Encyclopedia Britannica* içinde. Erişim adresi <https://www.britannica.com/topic/carpe-diem#ref1248932>.

Arp, K. (2017). 'Pyrrhus and Cineas': The Conditions of a Meaningful Life. L. Hengehold & N. Bauer (Ed.), *A Companion to Simone de Beauvoir* içinde (ss. 273-285). Hoboken: Wiley. Doi: 10.1002/9781118795996.ch22

Beauvoir, S. (1948). *The Ethics of Ambiguity*. New York: Kensington Publishing.

Beauvoir, S. (2004). Pyrrhus and Cineas (1944). M. A. Simons (Ed.), *Philosophical Writings* içinde (ss. 77-150). Urbana & Chicago: University of Illinois Press.

Bergoffen, D. (2018). Simone de Beauvoir. E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Erişim adresi <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/beauvoir>

Ferry, L. (2008). *Gençler İçin Batı Felsefesi* (D. Çetinkasap, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Moser, S. (2008). *Freedom and Recognition in the Work of Simone de Beauvoir*. Frankfurt: Peter Lang.

Musset, S. (t.b.). Simone de Beauvoir. *The Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde. Erişim tarihi 8 Mayıs 2019, Erişim adresi <https://www.iep.utm.edu/beauvoir>

Navia, L. E. (1998). *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub*. Westport: Greenwood Press.

O'Keefe, T. (t.b.). Epicurus. *The Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde. Erişim tarihi 10 Mayıs 2019, Erişim adresi <https://www.iep.utm.edu/epicur/#H5>

Sandford, S. (2006). *How to Read Beauvoir*. Londra: Grenta Books.

Shakespeare, W. (1998). *Onikinci Gece* (Ö. Nutku, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Veltman, A. (2006). Transcendence and Immanence in The Ethics of Simone de Beauvoir. M. A. Simons (Ed.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays* içinde (ss. 113-131). Bloomington: Indiana University Press.

Veltman, A. (2009). The Concept of Transcendence in Beauvoir and Sartre. C. Daigle & J. Golomb (Ed.), *Beauvoir and Sartre: The Riddle of Influence* içinde (ss. 222-241). Bloomington: Indiana University Press.

Webber, J. (2018). Beauvoir and The Meaning of Life. S. Leach & J. Tortaglia (Ed.), *The Meaning of Life and the Great Philosophers* içinde (ss. 224-231). New York: Routledge. Doi: [10.4324/9781315385945](https://doi.org/10.4324/9781315385945)

Geliş Tarihi | Received: 22.07.2019

E-ISSN: 2148-9327

Kabul Tarihi | Accepted: 18.09.2019

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

FELSEFE İLERLER Mİ?

Mehmet Cem KAMÖZÜT*

Öz: Felsefenin ilerleyip ilerlemediği sorusu sıklıkla felsefe ve bilim arasında bir karşılaştırmaya dayanarak ele alınır. Öyle ki bilimin ilerlediği apaçık kabul edilir ve felsefenin de eğer ilerliyorsa bunun ancak bilime benzerliği sayesinde olanaklı olduğu düşünülür. Bilim ile kast edilen de genellikle kuramsal fiziktir. Bu yazıda bilimin ilerleyip ilerlemediği sorusunu ele almadım. Felsefenin ve bilimin aynı ölçütlere göre değerlendirilmesinin gerekliliğini de sorgulamadım. Ancak söz konusu karşılaştırmada yaygın olarak bir çifte standart uygulandığını belirtmek istiyorum. Göstermeye çalıştığım literatürde önerilen ölçütlerin her iki alana da tutarlı biçimde uygulanması durumunda birinin ilerlemediğini söylemenin tek yolunun diğerinin de ilerlemediğini söylemek olduğu. Ölçütün kullanılmasındaki bu yaygın çifte standardın temelde bilim ve felsefe eğitiminin yapısından kaynaklandığını öne sürüyorum.

Anahtar Kelimeler: Metafelsefe, bilimde ilerleme, felsefede ilerleme.

IS THERE PROGRESS IN PHILOSOPHY?

Abstract: The question of whether or not there is progress in philosophy is often discussed based on a comparison of philosophy with science. Such that the progress in science is considered obvious, while if philosophy does make any progress, such progress is thought to be possible only through its similarity to that of science. Science in this context usually refers to theoretical physics. In this article, I do not discuss whether science makes progress. Neither do I question whether it is necessary to evaluate philosophy and science by the same criterion. However, I want to argue that there is a double standard in the application of the supposed common criterion. What I tried to show is that if the criterion offered in the literature is applied consistently to both fields, the only way to say that one does not make progress is to accept that the other also fails to make progress. I also argue that this wide spread double standard is caused by differences in the structure of science and philosophy education.

Keywords: Metaphilosophy, progress in science, progress in philosophy.

* Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Mimar Sinan Fine Arts University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey

e-mail: cem.kamozut@msgsu.edu.tr

Orcid Id: [0000-0002-4155-1488](https://orcid.org/0000-0002-4155-1488)

Kamözüt, M. C. (2019). Felsefe İlerler mi? *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 68-78.

1. Giriş

Felsefenin ilerleyip ilerlemediği sorusunu yanıtlayabilmek için önce ilerlemeden ne anladığımızı söylememiz gerekiyor görünmekte. Ancak ilerlemenin ne olduğunu ortaya koymak pek kolay değildir. Bu durum felsefenin genel yapısına ilişkin de bir sıkıntıya işaret ediyor gibi. Yanıtını aradığımız her soruya yanıt bulma girişiminden önce yapılması gereken başka pek çok araştırma olduğunu tespit ediyoruz. “Felsefe ilerler mi?” sorusunu yanıtlamak için önce ilerlemeyi açıklamam gerekiyorsa; ve eğer ilerlemeden “amaca yaklaşmak” gibi bir şey anladığımı söylersem, bu sefer de felsefenin amacının ne olduğunu belirlemem gerekecek. Soruyu yanıtlamaya çabaladıkça sorudan uzaklaşıyoruz.

Öte yandan bir doktor, hastasına teşhis koymaya çalışırken öncelikle *daha temel* soruları yanıtlama gereksinimi duymaz. “Hastalık nedir?” ya da “acaba şu an rüya görüyor olabilir miyim?” gibi soruları aklına bile getirmeden teşhis koyup tedaviye başlayabilir. Oysa felsefecilerin hep önce daha temel bir soruya yanıt bulmaları gerekir. Daha temel sorumuzu ele almaya da hemen başlayamayacak ve ondan da daha temel sorulara yöneleceğiz. Üstelik en temel sorunun ne olduğu da yanıtı zor bir felsefi soru. Ya da belki bu bir metafelsefe sorusu.

Felsefe yapmak böyle zorluklara sahipken bir de metafelsefe var. Metafelsefe, felsefe sorunlarını ele almaya başlamadan önce yapmamız gereken daha temel bir araştırmaymış gibi duruyor. İlk bakışta pek az çalışılmış bir alan gibi görünüyor. Gilbert Ryle metafelsefenin *felsefecileri bile* neden bezdirdiğini anlatan ve belki de biraz gereksiz olduğunu düşünmemize yol açabilecek güzel bir benzetme sunuyor: “yöntemlere ilişkin sorularla meşgul olmak bizi, yöntemlerin kendilerini uygulamaktan alı koyar. Kural olarak eğer ayaklarımız hakkında çok fazla düşünürsek daha iyi değil, daha kötü koşarız” (Ryle, 1953, s. 185). Dolayısıyla —öyle görünüyor ki— bilimsel yöntem üzerine düşünen bilim felsefecileri hiçbir uzlaşmaya varmadan hiçbir sorularını yanıtlamadan tartışırken, bilimin yöntemi hakkında düşünmeyen bilimciler doğanın düzenini ortaya çıkarmakta pek başarılı oluyor. Metafelsefe ise felsefeden bile daha beter durumda görünüyor.

Sözü bilimcilere getirmemin nedeni yalnızca kendi ilgi alanımın bilim felsefesi olması değil. Felsefenin ilerlemiyor olduğu savı genellikle bilim ile bir karşılaştırmaya dayanarak savunulur. Yaygın kanıya göre felsefeciler 2500 yıldır yerinde sayarken bilim, yalnızca son beş yüz yılda inanılmaz bir ilerleme kat etmiştir. Bu nedenle ilerlemenin tanımını aramaya yönelmek yerine bilim ve felsefe arasındaki farklara odaklanarak felsefenin bilime göre durumunu anlamaya çalışacağım.

Bu konu hakkında yalnızca felsefeciler değil bilimciler de fikir yürütmektedir. Örneğin Hawking ve Mlodinov’un ortaya koyduğu biçimde konuya yaklaşırsak felsefe yalnızca farklı değil düpedüz gereksizdir. Onlara göre “bilgi arayışımızda keşfin meşalesini” (Hawking & Mlodinov, 2010) felsefeciler çoktan bırakmıştır. Meşale artık bilimcilerin elindedir. Bilgi nedir? Bilimin bilgiye ulaştığını nasıl biliriz gibi felsefi soruların fizik tarafından yanıtlanmayacağını söyleyerek Hawking’e karşı çıkmanın bir anlamı olmadığı

açık. Tam da bu tür soruları zaman kaybı olarak gördüklerinden yanıtlayamıyor olmaktan rahatsızlık duymayacaktır. Bunun yerine bu yaygın düşüncenin kaynağına bakalım. Bilimin ilerlediğini, sorun çözdüğünü, felsefenin ise yerinde saydığını düşünmeye neden olan nedir?

2. Aristoteles Okulda

Eric Dietrich, felsefenin ilerlediğini düşünen felsefecilerin anosognosiadan (kişinin açık bir rahatsızlığını yadsıması) muzdarip olduklarını iddia eder (Dietrich, 2011). Zira felsefenin ilerlemediği aşıkardır. Bu görüşünü de bir düşünce deneyiyle ortaya koyar. Aristoteles'in bir şekilde günümüze geldiğini ve bir üniversite yerleşkesine yolunun düştüğünü düşünmemizi ister. Önce bir fizik dersine girer:

Duydukları onu şok eder. Bir tüy ve bir demir top vakumda aynı hızda düşer; daha ağır olmak daha hızlı düşmek anlamına gelmez, bu anlamadığı bir şey. Aristoteles'e sınıfın kalaniyla birlikte bunun, Apollo 15'in kaptanı David Scott tarafından ayda (ayda?!?!?) yapılan deneysel sağlaması gösteriliyor. Bir elmanın neden düştüğünü açıklayan denklemlerin (denklemler?!?!?) tam aynısı ayın nasıl Dünya'nın yörüngesinde ve Dünya'nın nasıl Güneş'in yörüngesinde kaldığını açıklıyor (yörüngeler?!?!?). Kuantum mekaniği tuhaflıklarını öğreniyor. Ne kadar çok dinlerse o kadar şaşırıyor. Sonunda bayılıyor. (Dietrich, 2011, s. 334)

Dietrich'e göre biyoloji dersinde de durum farklı olmayacaktır. Bu sarsıcı deneyimin üstüne bir de felsefe dersine girer. Şansa bakın o da bir metafizik dersidir ve olaylar şöyle gelişir:

Profesörün özler hakkında, varlık olarak varlık hakkında, dünya hakkında düşüncemizin en genel yapısı hakkında ders verdiğini görüyor. Profesörün ne hakkında konuştuğunu tam olarak biliyor. Aristoteles, profesörün yapmış görüldüğü bazı hataları ve belirtmediği bazı önemli ayrımları tartışmak için elini kaldırıyor. Tartışma ilerledikçe metafizik profesörü biraz şaşırıyor ama aynı zamanda (yaşlı) öğrencisinin anlayış ve sezgisinden keyifleniyor. (Dietrich, 2011, s. 334).

Benzer biçimde etik dersinde de erdem ahlakı anlatılırken Aristoteles hocanın eksiklerini düzeltmek üzere "elini kaldırır."

Aristoteles'in fizik dersinde ne büyük şaşkınlıklar yaşadığını anlatabilmek için yeni noktalama işaretleri icat etmek gerektiren bu öykü son derece ikna edici görünse de olayların biraz daha farklı gelişme ihtimali olduğunu düşünüyorum. Örneğin felsefe dersi metafiziğinin theta kitabının tartışıldığı bir ders değil de giriş düzeyinde bir metafizik dersinin tümellerin tartışıldığı bir kısmı olsaydı öykümüz şöyle de olabilirdi:

Duydukları onu şok eder. Tümellerin olmadığını düşünüyorlar! Küme nominalistleri için a, F'dir eğer ve ancak a, F kümesinin elemanıysa (eleman?!?!?); oysa trope (trope?!?!?) nominalistlerine göre a, F'dir eğer ve ancak a'da F'lik varsa, bunlar anlamadığı şeyler. Üstelik niteliklerin olmadığını savunanlar da varmış. Ne kadar çok dinlerse o kadar şaşırıyor.

Sonunda bayılır mı bilmiyorum ama bir de fizik dersi düşünelim:

Profesörün neden taşlar düşerken, ayın düşmediğini açıklamaya çalıştığını görüyor; doğal hareket hakkında ders verdiğini görüyor. Profesörün ne hakkında konuştuğunu tam olarak biliyor. Aristoteles, profesörün yapmış görüldüğü bazı hataları ve belirtmediği bazı önemli ayrımları tartışmak için elini kaldırıyor. Zamanı yanlış anladıklarını, zamanın değişimin ölçüsü olduğunu söylüyor. Tartışma ilerledikçe fizik profesörü biraz şaşırıyor ama aynı zamanda (yaşlı) öğrencisinin anlayış ve sezgisinden keyifleniyor. Sonunda Aristoteles'e söylediklerinin doğru olduğunu, ancak öğrencilerinin Einstein'ın görelilik kuramını öğrenmeye henüz hazır olmadığını belirtiyor. Aristoteles de sırf alıştırma olsun diye yapılan bu dersi pek gereksiz bularak sınıftan çıkıyor.

Bu belki de bazılarımıza biraz abartılı gelecektir. Evet soru hala taşların neden düştüğü ve ayın neden düşmediği olsa da bu soruyu ele alış biçimiz çok değişti. Zaten göstermek istediğim Aristoteles'in dirilip gelse bize fizik öğretebileceği değil. Amacım felsefede ve bilimde ilerleme sorusunu ele alırken farklı ölçütler kullanıldığını dikkat çekmek. Felsefe dersinde en genel anlamıyla soruların korunmasını bir yerinde sayma işareti olarak görürken, fizikte soruya verilen yanıtın değişimini ilerleme sayıyoruz.

Kuşkusuz felsefe ve bilimin farklı amaçları, yöntemleri olması gibi gerekçelerle ilerleme ölçütlerinin farklı olması gerektiği savunulabilir. Ancak burada söz ettiğim çifte standard aynı bir ölçüt kullanılırken ölçütün farklı biçimlerde uygulanması.

Örneğin Russell felsefenin ilerlediğini savunurken bile yanıtlara ulaşabileceğimizden umudunu öylesine kesmiştir ki şöyle söyler: "Felsefe, sorularına bulunacak nihai yanıtlar için değil ancak sorularının kendi değeri için çalışılmalıdır; çünkü kural olarak hiçbir nihai yanıtın doğru olduğu bilinemez" (Russell, 1964, s. 161). Öyle görünüyor ki "kural olarak" hiçbir fizik sorusunun yanıtının da doğruluğunun kesin olarak kanıtlanamayacağı Russell'in dikkatinden kaçmıştır.

Üstelik eğer zamanın ne olduğu sorusunu fizik sorusu olarak kabul edeceksek, fiziğin bazı güncel yanıtları da Aristoteles'te bulunmakta. Einstein'ın genel görelilik kuramındaki zaman anlayışı Newton'ın zaman anlayışından çok Aristoteles'inkine benzer.

Bütün bunları fiziğin ilerlemediğini öne sürmek için anlatmıyorum, felsefenin ilerlediğini kanıtladığım iddiasında da değilim. Dietrich'in düşünce deneyinin böyle de anlatılabileceğini göstermekteki amacım felsefenin ilerlemediğini söylemek için bu basit öyküden çok daha fazlasına ihtiyacımız olduğunu göstermek. Fizikte ve felsefede amaçların ve dolayısıyla ilerleme ölçütlerinin de farklı olabileceğini kabul ediyorum. Ancak burada eleştirmeye çalıştığım görüş tam da her iki alana da aynı ölçütü uygularsak sonucun farklı çıkacağı savı. Eğer soruların hiçbir kuşkucunun itiraz edemeyeceği kesin yanıtını bulmayı tek ilerleme ölçütü olarak koyarsak fizik de ilerlemiyor demektir. Bu ölçütü sadece felsefe için kullanıyorsak da ölçütün makul olup

olmadığını sorgulamaya hakkımız olmalı. Neden felsefede ilerlemenin ölçütü bu kadar ulaşılmaz olsun ki?

Dietrich'in düşünce deneyini kabul etsek bile eğer Aristoteles'in neye daha çok şaşıracağı hangi alanın daha çok ilerlediğinin kanıtı sayılacaksa şu soruyu sormak gerekir: Aristoteles'i aya gidip geldiğini iddia eden bir astronot mu daha çok şaşırtırdı yoksa yumurta yemenin ahlaki olmadığını savunan bir vegan mı? Gerçekten ahlak alanında yerimizde mi sayıyoruz?

Ahlak alanında ilerlediğimiz savına getirilen yaygın iki itiraz vardır. İlki köleliğin kaldırılması gibi adımların felsefeciler tarafından atılmadığı, toplumun bu alandaki dönüşümünün ardından felsefecilerin buna ayak uydurmaya çalıştığıdır. İkincisi de köleliğin ortadan kalkmadığı ya da hayvanlara her zamankinden daha çok eziyet ettiğimiz şeklindedir. Her iki itirazda da haklılık payı olduğunu kabul etsem de benim savunduğum görüş açısından bir sorun oluşturmadıklarını düşünüyorum.

Dünyadaki tüm ilerlemenin felsefeciler sayesinde olduğunu iddia ediyorum değilim. Ne veganlık ne feminizm felsefecilerin icadıdır. Kölelik bir felsefecinin muhteşem kitabı sonucu yasaklanmış değildir. Yine de bunların *felsefede* bir ilerlemeye karşılık gelmediğini öne sürmemek gerekir. Felsefenin ilerlemesi bir üniversitede felsefeci olarak maaş alan birinin kitap yazması sonucu gerçekleşmek zorunda değildir. Böyle bir yaklaşımı bilime uygulasaydık Watson ve Crick'in DNA'nın ikili sarmal yapısını keşfetmesini biyolojide bir ilerleme sayamazdık. Zira her ikisi de fizikçiydi.

Bu yazıda ahlak alanında ilerlemenin ne olduğunu yanıtlamaya da girişmeyeceğim. Dünya'da eskiye göre ahlaki olarak daha iyi/doğru bir düzen olduğunu söyleyemem. Veganların ortaya çıkışından öncesine göre bugün, çok daha fazla sayıda hayvanı öldürüyoruz. Haklı olarak burada bir ilerleme değil gerileme olduğu savunulabilir. Ancak benim sözünü etmeye çalıştığım felsefenin ilerlemesi. Örneğin Aquinalı Thomas ya da Kant hayvanlara sırf eğlence olsun diye işkence etmekte bir sakınca görmüyordu. Yalnızca onlara eziyet etmenin bizi insanların acılarına duyarsızlaştırma riski barındırdığını söylemişlerdi. Yine de bu dolaylı sakıncayı bir kenara bırakırsak hayvanlara eziyet etmekte ahlaki bir sorun görmüyordu. Oysa bugün vegan olmayan hatta veganlığı alaya alan insanlar bile Thomas'ın görüşünü kabul edilemez bulmaktadır.

İlerlemeyi nasıl tanımladığımıza göre bu hala ilerleme olmayabilir. Ancak şurası açık Aristoteles ya da Thomas bugün bir ahlaki tartışmada en az fizik tartışmasındaki kadar tuhaf görünecektir. Erdem ahlakından söz etmek biçimindeki bir ortaklık, fizikçilerin hala gözlemsel verileri kullanarak doğada düzenlilik arıyor oluşu kadar bir ortaklıktır.

2. Uzlaşım

Felsefenin ilerlemediğini öne süren Dietrich'in düşünce deneyi dışında argümanlar da bulunmakta. Örneğin James Sterba felsefede uzlaşımın eksikliğini ilerlemenin yokluğuna delil olarak sunmakta:

Her biri göksel cisimlerin fiziğinin en iyi kuramına sahip olduğunu iddia eden Ptolemy'nin, Kopernik'in ya da hatta Newton'ın bile çağdaş savunucularını bulamayız... Ama etiğin en iyi kuramına sahip olduğunu iddia eden örneğin Aristoteles'in Kant'ın Mill'in çağdaş savunucularını bulabiliriz. (Sterba, 2005, s. 1).

Chalmers da konuya ilişkin bir yazısında ilerleme ölçütü olarak "doğruluğa topluca yakınsama"yı kullanır (2015, s. 2). Yani ilgili akademik topluluğun doğru yanıtı yaygın olarak kabul etmesi ilerleme göstergesidir.

Chalmers bilimde de kuramların daha sonra yanlış olduğunun ortaya çıkabiliyor olması nedeniyle bilimde "doğru"ya değil yanlışla yönelen bir yakınsama olabileceği endişesinin farkındadır. Dolayısıyla ölçüt ne bilimde ne felsefede ilerlemeyi doğrudan ve kolayca gösteremez. Chalmers çeşitli soruları listeleyip bunlara felsefecilerin ne ölçüde ortak yanıtlar verdiğini değerlendirir. Burada dikkati çeken nokta şudur: Felsefecilerin "büyük soruların yanıtlarında" *nadiren* uzlaştığını söyler. Ancak tam da bu noktada şu soru önemlidir: gerçekten büyük sorulardan söz ettiğimizde fizikçiler uzlaşabiliyor mu? Ve bir sorunun büyük soru olduğuna nasıl karar vereceğiz?

İlerleme toplulukça büyük soruların doğru yanıtlarına yakınsama ise ve yalnızca felsefe sorularını büyük soru kabul edersek fizik tanım gereği ilerleyemez. Bundan kaçınmak için alanın kendi soruları arasında büyük soruları seçmeyi düşünebiliriz. Chalmers da böyle yapmakta. Matematikteki ilerlemeyi Hilbert'in 1900 yılında ortaya attığı 23 temel problemin durumuyla ölçmekte (Chalmers, 2015, s. 7). Bunlardan onu açıkça çözülmüş yedisi de kısmen çözülmüş durumda. Böylece matematik ilerlemekte.

Oysa bu yaklaşımı benimserseniz tuhaf bir durumla karşı karşıya kalırsınız: felsefenin bütünü değilse bile her parçası ilerler. Mantık, dil felsefesi ya da bilim felsefesi gibi parçalara böldüğümüzde ya da gerekliyse fizik felsefesi, popülasyon genetiğinin felsefi problemleri gibi yeterince küçük parçalara böldüğümüzde soruların yanıtları konusunda geniş bir uzlaşım olmaktadır. Her parçası ilerleyen bir disiplinin ilerlemiyor olduğunu söylememize yol açan bir ölçüt sorunludur.

Dahası Hilbert'in ortaya koyduğu ve çözülen problemleri düşündüğümüzde şöyle düşünmek daha makul olacaktır. Sorular aniden çözülmemiştir. Çözüm zaman almıştır. Bu zaman içinde yapılan çalışmalarda ilerleme kat edilmiştir. Öyleyse ortada bir çözüm yokken bile çözüme yaklaşma anlamında bir ilerlemeden söz etmek sağduyumuza uygun görünmektedir. İlerleme ölçütümüz bunu da yakalayabilecek biçimde tasarlanmalıdır.

Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinde felsefenin ilerlemesi konusunu doğrudan ele almasa da bilimde ilerlemeden söz ederken yanıtlarda uzlaşma fikrine işaret eder ve felsefeyle bir karşılaştırma sunar: "Örneğin felsefenin ilerlemediğini söyleyen kişi, hala Aristotelesçilerin olduğunu vurgular; Aristotelesçiliğin ilerlemediğini değil" (1996, s. 163). Bunun bir sonucu Sterba'nın ve Chalmers'ın söz ettiği gibi felsefecilerin neredeyse hiçbir konuda uzlaşamamasıdır.

Eğitimde bu fikrin yansımaları açıkça görebiliriz. Bir fizik dersi bilim toplumunca doğru olduğu kabul edilen kuramların anlatımı iken felsefe dersleri farklı görüşlerin yan yana sunulmasından oluşur. Kuşkusuz bilimciler gibi felsefeciler de her görüşe eşit değer vermezler. Kendi görüşlerinin doğru olduğunu diğerlerinin yanlış olduğunu düşünürler. Ancak öyle görünüyor ki birbirine taban tabana zıt görüşleri savunan felsefeciler yan yana odaları olan saygın akademisyenler olabilirken fizikte durum farklı görünür.

Yaygın kanıya göre bilimcilerin anlaşılamadığı konular olsa da, felsefede neredeyse hiçbir görüş çürütülememektedir. Bugün çalışan iyi bir felsefeci “Kantçı” olabilirken, Newton’ın haklı olduğunu kuantum kuramının yanlış olduğunu savunan bir fizikçinin ciddiye alınması kolay değildir. Bütün bunları dikkate değer buluyorsam da yine bir çifte standart uyguladığımızı düşünüyorum.

Ancak bir de şöyle düşünelim. Aristoteles’in köleleri vardı ve Kant ırkçıydı. Peki günümüzde gerçekten ciddiye aldığımız Aristotelesçi erdem ahlakı savunucuları köleliğe karşı değil mi? Kuşkusuz karşılar. Hangi anlamda Aristotelesçiler öyleyse? Tek tek ahlaki yargıları değil ama konuya yaklaşımını paylaştıkları söylenebilir belki. Ancak böyle ele alacak olsak bugün Dünya’nın evrenin merkezinde durmadığını savunan pek çok Kopernikçi saygın fizikçi vardır. Ve bugün de hala ay-altı ay-üstü ayırımı reddediyoruz ve Newton gibi hem göksel cisimler için hem de Dünya üzerindeki taşlar için aynı yasaları kullanmamız gerektiğini savunuyoruz. Felsefede kullandığımız ölçütleri kullanırsak bugün de hala Kopernikçi ya da Newtoncu olmak olanaklı.

Bir felsefeci bugün Kantçı olduğunu söylediğinde, Kant’ın tüm söylediklerinin kelimesi kelimesine doğru olduğunu iddia etmez. Bu durumda Kantçı olmak hangi anlamda değişmemek, yerinde saymak oluyor? Ve eğer kuantum kuramının ciddi eksikleri olduğunu doğayı doğru betimleyen asıl kuramımızın belirlenimci olması gerektiğini söylemek Newtoncu olmak olarak kabul edilebilirse, bugün yaşayan Nobel fizik ödülü almış Gerhard t’Hooft’un Newtoncu olduğunu söylememiz gerekir.

Bugün bir anlamda hem saygın bir fizikçi olmak hem de Newtoncu olmak olanaklı. Ama bundan dolayı fiziğin ilerlemediğini düşünmüyoruz. Öyleyse Kantçı olmak olanaklı dendiğinde hemen felsefe ilerlemiyor da dememeliyiz.

Kanımda bilimde uzlaşım varken felsefede olmadığını düşünmemizin temel nedeni ders kitaplarının hazırlanma biçimidir. Bilimde anlaşmazlıklar ders kitaplarında yansıtılmaz. Temel fizik eğitimi sırasında alacağınız Newton fiziği dersinin kitabında “aslında bugün bilim toplumu burada sunulan yasaları kabul etmiyor” diye bir uyarıya rastlamazsınız. Ya da sicim kuramı anlatan bir kitapta “bunun bilim olmadığını söyleyenler de var” gibi bir ifade yer almaz. Bu tür tartışmalara temel eğitiminiz bittikten sonra bir bilimci olarak çalışırken girersiniz. Üstelik bu durumda bile karşıt görüşleri anlatan bağımsız metinlerle çalışırsınız; karşıt görüşleri yan yana sıralayan kitaplar bulmak pek kolay değildir. Dahası bilimciler eğitime çözülmüş problemlerin çözümünü öğretmekle başlarlar. Açık problemler çok sonra karşınıza çıkar.

Oysa felsefede durum tam tersidir. Henüz lisans eğitiminizin ilk gününe yanıtını kimsenin bilmediği bir sorunla başlarsınız. Dış dünyanın varlığını nasıl kanıtlayacağımız sorusu bir açık sorudur. Bu soru birinci sınıfta karşınıza çıkar ve ortaya atılmış farklı yanıtların bazıları da sunulur. Burada uzlaşmış bir yanıt olmadığı da hemen söylenir. Fizikte de böyle açık sorular vardır ve eğitimin amacı bu açık soruların çözümüne katkıda bulunabilecek fizikçiler yetiştirmektir. Ancak bunlarla lisans eğitimi sırasında karşılaşılmaz.

Fizik eğitiminin bu özelliğiyle çok etkin olsa da bu durum fiziğin gerçekte nasıl bir etkinlik olduğunu gizler. Örneğin “serbest düşme” anlatılan bir temel fizik dersi düşünelim. Sorumuz şu: Noktasal bir parçacık yalnızca yer çekim kuvvetinin etkisiyle belirli bir yükseklikten bırakıldığında ne kadar zamanda yere düşer? Lise öğrencilerinin bile kolayca yanıtlayabileceği bu soruyu çözülebilir kılan, yapılan basitleştirmelerdir. Düşen cisim karmaşık bir şekli olan ve hava sürtünmesine maruz kalan bir cisim değil. Düşen cismin bir dosya kağıdı olduğunu ve havanın da olduğunu düşünsek soruyu çözemerdik.

Ancak daha da önemli olan nokta şu: Newton kuramı herkes tarafından terk edilmiş bir kuram olduğuna göre yer çekiminden neden söz ediyoruz? Neden bu soruyu bilim toplumunun üzerinde uzlaştığı kuram ışığında ele almıyoruz? Fizik eğitimi sırasında artık kabul edilmiyor olsa da Newton fiziği öğretiliyor.

Bu basitleştirmeler, fen bilimlerinin her konuda uzlaşmaya varmış, doğru yanıtları belirli bir alan olduğu yanılsaması yaratan bir eğitim modeline olanak sağlıyor. Oysa fen bilimleri alanında hala çalışmalar yapılıyor olması tam da bilimcilerin her sorunu çözemediğini gösteriyor. Tıpkı felsefede olduğu gibi çözülmemiş soruları var. Yalnızca bunlar lisans eğitiminde gündeme gelmiyor.

Bu basitleştirmeleri yapabilmeyen en etkili aracı da matematik. Eğitimin aldığı bu farklı biçimlerin, matematiğin sağladığı kimi avantajların sorunun özünü gözden kaçırmamıza yol açmamasına dikkat etmek gerekli. Nitekim felsefede ilerleme olmadığını en ateşli biçimde savunanlar bile mantık alanındaki ilerlemeye itiraz etmiyorlar. Ortaçağ düşünürlerinin içinden çıkamadığı bazı çıkarımlar bir lisans öğrencisine sınav sorusu olarak sorulabilir durumda. Zira sembolik yapı bazı varsayımlar ile çözülebilir sorular oluşturmaya olanak sağlıyor. Daha temeldeki bir problemi çözmek yerine ona bir yanıtı kabul edip asıl soruya yanıt aramak olanaklı hale geliyor.

Peki felsefe soruları da fizik soruları gibi basitleştirilebilir mi? Yani bazı basitleştirmeler yardımıyla temel kimi soruları dışarıda bırakarak çözülebilir problemler oluşturabilir mi? Bunu iki şekilde yapmak olanaklı. İlki her felsefecinin zaten yaptığını yapmak. Örneğin “doğa yasaları var mıdır?” sorusunu yanıtlamaya çalışan bir bilim felsefecisi “doğa var mıdır?” sorusunun yanıtını aramayı bir kenara bırakmıştır. İkinci olarak bazı soruları sormamayı tercih ettiğimizde ortaya çıkan alana başka bir ad vermek. İşte tüm bilimlerin felsefeden çıktığını söylerken kast edilen budur.

Burada fizikçilerin asla yaptıkları üzerine düşünmeyen kişiler olduğunu söylemiyorum. Yalnızca sürekli daha temel bir soruya giderse bir noktada yaptığı işi bizim fizik olarak değil felsefe olarak sınıflandıracağımızı söylüyorum. Bu sırada aşacağı muğlak ve keyfi konmuş sınırın önemini abartmaktan kaçınmalıyız. Felsefenin diğer disiplinlerden bu anlamdaki asıl farkı şudur: felsefe dışında bir disiplinde çalışan bir kişi alanı hakkında düşünmeye, yöntemler hakkında soru sormaya başladığında bu işlemi ısrarla sürdürürse bir süre sonra felsefe yapmaya başlamış olur. Oysa bir felsefeci ne kadar alanının dışından konuşmaya çabalarsa çabalasın hala felsefe yapmaktadır. Dolayısıyla felsefe bu basitleştirme işini asla temel bilimlerdeki formda ve o etkinlikte yapamaz. Yine de burada aslen eğitim tarzına ilişkin bir farktan söz ediyorum. Bir disiplinin eğitiminin nasıl verilebildiği ilerlemediğinin kanıtı olarak görülmemeli.

3. Felsefe ve Tarihi

Bütün bunlar bir yana şu da önemli bir fark gibi görünüyor. Her ne kadar fizikçiler de Newton kuramı öğreniyor olsalar da Newton'ın kendisini okumazlar. Einstein ya da Heisenberg de okumazlar. Öte yandan felsefeciler yalnızca bir ilkçağ felsefe tarihi dersi almakla kalmazlar Aristoteles'in kendi metinlerini okurlar. Ve "doğrusunu bir kenara bırakalım bu metinde Newton ne demek istiyor?" sorusu bir fizik dersinde asla sorulmazken tümeller konusunda kendi fikrimizi bir kenara bırakıp Aristoteles'in ne demek istediğini anlamak felsefecilerin yaptığı bir şey. Bu nedenle felsefe belki de bilim gibi bir etkinlik değil metin analizine dayalı bir etkinliktir. Örneğin edebiyat eleştirisi gibi. Bu onu değersiz ya da gereksiz kılmaz. Ancak metinlerin dışında bir şeyleri keşfedecek bir etkinlik olmadığını gösterir. Durum buysa belki de dışarıda duran bir şeyleri keşfetmek anlamında bir başarı felsefeden beklenemez ve eğer ilerlemeyi de dışarıdakinin daha doğru bir betimlemesini vermek gibi bir anlamda anlıyorsak felsefe ilerlemiyor denebilir. Ancak yine burada da akıl yürütmemiz sorunlu. Çünkü eğitim sistemimizin nasıl kurgulandığından yola çıkarak bir disiplinin ilerleyip ilerlemediği sorusuna yanıt vermeye çabalyoruz.

Burada şu soru özellikle önemli: felsefe ve felsefe tarihi ayrı disiplinler olarak kurgulanabilir mi? Yani şöyle söyleyebilir miyiz: bir felsefeciler vardır, bunlar sorularımızın yanıtını aralar, bir de felsefe tarihçileri vardır bunlar da geçmişte bu sorulara yanıt verme girişimlerini öykülerler? Nitekim bilim için durum böyledir. Yaşamını Newton'ın metninde ne demek istediğini anlamaya adanmış insanlar vardır ancak bu bilim tarihçileri, fizik bölümlerinde çalışmazlar.

Yinelemek gerekirse felsefe tarihinin gereksiz olduğunu söylemiyorum. Yukarıda da belirttiğim gibi fizik eğitiminde de fizik tarihi belirli bir yer tutuyor. Ancak özgün metin okumak yerine biraz güncel gereksinimlerimize göre "düzenlenmiş" bir bilim tarihi sunuluyor. Bilim tarihinin fizik bölümü dışında yapılması gibi felsefe tarihi de felsefe bölümü dışında yapılabilirdi. Böyle yapılması gerektiğini söylemiyorum. Yalnızca bunun olanaklı olduğunu söylüyorum. Eğitim sistemimizin böyle kurgulanmamış olması felsefenin ilerlemediğinin kanıtı değildir. Tersine fizik tarihi de fizik disiplininin içinde tutulmuş olabilirdi. O zaman fizik bölümleri de eski fizikçilerin metinlerinin

okunmasına eğitimlerinde yer veriyor olurlardı. Bun kendi başına ilerlemenin olduğunun ya da olmadığının bir göstergesi değildir.

4. Sonuç: Ayakları Düşünmek

Bütün bunlar felsefenin ilerlediğini kanıtlamaya yetmeyebilir. Zira bilimin bile ilerlemediğini savunanlar var. Ve ben de yalnızca bilimin ilerlediği ama felsefenin ilerlemediğini savunan argümanlara odaklandım. Ancak en azından felsefenin ilerlemediği görüşünün aşikar olmadığını gösterdiğimi umuyorum. Bununla birlikte ilerlemeden ne anlamak gerektiği sorusuna da kısaca değinmek istiyorum. Chalmers yukarıda ele aldığım çalışmasında doğruya ulaşmayı ilerleme ölçütü olarak alırken onun açıkça değerli bir amaç olduğunu ancak —hem bilim hem felsefe için— tek ilerleme ölçütünün bu olmak zorunda olmadığını kabul eder (2015, s. 11). Kuşkusuz felsefe ve bilim için ayrı ölçütler de düşünülebilir.

İlerlemek için bir amacımız olması gerekir. İlk akla gelen ilerleme fikri belirli bir hedefe yaklaşmak biçimindedir. Varılacak bir yer vardır ve oraya olan uzaklığın azalması ilerlemedir. Ancak elbette yanıtını bilmediğimiz bir sorunun çözümüne yaklaştığımızı bilmek pek kolay değil. Platon'un Menon diyalogunda olduğu gibi yanıtı bilseydik aramazdık. Bilmiyorsak da yaklaşıp yaklaşmadığımızı bilemeyiz. Bu yaklaşımla felsefenin —ya da bilimin— ilerlediğini söylemek olanaklıysa bile çok zordur.

Ancak bir başka ilerleme ölçütü daha vardır. Platon'un aklına gelmemiş olan bu ölçüte göre amacımız bir başlangıç noktasından uzaklaşmak olabilir. Örneğin amacım evden uzaklaşmaksa ilerleme başlangıç noktasından ölçülecektir. Bu şekilde varılacak bir son nokta olmaksızın ilerlemeden söz edilebilir. Üstelik bu tür bir ilerleme sonuçta bir uzlaşım da gerektirmez. Farklı yönere giderek ilerlemek olanaklıdır. Hatta yıkıcı bir etkinliğin de ilerlediği savunulabilir.

Böyle bir yaklaşım felsefe için özellikle uygun olabilir. Çünkü felsefeyi sıklıkla durup dururken sorun çıkaran, kimsenin sorun görmediği yerlerde itirazlar geliştiren bir etkinlik olarak görüyoruz. Zihni olan kendinden başka bir varlığın olmadığını savunan makaleler yazarak başkalarını ikna etmeye çalışan tek meslek grubu felsefecilerdir.

Herkesin aşikar olduğunu, sorgulamaya değer olmadığını düşündüğü görüşlerin sorgulanması durumunda önemli yanılgılarımız ortaya çıkabilir. Bu da felsefenin kanımca en önemli yararlarıdır. Kuhn bilimsel devrim dönemlerini anlatırken bu dönemlerde bilimcilerin “felsefe yapmaya” başladıklarını söyler. Bundan kasıt fizikçilerin sormayı gereksiz gördüğü soruları sormaya başlamasıdır. Ancak bu türden, yapılan iş hakkında düşünme etkinliği önemli değişimlere yol açabilir.

Bu bakımdan meta-felsefe de felsefe için son derece önemlidir. Konuşmanın başında da belirttiğim gibi meta-felsefe ilk bakışta yeni ve az çalışılmış bir alan gibi görünmekteyse de felsefe tarihi boyunca yaşanan önemli pek çok kırılma meta-felsefe alanındaki çalışmalarla gerçekleşmiştir. Örneğin Descartes'a baktığımızda bir meta-felsefeci ile karşılaşırız. Kendisi bilgi kuramı kitabı yazmamıştır. Felsefe yapmanın ilkelerini

araştırmıştır. Kant'ın sorusu da "bir bilim olarak metafizik nasıl olanaklıdır?" şeklindedir. Dil felsefesinin ortaya çıkışı da yine bir meta-felsefe çalışması olarak görülmelidir.

Ayakları düşünmek önemlidir. Bir kişi ayaklarının nasıl işlediği üzerine odaklanırken iyi koşamaz ama bu ayakları çalışmanın gereksiz olduğu anlamına gelmez. Örneğin ayaklardaki sorunları gidermekte uzmanlaşmış bir doktor ya da bir koşucunun antrenörü iseniz ayaklar hakkında çalışmış olmanız gereklidir. Burada kilit unsur iyileştirme isteğidir. Bu ister bir bozukluğu düzeltmek biçiminde isterse de bozulmamış olanı geliştirmek biçiminde olsun. Kanımca ilerleme de tam budur. Bu nedenle daha hızlı koşmayı olanaklı kılacak olan tam da ayakların işleyişini çalışmaktır. Felsefenin ilerlemiyor görüntüsü çizmesi yalnızca son ürüne odaklanan bakışımızdan kaynaklanır. Yarışı kazanan sporcuyla alkışlayıp doktorunu, antrenörünü, diyetisyenini, ayakkabı tasarımcısını gereksiz görmekten çok da farklı değildir bu.

Felsefe soruları ile ortalığı karıştırmanın kendisi pek çok disiplinin ortaya çıkışında da, önemli atılımlar yapmasında da kilit rol oynamıştır. Sorunsuz işliyormuş gibi görünen bir alanda o alanı yeniden kurabilecek soruları bulup çıkarabilmek bir ilerleme olarak görülürse, bir uzlaşmaya varmayan felsefenin de ilerlediği görülecektir.

KAYNAKÇA

Chalmers, D. (2015). Why Isn't There More Progress in Philosophy? *Philosophy*, 90 (1), 3-31.

Dietrich, E. (2011). There is No Progress in Philosophy. *Essays in Philosophy*, 12, 329-344.

Hawking, S. & Mlodinow, L. (2010). *The Grand Design*. London: Bantam Press.

Kuhn, T. S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions* (3. Ed.). Chicago, Londra: The University of Chicago Press.

Russell, B. (1964). *The Problems of Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Ryle, G. (1953). Ordinary Language. *The Philosophical Review*, 62, 167-186.

Sterba, J. P. (2005). *The Triumph of Practice over Theory in Ethics*. New York: Oxford University Press.

Geliş Tarihi | Received: 22.04.2019

E-ISSN: 2148-9327

Kabul Tarihi | Accepted: 18.09.2019

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

G. W. F. HEGEL'İN ESTETİK ÜZERİNE DERSLERİ VE SANATIN SONUNA İLİŞKİN TEZLER

Mehmet ŞİRAY*

Öz: G. W. F. Hegel'in 1820'de gerçekleştirdiği *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*'i bugün hâlâ estetik üzerine en çok tartışılan tezlerden biri olan *sanatın sonu* iddiası ile sıklıkla gündeme gelmektedir. Kuşkusuz Hegel'in notlarının böylesi bir iddiaya ev sahipliği yapıp yapmadığı çok tartışılan felsefi bir meseledir. Kimilerine göre Hegel, romantik sanatın *estetik sonunu* getirdiğini ima etmiştir, kimilerine göreyse *son* fikri modern dönemde sanatın sonuna dair bir işaret olarak okunmalıdır. Kuşkusuz Hegel'in estetik üzerine düşüncelerinin güncel sanat üzerine yapılan tartışmalarla ilişkilendirilmesi birçok bakımdan ufuk açıcudur; ancak bağlamından kopmadan, yani bir bakıma *son* fikrinin Hegel estetiğinde nasıl tecelli ettiği tartışılmadan bu ilişkiyi kurmak bizi Hegel felsefesinden uzağa doğru sürükleyecektir. Bu yanlış anlamayı gidermek adına aşağıdaki incelemede öncelikle Hegel'in ilgili görüşlerine açıklık getirmeyi amaçlamaktayım. Ardından Hegel'e atfedilen kimi görüşlerin izini sürerek bunların geçerliliklerini ortaya koymaya çalışacağım. Son olarak da Hegel estetiğinin ana hatlarına tekrar dönerek *sanatın sonu* tezinin nasıl yorumlanabileceği üzerine kendi düşüncelerimi dile getireceğim.

Anahtar Kelimeler: Estetik, sanatın sonu, güzel, tarihsellik, idea.

G. W. F. HEGEL'S LECTURES ON AESTHETICS AND THE THESES ON THE END OF ART

Abstract: G. W. F. Hegel's *Lectures on Aesthetics and Fine Art* (1820) are still one of the most important issues on the claim of the end of art, which is one of the most debated theses on aesthetics today. Undoubtedly, Hegel's notes hosting such a claim is a crucial, philosophical subject. According to some critics, Hegel hinted that romantic art brought about *the end of aesthetics*, while according to others the concept of *end* should be read as a sign of the end of art in the modern period. Certainly, the association of Hegel's reflections on aesthetics with the debates on contemporary art is in many ways valuable, however one has to deal with the concept of *end* in Hegel's aesthetics without leaving the limits of the context entirely, otherwise one would

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Mimar Sinan Fine Arts University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey

e-mail: mhmet.siray@gmail.com

Orcid Id: [0000-0003-2530-9701](https://orcid.org/0000-0003-2530-9701)

Şiray, M. (2019). G. W. F. Hegel'in Estetik Üzerine Dersleri ve Sanatın Sonuna İlişkin Tezler. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 79-89.

distance oneself from Hegel's philosophy. In this article, in order to eliminate some misunderstandings on the relevant issue, I aim to clarify Hegel's own ideas in *Lectures on Aesthetics and Fine Art*. Then, I will try to reveal the validity of some of the ideas attributed to Hegel's aesthetics. Finally, I will return to the outline of Hegel's aesthetics and express my thoughts on how to interpret *the end of art* thesis.

Keywords: Aesthetics, the end of art, beauty, historicity, idea.

-I- Giriş

Hegel'in *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*'inin İngilizce çevirisinin önsözünün başında T. M. Knox, Hegel'in bu derslerde bize sadece sanatın bir anlamı olduğunu göstermekle kalmadığını aynı zamanda sanatın anlamının günlük deneyimimizi aşan başka bir alana nüfuz ettiğini de gösterdiğine işaret ediyor (1994, s. x).¹ Hegel'in Tin felsefesinde önemli bir yeri olan sanat, gerçeğin önemli bir parçasını oluşturan duyuşsal alanla ilişkilidir. Hegel'e göre sanat, sanatın içeriğini oluşturan İdea ve formu oluşturan duyuşsal materyali bir araya getirerek bütünlüklü bir yapıya ulaşır. İçeriği oluşturan İdeanın basit anlamda bir fikri içermesi onun mutlakla olan ilişkisi açısından yeterli değildir. İdeal olanın veya mutlağın sanatın en yüksek ifadesi olması demek onun edimsel olması, içerik ve formun senteze ulaşması anlamına gelmektedir (1994, s. xiii). Bu bakımdan edimsel olan, "kendisini bilen" Tindir ve Hegel açısından herhangi bir fikirden daha gerçektir. Knox'un da ifade ettiği gibi "Hegel'in İdeası, nihai olarak Platoncu 'form' veya 'idea'dan türetilmiştir, ama kavramın gerçeklikle bir birleşimi olmakla, o Platon'unkinden ayrılır" (1994, s. xiv).

Hegel için kavramsal olanın somutlaşması yani edimsel olarak gerçekleşmesi için sanatsal temsiller zorunludur. Estetik mevzu bahis olduğunda tahmin edilebileceği gibi temsiller yoluyla kendisini tarihsel olarak açığa vuran bu kavram *güzellik* kavramıdır. Tin, bir bakıma, insanın doğayla olan karşılığında ya da tümel düşünce, tikel düşünce ve olgu arasındaki çekişmelerde kendi gerçekliğini bir organizasyon dahilinde üretmek pahasına parçaları birleştirerek kendine döner. Bu bakımdan Tin, hem bütün ayrımların ortaya konduğu hem de onların aşıldığı (*aufhaben*) bir birlik olarak düalizmi geride bırakarak bütünlüğe ulaşır. Hegel'e göre "her şeyin özsel doğası bir kavram veya düşünce" olduğundan estetiğin kavramı da güzeldir (1994, s. xvi).

Güzel Sanatlar Üzerine Dersler'inin başlangıç notlarında Hegel, doğa güzelliğinin güzel sanat felsefesinin çalışma alanından çıkarılması gerektiğini ifade ediyor:

Sanat güzelliği tinden doğmuş ve yeniden doğmuş güzelliştir; tin ve ürünleri, doğa ve fenomenlerinden ne kadar yüksekse, sanat güzelliği de doğa güzelliğinden o kadar yüksektir. Aslında biçimsel olarak ele alındığında [yani ne söylediğine bakılmaksızın] insanın kafasında yer alan yararsız bir nosyon bile herhangi bir doğa ürününden daha yüksektir, çünkü böyle bir nosyonda tinsellik ve özgürlük daima mevcuttur. (1994, s. 2).

¹ Hegel (1994) s. x. Karşılaştırma için yararlanılan kaynaklar: Hegel (1970) ss. 13,14,15; Hegel (1975).

Tinin sanat güzelliğinde, doğadaki güzelliğe nazaran daha üstün ya da yüksek olan yan, sanatın bir tür doğuş metaforuyla tinin en yüksek hakikatine dahil olmasıdır, oysaki doğa güzelliği ancak tine ait olan güzelliği yansıtması bakımından mevcuttur. Ancak yine de Hegel'in güzel sanatların bilim olması hususunda çekinceleri vardır; güzel sanatları aldatıcı olarak nitelemez ancak tam olarak bilimsel incelemeye uygun olarak da görmez. Hegel, Schiller ve Kant'ı da izleyerek, güzelin varlığını saf görünüşte (*Schein*) bulur (1994, ss. 4-5). Hegel'e göre,

[İ]kinci bir konu olarak, güzel sanat genel olarak felsefi düşünümeye uygun bir konu olsa bile, yine de onun *tam anlamda* bilimsel incelemeye uygun bir konu olmadığı daha da makul görünmektedir. Çünkü, sanat güzelliği kendisini *duyuya*, duyguya, sezgiye, hayal gücüne sunar; onun düşünceden farklı bir alanı vardır ve etkinliğinin ve ürünlerinin kavranması, bilimsel düşünmeden farklı bir organı gerektirir. Üstelik, sanat güzelliğinde zevk aldığımız şey, tam da üretimin ve şekillenmelerin (*Gestaltungen*) özgürlüğüdür. (1994, s. 2).

Hegel'e göre, sanat eserinin dayandığı düş gücü (*phantasie*) ve onun "özgür etkinliği" kendisini doğadan ayırır ve yaratıcı hayal gücüyle de (*einbildungskraft*) düşünceye doğru atılımını gerçekleştirir (1994, s. 6). Hegel'e göre, "[d]oğa sözcüğü, bize zaten zorunluluk ve yasaya uygunluk düşüncesini ve bu nedenle, umulabileceği gibi, bilimsel incelemeye daha yakın ve buna elverişli olan bir şey durumu düşüncesini verir" (1994, s. 7). Hayal gücünün kapsama alanına baktığımızdaysa bilimsel incelemenin dışına çıkan arzunun ve "gelip geçici hevesin" baskın olduğunu görürüz, bu bilimsel incelemenin dışındadır, zira herhangi bir yasaya tabi değildir. Ancak burada Hegel'in yaklaşımı ikirciklidir; Kant'ın güzele ilişkin beğeni yargısına göz kırparak sanatın oluşumunun tümel olanla ilişkisini gözetmektedir; yine de son tahlilde, sanatın tikele ve duyulur alana olan zorunlu bağlılığı gereği mutlak bir "tümel güzellik ve beğeni yasasının" mümkün olamayacağını söylemektedir (1994, s. 7).

Sanatın tikele ve duyulur olana bağlılığı sanatı tam olarak özgür kılmıyor gibi gözükse de, Hegel'e göre sanat "kendi özgürlüğü içerisinde hakiki olarak sanat olur" (1994, s. 8). Sanat tikellikle uyum içinde evrenselliği verdiği için bu işlevi yerine getirir. Bu bağlamda Hegel'in en çok tartışılan iddialarından biri sanatın din ve felsefeyle aynı alana yerleştiğinde en yüksek ödevini yerine getiriyor oluşudur. Bu bakımdan Hegel'in en çok tartışılan iddialarından biri olan sanat "insanlığın en derin ilgilerini ve tinin en kapsamlı hakikatlerini zihinlerimize getirmenin ve ifade etmenin yalnızca bir yolu olduğu zaman en yüksek ödevini yerine getirir" ifadesinin anlamını irdelememiz gerekmektedir. Tin kendisinden, yani tikelden tümele, somuttan soyuta yani saf düşünceye olan evriminden yola çıkarak, duyusal gerçeklik ve sonlulukla olan ilişkisi bağlamında sanat eserini doğurur (1994, s. 8). Sanatın duyulurla olan ilişkisi ve bunun tinin serüveni açısından önemini kavramak için öncelikle, Hegel'e göre, görünüşün öz için özsel olduğunu kavramamız gerekmektedir. Hegel görünüşün hakikat açısından özsel oluşunu şöyle anlatmaktadır: "Eğer kendisini göstermese ve görünüşe çıkmayı, ve genelde tin için olduğu kadar, birisi için ve kendisi için hakikat olmasaydı, hakikat hakikat olmazdı" (1994, s. 9). Hegel için bu en yüksek hakikati içinde alındığında sanat,

edimsel olan “kendinde ve kendisi için varlığa sahip, yani kendisine varoluş veren” bir gerçekliğe yükselir.

Bu aşamada Hegel, doğa ve tarih yazımına üstün gördüğü sanatsal yaratımın “kendi aracılığıyla kendisinin ötesine işaret” etmesi bakımından, tinsel bir özellik taşıdığını bize gösterir; sanatsal yaratım “tinsel bir şeyi ima etmektedir” (1994, s. 10). Bu iddia Hegel’de yoruma açık gözüküyor, bu aşamada iki farklı yorumu dile getirmemiz gerekiyor: Birinci yorum, sanatın hakikatle ilişkisi bakımından Hegel’in sanatsal faaliyet alanını ilahi olanla ilişkisi açısından ele aldığı ve bu bakımdan “sanatın özgül bir içerikle sınırlandırıldığı” türünden bir açıklamaya dayanır; ikinci yorum daha ziyade, sanatın ilahi olanla ilişkisi üstünden sanata bakıldığında sanat günümüzde tümelin içinde duyuşsal alanla zorunlu ilişkisi içinde en yüksek görevini yerine getirmiştir, düşüncesini dile getirir. Hegel’e göre, ilahi olanın kendi temsili ve salt düşünce olarak felsefe bundan sonra görevi devralacaktır. Hegel’in “tinsel kültürümüz” dediği düşünüm dünyası sanatçının kendisini bulduğu, sanat yaptığı ortamdır, dolayısıyla ikinci yorum daha çok bu noktaya işaret etmektedir. Hegel’in sanatı tanımladığı ortamın modern insanın kendisini tanımladığı, bir bakıma sınırladığı alan olduğunu söylemeliyiz. İşte Hegel’in çok tartışılan ve Arthur C. Danto gibi kimi sanat tarihçilerinin sıklıkla referans olarak verdikleri “[s]anat, en yüksek işlevi içerisinde alındığında, bizim için geçmişteki bir şeydir ve öyle kalır” önermesi ikinci yorum açısından dile getirilmelidir. Hegel, burada, artık sanat bir daha ortaya çıkamaz dememektedir zira böyle bir ifade bizi aşağıdaki iddiayı temellendirmek bakımından oldukça zora sokabilir. Bu önermeyi farklı yorumlar ışığında makalenin ikinci kısmında daha detaylı bir şekilde irdeleyeceğim. Hegel sanatın çağrısını şu şekilde dile getirir:

[S]anat eserlerinin bizde uyandırdığı şey, salt dolayimsız zevk değil, ama aynı zamanda bizim yargılamamızdır, çünkü (i) sanatın içeriğini ve (ii) sanat eserinin sunum aracını ve her ikisinin birbirlerine uygunluğunu ya da uygunsuzluğunu entelektüel irdelememize tabi kılarız. Bundan dolayı, günümüzde sanat felsefesi, sanat olarak kendisinden ötürü sanatın tam doyum verdiği günlerde olduğundan daha büyük bir gereksinimdir. Sanatı yeniden yaratma amacı için değil, ama sanatın ne olduğunu felsefi olarak bilmek için sanat, bizi entelektüel irdelemeye davet etmektedir. (1994, s. 12).

Hegel felsefesinde sanatın anlamını araştırmak onun tinin serüvenindeki zorunluluğunu göstermek ve bu bakımdan onu incelemeye tabi tutmak anlamına gelmektedir; dolayısıyla sanatın kendi içsel dinamiklerinin dönüşmesi fikrine bağlı kalınarak onun zorunluluğu gösterilir. Sanat felsefesi sanatın zorunlu olduğunu göstermek durumundadır.

[İ]çerisinde düşüncenin kendisini ifade ettiği sanat eseri de, kavramsal düşünme alanına aittir ve tin, onu felsefi incelemeye tabi kılmakla, bundan ötürü sadece tinin en iç doğasının gereksinimini doyurmaktadır. Çünkü düşünme, tinin özü ve Kavramı olduğu için tin, son çözümde ancak kendi etkinliğinin tüm ürünlerine düşünceyle de nüfuz ettiğinde ve böylece ancak o zaman onları gerçekten kendisinin kıldığında doyuma ulaşır. [Tinin] en yüksek biçimi olmaktan çok uzak olan sanat, kendi gerçek onaylanışını ancak felsefede kazanır. (1994, ss. 3-4).

Bu bakımdan, Hegel'e göre "sanat felsefesinin sanatçılara reçeteler vermekle ilgisi yoktur; bunun tersine, o, güzel olmak bakımından güzelin ne olduğunu, kendisini gerçeklikte, sanat eserlerinde nasıl gösterdiğini, bunların üretilmesi için kurallar verme arzusu taşımaksızın, belirlemek durumundadır"(1994, s. 19). Hegel'in sanat açısından iki aşamada İdeal kavramından bahsettiğine tanık olmaktayız; birincisi tikel güzelliğin ideası, diğeri ise genel olarak İdeal'in parçası olarak sanattır. Sanat insanın özgür akılsallığının, yani insanın kendisini üretme ve tanıma etkinliğinin bir parçasıdır. Hegel'e göre insan teorik ve pratik olarak kendisini tanır ve özgürleşir. Bunda insanın bilinçli bir varlık olması önemli bir pay oynar. Sanat "duyusal olmasına karşın aynı zamanda özünde tinsel kavrayış içinde vardır; tin, onun tarafından etkilenmek ve onda bir duyum bulmak durumundadır"(1994, s. 35). Ancak duyusal varoluş biçimi olarak sanat "insanı dolaylı olarak gösteremez". Hegel'e göre sanat eserinde "duyusal olan bizzat ideal bir şeydir, ama düşüncenin ideal olması gibi ideal olmadığı için aynı zamanda hâlâ bir şey olarak dışsal biçimde var olan bir şeydir"(1994, s. 38). Buraya kadar Hegel'in sanata ilişkin düşüncelerini bir araya getirdiğimizde iki temel düşünce biçimiyle karşılaşırız: birincisi, *akıl sanatsal etkinliği yönlendirmektedir, böylelikle sanatın duyusal yönü tinselleşmektedir* ve ikincisi, *tin sanatsal etkinlikle duyusal kılınmıştır*. Geldiğimiz yol ayırımında bizi zorlayan sorulardan belki de en önemlisi Hegel'in sanatın, doğanın ve felsefenin özünü birbirinden nasıl ayıracağıdır. Belki de Hegel felsefesinde sanatın zorunluluğu iddiasını duygular ve fenomenlerin doğaları arasındaki karşıtlığı ortadan kaldıracak bir zemin fikrine dayandırmak gerekmektedir. Sanat bu bakımdan doğa-insan karşıtlığını edimselliğe ve birliğe taşıyan bir araç görevini görmektedir; din ve felsefe ise bu bütünlüğü kavrayan ve onu daha üst aşamaya taşıyan bir bilinç durumuna gönderme yapmaktadır.

Hegel'e göre, sanat İdea'yı saf tinsellik içinde değil de duyusal bir formda tecrübe ettiği için saf tinin kendi birliği ve mükemmelliğinde onu yine de tecrübe edemez. Sanatın kendi kavramına tam uygun bir yükseklikte ideanın ve formun iç içe geçişini ve birliğini tecrübe ederiz. Hegel estetiğinde sanatsal yaratımın tin kavramıyla olan ilişkisi, kavramın kendisinden geçen birtakım safhalar yoluyla yüksek bir hakikate ulaşır; tinin farklı sanat formlarıyla biçimlenen hakikat, kendi kendisine bilinç verir (1994, s. 72). Yani bir bakıma, farklı sanat formlarını ifade eden bakış açıları farklıdır ve bu formlar dinsel anlayışların değişimiyle yakından ilgilidir. Grek Tanrısı nasıl soyut değil bireysel Hıristiyan Tanrısı da somut bir kişilik olarak tinseldir ve bu kavrayış biçimi sanatların doğasına da nüfuz eder. Bu anlayıştan hareketle Hegel, sanat tını içindeki dönüşümleri Tanrı bilincinin tezahür ettiği sanatsal formlar olarak gösterir, böylece Tanrısal olan duyusal bir bilinç kazanmaktadır. Her bir sanat formu ve bu formların kendi içlerindeki farklılaşmalar İdeal olanla doğrudan bağlantılıdır. Sanat güzelliği olarak İdea kendisi olmak için, yani kendisini mutlak olarak kavramak için bu çeşitliliğe doğru atılmak zorundadır ancak bu gerçeklikte İdeal bir birlik ve bütünlük içinde ortaya çıkabilir (1994, s. 73).

Hegel estetik belirlemenin zorunluluğunu gösterdikten sonra güzelin tikel belirlenimlerini ortaya sermektedir: Bunlar sembolik, klasik ve romantik sanattır. Sembolik sanat İdeal olanı tüm hakikati içinde temsil etmez ya da edemez, ancak onu

sembolik olarak gösterir, tıpkı bir aslan figürünün güç anlamını taşıması gibi; üstelik tanrısal olanı da bu bakımdan temsil edemez ancak doğal olaylar ve insani benzeşimler yoluyla bunu yapar; sembol anlamın tümel doğası karşısında tüm belirsizliğiyle durur (1994, s. 75). Hegel bu belirsizliğe örnek olarak Hint, Mısır ve Çin tanrılarının biçimsizliğini gösterir.

Hegel'e göre, klasik sanat insan biçiminin doğal ifadesini bulduğu bir sanat biçimidir. İdeal kendisini edimselleşmiş olarak cisimleştirir. Grek Tanrısı bu sanat biçiminde Tanrı ve insan formunun birbiri içine geçişini gösterir. Romantik sanat, Hegel açısından, en yüksek sanat formudur. Romantik sanat formları, İdeali duyusal olana bağlı bir şekilde sınırlı bir biçimde ifade edebildiğinden temsiliyet açısından hâlâ bir kusur ya da bir eksiklik içermektedir. Ne var ki bu eksiklik sanat formundaki bir kusurdan ötürü değildir. Hegel estetiğini genel özellikleri açısından incelediğimizde, bütün sanat formlarındaki biçim ve içerik kusurluluğunu illaki sanat eserinin kendisine yüklenecek bir şey olmadığını keşfederiz. Sanatsal eser ve içerik belirli bir sınırla tanımlansa da bu sınır durumu teolojik bir örüntünün parçası olarak anlam kazanmaktadır. Hegel'e göre, Romantik sanatta Tinin asıl gerçekliği vuku bulmaktadır, Hıristiyanlığın Tanrı'yı biçimlendirme şekli ile sanat formları arasında tam bir uygunluk vardır. İçerik formla tam uygunluk göstererek, birlik bir bakıma özbilinçli bilgiye dönüşmektedir. Romantik sanatta sanatsal güzelin formuna baktığımızda içerik ya da anlam somut bir tinselliği göstermektedir; hâlâ sanat eseri sanat eseri olmaklık bakımından duyusal olana bağlı olduğundan temsiliyeti sınırlıdır ancak burada sanatsal güzel kavramının en yetkin biçimini bulmaktayız.

Sanat eserleri ile sanatsal güzellik arasındaki ilişki sanat formlarının yalnızca tikel sanatlar olarak edimselleşmesiyle mümkün olmaktadır; mimari, heykel, resim ve şiir sanatları tinsel olanın duyusalla ilişkisi bağlamında güzel kavramının kendisini gösterme, açma biçimleridir. Mimarının sembolik sanatla olan bağı Tanrı'ya insan dünyasında yer vererek ona alan açmasıdır; bu, Tanrı'nın edimselleşmesi yolundaki ilk atılımdır. Heykel sanatı tinea yol açar ve onu şekillendir, ona bireysel bir özellik katar, içselleştirir. Hegel kendi ifadesiyle "Tanrı'nın toplulukla karşı karşıya geldiği" ilk an olarak Romantik sanatı işaret etmektedir. Müzik, ses yoluyla duyusal olanın maddiliğini en aza indirgeyerek "tinin kendisinin hayal gücünde tasarlanması"na zemin hazırlar. Hegel'e göre, Romantik sanatta tinsel olan duyusal olanla daha köklü bir ilişki içine girer (1994, s. 86).

Sanat din ve felsefenin alanlarının topyekûn mutlak tinea ait olduğunu söyledikten sonra bütün bu dolayım biçimlerinin kronolojik ve ilerlemeci bir biçimde anlamamamız gerektiğini de eklemek gerekmektedir. Dine ilişkin Hegel'in saptaması oldukça ilginçtir. Hegel dinin insana özgü olanı, bir anlamda tümel olanı, gösterme ve bu birliği kurma gücüne sahip olduğunu ifade eder. Hegel neredeyse Kant'ın din üzerine düşüncelerini hatırlatır bir biçimde dinin düzenleyici (*regülatif*) yanına işaret etmektedir (1994, s. 100). Hegel, dinin insanların hayal güçlerinde dinsel hakikati canlandırmak ve orada sembolize etmek için sanatı kullandığı saptamasını yapmaktadır (1994, s. 101). Hegel Eski Yunan'ı örnek verir, orada şairler tanrısal olanın davranışını sanat ve şiir biçiminde

vermişlerdir. Hegel, tanrısal olanın hakikatini gösterme tarzları olarak kimi başarısızlıklara ya da yetersizliklere de değinir, örneğin Yahudilik ve Müslümanlık ya da Platon'un Homeros ile Hesiodos'un tanrısını son derece katı bir biçimde karşısına alması buna örnek olarak verilebilecek vakalardır. Bu durumlarla tezat oluşturacak bir biçimde Hıristiyanlıkla birlikte resim sanatı her türlü gelişmeyi göstermiştir ve bir aşamaya kadar Kilise, sanatı özgürleştirmiştir.

Hegel'e göre özellikle reform hareketleri ve sonrasında sanat, özgür düşünceye referansla daha fazla içselleşmiş ve tinin kendi kendisini doyurma ihtiyacının bir parçası olarak, yani tinsel bir gereksinim olarak ortaya konmuştur (1994, s. 103). Şimdi sanat, tam da bunun tersine düşünme eğiliminde olsak da, Hegel'in ifadesiyle daha yüksek bir temsiliyet gücüne, tinin hakikatini varoluşa sürükleyecek en yüksek biçim olarak mükemmelliğe ulaşamaz. Bununla birlikte dinde, sanatta olmayan tarzda kişiselleştirmeyi buluruz; Hegel bunu şu şekilde betimler: "Baba Tanrı'yı, İsa'yı ve Meryem'i ne kadar saygıya değer ve mükemmel resmedilmiş görürsek görelim: çaresi yoktur; artık [bu sanatsal tasvirlerin huzurunda] dizüstü çökmeyiz" (1994, s. 103). Çünkü Hegel'e göre sanatta tapınma yoktur; oysa din, topluluğun yaşantısı yoluyla tinin hakikatini ortaya çıkarmaktadır. Ve en nihayetinde felsefe, sanat ve dini düşüncede birleştirerek onları *saf halinde düşünmeye* dönüştürür. Zira Hegel'e göre ne tapınma formu olarak din ne de duyusal olana koşulsuz bağlılığıyla sanat saf düşünceyi temsil eder, ancak felsefe kendisini saf düşünce olarak yani tümel olarak tekâmül etme yetisine sahiptir. Sanat, din ve felsefe Mutlak'ı bilince getirme biçimleri olarak tinin doğasını yansıtmaktadır.

-II-

Hegel, *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*'inin başında doğal güzellik ve sanatsal güzellik arasında keskin bir sınır çizer. Doğal güzelliği kendinde özgür olmadığı –ya da dolayımından azade olduğu–, eşdeyişle kendinde bir bilinci olmadığı için geri plana atar; oysa doğal güzelliğe kıyasla sanatsal güzellik kendinde özgürlük ve tinsellik kavramlarına daha yakındır. Burada Hegel'in işaret ettiği temel mesele sanatsal deneyimin bir bilgi olarak tarihe kazınmasıdır; güzelliğin tinselliği insani dolayımına mümkün olmaktadır ve bu bakımdan doğal güzelliğe kıyasla daha gerçektir.

Üzerinde tekrar durmamız gereken ikinci bir husus, sanatın bir sonunun olması değil sanatın geçmiş olması ve geçmekte olmasıdır; belki de Hegel estetiğini dönemin diğer düşünce biçimlerinden farklı kılan taraflardan biri de güzel kavramının tarihselliğidir.² Sanat en yüksek hakikatinde Tini temsil edemese de bu onun bir süre zarfında sonlanacağı anlamına gelmez; sanat saf düşünce içinde kendi hakikatini korumaya devam edecektir (Geulen, 2006, ss. 22-23). Sembolik ve klasik sanatların kendi içlerinde sonlanarak bir sonraki ifade ve gösterim biçimine kendilerini bırakmaları ya da onda çözümleri bu şekilde açıklanabilir. Her dönemi ve ona özgü sanat formlarını kendi bağlamlarında ele almak gerekir; örneğin klasik sanat birçok bakımdan Hegel için

² İstisna olarak burada Hegel'den önce sanatın tarihselliğinden tek bahseden filozof olarak Kant'ın öğrencilerinden biri olan Johann Gottfried Herder'i not olarak düşmemiz gerekir.

kusursuzluğu gösteren bir sanat formudur. Antik Yunan tiyatrosu ve dönemin heykel sanatı kendinde ele alındığında, bu sanatsal ifadelerin başka herhangi bir aşkın ifade biçiminin arkasına saklanmak zorunda olmadığını görürüz; çünkü bu ifade tarzları kusursuzdur ve bu anlamda da nihai ereklerini yerine getirirler.

Hegel estetiğine atfedilen *sanatın sonu tezi* ve *son* kavramını bir yapma biçiminin tamamlanması ya da sonunun gelmesi olarak ele almamak gerekir. Hegel estetiğini illaki bir son kavramıyla ilişkilendirmek istiyorsak bunu belli bir formun bir daha vuku bulmaması anlamında ya da bir başka deyişle belirli formların sonluluğu bağlamında değerlendirmek gerekir. İkinci bölümde gösterdiğimiz üzere, Hegel'in açıkça ileri sürdüğü gibi sanat kendisini her zaman yenileme olanağına sahiptir, bir yoruma göre de Hegel sanatın sonundan çok sanat üzerine tekrar düşünmenin imkânını bizlere işaret etmiş olabilir; sanatın geleceği sanatsal yaratıda gizlidir belki de her bir sanatsal deneyim alanı bize sanatın kendi içerisindeki sınırları gösterdiği gibi aynı zamanda geçmişte kalana da referans vermektedir (Hass, 2013, s. 18).

Benedetto Croce gibi kimi filozoflara göre de Hegel çoktan sanatın ölümünü ilan etmiş hatta onun yasını tutmaktadır (Croce, 1978). Sanatın sonu tezini savunanlar açınsansa sanatın artık modern dönemde sadece kapitalizmin güdümündeki market açısından bir önemi vardır. Sanat en nihayetinde belki de kendi sonuna ilişkin bir düşünce olarak ve ancak kendinin olumsuzlanması olarak devam etmektedir. Bu görüşe yakın duran isimlerden belki de en önemlisi Arthur C. Danto'dur. Bu konudaki bir diğer önemli görüş Frederick Beiser'e aittir. Ona göre de Hegel'in estetik tutumu, sanatın –en azından romantik dönem sonrası için– bireysel bir ifade olarak mümkün olabileceği yönündedir; çünkü sanat tanrısal olanla ilişkisi açısından belirli bir sınıra gelmiştir.³ İkinci bölümdeki incelemede öne sürüldüğü gibi, Beiser de, Hegel'in "sanatın sonu" ifadesini notlarında asla kullanmadığına işaret etmektedir (Danto, 1984). Beiser'in iddiası, Hegel'e atfen, modern dünyanın seküler yapısından dolayı sanatın bir geleceği olamayacağı bu yüzden de sanatın geçmişin izlerinde kaybolacağı gibi bir düşünceye dayanmaz. Bu düşüncenin aksine, Stephen Houlgate ve Beiser gibi düşünürler sanatın modern dünyada insanın bireysel yaşantısını ve onun kültür dünyasını yansıtacağını ifade ederler. Elbette bu düşüncenin bile Hegel açısından estetiği dar kalıplar içerisine koyduğu iddia edilebilir; zira belki de Hegel modern dünyayı ifade edecek yeni bir estetiğin öncülüğünü yapmaktaydı. Öte yandan Hegel estetik bağlamında anlaşılabilir formların sanat eserleri yoluyla ortaya konacağını söylemektedir. Danto buna "cisimleşmiş anlam" demektedir. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nin önsözünde şu düşünceyi dile getirmektedir: Ele alınan hiçbir bir ilke bireyi düşünen bir töze indirgenerek yapılmaz aksine hedef düşünce ile deneyimi birbiriyle kavuşturacak yolları araştırmaktadır (Danto, 1998, s. 16). Elbette bugün birileri sanatın kültürel yaşantıdan kopuk olarak kavranamayacağını iddia edebilir, dolayısıyla tam da bu noktada sanatçının ve genel anlamda sanatın bugün bizim için anlamının sosyal hayatın

³ Bu nokta özellikle önemlidir: Hegel dönemsel olarak birçok filozoftan oldukça farklı bir yönde seyrederek estetik yargının doğasından ve estetik deneyimden çok, sanat söyleminin tarihsel yönüyle ilgilenmiş ve bu yönüyle sanatı ele almıştır. Belki bu bakımdan Kant'ın ve onun izinden giden birçok filozofun estetik kavramlarının analitik, Hegel'inkininse söylemsel olduğunu öne sürebiliriz.

yansımından başka bir şey olmadığı söylenebilir. Ancak bu eleştirel sanatın söyleminin sonunu işaret etmenin yollarından biridir ve Hegel bu tür bir saptama yapmanın oldukça uzağında gözükmektedir.

Daha önce dile getirdiğim gibi 1960'ların başından başlayarak Hegel'e atfedilen sanatın sonuna ilişkin tezlerden belki de en çok referans gösterileni sanat tarihçisi Arthur C. Danto'nun *sanatın sonu* tezidir. Bu iddiayı dile getirdiği *After the End of Art*'da Danto, günümüzde görselliğin ihtişamını yitirdiğini, sanatın özü olarak güzellik kavramının artık işlevini tamamladığını iddia etmektedir (Danto, 1998, s. 16). Danto 1964'te New York'ta Stable galerisindeki Andy Warhol'un *Brillo Kutuları* sergisinden sonra Warhol'un bir devrim başlatan sanatsal eylemine gönderimde bulunarak, edebiyat ile görsel sanatlar, müzik ile gürültü ve dans ile hareket arasındaki sanatsal formların birbirleri arasındaki ayrımların muğlaklaştığını, ortadan kalktığını belirtmiştir. Danto, sergide, Brillo karton kutularının sergilendiğini ifade etmiştir. Kuşkusuz bir yandan şaşırtıcı diğer yandan oldukça alelade olan Brillo kutularının sanat galerisinde ne işi olduğu en çarpıcı sorulardan biridir. Öyle gözüküyor ki Danto, *Brillo Kutuları* ile sanatın sonunu ilan etmemiştir, ona göre son düşüncesi tam olarak modern sanat söyleminin sonuna işaret etmektedir. Dolayısıyla Danto'ya göre sanatın genişleyerek ve aynı zamanda dönüşerek belirli bir ilerleme fikri altında icra edilmesinin sonuna gelinmiştir. Danto sanatın artık teolojik bir misyonu olmamasını sanatın kendi içinde özgürleşmesi fikrine bağlamaktadır. Sanat artık kendisine yüklenen daha yüksek bir amacın ya da daha derin bir anlamın peşinden gitmek zorunda değildir. Andy Warhol, bizi Brillo kutularının sanat eseri olduğuna inandırarak neyin sanat eseri olabileceğine ilişkin felsefi soruları (tekrar) gündeme getirmiştir (Danto, 1998, s. 35). Danto'ya göre artık sanat söyleminin kendisi ve neyin sanat olduğu sorgulanmaktadır. Bu bakımdan teori artık sanat eserinin neliği mevzu bahis olduğunda dışarıdan eklenenecek bir şey değildir, aksine günümüzde sanatın ne olduğu onun nasıl sorgulandığına bağlı olarak tartışılmaktadır (Danto, 1986, s. 111). Danto'nun dile getirdiği 60'ların *her şey sanat olabilir* mottosu güzellik kavramının da bir tür gündemden düşüşünü hızlandırmış ve onu afişe etmiştir (Danto, 2003, s. 20).

-III-

Son olarak Hegel'in estetik üzerine düşünceleri ışığında, *sanatın sonu* tezini tekrar gündeme getirerek, yukarıdaki görüşlerin Hegel estetiğinde yer bulup bulamayacağını bir kere daha değerlendirelim. Hegel'in sanatı üç aşamada ele aldığı (sembolik, klasik ve romantik) tarihsel analizine dayanarak –ki bu üç aşamanın diyalektik bir süreçte dayandığını bir kez daha hatırlatalım– *mimetik* bir edim olarak sanatın İdea'nın hakikatini temsil etme ve onu gerçekleştirme bakımından kusurlu olduğunu söyleyebiliriz. Aslında kusur olarak görülen ya da görmeye aşına olduğumuz şey, sanatın bir fikir ve duyuusal bir malzemenin bir araya gelmesinden teşekkül etmesidir. Sanat, kendinde ve kendi için kendi kavramı olan *güzeli* gerçekleştirmeye ya da bir diğer deyişle sahneye koymaya devam ederken bir yandan da mutlak İde'nin somutlaşmasına hizmet eder. Ancak Hegel metafiziği öngördüğü diyalektik sürecin içinde sonlar ve başlangıçlar tanımlamaktadır, bir şeyin sonu ancak bir başka şeyin başlangıcına işaret

ettiği sürece anlamlıdır. Hegel sanatsal etkinliğe dair herhangi bir son öngörmemiştir. Bu bakımdan, *sanat öldü* şiarı ile *sanatın artık bizim için yüklendiği en yüksek hakikat sona erdi* önermesi örtüştürülemez iki farklı iddiayı gündeme getirmektedir. Hegel sanatın ölümüne değil onun geçişine, geçmiş oluşuna taşıdığı misyonun sonlanışına işaret etmektedir. Kuşkusuz karışıklık *son* kavramının çok anlamlılığında yatmaktadır. Sonlanan şüphesiz sanatın kendisi değil *telosun* sonudur; çünkü sanatın genel anlamda Hıristiyanlıkla olan ilişkisi, Romantik sanatla birlikte doygunluk noktasına gelmiştir, sanat artık daha yüksek bir tinselliği gösterme görevini üstlenmemekte ve bu açıdan kendi görevini yerine getirememekte ya da getirmemektedir. Burada Hegel'in en yüksek tinsellik ve özgürlüğü gösterme istencinin işbaşında olduğunu düşünebiliriz, şüphesiz sanatın üstlendiği hakikati temsil etme misyonu Hegel metafiziğinin farklı uğraklarında başka biçimlerde devam etmektedir. Danto'nun ileri sürdüğü gibi Hegel *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*'inde soyut sanat formundan ya da sanatın salt düşünceye evrilmiş bir versiyonundan dem vurmuyordu, aksine sanatın diyalektik işleyişte sınırları olduğuna bizi ikna etmeye çalışıyordu.

Dieter Henrich gibi kimi filozoflar da, Hegel'in ussal olanın artık estetik kategoriler yoluyla kavranamayacağını ileri sürdüğünü iddia etmektedir, dolayısıyla bu görüşe göre de sanatın sonu düşüncesini sanatın modern dünyada öldüğüne işaret olarak okumak gerekir (Henrich, 1970). Oysa Hegel, modern dünyanın, romantik sanat formunun sonuna ya da çözüluşüne şahit olduğunu açıklamaktadır; epiğin yerini roman ve kısa hikâyenin almasıyla epiğin öldüğüne işaret etmekte fakat hiçbir yerde, asıl olarak sanatın modern dönemde bittiğini söylememektedir. Hegel, Danto'nun ileri sürdüğü gibi, "sanat geçmişe ait bir şeydir ve öyle kalır" düşüncesini de ileri sürmez. Son bir kez daha yinelerseniz, Hegel'in iddiası asıl olarak şöyledir: "Sanat, en yüksek belirleniminde ele alındığında, bizim için geçmişe ait bir şeydir ve öyle kalır", sanat bugün bizim için yapabileceği en yüksek çağrışı artık yerine getirememektedir.

KAYNAKÇA

- Croce, B. (1978). *Aesthetic* (D. Ainslee, Çev.). Boston, MA: Nonpareil.
- Danto, A. C. (1984). The End of Art. B. Lang (Der.), *The Death of Art* içinde (ss. 5-35). New York: Haven.
- Danto, A. C. (1986). *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. New York: Columbia Üniversitesi Yayınları.
- Danto, A. C. (1998). *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History*. Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları.
- Danto, A. C. (2003). *The Abuse of Beauty: Aesthetics and the Concept of Art*. Chicago: Open Court

Geulen, E. (2006). *The End of Art: Readings in a Rumor After Hegel* (James McFarland, Çev.) Stanford, Calif: Stanford Üniversitesi Yayınları.

Hass, A. (2013). *Hegel and the Art of Negation: Negativity, Creativity and Contemporary Thought*. Londra, New York: I. B. Tauris.

Henrich, Dieter. (1974) "The Contemporary Relevance of Hegel's Aesthetics", *Stuttgarter Hegel-Tage 1970 (Hegel-Studien, Beiheft 11)*, der. H. G. Gadamer, Bonn.

Hegel, G. W. F. (1970). *Vorlesungen über die Ästhetik, Werke In Zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main: Surkamp Verlag.

Hegel, G. W. F. (1975). *Aesthetics, Lectures on Fine Art* (T. M. Knox, Çev.). Oxford: Clarendon Üniversitesi Yayınları.

Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit* (A. V. Miller, Çev.). Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları.

Hegel, G. W. F. (1994). *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler (Cilt I)* (T. Altuğ, H. Hünler, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.

Hegel, G. W. F. (2003). *Alman İdealizmi II: Hegel*, der. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları.

KIERKEGAARD'NUN ÖZNEL-NESNEL HAKİKAT AYRIMI TEMELİNDE TEKİL BİREY ANLAYIŞI

Soner SOYSAL*

Öz: Bu makalede Søren Kierkegaard felsefesinin temel kavramlarından birisi olan ve yine bu felsefeye varoluşçu karakterini kazandıran tekil birey kavramını ele alıyorum. Kierkegaard, ilk bakışta epistemolojik bir ayrılmış gibi görünen, bu kavramı öznel ile nesnel hakikat arasında yaptığı ayrım üzerine temellendirir. Kierkegaard tekil bireye giden yolun nesnel hakikatten değil, öznel hakikatten geçtiğini ileri sürer. Tekil birey, Kierkegaard'ya göre, kendi yaşamının sorumluluğunu alabilen, kendi yaşamını şekillendiren değerleri seçebilen ve bu değerlerle nasıl ilişki kuracağını belirleyebilen bir bireydir. Ne var ki, Kierkegaard'ya göre, tekil birey olmak o kadar da kolay bir iş değildir. Tekil birey olabilmek için insanın nesnel hakikatin güvenilir alanını terk edip, varoluşunu öznel hakikatin belirsizliğine teslim etmesi gerekir. Bu belirsizliği göze almadığında, insanın kendine ait bir yaşam sürmesi ve kendisi olarak varolmasının olanağı yoktur.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, nesnel hakikat, öznel hakikat, tekil birey, varoluşçuluk.

KIERKEGAARD'S CONCEPTION OF SINGLE INDIVIDUAL BASED ON THE DISTINCTION OF SUBJECTIVE-OBJECTIVE TRUTH

Abstract: In this paper, I deal with the concept of single-individual, which is one of the fundamental concepts of Kierkegaard's philosophy and which gives this philosophy its existential characteristic. Kierkegaard bases this concept on his distinction between subjective and objective knowledge, which, at first sight, seems as if it is an epistemological distinction. Kierkegaard claims that the road to the single individual passes not through objective but through subjective knowledge. Single-individual, according to Kierkegaard, is the individual who could take the responsibility of her/his life, who could choose the values that shapes her/his life and who determines, by herself/himself, the way how she/he relates to these values. However, for Kierkegaard, it is not an easy task to become a single individual. To become a single

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Süleyman Demirel University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey

e-posta: ssoyosal72@gmail.com

Orcid Id: [0000-0003-1738-7451](https://orcid.org/0000-0003-1738-7451)

Soysal, S. (2019). Kierkegaard'nun Öznel-Nesnel Hakikat Ayrımı Temelinde Tekil Birey Anlayışı. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 90-101

individual, it is required for one to leave her/his existence to ambiguity of the subjective knowledge. If she/he does not take this risk, it is not possible one to live a life of her/his own and to exist as herself/himself.

Keywords: Kierkegaard, objective truth, subjective truth, single individual, existentialism.

1. Giriş

Søren Kierkegaard, Hristiyanlığı merkeze alarak, iman üzerinden varoluşçu bir felsefe inşa etmiştir. Bu felsefenin temelinde de, kendi varoluşunu yaptığı seçimlerle kuran, yaşamının sorumluluğunu üstlenebilen, yaşamını şekillendiren değerleri ve o değerlerle ilişkisini kendisi belirleyen, dolayısıyla da, tanrının karşısına yaşamının tüm sorumluluğunu alarak çıkabilen tekil bireyi koyar. Ancak, tekil birey olmak kolay değildir; her insan tekil birey olamaz. Tekil birey olmak, her şeyden önce, seçim yapma cesaretini, Kierkegaard'nun deyişiyle, "kendini seçme" (Kierkegaard, 2004, s. 513) cesaretini göstermeyi gerektirir. Tekil birey olmak için çaba sarf etmek, büyük riskleri göze almak gerekir. Doğuştan ya da kendi kendine işleyen bir sürecin sonunda tekil birey olmak söz konusu değildir; insanın verdiği kararlarla, yaptığı seçimlerle, kendini ve yaşamını kurması gerekir. Ancak, Kierkegaard'ya göre, bu kendini kurma ya da inşa etme süreci, nesnel hakikat üzerinden değil, öznel hakikat üzerinden gerçekleşecektir. Şimdi, Kierkegaard'nun, tekil bireyi, öznel hakikat temelinde nasıl kurduğuna bakalım.

Ancak, buna geçmeden önce, yukarıda söylenenlerden gerek tekil birey kavramının gerekse genel olarak Kierkegaard'nun düşüncelerinin sadece Hristiyanlık bağlamında anlamlı ve etkili oldukları sonucuna varılmaması gerektiğini vurgulamak gerekir; bu düşünceler varoluşçu düşünce geleneğinin bütününe etkilemiştir. Jean Wahl, Club Maintenant'ta 1946 yılında yaptığı "Varoluşçuluğun Tarihçesi" başlıklı konuşmasında, "[v]aroluşçu sözcüğünü bugünkü anlamında ilk kez Kierkegaard önerip kullandı[ğın]" (Wahl, 1999, s. 10) söyledikten sonra, "[v]aroluş felsefesi tarihinin bir sonraki evresi, Kierkegaard düşüncesinin iki ayrı Alman düşünürünce daha bilimsel terimlerle anlatılması olmuştur: Jaspers ile Heidegger. Jaspers'in dünya görüşünü, Kierkegaard felsefesinin dinden artılması ve genelleştirilmesi sayabiliriz" (Wahl, 1999, s. 16) diyerek Kierkegaard felsefesinin varoluşçuluk üzerindeki genel etkisini ortaya koyar. Aynı şekilde, Levinas da, yine aynı tarihli konuşmanın tartışma kısmında, "Heidegger'in her tümcesinin arkasında Kierkegaard'ı görebiliriz; Kierkegaard'ın dedikleri, Heidegger aracılığıyla felsefece bir anlam kazanmıştır" (Levinas, 1999, s. 50)¹ diyerek, Kierkegaard felsefesinin etki ve anlamının dar Hristiyanlık bağlamının çok ötesine geçtiğine işaret eder. Tüm bunlar, bize, Kierkegaard'nun felsefesini incelemenin, varoluşçuluğu anlamak açısından, çok önemli olduğunu gösterir.

¹ Her ne kadar Levinas konuşmasında Kierkegaard'nun Heidegger üzerindeki bu etkisini kısa bir şekilde ve sadece kaygı vb. kavramlarla sınırlanmış bir şekilde ele alsın da, kanımca, ikisi arasında daha genel ve düşüncelerinin eğilimi belirleme açısından daha temel benzerlikler var. Bunlardan en çarpıcı olanı, Kierkegaard'da gördüğümüz nesnel hakikat ile öznel hakikat arasında ayrımın, Heidegger'de ontik ile ontolojik soruşturma arasındaki ayrım olarak karşımıza çıkmasıdır. Aslında, ontik soruşturma nesnel hakikate yönelik bir soruşturma yöntemi, ontolojik soruşturma da öznel hakikate yönelik bir soruşturma olarak anlaşılabilir.

2. Nesnel-Öznel Hakikat Ayrımı ve Tekil Birey

Kierkegaard tekil birey olmaya giden yolu, nesnel hakikat ile öznel hakikat arasında yaptığı ayırım üzerinden kurar. Bu ayırım, ilk bakışta, bir tür epistemolojik ayırım gibi görünse de, Kierkegaard bu ayırımı epistemolojik bir sorunun üstesinden gelmek için yapmaz. Bu ayırma göre, bir yanda varolan bireyin kendisini doğrudan ilgilendiren, onun kendi varoluşunu kavramasını sağlayabilecek bir hakikat vardır; diğer yandaysa onu doğrudan ilgilendirmeyen ve onun kendi varoluşunu kavramasında hiçbir işlevi olmayan bir hakikat vardır. Bunlardan ilki öznel hakikat, ikincisiyse nesnel hakikattir. *Makaleler ve Günlükler*'de şöyle der Kierkegaard:

Emin olmam gereken şey, bilginin tüm eylemleri öncelemesi gereken durumlar hariç, neyi bilmem değil, *ne yapmam gerektiğidir*. Bu, kaderimi anlama, Tanrı'nın gerçekte *benden* ne yapmamı istediğini kavrama meselesidir; asıl mesele bir hakikat bulmaktır, *benim için olan hakikat; uğrunda yaşamayı ve ölmeyi isteyeceğim fikri* bulmaktır. Ayrıca, nesnel hakikat denilen şeyi keşfetsem ya da tüm filozofların sistemlerini baştan sona okusam ve istediğim zaman onları hesap vermeye çağırabilsem, her bir grubun [çevrenin] tutarsızlıklarını gösterebilsem, burada ne işime yarar ki? (Kierkegaard, 2000, s. 8)

Elbette ki, Kierkegaard nesnel hakikatin hiçbir işe yaramadığını, yaşamımızda hiçbir yeri ve anlamının olmadığını söylemiyor. Vurguladığı şey, nesnel hakikatin yaşamımızı biçimlendirme, uğruna yaşayıp öleceğimiz hakikati bulma konusunda bize bir yararı olmayacağıdır. Nesnel hakikat, en fazla, fiziksel varlığımızı koruma ve sürdürme konusunda bize yarar sağlar, bunu ötesinde hiçbir işlevi yoktur. İçinde yaşadığımız ve bizden bağımsız olduğunu varsaydığımız dünyayı ve onun sunduğu olanakları kullanarak fiziksel varlığımızı sürdürürüz; bize bu olanağı sağlayan da nesnel hakikattir. Ancak, bu nesnel hakikat, bana nasıl yaşamam ya da hangi değerleri seçmem gerektiği konusunda yol gösteremez, uğruna yaşayıp öleceğim bir hakikat sunamaz. Kierkegaard'ya göre, böylesi bir hakikat varoluşa ilişkindir ve nesnel hakikat varoluşu kavramada yetersizdir. Bu yetersizlik, nesnel hakikat ile varoluşun doğalarını ortaya koyduğumuzda net bir şekilde ortaya çıkar.

Nesnel hakikat, genel olarak, gerçekliği olduğu haliyle kavrayan, bu gerçekliğe ilişkin kişiden kişiye, zamandan zamana ya da mekandan mekana değişmeyen, herkes için geçerli olan bir hakikat olarak kabul edilir. Bu haliyle de, nesnel hakikat, müteakibliyet doğruluk kuramının varsaydığı ve kabul ettiği hakikattir. Yani nesnel hakikat dediğimiz şeyin gerçeklikle birebir örtüşmesi beklenir. Böylesi bir örtüşme, nesnel hakikati oluşturan üç temel unsur olan *bilen özne, bilinen nesne ve bilme ilişkisinin* tam anlamıyla saf olmasını gerektirir. Ne var ki bu saflık, Kierkegaard için olanaklı değildir, dolayısıyla da, sadece soyutlama yoluyla ya da gerçekliğin inkarı yoluyla kurulabilir.

Nesnel hakikatin bilen öznesi mutlak anlamda saf bir öznedir. Bu öznenin herhangi bir yönelimi, ideolojisi, kültürü, dini, önyargısı, arzusu, tutkusu vb. yoktur. Varoluştan mutlak anlamda soyutlanmış, onu birey yapan tüm unsurlardan arındırılmıştır bir öznedir. Diğer bir deyişle, yaşamayan, nesneleşmiş, herhangi bir bireye denk gelmeyen

bir öznedir bu. Dolayısıyla da, böylesi bir öznenin yaşayan, varolan bireyin varoluşunu kavramasının ya da bu varoluşa ilişkin bir hakikati ortaya koymasının olanağı yoktur. Kierkegaard, mütakabiliyet doğruluk kuramının bu saf özne kurgusunun hatasını, biraz da sitemkar bir şekilde, şöyle ifade eder: “Kavrayan tinin varolan bir tin olduğunu ve her insanın kendisi için varolan böyle bir tin olduğunu ne kadar yinelesem azdır, çünkü çoğu kafa karışıklığından, bunun tuhaf bir şekilde görmezden gelinmesi sorumludur” (Kierkegaard, 2009, ss. 159-160).²

Diğer taraftan, nesnel hakikatin bilinen nesnesi de mutlak anlamda saf bir nesnedir. Ancak böylesi bir saf nesne, sadece, değişmeyen, donmuş, öznenen bağımsız olarak hem varolabilen hem de anlama sahip olabilen bir gerçeklik içinde ortaya çıkabilir. Diğer türlü, karşımızda bir değişim dünyası olur, ki bu durumda da ortaya nesnel bir hakikat koymak olanaksızlaşır. Çünkü bu gerçekliğe ilişkin herhangi bir önermeyi dillendirmeye başladığımız anda, hakkında konuşmakta olduğumuz gerçeklik değişmiş olacağı için, bu önerme hiçbir zaman hakkında konuştuğu ya da konuşma iddiasında bulunduğu gerçeklikle örtüşmeyecektir. Bu nedenle, eğer nesnel hakikat var olacaksa, değişmeyen, durağan bir gerçekliği varsaymak zorundadır. Ne var ki, Kierkegaard’ya göre gerçeklik durağan değildir, dolayısıyla da, böylesi bir durağan gerçeklik sadece soyutlama yoluyla kurulabilir. Şöyle der Kierkegaard; “Soyut bakış açısından her şey vardır (is) ve hiçbir şey oluş halinde değildir” (Kierkegaard, 2009, s. 166). İşte bu nesnel hakikat iddialarının ardında bu soyut, varoluştan bütünüyle kopuk bakış açısı yatar.

Dahası, böyle bir gerçekliğin varolduğu kabul edilse bile, nesnel bilgi iddialarımızın hakkında iddiada bulunduğu gerçeklikle uyuşup uyuşmadığını, ona karşılık gelip gelmediğini belirleme olanağımız da yoktur. Bunu tespit edebilmek için, kendi insani varoluşumuzun dışına çıkıp gerçekliğin kendisine erişebilmemiz gerekir, ki bu da bizim için olanaksızdır. Bu olanaksızlığı, Kierkegaard, döneminde Danimarka’da egemen olan spekülâtif felsefeyi eleştirirken, şu şekilde ortaya koyar: “Eğer varolan biri kendi dışına gerçekten çıkabilecek olsaydı, hakikat onun için sonuçlanmış bir şey olurdu ... Modern spekülâtif felsefe, bireyin kendisini nesnel olarak aşmasını sağlamaya yönelik girişimlerinde her yola başvurmaktadır, ne var ki, bunu yapmak olanaksızdır” (Kierkegaard, 2009, ss. 165-166).

Bunların dışında, nesnel hakikatin ortaya çıkabilmesi için saf bilen özne ile saf bilinen nesne arasında bir de saf bir bilme ilişkisi olması gerekir. Aslında bu ilişkinin saf olamayacağını, saf bir ilişki olabilmesi için bilen öznenin varoluştan tam anlamıyla soyutlanmış bir özne olması gerektiğini söylemiştik; ama öznenin saf olması durumunda gerçeklikle bir ilişkinin nasıl kurulacağı belli değildir. Çünkü eğer özneyi yönlendiren herhangi bir itki, arzu, istek vb. yoksa bilme ilişkisinin neden bu nesne ile değil de şu nesne ile kurulduğunu, hatta neden bir bilme ilişkisinin varolduğunu bile

² Yine aynı eserde, hakikatin peşine düşen öznenin varolan bir özne olduğunun unutulduğunu tekrar tekrar ifade eder: “... yüce bilgelik, yine, öylesine dalgındır ki, hakikati soruşturmanın varolan bir tin olduğunu unuttur” (Kierkegaard, 2009, s. 162); “... soruyu ortaya atanın varolan bir tin olduğunu, açık bir şekilde bir insan olduğunu, unutmamalıyız”; “Burada, öznenin varoluyor olduğu bir an bile unutulmamalıdır ...” (Kierkegaard, 2009, s. 165).

açıklayamayız. Saf bilen öznenin saf bir bilme güdüsüne sahip olduğunu söylesek bile bunu açıklamaya yetmez. Çünkü bu durumda neden herkeste aynı şekilde işleyen, aynı şeye yönelen bir bilme eğilimi olmadığını da açıklamamız gerekirdi. Ancak, nesnel hakikat bunu da görmezden gelir.

Nesnel hakikat, tikeli ya da tekil olanı görmezden geldiği, sadece ve sadece tümele yöneldiği, ona ilişkin bir hakikat ortaya koymaya çalıştığı için varoluşa ilişkin hiçbir şey söyleyemez. Varoluş bireysel olan, bireysel olarak ve içeriden deneyimlenen bir şey olduğu için, nesnel hakikatin soyut ve varolmayan öznesi için ulaşılamaz bir şeydir. Bu özne şeylerin yüzeyinde dolaşır, içlerine nüfuz edemez. Michael Watts'ın örneğini kullanacak olursak, bir köpeğe yönelik nesnel bir yaklaşım onunla ilgili "nesnel olarak kavranabilir genel malumata" yoğunlaşacaktır; örneğin, onun "türü, büyüklüğü, ağırlığı ya da rengi, fiziksel yapısı ve tarihi, davranışının betimlemeleri ve potansiyelleri ve diğer varlıklarla olan benzerlik ya da farklılıklarına." Ancak böylesi bir yaklaşım, o köpeğin varoluşunu görmezden gelerek, onu bir soyutlama ya da genel bir düşünce nesnesi haline dönüştürecektir ki bu durumda da onu o belirli köpek yapan, onu diğer tüm köpeklerden ayrı bir köpek haline getiren varoluşundan koparılmış, dolayısıyla da tekilliğini tamamen yitirmiş olacaktır. Şöyle devam ediyor Watts: "... köpeğin edimsel varoluşu, onun mevcut 'varlığı' ya da 'özü,' onun tüm özelliklerinin yaşayan, kökensel 'kaynağı' görmezden gelinir ... Başka bir deyişle, köpek, bir anlamda, yok olmuştur ve geriye kalan şey, köpeğin *gerçekliği* değil, köpeğin bir *soyutlamasıdır*" (Watts, 2003, s. 80).

Kierkegaard'ya göre, insan için önemli olan hakikat varoluşa ilişkin hakikattir. Çünkü sadece ve sadece varoluşa ilişkin hakikat bize nasıl yaşamamız gerektiğine ilişkin bir şey söyleyebilir. Şöyle der Kierkegaard: "Tüm özsel bilme varoluşa ilişkindir ya da sadece varoluşla ilişkisi özsel olan bilme özselidir ... Bunun anlamı bilginin bilenle, ki o özsel olarak varolan bir kişidir, ilişkili olduğu, ve bu nedenle de, tüm özsel bilginin, özsel olarak varoluşla ve varolmayla ilgili olduğudur" (Kierkegaard, 2009, s. 166).

Ancak varoluş bireysel olarak ve içeriden deneyimlenen bir şeydir. Benim varoluşuma dışarıdan herhangi bir insanın doğrudan erişim olanağı yoktur; yani benim varoluşum, varoluşumu biçimlendiren değerler ve bu değerlerle kurduğum ilişkiler, kısacası beni ben yapan her şey, nesnel bakış açısına tamamen kapalıdır. Ayrıca, bunlar nesnel bakış açısının kategorileştirebileceği ya da ölçebileceği türden şeyler de değildir. Benim varoluşuma dışarıdan bakan birisi, sadece varoluşumun dışarıdan gözlemlenebilen yansımalarını görebilecektir, varoluşumun kendisini değil. Dolayısıyla da, yukarıda Watts'tan aktardığım köpek örneğinde olduğu gibi, dışarıdan bakan ya da gözlemleyen biri benim varoluşumun yüzeyinde ya da görünür kısmında gezinip duracak, bu nedenle de benim varoluşumu kavrayamayacaktır. Diğer taraftan, nesnel bakış açısı, nesnel olabilmek ve nesnelliğini koruyabilmek için, evrensel olduğu kabul edilen, kişiden kişiye değişmeyen ve sınırları net çizilmiş kavram ve kategorileri kullanmak zorundadır. Durum böyle olunca, varoluşuma ister dışarıdan biri baksın, isterse içeriden ben bakayım, bu kavram ve kategorileri kullandığım sürece varoluşumu kavrama ya da anlama olanağım yoktur. Çünkü bu kavram ve kategoriler tekil olanı olduğu haliyle kavrama yeteneğinden yoksundurlar. Nesnel hakikat, bu kavram ve kategorileri

kullanarak —Nietzsche'nin düşüncemizin temel özelliğinin yeni olanı eski şemalara yerleştirmek olduğunu iddia ederken kullandığı metaforu kullanacak olursak (Nietzsche, 1968, §499)— Procrustes'in yatağı gibi işlev görür.³ Diğer bir deyişle, bu kavram ve kategorileri kullandığım sürece, ona içeriden baksam bile, biricik olan, eş benzeri bulunmayan kendi varoluşumu, bu kavram ve kategorilerin içine sığacak şekilde bozup yeniden biçimlendiririm, ki bu durumda o artık benim biricik, eşsiz varoluşum olmaktan çıkar.

Bunlara ek olarak, varoluş sadece içeriden deneyimlenmekle kalmaz, aynı zamanda kesintisiz bir şekilde yaşanması gereken bir oluş halidir, süregiden bir şeydir. Dolayısıyla, varoluşun hakikatini anlayabilmek için sürekli olarak onun içinde kalmak, onun içindeyken onu anlamaya çalışmak gerekir. Kendi varoluşunu içeriden yaşayan bir özne, kendi varoluşuna nesnel bir şekilde yaklaşmaya kalktığında kendi varoluşuyla kendisi arasına bir mesafe koymuş, varoluşunu kendine yabancılaştırmış, varoluşunu diğer nesnelere arasında bir nesne haline getirmiş olur. Bunu yaparken, aynı zamanda, kendisini varolmayan, varoluşa sahip olmayan bir şeye dönüştürmüş olur. Başka bir deyişle, kendini nesnel hakikatin varsaydığı bilen özne haline getirmiş olur. Bu nedenle de, her ne kadar kendisinin doğrudan erişimine açık olduğu varsayılsa da, kişi varoluşunun hakikatini anlayamaz, kavrayamaz. Varoluşunun hakikatini kavrayabilmek için varoluşunun içinde kalmalı, ona sıkıca bağlı kalmalıdır.

Öznel hakikat, nesnel hakikatin bakış açısından, tam anlamıyla bir belirsizliktir; onu doğrulayacak ya da yanlışlayacak nesnel bir olanak ya da ölçüt yoktur. Ayrıca, varoluş kesintisiz bir süreçtir ve sürekli bir değişim içindedir; bu yüzden de, ben kendi varoluşum tamamen sonuçlanmadan, yani son bulmadan önce, ona ilişkin kesin bir yargıda bulunamam; ancak o son bulduğu zaman da, geriye ne bir varoluş ne de onun hakkında yargıda bulunacak bir ben kalacaktır. Bu nedendir ki, bu nesnel belirsizliğe rağmen öznel hakikate tutkulu bir şekilde bağlı kalmak gerekir. Tekil birey olabilmek için, böylesi bir nesnel belirsizliğe rağmen, varoluşumuza, onu oluşturan seçimlerimizi belirleyen değerlerimize tutkulu bir şekilde bağlı kalmayı, onlar içinde yaşamayı göze almamız gerekiyor. Değerlerimizin, bunlara dayanan seçimlerimizin doğru olduğundan hiçbir zaman emin olmadan ve emin olma olanağı olmadığını bilerek bunlara tutkulu bir şekilde bağlı kalarak yaşamak, özellikle bunun Kierkegaard tarafından dinsel bir bağlamda ortaya konulduğu göz önüne alındığında, bir insanın girebileceği en büyük risktir. Bu yüzden, Kierkegaard, "Risk olmadan iman olmaz" der (Kierkegaard, 2009, s. 171).

³ Procrustes, "Polypemon, Damastes ya da Procoptas olarak da anılır, Yunan efsanesinde, Attica'da —bazı versiyonlarda Eleusis yakınlarında — bir yerleri mesken tutmuş bir soyguncu. Babasının Poseidon olduğu söylenir. Procrustes'in kurbanlarını üstüne yatmaya zorladığı demir bir yatağı (ya da, bazı rivayetlere göre, iki yatağı) vardı. Burada Procrustes, eğer bir kurban yataktan kısaysa, onun bedenini uyacak şekilde çekiçleyerek ya da gererek uzatır. Alternatif olarak, eğer kurbanı yataktan uzunsa, onun bedenini yatağın boyuna uyumlu hale getirmek için bacaklarını keser. Her iki durumda da kurban ölür. Sonunda Procrustes, genç bir adam olarak yöreyi istila etmiş olan soyguncu ve canavarları öldürme işini eline alan Attic kahraman Theseus'un elleriyle kendi yöntemiyle katledilmiştir. "Procrustes'in yatağı," ya da "Procrustesçi yatak," birini ya da bir şeyi amaçsızca —ve muhtemelen acımasızca— doğal olmayan bir şemaya ya da kalıba girmeye zorlama için kullanılan atasözü gibi olmuştur ("Procrustes," 2011).

Öznel hakikati bir yerde şu şekilde tanımlar Kierkegaard; “*en tutkulu içsellik içinde kendine mal etme (appropriation) aracılığıyla nesnel belirsizliğe dayanmaktır hakikat, varolan biri için en yüksek hakikat*” (Kierkegaard, 2009, s. 171). Kierkegaard'nun burada içsellik yaptığı vurgu önemlidir. Çünkü bu içsellik olmadan kendimize ait bir varoluş kurmamız, kendimize ait bir yaşam yaşamamız olanaksızdır. Öznel hakikat bilinecek değil, birebir deneyimlenecek, yaşanacak bir hakikattir; çünkü o varoluşun kendisidir. Watts'a göre, Kierkegaard öznel hakikat dediğinde, “hakikat içinde var olma, ya da yaşama, öznel deneyimine –kişinin kendini, kendi benliğinin hakikatini, varoluş süreci içinde, deneyimsel bir şekilde keşfetme ve ortaya çıkarmaya yönelik öznel, içsel etkinlik içine dalıp kaybetmesine” (Watts, 2003, s. 82) göndermede bulunur. Dolayısıyla, bu varoluşu biçimlendiren değerlerin, o varoluşun bir parçası haline gelmesi gerekir. Ancak bu değerlerin dışsal bir kaynaktan doğrudan bir şekilde verilmesiyle, alan kişinin varoluşunun bir parçası haline gelmez. Değeri alan kişinin, bu değeri içselleştirerek kendi varoluşunun bir parçası haline getirmesi gerekir. Jeanette B. L. Knox bu durumu şu şekilde açıklar: “Hakikat, anlam, değerler doğrudan iletilemez. Onlar gizlilik ve sessizlik içinde varolur. Nesnel hakikatler hiçbir şey saklamaz, her şeyi olduğu gibi ifşa ederler, ne var ki, hakikatler, varoluşsal bir ölçekte, bir kişiden diğer bir kişiye aktarılamaz. Bir gizdeki mesaj, birey bu gizi kişisel bir şekilde özümseme sürecinden geçirmediği, anlaşılamayacaktır” (Knox, 2011, s. 206). Benzer şekilde, bu değerleri nasıl anlaması, yaşaması ya da ilişki kurması gerektiğinin bir otorite ya da toplum tarafından dayatılması durumunda da bu değerlerin kişinin varoluşunun bir parçası haline gelme olasılığı yoktur. Her kişinin varoluşu birbirinden farklı olduğu için, insanların bu değerlerle nasıl ilişki kuracağına yönelik bütüncül bir yöntem dayatılması insanlara belli bir yaşam biçiminin dayatılması anlamına gelir. Bu da, insanların kendileri olmalarını, kendilerine ait bir yaşam sürmelerini engellemek anlamına gelir. Dahası böyle bir dayatma insanların sahip olduklarını iddia ettikleri değerler ile yaşam biçimleri arasında açık çelişkilerin ortaya çıkmasına neden olur. Kierkegaard bu durumu bir Hristiyan ile bir putperest'in tapınmaları üzerinden açıklar. Bir tarafta gerçek Tanrı kavramını bilen ancak sahte bir şekilde tapınan bir Hristiyan, diğer tarafta ise, gözlerini puta dikmiş ancak sonsuzun tüm tutkusuyla tapınan bir putperest; bunlardan hangisinde daha fazla hakikat olduğunu sorar ve şu şekilde devam eder: “bunlardan biri bir puta taparak gerçek Tanrı'ya tapınırken; diğeri gerçek Tanrı'ya sahte bir şekilde tapınır dolayısıyla da bir puta tapınır” (Kierkegaard, 2009, s. 169). Putperest sonsuzluğu içselleştirmiş ancak kavramsal ya da nesnel anlamda açık seçik bir bilgisine sahip değilken, Hristiyan sonsuzluğun kavramsal bilgisine sahiptir ancak onu içselleştirememiştir. Dolayısıyla da, putperest inancı konusunda Hristiyandan daha samimidir ve daha doğru bir yerde durmaktadır.

Dolayısıyla da belirli bir kültür, din ya da toplum içine doğmuş olmak, kişiye kendini o belirli kültür, din ya da toplum üzerinden tanımlama olanağı vermez. Bunların ortaya koyduğu değerlerin kişi tarafından içselleştirilerek kendi varoluşunun parçası haline getirilmesi gerekir. “Kierkegaard'ya göre,” der Julia Watkin, “öznel hakikat, böylece, etik-dinsel bir yaşam biçimine, o yaşamı yaşamaya yönelik kişisel bir bağlılık alanıdır” (Watkin, 2001, s. 259). Örneğin, Hristiyan bir aile ya da toplum içine doğmuş olmak Hristiyan olmaya yetmez; ister Hristiyan isterse başka bir dinin egemen olduğu bir

toplum ya da aile içine doğulmuş olsun, kendini o dinin bir mensubu olarak görmek için kişinin çok çaba sarf etmesi, o dinin ortaya koyduğu değerleri içselleştirerek kendi varoluşunun bir parçası haline getirmesi gerekir. Doğuştan edinildiği zannedilen hiçbir din ya da değer sisteminin, birey tarafından içselleştirilmedikçe bir anlamı yoktur. İçselleştirilmedikleri sürece bunlar birer etiket olmaktan öteye geçemezler. Bu içselleştirme süreci, aslında, hem varoluşunu nesnel olarak belirsiz değerler üzerinden belirleme riskini göze almayı hem de sürekli bir çabayı gerektirir.

Bu içselleştirme ve sonsuz çaba konularına geçmeden önce, varoluşumuzu şekillendiren değerlerimizin dışımızdaki dünyayı algılama biçimimizi nasıl etkilediğinden de kısaca söz etmek gerekir. Sahip olduğumuz değerler sadece yaptığımız seçimleri ve bu seçimler üzerinden varoluşumuzu şekillendirmez, aynı zamanda dışımızdaki dünyada gördüğümüz şeyleri nasıl anlamlandırdığımızı da belirler. Dolayısıyla da, aslında, içinde yaşadığımız dünyayı da kurarlar. Watts bunu açıklamak için şöyle bir örnek kullanır (Watts, 2003, s. 86): dini bütün bir Hristiyan ile dini inancı olmayan bir hedonisti alalım; bunları önce bir kiliseye götürelim, her ikisi de aynı nesneye bakmalarına rağmen, Hristiyan ile hedonistin algıladıkları şeyler birbirlerinden tamamen farklı olacaktır; aynı şekilde bu ikiliyi, bu kez, bir geneleve götürdüğümüze, aynı nesneye bakarken algıladıkları farklı olacaktır. Sahip olduğumuz değerler, her ne kadar fiziksel dünyanın kendisini kurmasalar da, ondan ne anlayacağımızı tamamıyla belirler. Watts, yine bu durumu açıklamak için Wittgenstein'in *Tractatus*'undan bir alıntı yapar; "Mutlu bir insanın dünyası mutsuz birininkinden farklı bir dünyadır" (Wittgenstein, 2001, §4.63, s. 87) (akt. Watts, 2003, s. 86). Bu da, aslında, nesnel hakikat tasarımının öngördüğü dünyaya yansız bir şekilde bakabilen bilen öznenin olanaksız olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır.

Kierkegaard'ya göre, tekil birey olmak varoluşunu nesnel açıdan belirsiz değerler üzerine kurmayı seçmeyi gerektirir. Ancak bu seçim, nesnel hakikatin ya da rasyonel aklın bakış açısından radikal bir kopuşu gerektirir. İşte bu kopuşa Kierkegaard iman sıçraması der. Bu iman sıçraması tam anlamıyla, rasyonel aklın tüm itirazlarına rağmen, kararlı ve tutkulu bir şekilde belirsizliği kucaklamak, nesnel hakikatin kurduğu güvenli ancak birey olmaya izin vermeyen alanı terk etmek demektir. Örneğin nesnel olarak bir Tanrının varolup olmadığı belirsizdir. İşte bu belirsizliğe rağmen bir tanrının varlığına inanmak, Kierkegaard'nun iman sıçraması dediği şeyi gerektirir. Yaşamını bir belirsizliğin üzerine kurmak, nesnel hakikatin ya da onun ardındaki rasyonel aklın anlayabileceği, kavrayabileceği bir şey değildir.

Diğer taraftan, Kierkegaard varoluşu kesintisiz bir çaba olarak görür. Kierkegaard bunu insanın sonu ile sonsuzun bir sentezi olduğu düşüncesine dayandırır. Rasyonel akıl ya da nesnel hakikat açısından böyle bir şey olanaksızdır. Bir şey ya sonludur ya da sonsuz; aynı anda hem sonlu hem de sonsuz olamaz. Nesnel hakikat bunu kavrayamadığı içindir ki, onun alanının dışına, belirsizliğe doğru bir sıçrayış, iman sıçrayışı yapmak gerekir. Bu sıçrayış, sonsuzla ilişki kurmaya, onunla bir olmaya yönelik bir sıçrayıştır. Ne var ki, insanın bir yanı sonlu olduğu için, sonluyla kurulan bu ilişkiyi bir kere kurup

sonsuzla kadar sürdürmek olanaklı değildir. Bu ilişkiyi sürdürmek için sürekli olarak bir çaba göstermemiz gerekir.

İnsanın sonlu ile sonsuzun sentezi olduğu iddiası, insan varoluşunun iki yönü olduğunu ima eder. Bunlar birincisi, sonlu dünya ile ilgilenen, onu anlamaya ve onun içinde yaşamaya çalışan rasyonel yön, ki nesnel hakikat burada karşılığını bulur. Diğeri ise, bu sonluluğu aşan, sonsuz evren ya da tanrı ile ilgilenen, onu anlamaya ve onun içinde yaşamaya çalışan yön, ki öznel hakikat de burada karşılığını bulur. Nesnel hakikat insanın sonsuzla ilişkili olan bu yönünü kavrayamadığı için onu yok sayar ya da bir belirsizlik, bir paradoks olarak görür ve anlamsız bir şey olarak bir kenara atar. Dolayısıyla da insan varoluşunu kavrayamaz. Ancak, öznel hakikat insanın sonlu yanını inkar etmez, insanın bu paradoksal yapısını olduğu gibi kabul eder ve nesnel hakikat için paradoksal olan bu varoluşu anlamaya çalışır. Bu nedenledir ki, öznel hakikat rasyonel akıl ya da nesnel hakikat alanını aşmayı, bir tür sıçrama yapmayı gerektirir. Bu sonluluğu inkar etmediği için, iman sıçrayışı sayesinde sonsuzla kurulan ilişkiyi sürdürebilmek için sürekli olarak çaba göstermek gerekir.

Kierkegaard'nun sonsuzla kurulan bu ilişkiye yönelik vurgusu önemlidir. Çünkü bu ilişki nesnel değil, öznel hakikat üzerinden kurulabilen bir ilişkidir. Yani, tam anlamıyla bireysel bir hakikat üzerinden kurulan bir ilişkidir. Dolayısıyla da, her bir birey, bu ilişkiyi kendi bireysel varoluşu üzerinden kurmak zorundadır. Yani, sonsuzla ilişki kuran her bir bireyin ilişkisi kendi varoluşu tarafından şekillendirilmek, bu nedenle eşsiz bir varoluşsal ilişki olmak zorundadır. Bu ilişki varoluşsal olmak zorundadır, çünkü bu ilişkinin kendisinin de içselleştirilerek birey tarafından kendi varoluşunun bir parçası haline getirilmek zorundadır, yani bu ilişki bireyin varoluşunu değiştirmek zorundadır; bireyin varoluşu değiştiği için bu sefer ilişki de değişmek zorundadır. İşte bu nedenle, sonsuzla kurulan bu ilişki sonsuz bir çabadır.

Bu ilişkinin nasıl kurulacağına ilişkin, tüm bireyleri bağlayacak türden, evrensel bir yol ya da yöntem ortaya koyma olanağı yoktur. Böyle bir yol ya da yöntem ortaya koymak, sonsuzla kurulması gereken içsel ilişkinin doğasını bozarak dışsal, dolayısıyla da sahibi olmayan bir ilişkiye dönüştürür. Çünkü her bir bireyin varoluşu birbirinden farklıdır ve bu farklı varoluşların sonsuzla kuracağı ilişkiler de farklı olmak zorundadır. Bu ilişkiyi belirleme ya da şekillendirme iddiasında olan her kurum, otorite, öğreti vb. insanların hem birey olma olanaklarını ellerinden alır hem de onların kendi yaşamlarını kurmalarını ve yaşamalarını engeller. Hatta çoğu durumda engellemekle kalmaz, bunun üzerinden hem siyasal hem de maddi güç elde ederler. Kierkegaard'nun Danimarka kilisesiyle olan derdinin temelinde de bu yatar.

Burada öznel hakikatin ya da genel olarak değerlerin iletilip iletilemeyeceği, iletebilirlerse bunun nasıl gerçekleşebileceği gibi sorular akla gelebilir. Shmuel Hugo Bergman'ın söylediği gibi, nesnel hakikat doğrudan iletebilir: "Nesnel hakikat bilimsel hakikattir, örneğin, 'iki artı iki dördür,' ya da "Fransız Devrimi 1789'da gerçekleşmiştir. Nesnel hakikat bağımsızdır ya da kendine yeterdir; o, birisinin ona uygun bir ifadeyi söyleyip söylememesine bağlı değildir. Nesnel hakikat öğretmenden öğrenciye, insanın bir nesneyi bir insandan alıp diğerine ulaştırmasına benzer bir yolla, aktarılabilir"

(Bergman, 1991, s. 42). Kierkegaard'ya göre, öznel hakikati iletme olanağı vardır. Ancak, nesnel hakikat gibi doğrudan değil, dolaylı bir şekilde iletilebilir. Ayrıca, iletildiğinde muhatapta, Kierkegaard'nun "çifte düşünüm" (*double reflection*) dediği şeye yol açmalıdır. Öznel hakikatin doğrudan bir şekilde iletilmesi onun nesnel bir hakikate dönüşmesine ve nesnel bir hakikat olarak alınmasına neden olur. Nesnel hakikat olarak alındığında da, hem Hristiyan ile putperest örneğinde gördüğümüz türden bir sahteliğin ya da ikiye bölünmüşlüğüne ortaya çıkmasına neden olur hem de dinsel ya da başka otoritelerin insanlara hangi değerlere sahip olacakları ve onları nasıl anlayacakları konusunda dayatmada bulunma olanağı sağlar. Örneğin, etik dersinde yaşam hakkının kutsal olduğunu öğrendiğimi düşünelim. Eğer bu bilgi, içselleştirme aracılığıyla dolaylı olarak benim varoluşumun bir parçası haline gelmemişse, çok rahat bir şekilde toplumun genel kabulleriyle uyumlu bir yaşam sürmediklerini düşündüğüm azınlıkların yaşam haklarının ellerinden alınmasını onaylayabilirim, ya da bir kısım hayvanların yaşam hakkını savunmak için sesimi çıkarırken, başka hayvanların yaşam haklarının kitlesel bir şekilde ellerinden alınmasına sessiz kalabilirim. Çünkü bu hiçbir şekilde benim varlığında karşılığını bulan ya da onun bir parçası olmuş bir bilgi değildir. Bu yüzdendir ki, Kierkegaard, *Makaleler ve Mektuplar*'da, "eğer bir kişi anladığı şey haline gelmemişse, o zaman, onu anlamamıştır da" der (Kierkegaard, 1975, s. 347). Asıl mesele de budur zaten, sahip olduğunuzu iddia ettiğiniz değerlere dönüşmek. Bu dönüşümüm gerçekleşmesi, değerlerin içselleştirilmesi demektir.

Değerlerin doğrudan iletilmesi, çifte düşünümün olanağını da ortadan kaldırır. Çifte düşünüm, Kierkegaard'ya göre, iletilen mesajın düşünsel olarak alınması ve sonrasında da bu mesajla iletilen değerlerin içselleştirilmesi süreçlerini kapsar. Abraham Joshua Heschel çifte düşünümü şöyle açıklar: "ikinci düşüncede, insanın elde ettiği hakikatin onun varoluşunu 'ilgilendirdiği'nin farkına varmak. 'İkileme' [*reduplication*] ile o [Kierkegaard], *anladığı şeyin içinde varolmayı*, söylediği şey olmayı—özellikle, hakikati insanın kendi yaşamına yansıtmasını—kasteder."⁴ İçselleştirme süreci, mesaj düşünsel olarak alındıktan ve anlaşıldıktan sonra kendiliğinden gerçekleşen bir süreç değildir. Dolayısıyla, bu sürecin başlaması için, mesajın bu süreci başlatacak bir şekilde iletilmesi gerekir. Bu da aslında mesajın dolaylı bir şekilde iletilmesi demektir. Çünkü mesaj doğrudan iletildiğinde, içselleştirme için alan bırakılmamış olur. İçselleştirmenin gerçekleşebilmesi için, mesajın muhatabının iletilen mesajla oynayacak, onu kendi varoluşuyla bütünleştirmesine olanak tanıyacak bir esnekliğin olması gerekir. Ancak doğrudan iletilen mesaj hiç de esnek değildir ve şekillendirilmeye izin vermez.

3. Sonuç

Kierkegaard'nun nesnel hakikat ile öznel hakikat arasındaki ayrım üzerine kurduğu tekil birey kavrayışından hareketle bazı varoluşçu öneriler ortaya koymamız olanaklı gibi görünmektedir. Buna göre, kendimize ait bir yaşam yaşayabilmek için, bize nasıl yaşamamız gerektiğini, değerlerimizin ne olması gerektiğini, bu değerlerle ilişkimizin nasıl olması gerektiğini söyleyen ya da dayatan hiçbir şeye boyun eğmemeliyiz. Çünkü böylesi girişimler ya da bunların kurumlaşmış halleri bizden kendileri için yaşamamızı

⁴ Heschel (1973) s. 105.

talep ederler. Varoluşumuz en değerli şeyimizdir; gerçekten sahip olduğumuz ve olabileceğimiz tek şeydir. Dolayısıyla da, onu başkalarının elleriyle değil, kendi ellerimizle şekillendirmeliyiz. Kendi varoluşumuzun senaryosunu başkalarının yazmasına izin vermemeliyiz. Eğer boyun eğsek, eğer varoluşumuzun senaryosunu başkalarının yazmasına izin verirsek, bize ait olduğunu zannettiğimiz, ancak bize ait olmayan, bizim olmayan yaşam yaşamış, kendi yaşamımız içinde bir figürana dönüşmüş oluruz.

Son olarak, kısa bir şekilde, bu durumu çok iyi örneklediğini düşündüğüm, yönetmenliğini Marc Forster'ın yaptığı, 2006 yapımı, *Stranger than Fiction* filminden söz etmek istiyorum (Forster, 2006). Filmin ana karakteri olan Harold Crick, kendi halinde, dişlerini fırçalarken fırçayı kaç kez hareket ettireceğine kadar belirli ve düzenli, ancak bir o kadar sıkıcı bir yaşamı olan bir vergi müfettişidir. Bir sabah uyanıp, her zaman olduğu gibi, dişlerini fırçalamaya gittiğinde, kendisi hakkında konuşan, hayatını ve hatta o anda yapmakta olduğu ve sonrasında yapacağı şeyi anlatan bir kadın sesi duymaya başlar. Bu sesi sadece Harold duyuyordur. Anlatıcının sesi, takip eden günlerde de, Harold'ın hayatını anlatmaya devam eder. Ancak, ses bir gün, yine Harold'un hayatını anlatmaya devam ederken, arada, Harold'ın öleceğinden bahseder. Bu durumdan tedirgin olan Harold, sesin kaynağının peşine düşer ve sonunda bu sesin ünlü bir yazara ait olduğunu öğrenir. Aslında, Harold, sadece ve sadece bu yazarın yazdığı şeyleri yaşamaktadır. Bu yazar Karen Eiffel'dir. Karen yayımladığı tüm kitaplarının ana karakterini romanın sonunda öldürmekle ünlenmiş bir yazardır; o güne kadar yazdığı tüm romanlarında ana karakterlerin hepsi de kitabın sonunda istinasız bir şekilde ölmüştür. Karen son on yıldır herhangi bir şey yayımlamamıştır; elinde üzerinde uzunca bir süredir çalışmakta olduğu bir roman vardır ancak ana karaktere uygun bir ölüm belirleyemediği için bir türlü bitirememektedir; bu nedenle de, yayımcısının yoğun baskısı altındadır. Karen, ana karakterine uygun bir ölüm belirler ve kitabını tamamlar. Harold, kitabı yayıncıya göndermeden önce Karen'a ulaşır ve kitabın sonunu değiştirmesini ve kendisini öldürmemesini ister; çünkü aşık olmuştur, bu süreç içinde hayatı oldukça değişmiştir. Karen sonunda kitabının sonunu değiştirir ve Harold'ın ağır bir kaza geçirmesine ancak ölmemesine karar verir ve film böyle biter. Filmin, yazımın konusu bağlamında, önemli olan noktası şu: kendi hayatlarımızın akışını kendimiz belirlememiz gerekiyor; bunu yapmadığımız durumda, bizim hayatımızın belirleyen güçlerin oyuncağı oluruz ve sonunda da, ortada, bu benim yaşamım diye sahip çıkabileceğimiz yaşam olmaz; bu yüzden, kendi hayat hikayelerinin yazarları olan, iyisiyle kötüsüyle, doğrusuyla yanlışıyla kendi seçtiği yaşamı yaşayan tekil bireyler olmamız gerekir; Kierkegaard'nun bize göstermeye çalıştığı şey budur. Watts'ın çarpıcı bir şekilde özetlediği haliyle "Kierkegaard'nun beklentisi, okuyucularının, kendi [Kierkegaard'nun] yazarlığı aracılığıyla, kendilerinin kendi hayatlarının 'yazarları' oldukları öznel hakikatinin ayırdına varmaları ve böylelikle bu gerçeğin sorumluluğunu üstlenmeleri ve seçmiş oldukları değerlere, ki bunlar kendi varoluşlarını belirler, tutunmaları mı yoksa onları değiştirmeleri mi gerektiğine karar vermeleridir" (Watts, 2003, s. 86).

KAYNAKÇA

Bergman, S. H. (1991). *Dialogical Pilosophy from Kierkegaard to Buber* (A. A. Gerstein, Çev.) New York: State University of New York Press.

Procrustes. (2011). *Encyclopædia Britannica* içinde. Erişim adresi <https://www.britannica.com/topic/Procrustes>

Forster, M. (Yönetmen). (2006). *Stranger than Fiction* [Sinema Filmi]. United States: Columbia Pictures.

Heschel, A. J. (1973). *A Passion for Truth*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Kierkegaard, S. (1975). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* (Cilt 4) (H. V. Hong, & E. H. Hong, Çev.). Bloomington: Indiana University Press.

Kierkegaard, S. (2000). Selected Early Entries from Kierkegaard's Journals and Papers. S. Kierkegaard, H. V. Hong, & E. H. Hong (Ed.), *The Essential Kierkegaard* içinde (ss. 3-12). New Jersey: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (2004). *Either/Or: A Fragment of Life* (A. Hannay, Çev.). London: Penguin Books.

Kierkegaard, S. (2009). *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs* (A. Hannay, Ed., & A. Hannay, Çev.) New York: Cambridge University Press.

Knox, J. B. (2011). Gabriel Marcel: The Silence of Truth. J. Stewart (Ed.), *Kierkegaard and Existentialism* içinde (ss. 199-215). New York: Routledge.

Levinas, E. (1999). Tartışma. J. Wahl (Ed.), *Varoluşçuluğun Tarihçesi* (B. Onaran, Çev.) içinde (ss. 39-55). İstanbul: Payel Yayınları.

Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power* (W. Kaufmann, & R. J. Hollingdale, Çev.). New York: Vintage Books.

Wahl, J. (1999). Varoluşçuluğun Tarihçesi. J. Wahl (Ed.) *Varoluşçuluğun Tarihçesi* (B. Onaran, Çev.) içinde (ss. 7-35). İstanbul: Payel Yayınları.

Watkin, J. (2001). *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*. Oxford: Scarecrow Press.

Watts, M. (2003). *Kierkegaard*. Oxford: Oneworld Publications.

Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus Logico-Philosophicus* (D. F. Pears, & B. F. McGuiness, Çev.). London: Routledge.

Geliş Tarihi | Received: 01.08.2018

E-ISSN: 2148-9327

Kabul Tarihi | Accepted: 03.09.2019

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

WITTGENSTEIN'İN BİRİNCİ DÖNEM DÜŞÜNCELERİNDEKİ RESİM KURAMI VE ANLAMLA İLGİLİ SORUNLAR

Dilek ARLI ÇİL*

Öz: Ludwig Wittgenstein'in dil, doğruluk ve anlam ile ilgili düşünceleri birinci dönem ve ikinci dönem olarak ele alınmaktadır. Wittgenstein, birinci döneminde, dilin ve düşüncenin dünyayı resmettiğini öne sürmüştür. Doğruluk ve anlam, resim teorisi bağlamında ortaya çıkmaktadır. İkinci döneminde bu düşüncesini terk ederek, pragmatik bir yaklaşım benimsemiş ve dilin sosyal boyutuna yönelmiştir. Bu makalenin temel amacı, Wittgenstein'in birinci dönemindeki resim teorisi ve anlamla ilgili düşüncelerini ortaya koymak ve bu düşüncelerin barındırdığı sorunlar üzerinde durmaktır. Bu bağlamda, filozofun, birinci dönem düşüncelerini geliştirdiği *Tractatus Logico-Philosophicus* eseri çerçevesinde dil, doğruluk ve anlamla ilgili görüşleri detaylı olarak incelenerek bu görüşlerin içerdiği sorunlar ortaya konulacak ve bu sorunlara yönelik olası çözüm önerileri tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dil, doğruluk, anlam, resim kuramı.

THE PROBLEMS CONCERNING PICTURE THEORY AND MEANING IN WITTGENSTEIN'S EARLY PHILOSOPHY

Abstract: Wittgenstein's thoughts on language, truth and meaning are analyzed in two periods. In the first period, Wittgenstein argues that language pictures external reality in the mind. Truth and meaning shows up in the context of the picture theory. In the second period, he abandons this view by adopting a more pragmatic approach and focuses on the social dimension of language. This article aims to lay out Wittgenstein's thoughts on picture theory and meaning and its problems in his early period. In this context, his thoughts on language, truth and meaning in his early period will be analyzed, and the problems contained in these thoughts and possible solutions will be discussed with reference to *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Keywords: Language, truth, meaning, picture theory.

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Maltepe Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Maltepe University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Turkey

e-mail: dilekarli@maltepe.edu.tr

Orcid Id: [0000-0001-8004-4916](https://orcid.org/0000-0001-8004-4916)

Arılı Çil, D. (2019). Wittgenstein'in Birinci Dönem Düşüncelerindeki Resim Kuramı ve Anlamla İlgili Sorunlar. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 102-115.

1. Giriş

Wittgenstein, iki döneminde de “doğruluk” ve “anlam” konularına odaklanmıştır ama doğruluğun ve anlamın ölçütünün ne olduğuyula ilgili farklı görüşler ileri sürmüştür. Birinci dönemde, doğruluk ve anlam konularında, B. Russell, G. Frege, A. J. Ayer ve mantıkçı pozitivistler tarafından ortaya koyulan *temsil yaklaşımını*¹ benimsemiştir. Mantıkçı pozitivistlere göre, dil ile dış dünya arasında bir temsil ilişkisi vardır. Önermelerin temsil ettikleri olgu durumunu karşılması “doğruluk” olarak tanımlanır. Buna, doğruluğun uygunluk kuramı adı verilir (Tepe, 2003, s. 110). Örneğin, “Şu anda kapı açık” önermesi, dile getirildiği anda temsil ettiği olgu durumunu karşılıyorsa doğrudur, karşılmıyorsa yanlıştır. Yani gerçekte kapı açıksa bu önerme doğrudur, kapalıysa yanlıştır. Temsil yaklaşımını savunanlara göre, anlamı belirleyen ölçüt “doğrulanabilirlik”tir. Bir önermenin anlamlı olması için olgusal olarak doğrulanabilir olması yani doğru veya yanlış doğruluk değerlerinden birini alabilmesi gerekir. “Yani, bu kurama göre, bir tümcenin anlamını kavramak, o tümcenin hangi koşullarda doğru, hangi koşullarda yanlış olduğunu kavramayı gerektiriyor” (İnan, 2013, s. 29). Örneğin, “Şu anda kapı açık” önermesi, olgu durumuna bakılarak doğrulanabilir veya yanlışlanabilir bir önerme olduğu için anlamlıdır. Mantıkçı pozitivistler, doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olmayan önermeleri metafizik önermeler sınıfında değerlendirirler. “Mantıkçı pozitivistler için ‘sözde önermeler’ olan metafizik cümleler, doğrulanabilir (ya da yanlışlanabilir) olmadıklarından dolayı anlamdan yoksundur” (Altınörs, 2003, s. 124). Bu düşünürlere göre, metafizik önermeler, felsefenin konusu olmamalıdır. Felsefe, dilin yapısını anlamaya odaklanmalıdır.

Wittgenstein da, *Tractatus* eserinde, felsefi problemlerin neredeyse hepsinin dilin yanlış kullanımıyla ilgili olduğunu savunur. Ona göre, bu problemler, gerçek felsefi problemler değildir. Bu düşüncesini şu sözlerle ifade eder:

4.003 Felsefe konularında yazılmış çoğunluk tümceler ve sorular yanlış değil saçmadır. Bu yüzden de bu türden soruları hiçbir şekilde yanıtlayamayız, ancak saçmalıklarını saptayabiliriz. Filozofların çoğunluk soruları ve tümceleri, dil mantığımızı anlamamamıza dayanır. Ve şuna da şaşmamalı ki, en derin sorunlar aslında hiç sorun değildir. (Wittgenstein, 2001, s. 45)

Wittgenstein’ın bu düşüncesi, ileride ele alacağımız “anlam” ile ilgili görüşlerine dayanmaktadır. Mantıkçı pozitivistler gibi Wittgenstein da, bu tür sorularla uğraşmanın

¹ Dil ve dünya arasında bir temsil ilişkisi olduğunu öne süren temsil yaklaşımı, göndergeci yaklaşım olarak da adlandırılmaktadır¹ ancak Wittgenstein’ın ikinci döneminde benimsemiş olduğu pragmatik yaklaşımın da bir tür gönderme ilişkisi içerdiği iddia edilebileceğinden, “temsil yaklaşımı” demeyi tercih ediyorum.

Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme* (2006) adlı eserinde, “gösterme-bağlantısı”nın pragmatik bir bağlantı olarak da yorumlanabileceğini açıklar: “(Belli bir dilde) her ifadeye karşılık (belli bir “kullanan” için ve belli bir bağlam içinde) en çok bir “gösterilen” vardır.” (s. 91). Bu yoruma göre, gösterme bağlantısı, kelimeler ve işaret ettikleri nesnelere arasında doğrudan bir bağlantı olarak yorumlanabileceği gibi, o kelimeyi kullanan kişiye ve kelimenin kullanıldığı bağlama göre kurulan bir bağlantı olarak da yorumlanabilir.

bir anlamı olmadığını öne sürer. Felsefenin, bu tür soruları bir kenara bırakıp dilin mantığını incelemesi gerektiğini söyleyen düşünür, böylece dil meselesine yönelir.

Bu çalışmada, öncelikle, Wittgenstein'in resim kuramı çerçevesinde dil, doğruluk ve anlamla ilgili düşünceleri detaylı olarak incelenecektir. Daha sonra, resim kuramı ve anlam görüşü ile ilgili sorunlar ortaya konulacaktır. Son olarak da bu sorunlarla ilgili olası çözüm önerileri ele alınarak tartışılacaktır.

2. Olguların Tasarımı Olarak Dil, Doğruluk ve Anlam

Wittgenstein, *Tractatus*'un ön sözünde, düşünce ve dilin sınırları arasındaki ilişkiye işaret ederek kitabın yazılma amacını ortaya koyar: "Kitap, böylece, düşünmeye bir sınır çizmek istiyor, ya da daha çok – düşünmeye değil, düşüncelerin dile getirilişine: ... Sınır, öyleyse, yalnızca dilin içinde çizilebilecektir ve sınırın ötesinde kalan da düpedüz saçma olacaktır" (Wittgenstein, 2001, s. 9). Bu nedenle, düşüncelerin dile getirilişi olan dilin sınırlarının incelenmesi gerekir. Bu sınırın dışında kalanlar hakkında bir şey söyleyemeyeceğimiz için onlarla uğraşmak boşunadır. Wittgenstein'a göre, "Söylenebilir ne varsa, açık söylenebilir; üzerine konuşulamayan konusunda da susmalı" dır (Wittgenstein, 2001, s. 9). Felsefe, söylenebilir olanı açık olarak söylemeye çalışmalı, söylenemeyen konusunda ise sessiz kalmalıdır. Söylenebilir olanı açıkça söylemek için ise, dilin ve düşüncenin yapısını ortaya koymak gerekir. Böylece, *Tractatus*'un konusu belirlenmiş olur.

Wittgenstein, birinci döneminde, zihinden bağımsız bir gerçeklik olduğunu kabul eder. Bunu, *Tractatus*'un ilk önermesinden çıkarabiliriz:

"1 Dünya, olduğu gibi olan her şeydir."²

Yani dünya, öznenin bağımsız bir şekilde kendi başına varolan her şeyin toplamıdır. Fakat Wittgenstein "her şey" ile neyi kastetmektedir? Bir sonraki önermede bu soruya cevap bulabiliriz:

"1.1 Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil."

Bu önermede, olgular ve şeyler arasında bir ayrım karşımıza çıkar. Morris'e göre, olgular ve şeyler arasındaki ilişki, cümle ve kelimeler arasındaki ilişkiye benzer. Cümle, rastgele olmayan bir biçimde dizilmiş kelimelerden meydana gelir. Aynı şekilde olgular da, rastgele olmayan bir biçimde ilişkilendirilmiş şeylerden (nesnelere) meydana gelir (Morris, 2008, 25). Yani Wittgenstein, dili incelerken önermelerden, gerçeklikten bahsederken de olgulardan hareket etmektedir. Daha sonra, şeyler ve olgular arasındaki ilişkiye daha detaylı olarak değinilecektir.

² Çalışmanın devamında, önermelerin sadece numaraları verilecektir. Bütün önermeler aynı kaynaktan alıntılanmıştır.

Tractatus'ta öne sürülen görüşe göre, dil ve dünya arasında bir resmetme/tasarımlama ilişkisi vardır. Dil, dünyayı tasarımılama aracıdır. Bu görüş, Wittgenstein'in resim kuramı olarak adlandırılır. Bu kuramın temeli, Önerme 2.1'de açıkça dile getirilmektedir:

"2.1 Olguların tasarımlarını kurarız."

Wittgenstein, dilde olguların tasarımlarını kurduğumuzu öne sürerek tasarıma dair şunları söyler:

"2.14 Tasarımı oluşturan, öğelerinin birbirleriyle belirli bir tarzda bağlantı içinde olmalarıdır."

"2.15 Tasarımın öğelerinin birbirleriyle belirli bir tarzda bağlantı içinde olmaları, şeylerin öyle bir bağlantı içinde olduklarını ortaya koyar."

Fogelin'e göre, resim kuramının anlaşılabilmesi için iki unsurun anlaşılması gerekir: tasarımılama ilişkisi ve tasarım biçimi (Fogelin, 2002, s. 19). Wittgenstein, tasarımılama ilişkisi için şöyle söyler:

"2.1514 Tasarımlayıcı ilişki, tasarımın öğeleri ile şeylerin karşılıklı konumlarından oluşur."

Bu önermeye göre, tasarımılama ilişkisi öncelikle, dilin öğeleri olan adlarla nesnelere arasındadır. Bu açıklama, tasarımılamanın, adlar ve nesnelere arasında bir gönderim ilişkisini içerdiğini ima etmektedir (Black, 1964, s. 43).

"3.203 Ad nesneyi imler. Nesne onun imlemidir."

Grayling de, dil ve dünya arasındaki tasarımılama ilişkisini, önermeyi oluşturan adların dış dünyadaki olguları meydana getiren nesnelere gönderimde bulunuyor olmasıyla açıklar (Grayling, 1996, s. 37). Wittgenstein, tasarımın öğeleriyle temsil ettiği nesnelere arasındaki ilişkiye dair fazla bir açıklama yapmaz ama aralarında doğrudan bir ilişki olduğunu savunur. Böyle bir ilişki vardır ve bu ilişki başka hiçbir şeye dayanmaz yani dolayımımsızdır. (Fogelin, 2002, s. 20)

Tasarım biçiminin anlaşılması ise biraz daha zordur. Tasarım biçimi, tasarımıla ilişkisinin olanağı olarak karşımıza çıkar:

"2.151 Tasarımlanma biçimi, şeylerin aralarında, tasarımın öğelerinin arasındaki gibi bir bağlantı bulunmasının olanağıdır."

Wittgenstein, tasarım biçimine, mantıksal biçim de der. Resim kuramının temelinde, bu mantıksal biçim düşüncesi yer alır.

Wittgenstein'in resim kuramı, Descartes'in ortaya koymuş olduğu zihin ve bedenden oluşan ikili dünya anlayışına dayanmaktadır (Descartes, 2007, ss. 79-80). Bu anlayışa

göre, düşünen zihin, zihinsel olmayana –maddesel olana– yönelerek onun bilgisini üretmektedir. Wittgenstein'ı ayıran nokta, zihinsel olanın ve maddesel olanın ortak mantıksal biçimi taşıdığını söylemesidir. Gerçeklikle dil ya da düşünce arasındaki tasarımı ilişkisinin mümkün olmasının nedeni, aynı mantıksal biçimi paylaşıyor olmalarıdır. Dil, olgular dünyasındaki ilişkilerin aynısını yansıtan ilişkilerle kelimelerin bir araya gelmesiyle oluşur. Dolayısıyla dil, ancak olgular dünyasını oldukları şekilde yansıttığı zaman işlevini yerine getirebilir (Demir, 2000, s. 67). Dilin, dünyayı olduğu gibi yansıtabilmesi için olguları düzenleyen ilişkiler ile kelimeleri düzenleyen ilişkilerin aynı şekilde işliyor olması gerekir. İlişkiler arasındaki bu aynılık, dil ve dünyanın ortak olarak paylaştığı mantıksal biçimi ifade etmektedir.

Gerçekliği düşünce yoluyla tasarlarız/gözümüzde canlandırırız (représenter); yani gerçekliğin bir imgesini, bir figürünü oluştururuz. İmgenin modelini temsil edebilmesi için, onun modelle aynı yapıya sahip olması gerekir... Yapının bu özdeşliğine Wittgenstein, mantıki biçim der. (Hadot, 2011, s. 27)

Hadot, *Tractatus*'un asıl meselesinin bu mantıksal biçimi ortaya koymak olduğunu öne sürer. Bu düşünce, Wittgenstein'in mantıksal biçimin kendisinin açıklanamayacağı belirlemesiyle birleşince, bizi daha sonra ele alacağımız paradoksa götürür.

Mantıksal biçim, düşünce ve dünyanın ortak paylaştığı apriori düzeni ortaya koyar (McGinn, 2007, s. 24). Başka bir deyişle, dil, düşünce ve dünya aynı mantıksal ilkelere tabidir. Bu görüş, mantık ilkelerinin, varlığın ilkeleri olduğunu savunan Aristoteles'in mantığın kaynağı ile ilgili düşüncelerini akla getirmektedir. Aristoteles'e göre düşünmenin ilkeleri aynı zamanda varlığın ilkeleridir (Çüçen, 2009, s. 30). Başka bir ifadeyle, düşünce de varlığın ilkelerine tabidir. Ancak bu sayede insan zihni dış dünyanın tasarımını oluşturarak şeylerin bilgisine sahip olabilir. Bu görüşe göre, önermeler ve terimler, aynı mantıksal biçimi paylaşarak, dış dünyada bulunan olgular ve nesnelere gönderimde bulunurlar.

Fogelin, bu noktada, Wittgenstein'in biçim ve yapı arasında bir ayrıma gittiğine, böylece anlam ve doğruluğun koşullarını ayırttığına dikkat çeker. (Fogelin, 2002, s. 21) Wittgenstein'a göre, biçim ve yapı farklı şeylerdir. "2.033 Biçim, yapının olanağıdır." Dil ve dünya aynı öğeleri barındırmadıklarında aynı yapıyı paylaşmazlar, aynı biçimi paylaşmazlar. "2.17 Tasarımın, kendi tarzınca –doğru ya da yanlış– tasarımı kurmak için, gerçeklikle ortak olarak sahip olması gereken, tasarım kurma biçimidir." Buna göre, ortak biçim, anlamın; ortak yapı, doğruluğun koşulu olarak belirir. Wittgenstein, bu ayrımla, yanlış ama anlamlı önermelerin nasıl olanaklı olduğunu ortaya koymuş olur.

Wittgenstein, düşünme etkinliğini, tasarımı olarak görür ve olguların mantıksal tasarımı düşünce olduğunu söyler. "3.001 Bir olgu bağlamının düşünülebilir olması şu demektir: Biz onun bir tasarımı kurabiliriz." Bu önermeden yola çıkarak, tasarımı kendisinin düşünce olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir önermede, "4.01 Tümce, gerçekliğin bir tasarımıdır." demektir. Wittgenstein, hem düşünceyi hem de tümceyi, gerçekliğin, olguların bir tasarımı olarak tanımlamaktadır. Bu belirlemeler, onun; düşünce ve dili yapısal olarak birbirinden ayırmadığını göstermektedir. Wittgenstein'a

göre, tasarım düşüncede gerçekleşir ve dilde ifade edilir. Dile getirdiği tasarımın gerçekliğe uygunluğu ise tümcenin doğruluğunu ifade eder. “2.223 Tasarımın doğru mu yanlış mı olduğunu anlayabilmemiz için, onu gerçeklikle karşılaştırmamız gerekir.” (2001, s. 25) Burada doğruluğun, düşünce ile gerçeklik arasındaki örtüşme olarak tanımlandığını görebiliyoruz. Bu tanım, doğruluğun uygunluk kuramına dayanmaktadır. Wittgenstein’in birinci dönemde, doğruluğu uygunluk kuramı çerçevesinde ele aldığını söyleyebiliriz. *Tractatus*’ta dile getirdiği söz konusu önermeler bu görüşü destekler niteliktedir. Bir başka önermede şöyle söyler: “4.022 Tümce, doğru olduğunda, durumun nasıl olduğunu gösterir. Ve durumun öyle olduğunu da söyler”. Bu önermeye göre, tümcenin doğruluğu var olan bir durumu olduğu gibi göstermesinden kaynaklanır. Bu önermelerden, tasarımın gerçeklik ile uyumu durumu doğru, uyumsuzluğu durumunda ise yanlış olduğunu çıkarabiliriz.

Uygunluk kuramının, önermelerin gerçekliğe uygun olduğu, başka bir ifadeyle gerçeklikle örtüştüğü sürece doğru olduklarını öne sürdüğünü belirttik. Doğrulukla ilgili bu belirleme, uygunluk kuramının ilk temsilcisi olarak kabul edilen Aristoteles’in düşüncelerine dayanmaktadır. Aristoteles’e göre, “Olmayanın olduğunu söylemek ya da olanın olmadığını söylemek yanlış, olanın olduğunu ya da olmayanın olmadığını söylemek doğrudur” (akt. Tepe, 2003, s. 111). Bu kurama göre, dış dünyaya yönelen zihin, gerçekliğe dair birtakım belirlemelerde bulunur ve bu belirlemelerden bazıları gerçekliği nasılsa öyle ifade edebilir. Doğruluğun uygunluk kuramı, önermelerimizin gerçekliğe uygun olup olmadığını bilebileceğimizi varsayar. Fakat biri zihinsel diğeri maddesel olan iki durum arasındaki uygunluğun nasıl bilinebileceğini açıklamakta yetersiz kalır. Wittgenstein, düşünce ile gerçeklik arasındaki uygunluğun bilinebilmesinin olanağını, dil, düşünce ve gerçeklik tarafından paylaşılan ortak mantıksal yapıya dayandırarak bu soruya yanıt verir. Ancak o da, bu mantıksal yapının nasıl bilinebileceğini açıklayamaz. Bu sorunu, “Resim Kuramı ve Anlamla İlgili Sorunlar” bölümünde daha ayrıntılı ele alacağız.

Wittgenstein için önemli olan bir diğer mesele, anlam meselesidir. Bu dönemde, cümlenin anlamını, onun ortaya koyduğu mantıksal biçim olarak tanımlar. Anlam, cümlenin ortaya koyduğu resmin kendisidir:

“4.022 Tümce anlamını gösterir.”

Tümce, gerçekliği resmederek anlamı oluşturur. Wittgenstein’a göre, bir cümlenin anlamının olabilmesi için, onun, gerçekliğe dair doğru ya da yanlış bir tasarım ortaya koyması gerekir:

“4.024 Bir tümceyi anlamak, o doğru olduğunda, neyin olduğu gibi olduğunu bilmektir.”

Başka bir deyişle, bir tümcenin anlamlı olabilmesi için, gönderimde bulunduğu olgu durumuyla örtüşse de örtüşmese de dış dünyadaki bir olgu durumuna gönderimde bulunması gerekir. Anlamsız tümceler, olgulara dair herhangi bir tasarımlama yapmayan türde tümcelerdir. Bu düşünceye göre, etik önermeler, estetik önermeler,

metafizik önermeler hatta mantık önermeleri; dış dünyadaki olgu durumlarının tasarımı olmadığından anlamlı değildir.

Anlamla ilgili önemli bir noktaya işaret etmek gerekir. Bir tümce doğru olmadığına da anlamlı olabilir. "Bir tümce için anlamı olmak, doğru ya da yanlış olmak demektir" (Tepe, 2003, s. 111). Ancak anlamlı tümcelerin doğruluk veya yanlışlıklarından söz edebiliriz. Aynı şekilde, ancak doğru veya yanlış olabilen önermelerin anlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Wittgenstein bunu şöyle ifade eder:

"4.024 Bir tümceyi anlamak, o doğru olduğunda, neyin olduğu gibi olduğunu bilmektir."

Anlamlı ama yanlış olan birçok tümce örneği verebiliriz. Örneğin, "Dünya düzdür." önermesi anlamlıdır; çünkü doğru olması durumunda nasıl bir olgu durumuna işaret ettiğini biliriz. Fakat işaret ettiği olgu durumuna dair tasarımı gerçeklik ile uyuşmadığından doğru değildir. O halde bu önermeyi anlamlı yapan şey, Dünya'nın şekli gibi gözlemlenebilir bir olgu durumuyla ilgili olması ve doğrulanabilme veya yanlışlanabilme olanağı bulunmasıdır. Böylece Wittgenstein, anlamlı önermeleri gözlemlenebilirlik sınırlarına hapsedmektedir.

Wittgenstein, *Tractatus*'un ilk önermelerinde, dünya, olgular, olgu bağlamları ve nesnelere arasındaki ilişkiden bahsederek yanlış ama anlamlı önermelerin olanağının zeminini hazırlar: Dünya, nesnelere değil, olguların toplamıdır (1.1). Olgular, olgu bağlamlarının varolmasıdır (2), olgu bağlamları da, nesnelere bağlantısıdır (2.01).

Bu önermelerden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Dil, sadece gerçek olan değil, olanaklı olan olguları da resmetmemize imkân verir. Böylece gerçeklikte olmayan olgu bağlamları, dilde varolabilir (Sluga, 2011, s. 22). Morris de gerçek olguların, olanaklı olguların bir kısmı olduğunu dile getirir ve dünyanın, gerçek ve olanaklı olguların toplamı olduğunu söyler (Morris, 2008, s. 28). Nesnelere olanaklı bağlantısını içeren bir olgu bağlamının varolması, bu olgu bağlamını dile getiren önermenin doğru olması anlamına gelir. Eğer önerme doğru değilse, nesnelere bağlantısı olanaklı olarak kalır ancak dilde tasarımı olduğu için yine de anlamlıdır. Böylece, Wittgenstein, mantıkcı pozitivistler için de önemli bir mesele olan, yanlış önermelerin nasıl anlamlı olabildiği sorusuna yanıt vermiş olur (Glock, 2005, s. 117).

3. Resim Kuramı ve Anlamla İlgili Sorunlar

Wittgenstein'in birinci dönemindeki resim kuramı ve anlamla ilgili düşünceleri kendi içinde bazı sorunlar barındırmaktadır. Bu sorunlardan biri, doğruluk ve anlamla ilgili tanımların, bizi, bir önermenin doğru veya anlamlı olup olmadığını belirlemek konusunda çıkmaza sürüklüyor olmasıdır. Wittgenstein, doğruluk ve anlamın koşullarını belirledikten sonra, bu koşulların karşılanıp karşılanmadığını nasıl bilebileceğimiz sorusuna yanıt vermez. Wittgenstein'in anlam ve doğrulukla ilgili belirlemelerinden yola çıkarak bir önermenin anlamlı veya doğru olup olmadığını bilemeyeceğimizi söyleyebiliriz. Öncelikle anlamla ilgili görüşlerine bakalım. Bir

tümcenin anlamının olabilmesi için onun gerçeklik hakkında bir tasarım ortaya koyması gerekir. Bu da ancak, dil ve gerçekliğin ortak olarak paylaştığı mantıksal biçim sayesinde mümkün olur. Fakat bu mantıksal biçimin kendisini tasarımılayamayacağımız, dolayısıyla da bilemeyeceğimiz için bir önermenin bu ortak mantıksal biçime sahip olup olmadığını yani anlamlı olup olmadığını bilmemiz de mümkün olmaz.

Anlamla ilgili bu sorun, Wittgenstein'in doğrulukla ilgili görüşünde de karşımıza çıkmaktadır: Bir tümcenin doğru mu yanlış mı olduğunu bilebilmemiz için dile getirdiği tasarımın gerçeklikle örtüşüp örtüşmediğini bilmemiz gerekir. Bir tasarımın gerçeklikle örtüşüp örtüşmediğini bilebilmemiz için ise, gerçekliği önceden biliyor olmamız gerektiği söylenebilir. Fakat gerçekliği ancak doğru tasarımlar aracılığıyla bilebiliriz. Bu düşünce, *Tractatus*'ta şöyle dile getirilmektedir: "3.01 Doğru düşüncelerin toplamı, dünyanın bir tasarımıdır." Bu da bizi yine bir çıkmaza sürükler. Doğrulukla ilgili bu sorun, sadece Wittgenstein'in değil, doğruluğun uygunluk kuramını benimseyenlerin karşılaştığı bir sorundur.

Doğrulukla ilgili sorunu çözenin bir yolu, gerçekliği, tasarımlarımızdan bağımsız olarak başka bir şekilde daha bilebileceğimizi öne sürmek olabilir. Bu noktada, Russell'in tanıma yoluyla bilgi ve betimleme yoluyla bilgi ayırımına başvurulabilir. Russell, tanıma yoluyla bilgiyi şöyle açıklar: "Bir şeyin varlığından, herhangi bir çıkarım sürecinin ya da doğru bilgisinin aracılığı olmadan dolaysız olarak haberimiz varsa onu tanıdığımızı söyleyeceğiz" (Russell, 2000, s. 44). Tanıma yoluyla bilgi doğrudan duyu verilerine dayanan bilgidir, dolayım içermez. Betimleme yoluyla bilgi ise, duyu verilerinden hareketle yapılan çıkarımları içerir. Tanıma yoluyla bilgi, bir doğru bilgisini gerektirmezken, betimleme yoluyla bilgi doğru bilgisini gerektirir (Russell, 2000, s. 44). Bu ayırmadan faydalanarak Wittgenstein'in anlam ve doğrulukla ilgili düşüncelerindeki bu sorunu şöyle çözebiliriz: Tasarımlar aracılığıyla gerçekliğin betimleme yoluyla bilgisine ulaşırız ancak bu bilgiye ulaşmadan önce zaten gerçekliğin tanıma yoluyla bilgisine sahibizdir. Tasarımdan önce sahip olduğumuz gerçekliğin tanıma yoluyla bilgisi sayesinde de hangi tasarımların gerçeklik hakkında olduğuna dolayısıyla doğru olduğuna karar verebiliriz. Ancak bu açıklama, doğrulukla ilgili soruna çözüm getirse bile anlamla ilgili sorunu çözmekte yetersiz kalmaktadır.

Wittgenstein'in anlamla ilgili görüşlerinde, önermelerin anlamlı olup olmadığını belirlemenin dışında başka sorunlar da karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunlardan biri, anlamlı önermelerin sınırlarını daraltarak etik önermeler, mantık önermeleri ve metafizik önermeler gibi önermeleri anlamsız olarak nitelendirmesidir. Wittgenstein'in, anlam ile ilgili belirlemelerinden, anlamlı önermeleri olgusal önermeler ile eşleştirdiğini söyleyebiliriz. Bu tür önermeler, dünyaya ilişkin bir durumu, olguyu, dünyada olduğu öne sürülen bir şeyi yansıtan, resmeden önermelerdir. Örneğin, "Bugün hava güneşlidir." önermesi dünya ile ilgili bir önermedir; çünkü dünyaya dair bir olgu durumunu resmeder. Wittgenstein'in anlamla ilgili belirlemeleri, gözlemlenebilirlik koşulunu sağladıkları için sadece olgusal önermelerin anlamlı olduğunu düşündürmektedir. Olgusal önermeler dışında kalan etik önermeler, metafizik önermeler ve mantık önermeleri ise bu koşulu sağlamamaktadır. Wittgenstein'a göre bu

tür önermeler anlamsızdır. Felsefenin genelde metafizik önermeler dile getirdiğini ve bir yanlış içinde olduğunu söyler. “Bu tür cümleler, evren üzerinde, evrenin, dünyanın tümü üzerinde bilgi vermek iddiasındadır. Metafizik cümleler hem evreni tümüyle dile getirmek hem de evren hakkında empirik olmayan, zorunlu, kesin, değişmez bilgiler vermek istiyor” (Soykan, 2006, s. 24). Bu yanlış, dilin sınırlarının bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Wittgenstein'a göre, “Metafizik ilk dönemde, konuşulamayan, susulması gereken yerde konuşmak, dünyanın sınırlarını aşmak çabası olarak görülür ve böyle bir çabanın felsefe adına yapılmaması önerilir” (Soykan, 2002, s. 43). Ona göre felsefe, evrenin bütününe açıklama çabası içinde olmamalıdır. Aksine dili, dilin sınırlarını araştırmalıdır. Bu noktada, Wittgenstein'ın *Tractatus*'un önsözündeki ifadesini hatırlamak yerinde olacaktır:

4.003 Felsefe konularında yazılmış çoğunluk tümceler ve sorular yanlış değil saçmadır. Bu yüzden de bu türden soruları hiçbir şekilde yanıtlayamayız, ancak saçmalıklarını saptayabiliriz. Filozofların çoğunluk soruları ve tümceleri, dil mantığımızı anlamamamıza dayanır.

Hadot, mümkün bir olgunun yapısına sahip olmadıkları yani mantıki biçimden yoksun oldukları için, Wittgenstein'a göre, felsefi önermelerin anlamsız olduğunu öne sürer (Hadot, 2011, s. 29). Pears ise farklı bir bakış açısıyla, Wittgenstein'ın felsefi önermelerin özellikle de etik önermelerin anlamsız olduğunu söylerken, sadece olgusal anlamları olmadığını söylemek istediğini dile getirir. Böylece, etik önermeleri reddetmediğini, tam tersi onları anlamaya dair ilk adımı attığını savunur (Pears, 1970, s. 54). Daha sonra bu görüşü daha detaylı olarak ele alacağız.

Olgusal önermeler dışında kalan önemli bir önerme türü de mantıksal önermelerdir. Bu tür önermeler dünyaya dair bir şey söylemezler. Wittgenstein'a göre, “5. 43 Mantığın bütün tümceleri, oysa aynı şeyi söyler. Yani hiçbir şeyi.” Mantıksal önermelerin doğru olup olmadıkları kendilerinden anlaşılır. Bu tür önermelere “totoloji” yani kendini tekrarlayan önerme de denir. Bu tarz önermeler dünyaya dair bir şey söylemezler, olguları resmetmezler. Wittgenstein, mantıksal önermelerin doğruluğunun sadece tümceye bakılarak anlaşılabilirliğini; fakat olgusal önermelerin doğruluk veya yanlışlığının tümceden anlaşılamayacağını, dış dünyaya bakılması gerektiğini söyler.

Wittgenstein, mantıksal önermeler için anlam konusunda bir istisna yapıyor gibi görünmektedir. Tepe'ye göre, “Mantık tümceleri dünyaya ilişkin hiçbir bildirimde bulunmasa da, Wittgenstein'a göre anlamlıdır; çünkü bu tümcelerde bir şey açıklanmakta, bir şey gösterilmektedir” (Tepe, 2003, s. 77). Peki, nedir bu gösterilen ve nasıl gösterilebilir? “Tümceye bakıldığında, onu doğru ya da yanlış kılan mantıksal yapısı görülebilmelidir. Wittgenstein işte bu mantıksal yapının, tasarımın mantıksal biçiminin, sonuçta da dille yerine getirilen bu resimleme ya da tasarımlama etkinliğinin yapısını ortaya koyma peşindedir” (Tepe, 2003, s. 80). Wittgenstein için öncelikli olarak önemli olan dil ve dilin tasarımlama işlevidir. O, dilin mantıksal biçimini, dolayısıyla da dünyanın mantıksal biçimini ortaya koymaya çalışır. McGinn de *Tractatus*'un amacının dil ve dünya arasındaki ilişkileri ortaya koymaktan çok dünyanın mantıksal düzenini ifade etmek olduğunu söyler (McGinn, 2007, ss. 27-28). Fakat bu mantıksal düzen

tasarımlamayla ortaya konamaz; çünkü olgusal değildir. Wittgenstein, bu konuda şunu söyler:

“4.121 Tümce mantıksal biçimi ortaya koyamaz; o, onda yansır. Dil, onda yansıyanı, ortaya koyamaz. Dilde kendini dile getireni, biz onunla dile getiremeyiz. Tümce, gerçekliğin mantıksal biçimini, gösterir. Onu serimler.”

Dil, bu mantıksal biçime uyduğu için onu gösterir. Başka bir deyişle mantıksal biçim dilde görünür hale gelir. Dünyadaki her şey, ortak mantıksal biçim sayesinde resmedilebilir fakat mantıksal biçimin kendisi resmedilemez, sadece gösterilebilir. Bu yüzden mantık aslında, hakkında konuşulamaz olan yani anlamsız olan alana girer (Monk, 2005, s. 50).

Olguların tasarımlarının dil ve dış dünya arasındaki ortak mantıksal biçim sayesinde yapılabileceğini; fakat bu mantıksal yapının kendisinin tasarımlanamayacağını ifade ettik. Mantıksal önermelerin anlamlı olduğunu kabul edeceksek, tasarımdan başka bir anlam ölçütüne ihtiyacımız olduğunu söyleyebiliriz. Aksi halde bir çelişkiyle karşı karşıya kalıyoruz: Dilin görünür kıldığı mantıksal biçim üzerine konuşulamaz. Ancak üzerine konuşulamayacağını söylerken bile aslında bir konuşma yapıyoruz. Wittgenstein, bu çelişkinin farkındadır. Bunu şu sözlerle dile getirir:

Benim tümcelerim şu yolla açılmayıp dururlar ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür – onlarla- onlara tırmanarak- onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı görür. (6.54)

Wittgenstein, *Tractatus*'ta dile getirdiği düşünceleri, bir yüksekliğe ulaşmamızı sağladıktan sonra kaldırıp atılması gereken bir merdiven olarak görür. Bu benzetme, Wittgenstein'in merdiveni olarak da adlandırılır. Bu düşünceler, dünyayı anlamının aracıdır; fakat aşılmalıdır. Bu düşünceler aşılmalıdır; çünkü resmetmenin kendisi üzerine konuşulamaz. Bunun yapılabilmesi için dilin dışına çıkabilmemiz gerekirdi.

Demir'e göre, “Kitap boyunca savunulan tez, dilin dünyayı temsil ettiği ve bu temsilin her ikisinin ortak bir yapıya sahip olmasından kaynaklandığını inceleyen düşünür, yaptığı işin kendisinin bir olgu olmadığı farkındadır. Çünkü dilin dünya ile ilişkisinin resmedilebilmesi için dilin dışına çıkılması gerekmektedir. Fakat ona göre, insanın böyle bir şansı yoktur” (Demir, 2000, s. 70). Dilin dışına çıkmak mümkün olmadığı için, resmetme üzerine konuşurken çelişkili bir şey yaptığımızı kabul etmemiz gerekir. Demir, Wittgenstein'in bu belirlemesini bir paradoks olarak değerlendirir ve şöyle söyler: “Görüldüğü gibi Wittgenstein ilginç bir paradoksla bitirir kitabı: Dil ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi anlamının yolu onu açıklayan modelin saçmalığını anlamaktan geçmektedir” (Demir, 2000, s. 70). Başka bir deyişle, dil ve dünya arasındaki ilişkiyi anlamak için, onu açıklayan modelin anlaşılamayacağını anlamamız gerekir. Böylece, anlaşılabilir model hakkında bir şey anlamış oluruz.

Hadot ise, bu ifadeyi bir iç çelişki olarak görür ve *söylemek* ve *göstermek* arasındaki ayrımına başvurarak bu iç çelişkiyi aşmanın yolunu arar. Bu ayırmadan hareketle, Wittgenstein'in *Tractatus*'ta, nesnel olguları tasarımıladığını ve böylece tasarımılanamaz olanı gösterdiğini söyler (2006, s. 29). Hatta biraz daha ileri giderek, bu çelişkiyi doğuran şeyin Wittgenstein'in söylenemez olan (mantıksal biçim) üzerine konuşması değil, dilin sınırlarının farkına varması olduğunu ifade eder:

O halde Wittgenstein'ı felsefi önermelerin saçma olduğunu düşünmeye götüren şey yalnızca empirizm değildir; daha çok dilin aşılabilir karakterine dair başlangıçtaki sezgisidir: dilin mantıkî biçimi ile gerçeğin yapısını karşılaştırmak için dilden çıkamayız. (Hadot, 2011, s. 31)

Morris, bu paradoksun özellikle metni yorumlayan kişinin işini zorlaştırdığını dile getirir. Morris'e göre, bir metni yorumlamak, metinde söylenenlerin anlamlı olduğunu ortaya koymaktır. Buradaki zorluk, kendi söylediklerinin anlamsız olduğunu dile getiren bir metnin anlamlı olduğunu kanıtlamanın zorluğudur. Fakat buna rağmen Morris bu paradoksun, metnin amacı için gerekli olduğunu çünkü Wittgenstein'in amacının söylenebilenlere değil, söylenemeyenlere anlam yüklemek olduğunu öne sürer (Morris, 2008, s. 9).

Morris gibi, Monk da, Wittgenstein'in bazı hakikatlerin ancak sessiz kalarak ya da anlamsız şeyler söyleyerek gösterilebileceğine inandığını öne sürer. Bu hakikatler arasında, etik, estetik, din, yaşamın anlamı, mantık ve felsefeyi sayar (Monk, 2005, s. 21). Bu açıklamaya göre, Wittgenstein'in asıl anlamlandırmak istediği, anlamsız olarak nitelendirdikleridir. O, olgusal olanı yani dilin sınırları içerisinde kalanı tasarımıırken, tasarımılanamaz olanı yani dilin sınırları dışında kalanları gösterir.

Bu noktada, bu görüşe şöyle bir eleştiri getirilebilir: Wittgenstein'in, dilin sınırları dışına çıkamayacağımız için metafizik önermeleri tasarımıyamayacağımızı ancak gösterebileceğimizi düşündüğünü kabul edersek, felsefeye yüklediği görevi, yani metafizik soruları bırakıp dilin yapısını incelemesi gerektiğini, nasıl açıklayacağız? Bu görevin, aslında dile getirdiğinin tam tersi bir göreve işaret ettiğini söylemek gerekir. Ancak o zaman da göstermek istediğinin tam tersini söyleyen bir metinle karşı karşıya kalmış oluruz. Burada, çelişkinin ortadan kalkmadığını sadece başka bir şekle dönüştüğünü görebiliriz. Hadot da, Wittgenstein'ı kurtarma çabalarına rağmen bunu kabul eder:

O halde diyordum ki, *Tractatus*'ta Wittgenstein'in ifade ettiği ile gerçekten düşündüğü; yani gelmek istediği şey arasında paradoksal bir oransızlık vardır. (2011, s. 104)

Wittgenstein, belki de bütün kitap boyunca hâkim olan bu paradoksal oransızlığın farkına vardığı için, son önermede şöyle söyler: "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı" (7). Yani bütün kitap boyunca üzerine konuşulamayan konusunda konuştuğunu; fakat artık susmanın zamanı geldiğini bildirerek bitirir kitabı.

4. Sonuç

Wittgenstein, birinci döneminde, dil, doğruluk ve anlam konularına odaklanır. *Tractatus*'ta mantıkçı pozitivistlerin ortaya koyduğu dil ve anlam görüşlerine dayanan resim kuramını geliştir. Mantıkçı pozitivistlere göre, dil, dış dünyaya gönderimde bulunur. Doğruluğu ve anlamı belirleyen de bu ilişkidir. Bu bağlamda, doğruluk, önermelerin gönderimde bulunduğu gerçeklikle örtüşüyor olmasıdır. Anlamı belirleyen ölçüt de "doğrulanabilirlik"tir. Başka bir deyişle, dış dünyaya gönderimde bulunan önermeler anlamlı, bulunmayanlarsa anlamsızdır. Mantıkçı pozitivistler, dünyaya gönderimde bulunmayan önermeleri metafizik önermeler olarak değerlendirirler ve metafizik önermeler hakkında bilgi üretemeyeceğimizi söylerler. Wittgenstein da, *Tractatus*'ta bu görüşe katılmakta, felsefenin çoğu tümcelerini anlamsız olarak nitelendirmekte ve felsefenin işinin bunları bir kenara bırakıp dilin sınırlarını belirlemeye çalışmak olduğunu söylemektedir. Bu noktada şöyle bir sorun karşımıza çıkmaktadır: Hem mantıkçı pozitivistler hem de Wittgenstein'ın ortaya koyduğu anlam kuramı, anlamı doğrulanabilir türde önermelere indirgeyerek sınırlamakta ve dış dünyaya gönderimde bulunmayan ama anlamlı gelen önermeleri açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Wittgenstein'ın resim kuramı ve anlamla ilgili düşüncelerinde başka bir önemli sorun daha karşımıza çıkar. Wittgenstein, resim kuramında, dilin olguları tasarımıladığını ve bu tasarımın, dil ve olguların ortak olarak paylaştığı mantıksal biçim sayesinde mümkün olduğunu öne sürer. Fakat bu mantıksal yapının kendisinin tasarımlanamayacağını ve üzerine konuşulamayacağını söyler. Wittgenstein'a göre, "dil ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi anlamının yolu onu açıklayan modelin saçmalığını anlamaktan geçmektedir" (Demir, 2000, s. 70). Başka bir deyişle, dil ve dünya arasındaki ilişkiyi anlamak için, onu açıklayan modelin anlaşılamayacağını anlamamız gerekir. O zaman da, bu anlaşılmaz model hakkında bir şey anlamış oluruz. Böylece bir çelişkiyle karşı karşıya kalırız.

Bu çelişki, Hadot, Morris ve Monk'un yaptığı gibi, *söylemek* ve *göstermek* ayrımından yola çıkarak aşılmaya çalışılabilir. Bu ayrım çerçevesinde, Wittgenstein'ın, mantıksal biçim hakkında konuşamayacağımızı ama onu gösterebileceğimizi iddia ettiği söylenebilir. Ancak bunu kabul ettiğimizde de başka bir çelişkiye düşmüş oluruz: Filozof, hakkında konuşulamaz olanları bir kenara bırakmamız gerektiğini söylerken (6.54) aslında onları göstermeye ve anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Bu görüşü kabul etmek, Wittgenstein'ın söylediği ve yapmaya çalıştığı şey arasında bir tutarsızlık olduğunu kabul etmek anlamına gelir.

Sonuç olarak, Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta ortaya koyduğu resim kuramı ve anlamla ilgili görüşlerinin bazı sorunlar içerdiği ve bu sorunların, birinci dönem düşünceleri çerçevesinde kalarak çözülemediği sonucuna varılabilir. *Tractatus*'un son önermesinden yola çıkarak,³ Wittgenstein'ın, kitabın sonunda, kendi kuramının içerdiği çelişkiyi, yani üzerine konuşulamayan konusunda konuşmaya çalıştığını, gördüğü ve itiraf ettiği

³ "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı."

söylenbilir. Ayrıca, bu düşünceyi destekler bir biçimde, *Felsefi Soruşturmalarda*'nın önsözünde, ilk kitabı *Tractatus*'taki ciddi yanlışları gördüğünü söyleyerek düşüncelerinin değiştiğini ifade eder (2000, s. 8). Kendisi, düşüncelerindeki yanlışların neler olduğunu açıkça söylemese de, bu ifade, bu çalışmada ele alınan resim kuramı ve anlamla ilgili görüşlerin içerdiği sorunlara dair bir belirleme olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

- Altınörs, A. (2003). *Dil Felsefesine Giriş*. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Black, M. (1964). *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. London: Cambridge University Press.
- Çüçen, A. K. (2009). *Klasik Mantık*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Demir, Ö. (2000). *Bilim Felsefesi*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Descartes, R. (2007). *Felsefenin İlkeleri* (M. Akın, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Fogelin, R. J. (2002). *Wittgenstein*. New York: Routledge.
- Glock, H. J. (2005). *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Grayling, A. C. (1996). *Wittgenstein, A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Grünberg, T. (2006). *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hadot, P. (2011). *Wittgenstein ve Dilin Sınırları* (M. Erşen, Çev.). Ankara: Doğubatı Yayınları.
- İnan, İ. (2013). *Dil Felsefesi*. İstanbul: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- McGinn, M. (2007). *Elucidating the Tractatus*. New York: Oxford University Press.
- Monk, R. (2005). *How to Read Wittgenstein*. London: Granta Books.
- Morris, M. (2008). *Wittgenstein and the Tractatus Logico-Philosophicus*. New York: Routledge.
- Pears, D. (1970). *Wittgenstein*. New York: Viking Press.
- Russell, B. (2000). *Felsefe Sorunları* (V. Hacıkadiroğlu, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sluga, H. (2011). *Wittgenstein*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Soykan, Ö. N. (2002). Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavram ve Sorunlar. *Cogito*, 33, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. Soykan, Ö. N. (2006). *Wittgenstein Yaşamı Felsefesi Yapıtları*. İstanbul: MTV Yayıncılık.

Tepe, H. (2003). *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.

Wittgenstein, L. (2000). *Felsefi Soruşturmalar* (D. Kanıt, Çev.). İstanbul: Küyerel Yayınları.

Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus Logico-philosophicus* (O. Aruoba, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Wittgenstein, L. (2000). *Felsefi Soruşturmalar* (D. Kanıt, Çev.). İstanbul: Küyerel Yayınları.

Geliş Tarihi | Received: 12.01.2019

E-ISSN: 2148-9327

Kabul Tarihi | Accepted: 29.05.2019

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

THE NATURE OF HUMAN ACTIVITY: A CRITICAL ASSESSMENT OF ARENDT'S VIEWS ON MARX

Tuğba SEVİNÇ*

Abstract: In this work I present some of Arendt's criticisms of Marx and assess whether these criticisms are fair. I claim that Arendt reads Marx erroneously, which results in her failure to grasp certain similarities between Marx and herself, at least on some points. It is important to mention that Arendt's interest in Marx is part of a wider project she pursues. She believes that Marx's theory might allow us to establish a link between Bolshevism and the history of Western thought. Marx's notion of history and progress enables Arendt to support her claim that Marx's theory involves totalitarian elements. By way of correcting Arendt's misreading of Marx, my purpose has been to get a better understanding of the theories of Marx and Arendt, as well as to see their incompatible views regarding the nature of human activity and of freedom. Arendt charges Marx of ignoring the most central human activity, that is 'action'; and of denying human beings a genuine political existence and freedom. Furthermore, according to Arendt, Marx conceives labor as human being's highest activity and ignores the significance of other two activities, namely work and action. In the last analysis, Marx and Arendt prioritizes distinct human activities as the most central (labor and action, respectively) to human beings; and as a result, they provide us two irreconcilable views of politics, history and freedom.

Keywords: Marx, Arendt, freedom, labor, action.

İNSAN ETKİNLİĞİNİN DOĞASI: ARENİT'İN MARX ÜZERİNE GÖRÜŞLERİNİN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRMESİ

Öz: Bu çalışmada Hannah Arendt'in Marx'a getirdiği bazı temel eleştiriler değerlendirilecektir. Bu eleştiriler büyük oranda Arendt'in yanlış ve hatta taraflı okumasının sonucu olmasına rağmen Marx ve Arendt arasındaki benzerlikleri ve ayrışmaları anlamak açısından önemli başlangıç noktalarıdır. Arendt'in Marx eleştirilerinin birçoğu onun 20 yy. totaliter rejimlerinin kökenini Batı

* Dr. | Dr.

Bahçeşehir Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji, Türkiye | Bahçeşehir University, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, Sociology, Turkey

e-mail: sevinc.tugba@gmail.com

Orcid Id: [0000-0001-5615-9908](https://orcid.org/0000-0001-5615-9908)

Sevinç, T. (2019). The Nature of Human Activity: A Critical Assessment of Arendt's Views on Marx. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 116-128.

felsefesindeki bir takım düşünsel eğilimlerle temellendirme projesinin bir parçasıdır. Arendt Marx'ın materyalist tarih anlayışını, insanı maddi koşullar ve nesnel yasalar tarafından belirlenen 'kuklalara' indirgediği için reddeder. Bunun karşısına, insanı politik alanda eyleyen ve konuşan ve bu ölçüde de özgür olan varlıklar olarak kavramsallaştıran bir anlayışı koyar. Arendt'in eleştirileri bize insan etkinliğinin yani *vita activa*'nın çoğul yapısı (emek, iş ve eylem) ve insanın birincil etkinliği 'eylem' ile özgürlük arasındaki ilişkiye dair önemli saptamalarda bulunur. Buna karşın, Arendt'e göre Marx, 'iş' ve 'emek' (insanın inşa ettiği dünyanın kalıcılığı ile tüketim nesnelere) arasındaki ayrımı göz ardı etmekte, insanın asıl etkinliği olan 'eylem'i yok saymakta ve insanın birincil etkinliği konumuna tarih boyunca en aşağı olarak görülmüş 'emek'i yerleştirmektedir. Görülecektir ki iki düşünür arasındaki ayrışma nihayetinde insanın temel etkinliğinin ne olduğu noktasında düğümlenmektedir: İnsan asıl olarak politik ve eyleyen bir varlık mıdır? Yoksa üreten bir varlık mı? Sonuçta, bu çalışma boyunca vurgulanacak tüm benzerliklerine rağmen Marx ve Arendt iki farklı insan etkinliği üzerinden (emek ve eylem) bize iki farklı siyaset ve özgürlük anlayışı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arendt, Marx, özgürlük, emek, eylem.

1. Introduction

In this paper, my purpose is to present some of Arendt's criticisms to Marx and to explore whether these criticisms are fair. I claim that Arendt reads Marx erroneously, which results in her failure to grasp the similarities between Marx and herself, at least on some crucial points.¹ Among Arendt's various criticisms of Marx, I will confine myself to her claim that Marx conceives labor as man's highest activity and ignores the significance of other two activities, namely work and action. Her critique maintains that (i) Marx does not distinguish labor and work as two distinct human activities, and reduces making to labor, (ii) Marx's attitude toward labor is contradictory, and (iii) Marx totally ignores the most humane activity of man, namely action and reduces it to making (fabrication). I would like to stress that Arendt blames Marx for *reducing* distinct human activities to one another. According to Arendt, Marx reduces action to work as the critique (iii) maintains, and he also reduces work to labor as the critique (i) maintains. As a result, while action ceases to be a human activity at all, work occurs only when Marx talks about 'making history'.

I will claim that while the critique (iii) is successful; critiques (i) and (ii) are the result of Arendt's misreading of Marx. At the very beginning, it is important to mention that Arendt's interest in Marx is part of a wider project. She believes that Marx's theory might allow us to establish a link between Bolshevism (a novel form of totalitarian government) and the history of Western thought. Marx's notion of history and progress enables Arendt to support her claim that Marx's theory involves totalitarian elements.² In this

¹ Similarly, Pitkin argues that Arendt's charges against Marx involve misreading. Moreover, according to Pitkin, Arendt "refuses to acknowledge" the similarities between her theory and Marx's theory, especially the similarity between her conception of social and Marx's conception of alienation (Pitkin, 1998, pp. 115-144).

² Canovan argues that it is through the idea of 'making' history in Marx that seems to prepare the ground for totalitarian regimes according to Arendt (Canovan, 1994, p. 75).

essay, I will not concern with this wider project except that it is related to our investigation of Marx's notion of 'making history'. I will start with the third critique, then I will consider (i) and (ii) respectively.

2. Arendt's Charges against Marx

2.1. Arendt: On making and action

In this section I will discuss Arendt's thesis that (iii) Marx reduces acting to making. We will concentrate on Marx's notion of history since Arendt claims that Marx reduces action to 'making of history' (Arendt, 1961a, p. 77). Arendt objects to Marx's conception of history and argues that Marx understands history as something that can be made like we make shoes or tables. Firstly, this is to deny that history is the result of men's actions, which are free and unpredictable. Secondly, mentality of fabrication in human affairs, to the degree to which it denies man a public space –in which they can act through their words and deeds, destroys the conditions for man's self-expression. Also, this understanding, according to Arendt, has serious consequences such as antidemocratic and totalitarian regimes.

Arendt argues that Marx borrows his understanding of history from Hegel except that Marx demystifies history and considers it as having a material basis. Unlike Hegel who thinks that history is the vocation of the Spirit and realization of its freedom, Marx thinks that history is the story of class struggles. In this respect, Arendt quotes Engels and calls Marx as the Darwin of history (Arendt, 1998, p. 116; Engels, 1978, p. 681). According to her, Marx understands history just like Darwin understood nature. Similar to Darwin, in Marx's account, history is understood as the evolution of society from primitive forms of production to developed forms of production. According to Arendt, the notion of progress in human affairs, no matter if it's the world spirit, invisible hand, nature or class interest, assumes that there is a force in the background that regulates the actions of individuals, which in themselves seem like "gestures of puppets" (Arendt, 1998, p. 185). To Arendt, this is to deny the fact that man is free and can act independently.

Drawing on the Greek experience, Arendt poses a distinction between work and action. Relying on the ancient distinction between craftsman and citizen, Arendt argues that making means fabrication, which is performed under the guidance of a model, and which always involves violence in transforming the pure material into an object as in the case of transforming a marble into a statue. Fabrication always has a beginning and a definite end. The process is determined by the categories of means and ends, which includes the sacrifice of means to the end (Arendt, 1998, pp.139-143). On the other hand, action is the activity of citizen who through his words and deeds appears in the public space and meets other citizens. Unlike fabrication, action is to initiate a beginning in the world through one's words and deeds. In this respect, according to Arendt, our freedom

consists in our ability to start something new. In Arendt's theory, action is the only activity within which man's genuine freedom is manifest.³

In her conception of political freedom, Arendt argues that action is possible only among people and its pre-condition is to be seen and heard by others. Since action is performed among people, its path is subject to change with respect to the intentions, responses and interests of the people. For this reason, the consequences of an action are *unpredictable*, even though an agent always has a particular end in mind, the real end almost never matches the intended one. With respect to this plurality of ends, action is *boundless*, it continues so far as someone acts as a response. Though both making and action have the character of a process, there is a crucial difference. Like making, action has a beginning. But unlike making, action does not have a definite end (Arendt, 1961a, pp. 59-60).

In what follows, Arendt claims that making cannot be the activity of politics, and this point constitutes her major objection to Marx. Arendt stresses that the *raison d'être* of politics is freedom, and its field of experience is action. She considers that the ultimate form of action is founding a state and writing a constitution to maintain and protect the public realm within which citizens could act – through their words and deeds.

2.2. Marx: Making history

The first occurrence of the term 'make history' is in *German Ideology*, in a section dedicated to the discussion of history (1978b, p. 153). Marx says "man must be in a position to live in order to be able to 'make history'". There Marx deals with urgency of the requirements of man's material life e.g. eating, drinking and sleeping, in order to 'make' anything at all. He leaves the notion of making history unexplained and continues to elaborate what constitutes history and historical action. Marx argues that while the content of history is material production, the development in history is the result of development in forces of production. In addition, Marx maintains that "[t]he multitude of productive forces accessible to men determines the nature of society, hence that the 'history of humanity' must always be studied and treated in relation to the history of industry and exchange" (Marx, 1978b, p. 157). Marx argues that history has to be understood in terms of production relations and there is a correspondence between the stage of society and the stage of industry and exchange.

Unlike in its first occurrence, where Marx illustrates the content of history; in its second occurrence, Marx gives clues about what 'making history' means. Marx argues that man cannot 'make history' as he pleases. He says "men make their own history, but they do not make it as they please; they do not make it under circumstances chosen by themselves, but under circumstances directly found, given and transmitted from the past" (Marx, 1978c, p. 595). From the quote we see that we do not make history as we please. To the degree to which we act in conditions transmitted from the past, Marx

³ Arendt's conception of freedom is political, hence the very opposite of 'inner freedom'. Arendt suggests that freedom should be understood as Machiavelli's *virtù*: it is "the excellence with which man answers the opportunities the world opens up before him in the guise of *fortuna*" (Arendt, 1961b, p. 153).

seems to suggest that our action is affected by these conditions. Here, Marx does not say anything about the degree of the effect and it is not clear whether he means *determination* as some interpreters suggest. This discussion is part of an ongoing debate about whether Marx leaves room for men's freedom in changing the course of events or whether he thinks men as an instrument in the hands of history.

History, as Marx understood it, proceeds towards antagonisms which are inherent in society. Existing social relations come into contradiction with existing forms of production and the latter forces the former to a change (Marx, 1978b, p. 159). Some interpreters argue that Marx conceives history as a science, which has its own rules; and a revolution can be successful only when men understand these rules and act accordingly. According to this interpretation, man's role is limited to the execution of his assignment that is prescribed by the course of history. Arendt also holds this reading of Marx.

On the other hand, Allan Wood argues that Marx's theory of historical materialism as an explanatory theory that examines *tendencies* in history, rather than as an account of historical development based on *causality*. Wood thinks that "Marx's theory rests on the idea that there is a general historical tendency for productive powers to be used efficiently and to expand" (Wood, 2004, p. 109). And to say that men have a tendency to improve forces of production says nothing about how man will act in particular circumstances. (Wood, 2004, pp. 116-117).⁴

I think that even if we accept the teleological account of Wood, Arendt's objection against Marx's understanding of history still holds. Here, we should distinguish two aspects of the issue in order to assess Arendt's criticism fully. Arendt argues that the modern concern for history is grounded on neither our desire to take lessons from past nor our desire to understand and give meaning to it. According to Arendt, our interest in history and finding regularities or tendencies in it has another objective: to *predict* future events.⁵ Marx, after having discovered rules or tendencies in history, predicts that the next stage of society would be socialism and *prescribes* a course of action to men accordingly e.g. abolishment of private property. He characterizes the future society and its form of government as proletarian dictatorship which is based on common property. In the eyes of Arendt, to make predictions about future is to deny the freedom of human beings. It is to reduce infinite possibilities that are opened by human beings' actions into one, which always involves violence.

When we think of the means-end character of the activity of fabrication, we soon realize that the immanent contradictions present in society points out the 'end' of human activity and we 'make history' according to achieve this end. For Arendt thinks that an

⁴ In another important passage, Marx argues for a reciprocal influence affirming that material conditions affect man and that men affect material conditions. (Marx, 1978b, pp. 164-165).

⁵ Similar to Arendt, Karl Popper (1961, 1971) criticizes Marx and theories of historicism arguing that Marx's commits historical prophecy.

activity that is pursued according to a definite end cannot be the realm of freedom, but of *necessity*. I think that Arendt would not object to Wood's thesis that we cannot say anything about the particular actions of individuals, and they are still free in this sense. But their freedom resembles the freedom of a shoe maker whose end is to make shoes no matter whether the shoes are black or white; comfortable or high heeled. According to Arendt, when people try to make history as Marx suggested, they use violence in order to fit people into their design or fictitious ideology; as a result, they destroy human plurality, and potential to start anew. And, to force the course events in such a way might result in dangerous consequences and according to Arendt, Bolshevism is an example of this.⁶

On the contrary, Arendt thinks that "nothing in fact indicates more clearly the political nature of history —it is being a story of action and deeds rather than of trends or of forces of ideas" (Arendt, 1998, p. 185). Arendt considers history as a *story* that can only be told backwards rather than a process that has a path and its own laws of development. Just like the end of an action is unpredictable in advance, the end of history, when history understood as a sequence of actions, is unpredictable too. We are capable of affecting the course of events and history either by starting something entirely new or responding to what is already initiated to the world. According to Arendt, this constitutes our freedom. Arendt acknowledges that history owes its existence to men, yet she objects that men do 'make history'. Unlike Marx, who understands history as a development of men's productive forces, Arendt thinks that history is the memory of great words and deeds.⁷ In the Arendtian framework, when viewed from the perspective of the agent, action has a revealing power. While 'what' we are is constituted by our properties, character, habits or talents; 'who' we are is revealed through our action, our words and deeds; and unknowable even to the actor himself (Arendt, 1998, pp. 179-180). Thus, action is self-expression in Arendt.

So far, I have investigated Marx's notion of history and assessed Arendt's criticism of Marx. I have argued that no matter how we interpret Marx's notion of history—deterministic or teleological, Arendt is right in saying that her conception of action is absent in Marx's theory. Thus, Marx's notion of history excludes the possibility

⁶ In *On Revolution* Arendt underlines the emergence of a new form of government in distinct countries of Europe after 1800s. For instance, in 1905, in Russia, the workers in the factories organized themselves into councils whose structure was representative self-government. Their coming into being was spontaneous and they had never been understood by professional revolutionists (historical materialists). Arendt explains that these councils were soon abolished by the party because their program did not recognize democracy as the true form of revolutionary government. Because the ideologists of the party admit nothing except the party program, democracy, the most genuine expression of man's freedom was destroyed immediately. For Arendt, they were stuck to the ideology; they never acted, but tried to make (fabricate) history in the light of the pre-given party program (Arendt, 2006, pp. 247-258).

⁷ In *The Philosophy of History*, Hegel gives an enlightening account of kinds of history, one of which is original history which Herodotus and Thucydides are examples. Historians are mere historiographers since they bind together the fleeting elements of story and give it immortality. (Hegel, *The Philosophy of History*, pp. 1-5) It is plain that Arendt incorporates this ancient understanding of history into her theory and revitalizes it as an alternative to *history as science*.

of freedom as initiating something *entirely new* to the world. Moreover, I have argued that Arendt's emphasis on action and its place in general human activity has twofold significance: both freedom and human existence is possible only through action. In the next section, while I examine Marx's notion of labor, I will argue that Marx's notion of non-alienated labor has also an expressionist aspect.

2.3. Arendt: Work and labor

According to Arendt, Marx misconceives the plural nature of human activity, and considers human beings chiefly as *animal laborans*. Hence, for Arendt, Marx not only reduces man's overall activity to the activity of labor, but also his theory is an elevation and 'dignification of labor' (Arendt, 2002, p. 283), which has been considered as the lowest activity of man throughout history (Arendt, 1998, p. 84).

Arendt points out a distinction between work and labor which, she thinks, is mostly ignored and unexamined in the tradition (Arendt, 1998, p. 79). Her thesis is based on the fact that in most (Western) languages there exist etymologically two distinct terms that corresponds to labor and work. She argues that though we have two distinct words for these distinct activities, we have never investigated the meaning of this difference. To her, by stating "working hands and a laboring body," only Locke provides a distinction similar to that we found in ancient Greek (Arendt, 1998, p. 80).

Arendt distinguishes work and labor with respect to the nature of the end product. According to her, whereas the products of labor are produced for the sake of continuity of biological life and immediately consumed e.g. bread, corn and wheat; the products of work constitute our objective world and could stay longer in the world. The products of work constitute the *permanence* of human world as opposed to the *temporality* of human life.⁸

Thus, according to Arendt, labor is a life producing activity; be it one's own life or the life of others or 'the life of all' as Marx argues (Arendt, 1998, p. 88). The activity of labor, so long as it is a natural activity belongs to the cyclical and ever recurring character of nature. We need to eat, drink and sleep, and we must do them every day in order to continue our biologic life. Labor, when viewed from the point of its product, produces for immediate consumption. The products of labor must be added to the life process and consumed immediately; otherwise they would perish and become useless (Arendt, 1998, p. 94).

In the following, I argue that Marx uses the term 'labor' in a qualified sense, which as well includes the meaning of work in the Arendtian sense. And I establish that Marx

⁸ It is important to note that, Arendt stresses a tendency in modern capitalist society where the ground for the basic distinction between work and labor gets blurred (Arendt, 1998, p. 94). In a capitalist society with its mass production techniques, it becomes easier and faster to produce tables and cars and to throw them away just because they are out of fashion. Durability as a criterion for distinguishing products of work and products of labor becomes unreliable because of the fact that capitalist society undermines this distinction.

does not consciously prefer labor to work; rather he incorporates both in his notion of labor.⁹ I will present Marx's discussion on alienated labor in order to show that although Marx does not use 'work' as a distinct category as Arendt uses it, he uses 'labor' in two distinct senses: the alienated/estranged labor as opposed to non-alienated labor, and labor as a human activity as opposed to labor as an animal activity (Marx, 1978a, pp. 74-79). I will argue that Marx's notions of non-alienated labor and labor as a human activity, when reformulated, captures the meaning of 'work' in Arendt's theory. In what follows, I will argue that Arendt gravely misreads Marx at this point. I claim that there is no reduction of work to the category of labor in Marx as Arendt claims.

In *1844 Manuscripts*, Marx mentions four distinct types of estrangement: alienation from the product, from the productive activity, from the species being and from the fellow men. Now, I will examine the first three of forms of alienation with a view to distinguish and clarify the two senses of the term 'labor' in Marx. Firstly, the worker is alienated from the products of his labor since what he produces does no more belong to him. Secondly, the worker is alienated from the productive activity itself. The productive activity, instead of being a realization of man's essence, becomes a torment to him. Labor does not belong to his essence but is external to him in the alienated state. By laboring, "he does not affirm himself but denies himself, does not feel content but unhappy, does not develop freely his physical and mental energy but mortifies his body and ruins his mind" (Marx, 1978a, p. 74). However, as it is manifest mostly in his early writings, according to Marx, man essentially realizes his powers and capacities, and develops new powers and capacities through his labor. Through the activity of labor man objectifies his inner capacities in the product and realizes himself. To quote from Marx: "[t]he product of labor which has been congealed in an object, which has become material: it is the objectification of labor. Labor's realization is his objectification" (Marx, 1978a, p. 71).

Having established the centrality of the activity of labor, Marx continues that when man is alienated from the object and the activity of production, his existence loses its human character. Marx argues that when man is alienated, he no longer feels freely active except in his animal functions (Marx, 1978a, p. 74). He argues that eating, drinking and procreating are also genuinely human functions but when they are abstracted from the sphere of human activity, these activities lose their human character. Here, we see that Marx makes a distinction between human activity and animal activity. Activities are human activities when they involve more than mere satisfaction of physical needs.

We can see a similar distinction in another passage, where I think Marx uses 'labor' in the sense of 'work' in Arendt. Marx discusses what distinguishes the worst architect from the best of bees. It is, as Marx puts it, "that the architect raises his structure in imagination before he erects it in reality. At the end of every labor-process, we get a result that already existed in the imagination of the laborer at its commencement" (Marx, 1978d, pp. 344-345). As I mentioned, according to Arendt, one of the characteristics of

⁹ Pitkin supports my reading with her etymological analysis of German words *werken* and *arbeiten*, arguing that Marx usages cannot be interpreted as a conscious choice between these two activities as Arendt believed (Pitkin, 1998, pp. 133-134).

fabrication is that the object is fabricated with respect to the image in the mind of its producer. The activity described by Marx obviously corresponds to the activity of fabrication in Arendt.

The third form of alienation is man's alienation to his species being. In the life of species, Marx formulates the productive activity of men as free and world creating activity. According to Marx, man does not produce blindly; his productive activity is always a conscious one. Marx says "[t]he whole character of a species –its species character– is contained in the character of its life-activity; and free and conscious life activity is man's species character" (Marx, 1978a, p. 76). Whereas an animal is identical with his life activity, man's life activity is always an object for him. In this respect, it is a willful and conscious life activity.

In Marx, life activity is not equated to the activity of maintenance of physical life. As the above passage suggests, the life activity of men is always a life-engendering activity, a means of satisfying physical needs. However, man's activity of production does not remain at the level of maintenance of physical life. It is also a *world creating* activity. Consequently, the estranged labor is wrong for Marx since it reduces the activity of the worker to the preservation of his physical existence.

As I have shown so far, Marx does not consider life only as physical life. It might be said that he always gives priority to the satisfaction of basic needs, but it is not because he thinks that it is the only activity of human beings, but because a human being can do nothing if he is not provided with his basic needs. Marx is aware of the urgent, slavish and animal character of the physical needs. That is why he thinks that without satisfying them man can do nothing. In addition, we have seen so far that the term alienation signifies the situation where man is reduced to a non-human condition in which he has been given no chance to realize his capacities fully. Marx criticizes capitalist society because it reduces man to something like an animal or a machine. And it is ironic that Arendt blames Marx for the same attitude.

To summarize, I have shown that Marx distinguishes the term labor as alienated and non-alienated labor, by which, there is no reduction of the activity of work (world creating activity) to the activity of labor (life generating activity). Marx captures both meanings in his writings. In the following, I will consider (ii) the second criticism of Arendt that is Marx's attitude towards labor is contradictory.

2.4. Arendt: The inconsistency in Marx's conception of labor

According to Arendt, Marx views labor as an "eternal necessity imposed by nature" on the one hand, and argues for the necessity of emancipation from labor; and on the other hand, he regards the laboring activity as the most human and central activity of man. For Arendt, this constitutes an apparent contradiction which "rarely occurs in second-rate writers" (Arendt, 1998, p. 104-105). To quote Arendt:

Marx's attitude toward labor, and that is the very center of his thought, has never ceased to be equivocal. While it was an 'eternal necessity imposed by nature' and the most human and productive of man's activities, the revolution, according to Marx, has not the task of emancipating the laboring classes but of emancipating man from labor; only when labor is abolished can the 'realm of freedom' supplant the 'realm of necessity'. (Arendt, 1998, p. 104)

The fact remains that in all stages of his work he defines man as animal laborans and then leads him into a society in which this greatest and most human power is no longer necessary. (Arendt, 1998, p. 105)

In the light of the analysis I have provided in the previous section, I argue that Arendt finds Marx's attitude toward labor contradictory partly because she does not distinguish the two different senses of 'labor' in Marx (alienated and non-alienated); and partly because she does not distinguish two different senses of freedom in Marx (positive and negative).

Thus, it can be argued that when Marx talks about labor as alienated labor, he conceives it as "a blind necessity" and a kind of torment to men; and hence he argues for the necessity of getting rid of it. In this respect, when labor is alienated labor or forced labor, according to Marx, freedom requires emancipation from labor. And when he talks about labor as non-alienated labor or human labor, he thinks that labor is the highest activity of human beings, through which they can realize their powers, develop new capacities and be free.

In the communist society, Marx anticipates, human beings would not have to produce out of necessity since, thanks to technological development, there would be abundance of goods. In such a society, man would work whenever he pleases and not for the sake of maintaining his life but for the sake of realizing himself and fulfilling his capacities as well as developing new capacities. In this respect, in a communist society freedom does not require emancipation from labor. On the contrary, we are free to the degree to which we engage laboring activity not as a forced activity but as a free and conscious life activity.¹⁰ Also, freedom when understood as the realization of human beings' capacities and externalization or objectification of their inner powers has an *expressionist* aspect which is similar to Arendt's view of action. Marx holds that through labor, a person does not only satisfy her needs but also expresses herself through her laboring activity. Viewed in the light of the two senses of the term 'labor', we will overcome the seemingly contradiction in Marx's writings.

Arendt also finds it contradictory that Marx understands labor both in the realm of necessity and in the realm of freedom. Let me turn now to an elucidation of Marx's notion of freedom in order to refute Arendt's thesis. To do so, I will quote the relevant passage at length:

¹⁰ Relying on Marx's insights, Sayer objects to this conception of work as necessarily painful and argues that even in its alienated form, work (job) is a genuine need of human beings and it gives man a sense of fulfillment and self-worth. (Sayers, 1998, pp. 36-59)

The realm of freedom actually begins only where labor which is determined by necessity and mundane considerations ceases; thus in the very nature of things it lies beyond the sphere of actual material production. Just as the savage must wrestle with Nature to satisfy his wants, to maintain and reproduce life, so must civilized man, and he must do so in all social formations and under all possible mode of production. With his development this realm of physical necessity expands as a result of his wants; but, at the same time, the forces of production which satisfy these wants also increase. Freedom in this field can only consist in socialized man, the associated producers, rationally regulating their interchange with Nature, bringing it under their common control, instead of being ruled by it as by the blind forces of Nature; and achieving this with the least expenditure of energy, and under conditions most favorable to, and worthy of, their human nature. But it nonetheless still remains a realm of necessity. Beyond it begins that development of human energy which is an end in itself, the true realm of freedom, which, however, can blossom forth only with the realm of necessity as its basis. The shortening of the working day is its prerequisite. (Marx, 1978f, p. 441)

At the beginning of the passage Marx argues that the prerequisite of freedom is the independence from necessity and routine considerations since freedom lies beyond the sphere of material production. To achieve freedom and get rid of necessity, we have to unite as producers, and rationally control our production activity. It is only in this way that nature ceases being a blind force that controls our lives (Brenkert, 1983, pp. 99-101). That is why freedom in this field can only consist in socialized man, it is a social freedom. It is not something than man can accomplish alone. However, even when we control production in this way, it does not change the fact that it is a realm of necessity. According to Marx, freedom begins where necessity ceases and even a civilized man, who is assisted by the powers of technology, has to struggle with nature as a savage man, but with a difference: he would achieve this in ways that are worthy of his nature. And 'the development of human energy' is an end in itself and is conceived as "the true realm of freedom" which can only be sustained when it is based on necessity as its driving force.

In this passage, we see two distinct formulations of freedom, freedom as freedom from necessity and from determinations of daily considerations (freedom from or negative freedom); and freedom as the development of human energy or to generate new human capacities (freedom to become, or positive freedom). Though overcoming obstacles might be painful, it might be also pleasant and gives labor a sense of self-worth and self-respect.¹¹ Viewed in this manner, Marx's attitude toward labor ceases to be inconsistent. When distinct senses of labor and freedom is taken into consideration, the seemingly contradiction disappears.

¹¹ Wood argues that labour is not only an act of self-expression (since man externalizes his inner capacities into an external object), but also an act of self-affirmation. Through the act of labor, men affirm both to himself and to his fellows their dignity and self-worth. (Wood, 2004, p. 35).

3. Conclusion

In this paper, I have assessed the validity of Arendt's criticisms of Marx. I have shown that critiques (i) Marx does not distinguish work and labor and reduces work to labor, and (ii) Marx's attitude towards labor is contradictory are not fair and the result of Arendt's erroneous reading of Marx. However, I have showed that Marx does not have a notion of 'action' in the sense formulated by Arendt. In this respect, regarding (iii), I have stressed that even in its most charitable reading such as suggested by Wood, Marx's notion of history and man's role in it does not leave room for 'action' and 'freedom' as understood by Arendt. As we have seen, there is no room for politics in Marx as understood by Arendt. Marx and Arendt prioritize distinct human activities as the most important (labor and action, respectively) to human beings; and as a result, they provide us two irreconcilable views of politics, history and freedom.

REFERENCES

- Arendt, Hannah. (1998). *The Human Condition*, Second Ed. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. (2006). *On Revolution*. London: Penguin Books.
- Arendt, Hannah. (Summer, 2002). Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. *Social Research*. Vol. 69, No. 2. pp. 273-319.
- Arendt, Hannah. (1961a). The Concept of History: Ancient and Modern. In *Between Past and Future* (pp.41-91). New York: The Viking Press.
- Arendt, Hannah. (1961b). What is Freedom? In *Between Past and Future* (pp. 143-173). New York: The Viking Press.
- Brenkert, George G. (1983). *Marx's Ethics of Freedom*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Canovan, Margaret. (1994). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engels, Friedrich. 1978. "Speech at the Graveside of Karl Marx." In: Robert C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader*, second ed. (pp. 681-682). New York: W. W. Norton & Company.
- Hegel, George W. F. (1956). *The History of Philosophy*. New York: Dover Publications.
- Marx, Karl. (1978a). Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. In: Robert C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader*, second ed. (pp. 66-125). New York: W. W. Norton & Company.

Marx, Karl. (1978b). German Ideology. In: Robert C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader*, second ed. (pp.146-202). New York: W. W. Norton & Company.

Marx, Karl. (1978c). The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. In: Robert C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader*, second ed. (pp. 594-617). New York: W. W. Norton & Company.

Marx, Karl. (1978d). Capital. Vol. I. In: Robert C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader*, second ed. (pp. 294-438). New York: W. W. Norton & Company.

Marx, Karl. (1978e). 1867 Preface to the First German Edition. Capital. Vol. I. In: Robert C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader*, second ed. (pp. 294-302). New York: W. W. Norton & Company.

Marx, Karl. (1978f). Capital, Volume Three. In: Robert C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader*, second ed. (pp. 439-442). New York: W. W. Norton & Company.

Pitkin, Hanna Fenichel. (1998). *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: The University of Chicago Press.

Popper, Karl R. (1971). *The Open Society and Its Enemies*. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press.

Popper, Karl R. (1961). *The Poverty of Historicism*. New York: Harper & Row Publishers.

Sayers, Sean. (1998). *Marxism and Human Nature*. New York: Routledge.

Wood, Allan W. (2004). *Karl Marx*. New York: Routledge.

Geliş Tarihi | Received: 02.08.2019

E-ISSN: 2148-9327

Kabul Tarihi | Accepted: 05.10.2019

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

ANLAMIN DOĞASI VE RUHBİLİMSELÇİ YAKLAŞIM SORUNU

Samet ALTIN*

Öz: Anlamı zihinsel bir çıkarsama olarak gören ruhbilimselci kurama karşı duran uzun bir gelenek, anlamı sözcüklerin ilettikleri etkilerden ayrı tutmuştur. Fakat bazı durumlarda, söyleneni anlayabilmek için söylenenin etkilerine göndermede bulunmak, anlamı sözcüklerin etkilerinde aramak zorunda kalınabilir. Bazı filozofların ruhbilimselci olarak gördüğü bu tutuma karşı anlama yönelik çeşitli kuramlar ortaya attıklarını ve bazı kuramcıların anlamı yadsıma noktasına ulaştıklarını söyleyebiliriz. Fakat fiziksel ilkeler çerçevesinde kalarak anlamın zihinsel bir yönünün olduğunu söylemek ruhbilimselciliğe taviz anlamına gelmeyecektir. Bu yazıda anlam kuramlarına ilişkin olarak iki rakip kampın yani ruhbilimselci yaklaşım ile bu yaklaşıma karşı görüşlerin arasındaki tartışma ve bu tartışmanın sonuçları ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Anlam, ruhbilimselci yaklaşım, Frege, Wittgenstein, W. James.

THE NATURE OF MEANING AND THE PROBLEM OF PSYCHOLOGIST APPROACH

Abstract: Opposing to the psychological theory, which evaluates meaning as a mental outcome, an enduring tradition separated meaning from the effects conveyed by words. But sometimes, to understand what is iterated, one must refer to the effects of the words and search for the meaning in the effects of the words. We may argue that some philosophers developed various meaning theories against this approach, and some theoreticians even came to a conclusion of denying meaning as a whole. It would not be a concession to the psychologism to argue that there is a mental side of meaning while we remain in a physical framework. In this paper, the debate between the two rival camps, namely psychological approach and the opposing views, and its results on the theories of meaning are discussed in detail.

Keywords: Meaning, psychological approach, Frege, Wittgenstein, W. James.

* Yüksek Lisans Öğrencisi | Graduate Student

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Ondokuz Mayıs University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey

e-posta: altinxsamet@gmail.com

Orcid Id: [0000-0001-5560-2664](https://orcid.org/0000-0001-5560-2664)

Altın, S. (2019). Anlamın Doğası ve Ruhbilimselci Yaklaşım Sorunu. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 129-138.

1. Giriş

Anlam aydınlatılması, güvenilir bilgi elde etmenin başat koşuludur. Çağımızda anlam sorununu felsefi bir problem olarak ele alan analitik felsefe akımı içerisinde bu sorun dil analizi çerçevesinde çözülmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla anlama ilişkin incelemelerin odak noktasını terimler ve önermeler oluşturur. Bu çözümler, kavramların ve yargıların anlaşılmasının da ön koşulu olarak karşımıza çıkar: "... (P)roblemimiz şu biçimi almaktadır: 'Bir terim veya önermenin anlamı ne demektir?' Ancak bu soruya olumlu bir çözüm bulduktan sonra kavram ve yargıların öz ve varoluşları hakkında da bilgi elde edinmemiz mümkün olabilecektir" (Grünberg, 2006, s. 23).

Anlam aydınlatılması, önermelerin doğruluklarının test edilmesi açısından da önemlidir. Bir önermenin anlamı o önermenin doğruluk değerinin belirlenmesinin koşuludur. Anlamın yanında, doğruluk değeri açısından olgular da önem oluşturur. Analitik önermelerin bu duruma istisna olduğunu söyleyebiliriz. Analitik önermelerin doğruluk değeri için anlam tek koşuldur.

Sözcüklerin ilettikleri anlam ve bilgi birey üzerinde bir etki oluşturur. Anlam kuramını ruhbilimselcilikten temizlemeye çalışan uzun bir gelenek, dildeki bağıntıları nedensel bağıntılardan ayrı görmüştür. Fakat bu açıklama her zaman için tatmin edici olmamaktadır. Çünkü bazı durumlarda, söyleneni anlayabilmek için söylenenin etkilerine göndermede bulunmak, anlamı sözcüklerin etkilerinde aramak zorunda kalınabilir. Söyleyenin ifadesi, o bireyin bu ifade ile dinleyende ifadenin anlamı ile tam olarak uyumlu olmayan bir etki hedefliyor olabilir. Bununla birlikte, söyleyen iletmek istediğini tam olarak ifade edemese bile dinleyen tarafından anlaşılabilir. İletişimdeki başarı, söyleyenin iletisini başarılı olarak ortaya koymasından ziyade, dinleyen tarafından anlaşılması ile ilgilidir. Sözcüklerin anlamı ve etkileri arasındaki ilişkinin bu şekilde bulanıklaşması neticesinde ilk bakışta ruhbilimselci bir anlam görüşüne ödün veriliyor gibi gözükmektedir.

Bununla birlikte anlamın salt zihinsel bir sürecin ürünü olduğunu savunmak birtakım çıkmazları da beraberinde getirmektedir. Ruhbilimselci bakışa göz attığımızda ise, karşımıza çıkan en büyük sorunlardan birinin iletişimin imkânı olduğunu görebiliriz.

Bu yazıda ele alınacak olan sorun, etki yönelimli bir anlam yoklamasının gerçekten ruhbilimselci olup olmadığıdır. İlk önce anlamın felsefi olarak neden bir problem olduğundan, problemi çözmek için ortaya konulmuş olan birtakım kuramlardan bahsederek, anlamın doğasına ilişkin bir çözümleme yapılacaktır. Son bölümde ise, analitik gelenek içerisinde ruhbilimselcilik karşıtı görüşler Gottlob Frege'nin görüşlerinden başlayarak incelenecek ve sorun temel olarak William James'in ve Ludwig Wittgenstein'in anlam kuramlarının karşılaştırılması çerçevesinde ele alınacaktır.

2. Anlama İlişkin Temel Görüşler

20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar sözcükler, zihinsel veya nesnel olarak bir varlık biçimi olarak anlaşılmaktaydı. Bu şekilde bir varlıklaştırmanın yepyeni sorunlar ortaya çıkardığını düşünen bazı felsefeciler, açıklamalarını almaşık yollarla yapmaya çalışsa da bu çabanın başarılı olduğunu söylemek güçtür. Bu durum kimi felsefecileri anlamı yadsımaya yönlendirmiştir. Günlük dilde “anlam”, “anlamak” veya “anlatmak” gibi terimler güçlüklerle karşılaşılmeden kullanılır. Fakat bu terimleri açıklama zorunluluğu belirlediğinde Wittgenstein’in ifadesiyle “zihinsel kramplar” ortaya çıkar.

Sezgisel olarak yorumlandığında anlamın zihinle bir ilgisinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum, kimi filozoflar tarafından anlamın tamamen zihinsel bir kavram olarak görülmesine sebebiyet vermiştir. Söz konusu filozofların çoğu, zihni maddeden bağımsız olarak tanımlamışlardır. Bu görüşlerde anlam bir nesne olmakla birlikte, herkesin gözlemine açık değildir. Fakat bu görüş, önemli güçlükleri de beraberinde getirmekle birlikte bazı sorunları açıklama noktasında eksik kalmaktadır. Bütünüyle zihinsel temellere oturtulmuş bir anlam görüşü, düşüncelerin iletimini imkânsız hale getirmiş olur. Dolayısıyla anlamın, zihinleri aşan nesnel bir yönünün olduğunu yadsımamak gerekir. Anlamı zihinsel bağlantıdan bütünüyle koparmak doğru olmamakla birlikte, nesnel ve sözcükler arasındaki bağıntıyı anlamın oluşumuna etki eden bir faktör olarak ele alabiliriz. Konuyla ilgili olarak Arda Denkel *Anlam ve Nedensellik* adlı eserinde şöyle der:

Sözcüklerimiz bizim dışımızdaki nesnelere adlandırıyorlar; biz de böylesi sözcüklerle dilin kurallarına uygun tümceler kurduğumuzda, bu adların karşılığı olan şeyleri birleştiren anlamlar elde ediyoruz. Belki sonuçta birimizin anlığındaki bir düşüncenin içeriği bir başkasının anlığında oluşturularak, bu düşünce oraya taşınmış oluyor ama, bu süreçte taşıyıcı görevini yapan şeyler anlaksal varlıklar değil. Burada asıl görevi, sözcüklerin kendileriyle bağlantılı oldukları, yani sözcüklerin adlandırdığı şeyler yapıyor. Anlam, bir sözcüğün adlandırdığı nesneden başkası değil. (Denkel, 1996, s. 12)

20. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra anlamı nesneleştiren hem zihinselci hem de nesnelci görüşlerin felsefe çevrelerinde dışlandığını gözlemliyoruz. Bu dönemde bazı felsefeciler tarafından anlamı ortamlara dayanarak açıklamaya çalışan görüşler ortaya atılmıştır. Bu yaklaşımda anlam, tümcelerin oluşturulduğu ortamla bağlantılı olarak ele alınırken, anlam davranışlarla özdeşleştirilmiştir. Bu görüşün de birtakım eleştirilere karşı yeterli bir açıklama verme konusunda eksik kaldığını söyleyebiliriz. Her tümcenin bütün insanlar üzerinde zorunlu olarak aynı davranışı doğurmadığı ve bunu da aslında gerektirmediği açıktır. Dolayısıyla ortamsal görüş de tatmin edici bir açıklama yapmaktan uzaktır.

Hem anlamın nesneleştirilmesine karşı çıkan hem de ortamsal görüşü reddederek bu konuda çıkmaza giren birtakım filozoflar anlama yönelik tüm kuramları yadsıma eğilimine girmiş, anlamın aslında bir yanılısamadan ibaret olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla bu düşünürler anlamı açıklanabilir olan başka şeylere indirgemiş ve anlam

bu filozoflar tarafından kullanımdan başkaca bir şey olarak genellikle görülmemiştir. Willard Van Orman Quine'nın görüşlerini bu çerçevede ele almak mümkündür. Quine'nın bu görüşleriyle çok sayıda felsefeci üzerinde etki oluşturduğunu söyleyebiliriz. Quine'nın zihne yönelik görüşlerini doğalcı bir çerçevede şekillendirir. Bilimsel bakış, onun felsefesinin temel taşlarından biridir. Bununla birlikte Quine adını bir ontolojiyi benimser. İsmail Serin, Quine'nın bu özelliğini şu sözleriyle açıklar:

Quine'a göre başlangıç noktası oluşturulabilecek ayrıcalıklı bir konumumuz yoktur. Deneyimledikçe biliyoruz; tersi değil. Dolayısıyla, genel olarak dildeki sözcükler ile bilimsel terimlerin "varlığı" o dilin ya da teorinin doğruluğu için ön koşul haline gelecektir. Bu duruma Quine "ontolojik bağlanma" adını verecektir. (Serin, 2017, s. 588)

Quine, adlandırmanın bir karşılığı olarak anlamı varlıklaştıran görüşlerin karşısında yer almıştır. Quine, anlamın bir varlık olarak görülmesinin, anlamın ad verme ile karıştırılıyor olmasından kaynaklandığını öne sürer. Bu durum da bu görüş çerçevesinde düşüncelerini geliştiren felsefecilerin var olmayan şeylere de bir varlık atfetme yanlılığına düşmelerine sebebiyet vermektedir. Quine, anlamın indirgenemez nesnelere olduğunu düşünmenin açıkça bir yanılsama olduğunu savunur. Quine, Denkel'in *Anlam ve Nedensellik* adlı eserindeki aktarımıyla şöyle der: "Anlam adı verilen nesnelere oluşan bir alanın varlığını onaylamak gerekmeden, söylenimleri anlamlı, anlamca farklı veya eşanlamlı olarak kavrayabiliriz" (1996, s. 19). Anlamın yanılsamalar ortaya çıkardığını düşünen Quine için anlam faydasız bir şeydir.

Anlam kuramı bakımından göze çarpan bir sorun, onun nesnesinin doğasıdır: anlamlar ne türden şeylerdir? Anlatılmak istenen varlıklar için duyulan gereksinme, anlamla yöneltimin ayrı ayrı şeyler olduğunun eskiden görülmemiş olmasından gelebilir. Bir kez anlam kuramı yöneltim kuramından keskin bir biçimde ayrıldığında, anlam kuramının en önemli işlevinin, hemen hemen yalnızca, dilsel biçimlerin eş anlamlılığı ve bildirimlerin çözümselliği olduğunu kabul etmeye çok yaklaşılmış olur. Anlamın kendileri, karanlık ara nesnelere olarak, bir yana bırakılabilir. (Quine, 1987, s. 11)

Quine'nın Carnap ile girdiği tartışmanın kilitlendiği nokta, çözümsel önermelerin anlamlarında görülen apaçıklığın kaynağıdır. Carnap bu apaçıklığın mantıksal/dilsel olduğunu öne sürerken Quine tutarlı bir deneycinin çözümselliğin kaynağını deneye dayandırması gerektiğinde ısrarcıdır. Quine'nın doğalcı bir tutum geliştirmesine neden olacak bu ayrılığın analitik felsefenin anlam kuramlarında belirleyici bir etkisi olacaktır. Ruhbilimselci kurama göre ise, anlam zihinsel bir çıkarsama olayıdır. Burada bahsedilen çıkarsama algıdan düşünceye geçiş şeklindedir. Ruhbilimselci anlayışta anlam zihinde oluşur. Denkel bu durumu şu sözleriyle özetler:

İzlediğimiz ruhbilim kuramlarında hem algılama hem de çıkarsamanın özde birer çıkarsama olayı oldukları temel görüşü vardır. Biz de tanımlarımızı bu modern görüşü kabul ederek geliştirdik. Yinelemek gerekirse, bir iletişim niyetinin tanınması, bazı duyumsal verileri iletişim niyeti olarak algılamak, yani girdilerden iletişim niyeti ulamına bir çıkarsama yapmak; yine benzer olarak, bir mesajın

anlaşılması da, bir söylemin algı içeriğinden bir düşüncenin çıkarılması olarak görüldüler. (Denkel, 1981, s. 57)

Gilbert Ryle, ruhbilimselci kurama karşı çıkararak anlamın bir çıkarsama olmadığını savunurken, çıkarsamaya yönelik görüşleri “Kartezyen görüş” olarak nitelendirir. Ryle’in görüşleri, bir başkasını anlamak ile dilsel davranışı anlamak arasında bir fark olmadığına yöneliktir. Ryle’a göre zihinsel çıkarsama, sınanması mümkün olmayan bir çıkarsamadır. Ryle, bir ruhbilimselcinin zihinsel çıkarsamaya yönelik kuramlar geliştirmiş olsa bile, bunu hiçbir zaman aktaramıyor olması gerektiğini vurgular. Ryle, çoğu zaman güçlük yaşamadan iletişim kurulabiliyor, anlaşma sağlanabiliyor olduğuna göre anlamın bir çıkarsama süreci olamayacağını düşünür. Ryle’in bu uslamasının ana izleği şu açıklamasında da görülebilir:

Satranç oynayabilen herhangi bir kişi öteki oyuncuların yaptığı şeyleri büyük ölçüde anlar ve geometrideki özet bir öğrenim, sıradan bir öğrencinin Öklid’in düşünme sistemini büyük ölçüde izlemesine fırsat verir. Üstelik bu anlama, henüz kurumsallaşmamış psikoloji yasalarını uzun uzadıya öğrenmiş olmayı gerektirmez: Bir satranç oyuncusu tarafından yapılan hamleleri izlemek, sorunsal psikolojik tanıya benzeyen herhangi bir şey yapmak değildir. Gerçekten birisinin bir başkasının sözcüklerini, eylemlerini salt psikolojik yasalara göre nedensel çıkarımlar yapmak suretiyle anladığını varsayarsak bundan şu sonuç çıkar; eğer herhangi psikolojist bu yasaları keşfetmiş olsaydı arkadaşlarına bu keşifleri asla aktaramayacaktı. Çünkü hipotez gereği onlar (arkadaşları) onun sözcüklerinden düşüncelerine geçerek uygunluk içinde bir çıkarımda bulunmaksızın, onun açıklamalarını anlamayacaklardı. (Ryle, 2011, s. 129)

Anlama yönelik kimi görüşler ise, tümcelerin olgusal bir önermeye karşılık gelip gelmemesiyle ilgilidir. Alfred Jules Ayer’in görüşlerini bu çerçevede değerlendirebiliriz. Ayer anlam için dilsel ifadelerle, tümcelere bakılması gerektiğini düşünür. Anlamlı bir ifade, dünya hakkında bilgi veren ifadedir. Olgusal olmayan, herhangi bir olguya karşılık gelme ihtimali olmayan önermeler Ayer’e göre bir anlam değeri taşımazlar:

... eğer saymaca önermenin doğruluğunun ya da yanlışlığının kabul edilmesi, gelecekteki deneyinin doğasıyla ilgili her türlü şeyin kabul edilmesiyle bağdaşır nitelikteyse, o zaman, o kişi söz konusu olduğundan, bu önerme eğer totoloji de değilse, bir yalancı-önermeden (*pseudo-proposition*) başka bir şey değildir. Önermeyi anlatan tümce, o kimse için, coşkusal olarak (*emotionally*) bir anlam taşıyabilir fakat tümcenin gerçek anlamı yoktur. (Ayer, 2010, s. 13)

Özellikle Quine’nın ve Ryle’in düşünceleri çerçevesinde bakıldığında ruhbilimselcilik karşıtı görüşlerin genellikle anlam söz konusu olduğunda zihni tamamen devre dışı bırakmaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Zihinsel süreçlerin de içinde olduğu bir anlam kuramını bu düşünürler yadsımış ve anlamın nesneleştirilmesine karşı çıkmışlardır.

3. Anlamın Neliği ve Doğası

20. yüzyılın başlarından itibaren özellikle dil felsefesi ile ilgilenen çevrelerde, genel olarak anlama ilişkin bir varlıkbilimin mümkün olmadığına yönelik bir savununun olduğunu gözlemliyoruz. Bu tutuma göre varlığın ne olduğu ile ilgili sorulara yönelik araştırma, zorunlu olarak anlamın zihinden bağımsız ve soyut bir varlık olarak anlaşılmasına yol açmaktadır. Anlamın bir varlıkbiliminin olmadığına ilişkin bu tutum, özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde anlamın içeriğinin araştırılması gerektiği düşüncesini doğurmuştur. Başta Wittgenstein olmak üzere bazı filozoflar, anlama yönelik bir nesne arayışını boş bir uğraş olarak görmeye birlikte anlama ilişkin sorunların çözümü için dile, kullanıma bakmak gerektiğini savunmuşlardır. Wittgenstein için bu durum, aşağıdaki sözlerinden de anlaşılabilir gibi son derece açıktır:

“Uzunluk nedir?”, “Anlam nedir?”, “Bir sayısı nedir?” gibi sorular bizde zihinsel bir kramp durumuna yol açar. Bunlara yanıt olarak herhangi bir şeyi işaret edemeyeceğimizi, ama yine de etmemiz gerektiğini hissederiz. (Burada felsefi şaşkınlığın başlıca kaynaklarından birini buluyoruz: bir adla karşılaştığımızda ona karşılık gelen bir şey ararız.) ... “Anlamın açıklaması” ifadesinin gramerini incelemek size “anlam” sözcüğünün grameri hakkında bir şey öğretecek ve sizi “anlam” diyebileceğimiz bir nesne bulmak için çevrenize bakınma ayartmasından kurtaracaktır. (Wittgenstein, 2011, s. 3)

Bununla birlikte anlamın düşünceye etki eden zihinsel bir boyutunun olduğunu savunmanın Kartezyen İkiciliği kabul etmeyi zorunlu kıldığına yönelik görüşler aşırı gibi görünmektedir. Düşüncelerin varlığını kabul ederek bunları fiziksel ilkeler olarak açıklamak mümkündür. Bununla birlikte, anlamın zihinsel bir boyutunun olduğunu belirtmek ile anlamın doğasının zihinsel olduğunu savunmak aynı şey değildir.

Zihinselcilik karşıtı görüşlerin özellikle Wittgenstein ile başlayıp sonrasında onu takip eden bazı filozoflar ile çok daha radikalleşmiştir. Bu tarz yaklaşımlar zihinsel yaşamın varlığını reddetmemekle birlikte, zihinsel yaşamın anlamla olan ilişkisini doğrudan yadsırlar. Bu durum da sonuç olarak bu görüşü benimseyen düşünürleri anlamın doğasına ilişkin sorunları da bütünüyle boş bir uğraş olarak görmeye itmektedir. Wittgenstein ile başlayan zihinselcilik karşıtı akım, sonrasında anlamın doğruluk kuramından başka bir şey olmadığına yönelik görüşlere değin evrilmiştir. Bu düşünce biçiminin doğalcı bir açıklama geliştirmedeki başarısı tartışılmaya değer bir konudur. Doğalcı bir açıklama için öncelikle o şeyin varlığını kabul etmek gerekir. Bu tür tutumların doğallaştırılmış açıklamalar vermede başarıları ortada olmakla birlikte, aynı başarıyı anlam sorunu söz konusu olduğunda gösterdiklerini söyleyebilmek ise güçtür. Bu güçlüğü neden olan temel eksikliği Denkel şu sözleriyle belirtir:

Doğallaştırılmış açıklamalar, konularını doğa bilimlerinin kullandığı deneysel kavramlarla açıklarlar. Dolayısıyla anlamın bu nitelikteki bir incelemesi onun herkesçe gözlemlenebilen yönlerini ele alacaktır. Doğallaştırılmış bir kuram, anlamlı olduğu söylenen şeyden, yani anlamın taşıyıcısından yola çıkmalı, onun varoluş koşullarını ve üretilişine ilişkin olguları belirlemelidir. (Denkel, 1996, s. 12)

Doğalci bir açıklama, anlamlı olmanın ne olduğunu ortaya koyarken bilimin deneysel kavramlarını kullanmalıdır. Anlama yönelik bir temellendirme kuşkusuz ona yönelik temel birtakım doğal verileri ele almayı gerektirir.

Ruhbilimselcilik karşıtı birçok görüş, bu kuramı doğalci bir kuram olarak görmemiştir. Bütünüyle zihinselci bir anlam açıklamasına yönelik bir kuramın tatmin edici açıklamalar yapma noktasında sorunlu olduğu ortada olmakla birlikte, doğalci bir açıklama için zihni bütünüyle anlam kuramının dışında bırakmanın zorunlu olmadığını da belirtmek gerekir.

4. Ruhbilimselci Yaklaşım Karşıt Görüşler

Ruhbilimselcilik karşıtı görüşleri özellikle Frege'nin ve Wittgenstein'in düşüncelerinde görmek mümkündür. Ruhbilimselci anlam kuramına ilk karşı çıkış Frege'den gelmiştir. Frege, ruhbilimselci mantıksaldan, öznel olanı ise nesnel olandan kesin olarak ayırt etmek gerektiğini savunur:

Bu çalışmada üç temel ilkeye bağlı kaldım: Psikolojik olanı mantıksal olandan, öznel olanı nesnel olandan kesin biçimde ayırmak; Sözcüklerin anlamını/gönderimini tek başına değil, ancak tümce bağlamında ele almak; Kavramla nesne arasındaki ayrımı asla gözden kaçırmamak. (Frege, 2017, s. 85)

Frege için ilk iki ayırım birbiriyle yakından ilişkilidir. Frege ruhbilimsel olanı öznel ile özdeşleştirir. Frege'ye göre ruhbilimsel, bireysel anlamlardaki ansal resimlerdir ve bu haliyle iletilemez ve dolayısıyla öznel olmak zorundadır. Bu haliyle ruhbilimselcilik, kişisel düşüncelere dayalı bir anlam kuramıdır. Frege, bu anlam kuramını dilin ve düşüncenin nesnelliğini ortadan kaldırması gerekçesiyle reddeder. Frege düşüncelerin varlığını yadsımaz; Frege'nin reddettiği şey, düşüncelerin bir anlam kuramı için temel oluşturmasıdır. Frege öznelciliğe bütünüyle karşı çıkmakla birlikte, ruhbilimselciliği ise iletilemeyen kendilikler içerdiği ölçüde reddeder.

Herhangi birine, bir sayısının ne olduğunu ya da 1 göstergesinin neye gönderme yaptığını sorduğumuzda, aldığımız yanıt çoğunlukla şudur: "bir şey işte"... eğer herkesin bu adla istediği şeyi anlama hakkı olsaydı, bu durumda bir sayısı hakkındaki aynı tümce farklı kişiler için farklı anlamlara gelirdi, yani böyle tümcelerin ortak bir içeriği olmazdı. (Frege, 2017, s. 77)

Ruhbilimselciliğin reddedilmesi konusunda Wittgenstein'in Frege'yi takip ettiği söylenebilir. Bununla birlikte Wittgenstein bu konuda Frege'den daha ileri gitmiştir. Wittgenstein, Frege'nin anlam kuramını da ruhbilimselci bir kuram olarak görmüştür. Wittgenstein erken dönemimde, ruhbilimselin temizlenebilmesi için epistemik olanın ortadan kaldırılması gerektiğini savunmuştur. Wittgenstein'a göre adların bir anlamı, önermelerin ise göndermesi yoktur. Wittgenstein şöyle der: "Yalnızca olgular bir anlamı dile getirebilir, bir adlar sınıfı bunu yapamaz" (Wittgenstein, 2016, s. 31)

Wittgenstein'in geç dönem yazılarında da ruhbilimselcilik karşıtlığı benzer şekilde görülür. Frege'deki 'mantıksal' ile 'ruhbilimsel' arasındaki ayrım, Wittgenstein'da

'gramer' ve 'ruhbilim' arasındaki ayrımı dönüştür. Wittgenstein'a göre gözlem, ruhbilimsel değil gramatik ya da mantıksaldır. Wittgenstein, *Tractatus*'ta olduğu gibi geç dönem yazılarında da ruhbilimin zihni inceleme girişimlerinin hiçbir yararı olmamasının yanında sözkonusu karışıklığın kaynağını oluşturduğuna yönelik bir kanıya sahiptir.

Şimdi anlama denen ve görüldüğü kadarıyla şu daha kaba ve bu yüzden de gözle görülür nitelikteki eşlik-görünümleri arkasına saklanan ruhsal süreci kavramayı deniyoruz. Ama olmuyor. Daha doğrusu: Gerçek bir denemeye girişemiyoruz bile. Çünkü şu anlama durumlarının hepsinde de gerçekleşen bir şey bulmuş olduğumu varsaysam bile – anlama neden *bu* olsun ki? Hem eğer anlamış olmam *nedeniyle* “şimdi anlıyorum” dediysem, anlama süreci nasıl olur da saklı olabilir? Ve saklı olduğunu söylüyorsam – neyi arayacağımı nasıl biliyorum? (Wittgenstein, 2010, s. 80)

Wittgenstein'ın erken dönem yazılarında, Frege'nin yaptığı gibi düşüncelerin varlığını kabul etmek fakat onların anlam kuramındaki rollerini reddetmek olanaklı görünür. Geç dönem yazılarında ise, öznelciliğe doğrudan karşı çıkar. Frege açısından öznel düşünceler zihinde hapsolmuş ve iletilemezdir. Wittgenstein açısından ise, öznel bir düşüncenin veya izlenimin varoluşu bile kuşkuludur. “...Wittgenstein için özel düşüncelerde yatan güçlük yalnızca, Frege için olduğu gibi, bireysel anlıkta hapsedilmiş ve iletilemez olmaları değil, ama daha çok radikal olarak öznel bir düşüncenin ya da izlenimin varoluşunun kendisinin kuşkululu görünmesidir” (Menahem, 2016, s. 138).

Analitik gelenek içerisinde önemli bir etkisi olan fakat bir analitik felsefeci olarak anılmayan William James, çözümleme ortaya koyarken bir inancın anlamını, ona inananların yaşamlarında yaptığı ayırımın terimlerine başvurur. Bu tip bir anlam durulaştırması, açıkça ruhbilimselci olarak görünür. James, yalnızca duygu ve düşüncelere başvurmakla kalmaz, bir inancı ruhbilimsel etkileri çerçevesinde çözümler (James, 2017, ss. 35-58). Her ne kadar bu görüşler ruhbilimselci gibi düşünülebilir olsa da, Frege'nin ve Wittgenstein'ın penceresinden baktığımızda durumun nasıl görüldüğünün araştırılması gerekir.

James'in anlam görüşüne, Frege ve Wittgenstein ruhbilimselcilik çerçevesinde karşı çıkarlar mıydı? James, bir inancı, onu savunanların zihinlerinde oluşan bir anlam olarak görmez. James anlamı daha çok, onların yaşamlarındaki etkileri olarak görür. Bu yönüyle James'in görüşleri Frege ile çelişmiyor gibi görünmektedir. Aynı şey Wittgenstein için de geçerlidir. James'in anlam görüşü, zihinsel imgelerin var olduğu görüşüne bağlanmamıştır. Dolayısıyla Wittgenstein açısından bakıldığında da öznelci ve ansalcı olmaması nedeniyle James'in ruhbilimselci olarak görülmesi olanaklı değildir. James ve Wittgenstein, anlamı dizgesel bir dilsel kuram temelinde düşünmez. Her ikisi de anlamın kullanıma ve bağlama göre değiştiğini ileri sürer.

James'in görüşü çerçevesinde, doğrulanamayan ve dolayısıyla bilişsel anlamdan yoksun olan metafiziksel, moral ya da estetik inançlar imlemler olabilir. Benzer bir tutumun Wittgenstein'da da olduğuna yönelik görüşler ortaya atılmıştır. Fakat James'ten farklı

olarak Wittgenstein için doğrulanamayan – boş yere dönen tekerlekler – daha çok yaşamlarımızdaki ilişkilerini yitirmiş sözcüklerdir. Wittgenstein, böyle ilişkiyi taşıyan sözcüklere saygı gösterilmesini önerir. Wittgenstein kavranamaz olarak görülen bir şey ile karşılaşıldığında, bunun kavranabilmesi için çaba gösterilmesi gerektiğini savunur.

Wittgenstein, dilin ruhbilim karşısındaki özerkliğine vurgu yapar. Bununla birlikte, ruhbilimdeki kavramsal karışıklıklara dikkat çeker; resimler tarafından yanıltılma eğilimini sıkıntı verici bulur. Örneğin bir resme bakan iki kişiden birinin resimde bir tavşan, diğerinin ise ördek gördüğünü söylemesini, taşıdığımız bir iç deneyim olarak nitelendirmeyi doğru bulmaz. Onu dilde betimleme yeteneğimize bakmaksızın anlıkta yer alan bir olay olarak düşünmeyi yanıltıcı bulur. Niyet etme, bekleme gibi ruhbilimsel terimler söz konusu olduğunda, burada gramer ile ruhbilimsel arasındaki ayrım önemlidir.

“Aksini canlandıramam zihnimde” ya da “Başka türlü olsaydı nasıl olurdu?” dediğimizde ne demek isteriz? -Örneğin biri imgelerimin kişiye özel olduğunu ya da ağır duyup duymadığımı yalnızca kendimin bilebileceğini, vb. söylediğinde. “Aksini canlandıramam zihnimde”, burada tabii ki imgeleme gücüm yetmez demek değildir. Bu sözlerle, biçimiyle bir deneyim tümcesiymiş gibi görünen ama gerçekte bir gramer tümcesi olan bir şeye karşı koruruz kendimizi. (Wittgenstein, 2010, ss. 108-109)

4. Sonuç

Anlamı bütünüyle zihinsel bir sürece indirgeyen görüşlerin iletim sorununa cevap bulmakta zorlanmalarıyla birlikte, anlamı zihinden tamamen bağımsız olarak dilde, bağlamda, ortamda arama çabasının da zaman içerisinde anlamı bütünüyle yadsımaya kadar götürdüğünü gördük. Bununla birlikte, anlamı zihinsel süreçlerde aramaktan kaçınma çabasının Kartezyen ikiciliğe düşme kaygısından kaynaklandığını da söyleyebiliriz. Fakat anlamın zihinsel yanının olabileceğini söylemek Kartezyen düşünceye ödün vermek anlamına gelmeyecektir. Anlamın fiziksel ilkeler çerçevesinde açıklanmaya çalışılması anlama yönelik daha gerçekçi sonuçlara ulaşılmasını sağlayabilir.

Öznelci bir anlam kuramı çerçevesinde ele alındığında Frege'nin ve Wittgenstein'in ruhbilimselciliğe karşı oldukça isabetli eleştiriler getirdiklerini ve ruhbilimselci görüşleri büyük oranda çürüttüklerini söyleyebiliriz. Fakat anlam için söylenenin etkisine başvurma zorunluluğu sorununa tatmin edici bir cevap verilmediğini kabul etmek gereklidir.

Diğer yandan, zihinselcilik karşıtı görüşler, içsel yönleri bütünüyle ortadan kaldırmaya yöneliktir. Her ne kadar bu tür görüşler, anlaksal bir yaşamı, içsel durumları yadsımıyor olsa da bunların anlam ile olan ilişkilerini yadsırlar. Sonuç olarak bu yaklaşım, anlamın doğasına ilişkin sorunu yok sayma noktasına ulaşmıştır. Wittgenstein, kendisinden sonra, bu görüşleri daha radikalleştiren birtakım görüşlere ön ayak olmuştur. Denkel'in de belirttiği gibi; “bu tür dışsalıcı tutumlar, dilin ya da doğruluk gibi bir kavramın doğallaştırılmış bir açıklamasını veriyor olabilirler. Ancak bu, aracılıyla iletişim ve

edebiyat yaptığımız şeyin, yani *anlamın* açıklaması değil."dir (1996, s. 32). Anlamın doğasını ele almanın önündeki en büyük güçlük; onun, Quine gibi felsefecilerin savladığı doğallaştırıcı ya da bilimsel yoldan açıklanabileceğine duyulan güvenin en büyük destekçisi de olan, anlamın sözdizimselliğiyle yetinebileceğimiz inancıdır. Bu inancın "doğal" bir temelden yoksun olduğu ortadadır.

KAYNAKÇA

- Ayer, A. J. (2010). *Dil, Doğruluk ve Mantık* (V. Hacıkadıroğlu, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Ben-Manahem, Y. (2016). Ruhbilimselcilik ve Anlam (M. Mete, Çev.). A. Biletzki ve A. Matar (Ed.), *Analitik Felsefenin Öyküsü* içinde (ss. 135-150). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Denkel, A. (1982). *Anlaşma: Anlama ve Anlatma*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Denkel, A. (1996). *Anlam ve Nedensellik*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Frege, G. (2017). *Aritmetiğin Temelleri* (H. B. Gözkan, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Grünberg, T. (2006). *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- James, W. (2017). *Pragmatizm* (T. Karakaş, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Quine, W. V. O. (1987). Bir Deneycilik Dogması. V. Hacıkadıroğlu (Ed., Çev.), *Felsefe Tartışmaları 1* içinde (ss. 9-22) İstanbul: Panorama.
- Ryle, G. (2011). *Zihin Kavramı* (S. Çelik, Çev.). İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Serin, İ. (2017). Bir Kavram Çerçevesi Olarak Quine'nin Ontolojiye Yaklaşımı. V. Kamer ve Ş. Ural (Ed.), *VII. Mantık Çalıştayı Kitabı* içinde (ss. 585-589). İstanbul: Mantık Derneği Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2010). *Felsefi Soruşturmalar* (H. Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2011). *Mavi Kitap Kahverengi Kitap* (D. Şahiner, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2016). *Tractatus Logico-Philosophicus* (O. Aruoba, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.