

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2020 / YAZ | SAYI: 71



FELSEFE DÜNYASI

2020/ YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 71

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) *Felsefe Dünyası*'nın Danışma Kurulu/ Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Arş. Gör. Buğra Kocamusaoglu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/Ulakbim tarafından dizinlenmektedir

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is Published Biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/Ulakbim since 2004

Adres/Adress

Necatibey Caddesi No: 8/122 Kızılay-Çankaya / ANKARA PK 21 Yenişehir/Ankara

Tel & Fax : 0312 231 54 40

www.tufed.net - info@tufed.net

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

Fiyatı/Price: 50 TL

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi | IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Tarcan Matbaası

İvedik Cad. Mercan 2 Plaza, No: 417, Yenimahalle / ANKARA

Tel: 0 312 384 34 35-36 (Pbx) Fax: 0 312 384 34 37

Basım Tarihi : Haziran 2020, 600 Adet

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2020 / YAZ | SAYI: 71



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Cicero: Yaşlılığın Erdemleri <i>Cicero: The Virtues of Old Age</i>	5
Hasan ÇİÇEK	
Mağrip'ten Meşrik'e Felsefe: Doğu Bilgeliliği <i>Philosophy from the West to the East: Eastern Wisdom</i>	20
Mehmet VURAL	
Post-Normal Zamanlarda Bilim Teorisi - Bilim Kavrayışı İlişkisi <i>The Relationship Between Theory of Science and Understanding of Science in Post-Normal Times</i>	46
Ömer Faik ANLI	
Descartes'in Felsefesinde Zihin ile Beden Arasındaki İrtibat <i>The Connection Between Mind and Body In The Philosophy of Descartes</i>	79
S. Atakan ALTINÖRS	
<i>Felsefi ve Dini Dayanakları Bakımından Kant'ta Ahlakın Kaynağı Sorunu</i> <i>The Problem of the Source of Morality in Kant in Terms of Its Philosophical and Religious Bases</i>	91
Mücella CAN	
Michael Sandel'in Deontolojik Benlik Eleştirisi <i>Michael Sandel's Criticisms of The Deontological Self</i>	116
M. Ahmet TÜZEN	
Gülme Üzerine Bir Deneme: Bergson ve Freud <i>An Essay on the Laughter: Bergson and Freud</i>	135
Feyza CEYHAN ÇOŞTU	
Analitik Din Felsefesinde Bir Problem Olarak Dua <i>The Problem of Petitionary Prayer in Analytic Philosophy of Religion</i>	155
Emine GÖREN BAYAM	
Ayn Rand Egoizminde Ben-Öteki İlişkisi <i>The Relationship of Self-Other In Ayn Rand's Egoism</i>	181
Mustafa KINAĞ	
Kindî'nin Eğitim Felsefesi <i>Al-Kindî's Philosophy of Education</i>	208
Mehmet KARAKUŞ	
Siyasal Temsil: Bir Kavramın Dönüşümü <i>Political Representation: The Transformation of a Concept</i>	232
Metin ÖZKAN	
Çağdaş Epistemolojide Epistemik Gerileme Problemi ve Geliştirilen Çözüm Önerilerinin Yeterliliği <i>The Problem of Epistemic Regress in Contemporary Epistemology and The Adequacy of Improved Solution Suggestions</i>	263
Yunus KALKAN	
Modern Ahlak Felsefesi <i>Modern Moral Philosophy</i>	281
G. E. M. ANSCOMBE Çeviren: Mehmet Sabır ŞAYBAK	

CICERO: YAŞLILIĞIN ERDEMLERİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 71, Yaz 2020, ss. 5-19.

Hakemleme: 29.04.2020 | Düzeltme: 15.05.2020 | Kabul: 24.05.2020

Hasan ÇİÇEK*

“Yaşlılık yaşamın son perdesidir.”

Cicero

Giriş

Yaşlılığın, insan hayatının en zorlu aşaması olarak görülmesi onu daha çok dikkat çekici hale getirmiştir. Bu nedenle düşünce tarihi boyunca konu üzerine kafa yorulmuştur. Yaşlılık kâh övülmüş kâh yerilmiş ama bu dönemi yaşayan insanlar olan yaşlılara saygı duyulması her kültürde gerekli görülmüştür. İnsanın hayatta yol alırken kaçınılmaz olarak yaşadığı bu evre, zaman zaman çok zor, katlanılması mümkün olmayan bir dönem olarak görülürken bazen de övgüye mazhar olmuştur. Yaşlılıkla ilgili yapılan bu olumlu ve olumsuz değerlendirmelerin felsefi metinlere de konu olduğunu görüyoruz. Bu metinlerden birisi de ünlü Roma filozofu Marcus Tullius Cicero'ya (M.Ö. 106- 43) aittir. Yaşadığı dönemin ünlü bir hukukçusu, hatibi ve devlet adamlarından biri olan Cicero, bütün Stoacılar gibi, doğaya uygun yaşayarak mutluluğa ulaşmayı hedefler. Toplumsal mutluluk hedefi doğrultusunda hayatı pahasına siyasetle ilgilenir ve Roma'nın siyasal hayatında ve siyasal düşüncesinde etkili olduğu kadar farklı alanlarda da düşünsel üretimde bulunur.

* Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü Eğitim Felsefi Sosyal ve Tarihi Temelleri Anabilim Dalı, hcicek@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5914-8323

Cicero'nun ilgisiz kalmadığı bir konu da yaşlılıktır. Daha çok negatif olarak görülen yaşlılığın o kadar da kötü olmadığını hatta avantajlı olduğunu ya da avantajlı hale getirilebileceğini savunan Cicero, bu yaş evresi ile ilgili görüşlerini, Roma'da yaptıkları yararlılıklarla bilinen ve toplumca sevilen ünlü devlet adamı, hukukçu ve hatip Cato'nun (M.Ö. 234-149) dilinden aktarıyor (Çiçek, 2019: 113). Filozof bu metinde yaşlılığı enine boyuna irdeler ve yaşlılığın olumlu taraflarının olumsuz taraflarından daha fazla olduğunu savunur. Cicero, yaşlılığın zor ya da kötü anlaşılmasının/görülmesinin dört sebebe dayandırıldığını ama bu nedenlerin geçerliliğinin olmadığını hatta yaşlılığın kötü gösterilmesini sağlayan nedenlerin sanılanın aksine avantaj olabileceğini dile getirir.

Cicero, adeta bir yaşlılık savunusu yapmıştır. İnsan, Cicero'nun metnini okuyunca yaşlı olası gelir ve 'demek ki yaşlılık o kadar da kötü değil' duygusuna kapılır. Bu nedenle, tarihte de bu metin etkili olmuş ve ilgi görmüştür. Örneğin, Kanuni Sultan Süleyman'ı (1494-1566) yaşlılığından duyduğu üzüntüden kurtarmak için, 1559'da Cicero'nun bu eserinin Osmanlı Türkçesine çevirisi yapılmıştır. Eser, orijinalinde konuşan Cato'nun yerine- II. Murad, oğlu II. Mehmed'e (Fatih Sultan Mehmed) (1432-1481) yaşlılığın üstünlüklerini anlatıyormuş gibi uyarlanmıştır (Cavallı, 2007: 5-27). Eserin bunca ilgi görmesi tesadüf değildir. Cicero bu metinde yaşlılığı ayrıntılı bir biçimde ele almış, onun avantajlı taraflarını işlemiştir. Yaşlılık öncesi ile beraber irdelemiş ve yaşlılık üzerine felsefi bir analiz yapmıştır

Bu incelemede Cicero'nun metni irdelenecek ve gündelik hayatın içinde filozofun, yaşlılık evresinin üstesinden gelme konusunda gösterdiği felsefi çaba üzerinde durulacaktır.

Yaşlılık Nedir?

Sözlüklerde yaşlı kavramı için, *yaşı ilerlemiş, kocamış, ihtiyar ve uzun yılları geride bırakmış* değerlendirmesi yapılırken; yaşlılık da, *yaşlı olma durumu* (<https://www.sozluk.gov.tr/> 26.11.1019) şeklinde ifade edilir. Bu tanımlamalara rağmen genellikle yaşlı ve yaşlılık negatif bir anlama sahiptir. Bundan dolayı yaşlılık zor ve zahmetli olarak algılanır.

Cicero, yaşlılığı olgunlaşmış meyve metaforu ile açıklar: Ağaçta ve yerde yetişen meyvelerin zamanı gelince olgunluktan geçmesi ve düşmesi gibi, insan ömrünün *de bir sonu olması zorunluydu* (Cicero, 1998: 15-16). Doğada zaten mevcut bir düzen var ve bu düzenin bir parçası da insanların yaşadığı yaşlanmasıdır. Cicero yaşlılığın zorluğunun farkındadır, hayattaki ağırlığını göz ardı etmez ve "*Bulunduğu dünyada insan hayatında en ağır sayılan*

iki şey olduğunu söyler: *Yoksulluk ve yaşlılık*” (Cicero, 1998: 20). Yaşlılık ağır bir yük gibi görünür ama Cicero, bunun genel kanaat olduğunu dile getirir. O, buna rağmen yaşlılığı ağır bir yük olarak görmez. Örneğin Cicero yaşlıyı tanımlarken de saygınlığına vurguda bulunur ve “*en onurlu görevlerde bulunan kimselere yaşlılar denir*”(Cicero, 1998: 23) şeklinde açıklama yapar. Cicero bunu biraz da ‘meclislerin en yükseğine senato adını verirler’ şeklinde destekler çünkü senato veya senatus sözcüğü ‘yaşlı’ demek olan ‘senex’ kökünden gelir (Cicero, 1998: 114). Saparta’da senato anlamına gelen “Geruria” sözcüğü de “yaşlı” anlamındaki bir sözcük kökünden gelir. Geruria üyelerinin en az altmış yaşında olmaları gerekiyordu (Cicero, 1998: 114-115). Sözcüklerin seçimi de yaşlıya gösterilen saygıyı ifade eder. Böylece yaşlılığın ne kadar önemli ve değerli olduğu pratikte de görülmüş olur.

Cicero, yaşlılığın onurluluğuna ilişkin başka bir örneği Leontinoili Gorgias üzerinden veriyor: Leontinoili Gorgias tam yüz yedi yıl ömür sürmüştü, hiçbir zaman da çabalamayı ve çalışmayı elden bırakmamış. *Dünyada neden öyle çok kalmak istediği* sorulunca, “*Yaşlılığa kötüdür demem için hiçbir neden yok ki!*” demiş (Cicero, 1998: 20). Cicero bu sözü hem beğenmiş hem de öyle önemsemiş ki şöyle yorumlamış: “İşte parlak ve bilge insana yakışır bir yanıt. Aklı kit olanlarsa kendi kusurlarını, suçlarını yaşlılığa yüklerler” (Cicero, 1998: 20). Cicero’ya göre yaşlılıkta aranan kusur, yaşlılıkta değil, insanların bakışlarındadır.

Yaşlılığın Erdemleri

Cicero, yaşlılığın dört sebeple kötü gösterildiğini ya da görüldüğünü ama bu dört sebebin de geçersiz olduğunu iddia eder. Cicero, bu faktörlerin geçersiz olmasının nedenlerini anlatır ve bu nedenlere karşı yaşlılığın erdemlerinden söz ederek yaşlılığı över. Burada, yaşlılığın kıymetinin bilinmesi için de bilgeliğe ihtiyacımız olduğunu belirtir: “*Yaşlılık başı pek darda olana bilge olsa da kolay gelmez; ama bilge olmayana, bolluk içinde yaşasa bile ağır gelir*” (Cicero, 1998: 17). Bilge insan yaşlılığa uysallıkla katlanır. Çünkü yaşlının “*zihni işletildiğinde çevikleşir*” (Cicero, 1998: 30). Cicero, yaşlının bilgeliğinin, yaşlılığı erdemli hale getirdiğine inanır.

Cicero’ya göre yaşlılara atfedilen huylar, yaşlılıkla ilgili değil, kişinin kendisi ile ilgilidir. Der ki Cicero: *Ama yaşlılar somurtkan, tasalı, çabucak kızar, huysuz, dahası eli sıkı olurlarmış. Bunlar huyların yarattığı özelliklerdir; yaşlılıktan ileri gelmezler ki* (Cicero,1998,46). Ona göre, kötü huylar yaşlılıkla ilgili değildir. Sorun şudur der Cicero: *Her şarap eskimekle ekşimediği gibi, her insan da yaşlanmakla aksileşmez. Yaşlılıkta ağırbaşlılığı doğru bulurum, ama her şeyde olduğu gibi bir dereceye değin; aksiliği hiçbir bakımdan doğru bulmam*

(Cicero, 1998: 46). Filozof örnek olarak Cimri yaşlıları veriyor. Onlar her zaman cimri olduğu için yaşlılıkta da cimri olur. Cicero yaşlılıkta cimriliğe çok kızıyor ve şöyle diyor: *Yaşlıların elisikliğine gelince; buna aklım ermiyor. Öyle ya, yol kısaltıkça yoluğu arttırmaktan daha saçma bir şey olabilir mi?* (Cicero, 1998: 46). Bu nedenle geçmişte cimri olan biri dahi yaşlılıkta bundan vazgeçmelidir.

Cicero'ya göre yaşlılığı kötü gösteren dört neden şunlardır: *Birincisi, insanı işlerden uzaklaştırması; ikincisi, bedeni zayıflatması; üçüncüsü, insanı hemen hemen her zevkten yoksun kılması; dördüncüsü, ölüme yakın olması* (Cicero, 1998: 21). Cicero bu dört neden ile ilgili açıklamalar yapar ve bunların aslında dezavantaj olmadığını ve avantaja dönüştürülebileceğini, hatta yaşlılıkta bunların erdem olduğunu anlatır. Her bir faktör için Cicero'nun ayrıntılı gerekçeleri vardır. Bunları sırasıyla inceleyelim.

Yaşlılığı kötü kıldığı söylenen birinci neden olan, yaşlılığın insanı işlerden uzaklaştırmasına inanmaz Cicero. Beden güçsüz olsa da manevi güçlerle yapılabilecek işler yok mudur? (Cicero, 1998: 21) diye sorar ve düşünceleriyle öğütleriyle devleti koruyan yaşlı devlet adamlarından örnekler verir. Ona göre, her ne kadar yaşlılar gençler kadar iş yapamazlarsa da, onlardan çok daha iyi işler görürüler. Çünkü büyük işler kol gücüyle, hız ve çeviklikle değil; düşünce, sözünü geçirme, ortaya doğru düşünceler atmayla başarılıdır (Cicero, 1998: 22). Cicero, bu konudaki düşüncesini şöyle açıklar: *Yaşlı, sağduyulu ve parlak düşünceleriyle iş görürdü. Böyle olmasaydı, atalarımız meclislerin en yükseğine senato adını vermezlerdi. Sparta'da en onurlu görevlerde bulunan kimselere "Yaşlılar" denir; bunlar gerçekten de yaşlıdırlar* (Cicero, 1998: 22-23). Filozofun yaşadığı dönemde de yaşlılığın önemsendiğini görüyoruz.

Yaşlılığın başka bir olumlu yönünün de, yaşlıların söyledikleriyle halka öncülük yapmalarındır: *Yaşlılara dingin ve durulmuş bir konuşma yakışır; konuşmasını bilen bir yaşlının iyi hazırlanmış ve dingin sözleri, çoğu kez dinleyicileri etkiler; Öğrenmek hevesiyle dolu gençlerin, bir yaşlının çevresini almasından daha hoş bir şey var mıdır?* (Cicero, 1998: 27). Bu nedenle Cicero, "kendisinden söz etmenin yaşlılığa özgü" olduğunu ve yaşlıların *doğaları gereği çok konuştuğunu* (Cicero, 1998: 41) belirtir. Ama "o yaştakilerde hoş görüldüğünü" (Cicero, 1998: 28) ekler. Ona rağmen en güzeli, önce en yaşlı olanın düşüncesini söylemesidir (Cicero, 1998: 45). Çünkü her şeye rağmen konuşmasını bilen yaşlıların bu yönü gençleri rahatsız etmez.

Cicero yaşlılığın önemini/değerini gençlik dönemiyle karşılaştırarak anlatır ve gençlerin devlet yönetimi ile ilgili bir düşüncesini de dile getirir: *Yabancı ülkelerde olup bitenleri bir okur ya da dinlerseniz, görürsünüz ki en büyük*

devletler gençlerce yıkıma sürüklenmiş, yaşlılarca da kurtarılmış ve kalkındırılmıştır (Cicero, 1998: 23). Gerekçesini de şöyle belirtir: *Doğallıkla, düşüncesizlik çiçeği burnundakilere, akıllılık da yaşını başını almış olanlara vergidir* (Cicero, 1998: 23). *Yaşlıların aklına bir şey olmaz, yeter ki çabalarını ve eylemlerini sürdürsünler* (Cicero, 1998: 23). Cicero, bunun herkes için geçerli olduğunu söyler: *Bu, yalnızca parlak ve onurlu konumlarda bulunan kimseler için değil, devlet işlerinden uzak, kendi halinde bir ömür sürenler için de böyledir* (Cicero, 1998: 23). Cicero yaşlıların bu konudaki avantajını yaşlı filozofların neler başardıklarını örnek göstererek anlatır:

Sophokles, en yaşlı zamanında bile tragedyalar yazdı; dahası, bu uğraşı yüzünden malını yönetmeyi savsaklıyor gibi görüldüğü için oğulları onu mahkemeye verdiler. Bizde servetini iyi yönetemeyen babaların, mallarıyla uğraşmasını yasaklamak nasıl gelenekse; yargıçların öylece, sanki o aklını yitirmiş bir insanmış gibi, servetini elinden almalarını istiyorlardı. Dediklerine göre, o zaman yaşlı adam, elinde tuttuğu ve az önce yazmış olduğu Oidipos Kolonos'ta adlı yapıtını yargıçlara okumuş ve bu yapıtının deli işine benzeyip benzemediğini sormuş; yapıt okunduktan sonra da yargıçların kararıyla aklanmış. İşte yaşlılık, bu adamı, Homeros'u, Simonides'i, Stesikhoros'u, demin söz etmiş olduğum İsookrates'i, Gorgias'ı, en büyük filozofları; Pythagoras'ı, Demokritos'u, Platon'u, Xenokrates'i, daha sonra Zenon'u, Kleantes'i ya da sizin Roma'da gördüğünüz stoacı Diogenes'i çalışmalarına son vermek zorunda bırakmış mıdır? Hepsini yaşadıkları sürece etkin de olmamışlar mıdır? (Cicero, 1998 :32).

Yaşlı, çalışmaya ve çabalamaya ara vermeden öğrenmeye devam etmelidir. İnsan çabalarsa yaşlılıkta da çabalarsa yeni şeyler öğrenebilir. Onun örneği Atinalı Bilge Solon'un (M.Ö.640-558) şu sözleridir: *"Yaşlı olduğum halde her gün yeni bir şey öğreniyorum"* (Cicero, 1998: 26). Ayrıca o, Sokrates'in de yaşlılığında sazla uğraştığını ifade eder.

Cicero, iddia edildiği gibi, *"yaşlılıkta en acı şeyin o yaşa gelen insanın başkalarına sıkıntı verdiğini sanmasıdır"* görüşüne de katılmaz. Şöyle bir açıklama yapar: Yaşlıların can sıktıklarını değil tersine hoşla gittiklerini söylemek daha doğru olur. Öyle ya, akli başında yaşlılar iyi huylu gençlerden nasıl hoşlanır, gençler kendilerine saygı ve sevgi gösterdiklerinde yaşlılığa nasıl daha kolay katlanırlarsa, buna karşılık gençler de yaşlıların öğütlerini dinlemekten zevk alır ve onlar sayesinde erdeme karşı bir heves duyarlar. (Cicero, 1998: 26). Yaşlılar gençlerle birlikte olmaktan nasıl zevk alırlarsa gençler de tecrübelerini kendileri ile paylaşan yaşlılarla birlikte olmaktan zevk alırlar.

Cicero yaşlılığı öyle över ki, kendisinden önce söylenen, “*ey yaşlılık, başka hiçbir dert getirirsen de gelirken yanında getirdiğin şu dert yeter*: İnsan çok yaşayınca, görmek istemediği birçok şeyi görür» sözüne karşı şunu söyler: “*Öyle ama belki görmek istediği birçok şeyi de görür. Hem istenmedik şey çoğu kez gençlikte de başa gelir*” (Cicero, 1998: 25). İstenmeyen şeylerin görünmesi ya da başa gelmesi yaşlılığa özgü değildir.

Yaşlılığın başka bir erdemi, yaşlıların kendisinden sonrakileri düşünmesidir. Cicero bunu bir örnek üzerinden dile getirir: Kendisinden sonra geleceklere yarasın diye yaşlılar ağaç dikerler. *Gerçekten de çiftçi yaşlı olsa bile, kimin için ekiyor diye sorana hiç duraksamadan şu yanıtı verir: “Ölümsüz tanrılar için; çünkü onlar, bu serveti yalnızca dedelerimden almamı değil, onu benden sonrakilere bırakmamı da istiyorlar”* (Cicero, 1998: 25). Bundan dolayı yaşlılar diğerkâmdır ya da öyle olmalıdır.

Yaşlılığı kötü gösteren ikinci unsur da “bedeni zayıflatması” idi. Cicero buna da katılmaz ve bunun yanlışlığını eserinde örneklerle gerekçelendirir. O insan hayatının tabii bir gidişatının olduğunu ve bazı yaşanmışlıkların kaçınılmaz olduğunu anlatır. Cicero, insan hayatının doğal seyrini şöyle anlatır:

Ömrün gidişi bellidir, doğanın çizdiği bir tek yol vardır, basit bir yol ve her çağın kendisine göre bir durumu vardır; çocuklarda zayıflık, yetişkinlerde taşkınlık, orta yaşlılarda ağırbaşlılık, yaşlılarda olgunluk, doğal durumlardır, bunları zamanında kabullenmek gerekir (Cicero, 1998: 29).

Bu nedenle gücün zayıflığından dolayı hayflanmamak gerekir. Ona göre, insan gücünü yönetmesini bilmeli, ancak gücünün yettiği kadarına el atmalı: işte böyle olursa, insan, eski gücüm kalmadı diye yazıklanmaz. Cicero bununla ilgili bir örnek verir: *Dediklerine göre Milon* (güçlü ve iştahlı oluşuyla önlenmiş Pythagoras’ın bir öğrencisi) *Olympia alanına omuzlarında canlı bir öküzle girmiş*. Bu örnekten sonra Cicero sorar: *Sana böyle bir beden gücünün mü, yoksa Pythagoras’taki zekâ gücünün mü verilmesini isterdin? Her neyse, bu nimet elindeyken yararlan, elden gittikten sonra onu arama* (Cicero, 1998: 29). Hatta Cicero, *beden eğitimi ve ölçülü yaşamayla* (Cicero, 1998: 30) insanın dikkatli yaşaması durumunda, yaşlanınca da eski gücünü koruyacağını savunur. Bununla ilgili olarak şu önerilerde bulunur:

Yaşlılığa katlanmak, kusurlarını çabalarımızla gidermek gerek. Sağlığı göz önünde tutmak, bedeni ölçülü olarak işletmek, gücümüzü yok edecek denli değil, tazeleyecek denli yiyip içmek gerek. Hem yalnızca bedene değil, asıl zihne ve ruha özen göstermeli; çünkü yağsız kalan lambanın söndüğü gibi, bunlar da beslenmezse, yıkıma uğrarlar (Cicero, 1998: 30).

Cicero'ya göre, yaşlılıkta ortaya çıktığı söylenen *güçsüzlük yaşlılıktan çok, gençlikteki yaramazlıkların bir sonucudur; yeni yetişenlerin zevke düşkünlüğü ve taşkınlığı, yaşlılığa miras olarak güçsüz bir beden bırakır* (Cicero, 1998: 27). Cicero, bu konudaki görüşünü pekiştirmek için komedyalardaki “budala yaşlılar” ibaresini yorumlarken şöyle der:

Her şeye inanıveren, unutkan, gevşemiş yaşlıları anlatmak ister; bu eksiklikler de yaşlılığın değil; uyuşuk, tembel, uykucu bir yaşlının eksiklikleridir. Taşkınlık ve zevk düşkünlüğünün yaşlılardan çok gençlerde; ama gençlerin de hepsinde değil, ahlâkı şöyle böyle olanlarda görülen eksiklikler olduğu gibi; genellikle bunaklık denen ve yaşlılara özgü olan aptallık da her yaşlıda değil, hafif akıllı yaşlılarda olur (Cicero, 1998: 31).

Cicero, yaşlılıkta gücünü korumanın bir yolunun da, aile içi ilişkilerdeki hiyerarşik düzen olduğunu belirtir ve şöyle der: *Son soluğuna dek ailesine sözünü geçirirse, yaşlılığı onurlu olur. Gençlerde yaşlıların, yaşlılarda da gençlerin kimi özelliklerinin bulunması, bence iyi bir şeydir. Bu düşünceyi benimseyen, beden bakımından yaşlanabilir, ama ruh bakımından hiçbir zaman yaşlanmaz* (Cicero, 1998: 31). Cicero, her halükârda, dengeli, sakin bir hayatın, yaşlılıkta da insanı koruyacağını düşünmektedir.

Cicero, insanların yaşlılığa buldukları üçüncü kusur olan yaşlılığın “zevklerden yoksun kılması” ile ilgili açıklamalarda bulunur ve örnekler üzerinden bu teze karşı çıkar. Ona göre bu durum zevklerin kölesi olmaktan daha iyidir. Cicero, bu konudaki fikirlerini M.Ö. 4. Yüzyılda yaşayan Pythagorasçı ünlü bir bilge olan Tarentumlu Arkhytas'ın söyledikleri üzerinden dile getirir:

Arkhytas'a göre maddî zevk, doğanın insanlara verdiği en uğursuz belâdır; bunu elde etmek için doymak bilmez istekler, düşünce ve ılımlılıktan uzak olarak alevlenir. Yurda ihanet etmeler, devleti yıkmalar, düşmanlarla gizli görüşmeler hep ondan çıkar: şehvetin göze aldırmadığı hiçbir suç, hiçbir kötü eylem yoktur; insanlar fuhuş, zina ve bunlara benzer her rezaleti şehvetin çekiciliğine kapılarak yaparlar; başka bir nedenle değil. İster doğa, ister bir tanrı, insanoğluna her şeyden üstün olan akli verirken, şehvetin bu tanrısal armağana, bu bağışa en büyük düşman olmasını istemiş. Çünkü kendisini zevke kaptıran insanda ılımlılık diye bir şey kalmaz ve genellikle, şehvetin egemen olduğu yerde erdem tutunamaz. Bunu daha iyi anlatmak için Arkhytas, “Zevke son derecede kapılmış bir insan düşünün” diyormuş. Onun düşüncesine göre, kimse kuşku duymaz ki böyle bir insan, bu zevkin etkisi altında kaldığı sürece her türlü düşünceden, her türlü uslamlamadan

uzak olur, hiçbir şeye kafa yormaz. Onun için maddi zevkten daha tiksini-
cek, daha zararlı bir şey yoktur. Çünkü bir de yeğin ve sürekli olursa, ruhun
bütün ışığını söndürür (Cicero, 1998: 33).

Filozofa göre, yaşlıların zevki aramamaları bir eksiklik değil, tersine,
övünülecek bir şeydir. Bu durumu Platon'dan bir alıntıyla zenginleştirerek
şöyle izah eder: *Platon, tanrısal bir buluşla, zevke, "kötülüklerin yemi" der. Çün-
kü kuşkusuz ki insanlar yemle yakalanan balıklar gibi zevke kapılıp kötülüğe
sürüklenirler* (Cicero, 1998: 35). Bu nedenle yaşlıların zevkler konusunda öl-
çülü olmaları gerekir, hatta bu onlar için daha yararlıdır: *Yaşlılar şölenlerden,
güzel sofralardan, sık sık kadeh boşaltmaktan uzak mı kalıyorlar? Öyleyse sar-
hoşluktan, sindirimsizlikten, uykusuzluktan da uzak kalıyorlar demektir* (Cicero,
1998: 35). Filozof yaşlılığın tamamen zevklerden mahrumiyet anlamına gel-
meyeceğini de hatırlatır: *Zevkin tadına kolay kolay doyamadığımızı göre, ona,
yaşlandığımızda da biraz yer vermek gerekiyorsa zengin sofralarda bol bol yiyip
içmekten çekinsek bile, alçakgönüllü sofralardan pekâlâ zevk alabiliriz* (Cicero,
1998: 35). Cicero, zevklerin peşinden koşmak yerine arkadaşlarla bir arada
olmayı daha çok önemser ve şöyle der: *Konuşma hevesini artırıp, yeme içme
hevesini azaltan yaşlılığa pek çok minnet borçluyum* (Cicero, 1998: 36). Cicero
her demde ve dönemde tevazudan ve ölçülülükten yanadır.

Cicero, yaşlıların zevk alış biçimini ve düzeyini bir metafor üzerinden an-
latır. Ona göre yaşlılar bir tiyatro salonunda arka sıralarda oturan izleyiciye
benzer: *İlk sıralardan seyreden biri, elbette daha çok zevk duyar ama arka sıra-
lardan seyredenler de zevk duymaz değildir*. İşte bunun gibi, gençler mutluluk
veren duygulara yakından bakarak, sanırım daha çok zevk duyarlar; yaşlılar
uzaktan bakarlar, ama onlar da yeter derecede zevk duyarlar (Cicero, 1998:
37). İnsan zevklerinin ve arzularının tutkunu olduğunda hayat daha da zor-
laşır. Cicero bunu şöyle ifade eder: *Zevk düşkünlüğüne, yükselme hırsına, baş-
kalarını geçmek için didinmeye, düşmanlıklara, tutkuların tümüne sanki hizmet
ettikten sonra, ruhun yapayalnızca kalması, dedikleri gibi, kendisiyle baş başa ya-
şamayı, ne paha biçilmez bir zevktir! Öğrenim ve bilgiyle beslenirse, insana istedi-
ğini yapma zamanı bırakan yaşlılıktan hoş bir şey de yoktur* (Cicero, 1998: 37).
Zaten Cicero'ya göre, kesinlikle hiçbir maddi zevk, manevi zevklerden üstün
olamaz (Cicero, 1998: 38). Mesela *bilimsel çalışma, akli başında ve iyi yetişmiş
kimselerde yaş ilerledikçe artan bir zevktir*. Ve Cicero şöyle sorar: *Hiç bu zevklerle,
sofra eğlencelerinin, tiyatronun, kötü kadınların vereceği zevk karşılaştırılabilir
mi?* Bu konuda Solon'nun bir dizesinden örnek verir: *"Her gün bildiklerime bir-
çok şey katarak yaşlanıyorum."* Cicero'ya göre yaşlıların böyle düşünmeleri ya
da böyle açıklamaları (Cicero, 1998: 38) kendisi için bir onurdur.

Cicero için yaşlılıkta başka bir zevk de toprakla uğraşmaktır. O da, “*Her türlü isteğim topraktan aldım.../Bir çekirdek verdim dört bostan verdi/Benim sadık yârim kara topraktır*” diyen Âşık Veysel (1894-1973) gibi, toprağın ne kadar sadık bir dost olduğunu özellikle yaşlılıkta ne kadar değerli olduğunu örnekler üzerinden açıklar:

O toprak ki, hiçbir zaman buyruklara uymazlık etmez ve aldığını hep bol bol geri verir; kimi zaman kazanç azdır, ama çoğu kez bol olur. Hem ben yalnızca ürünü değil, topraktaki verim gücünü de, ondaki özü de severim; toprak yumuşatılmış ve sürülmüş bağrına tohumu aldıktan sonra, onu önce kapalı tutar (Cicero, 1998: 39). Kısa keseceğim. İyi bakılmış bir topraktan, yarar bakımından daha verimli, görünüş bakımından daha güzel bir şey olmaz. Yaşlılık, toprağı işletme zevkine engel olmak şöyle dursun, insanı bu zevki tatmaya bile çağırır. Bu çağa eren bir kimse, ister güneşte, ister ateş başında ısınmak için köyden iyi bir yer; mevsimi gelince de gölgeliklerde ve su kıyılarında serinlemekten çok sağlığa yarar bir şey bulabilir mi? Silâhlar, atlar, kısa mızraklar, tokmaklı sopalar, top oyunu, avlar, koşular gençlerin olsun; çeşitli oyunlardan biz yaşlılara aşık kemiklerini ve zarları bıraksınlar, bunları da isterlerse bıraksınlar, çünkü yaşlılar oyunsuz da mutlu olabilirler (Cicero, 1998: 42).

Cicero, toprağın ve toprakla uğraşmanın değerini ağaç dikmek üzerine bir öykü ile anlatır ve bunun yaşlılık için önemine değinir. Pers Kırallı Kyros ile Spartalı Lysandros arasında geçen konuşma. Kyros’un çok güzel bir bahçesi varmış. Bunun üzerine Lysandros şöyle demiş: “*Sana haklı olarak mutlu diyorlar Kyros, çünkü sende değerle servet birleşmiş*” (Cicero, 1998: 43). Filozof bunu şöyle yorumlar: İşte yaşlılar böyle bir mutluluğa pekâlâ erebilirler; yaşlılığın engel olmadığı başka işler de vardır ama özellikle tarım, yaşımız son derece ilerleyince de uğraşabileceğimiz bir iştir (Cicero, 1998: 44). Romalılar döneminde İtalya’nın güneyinde yaşayan Samnitleri yenen Roma kralı Curius’a, Samnitler altın getirdiklerinde, kral “*bence altın sahibi olmak değil, altın sahibi olanlara egemen olmak onurlu bir şeydir,*” diyerek, onları kapı dışarı etmiştir. Cicero, toprağa sahip olmaya göndermede bulunduğu için, böyle bir anlayış sahibini över: İşte böyle yüksek bir ruh, o adamın yaşlılığını hoş bir duruma sokmaz mıydı hiç? Yine Cicero toprağın işlenmesiyle ilgili bir Roma geleneğinden söz eder: *Eskiden senato üyeleri, yani yaşlılar, ömürlerini tarlada geçirirlerdi* (Cicero, 1998: 41). Cicero, hem genel olarak hem de yaşlılıktaki yansımaları bakımından bu geleneğin avantajlarını sorar: *Sorarım size: Tarlalarını ekip biçmekle ömürlerini hoş eden bu insanların yaşlılığı acınacak bir yaşlılık mıdır?* (Cicero, 1998: 42). Cevabı da kendisi verir:

Malının başında bulunan meraklı bir çiftlik sahibinin şarap, zeytinyağı kilerleri her zaman dolu olur, erzakı bulunur, evi hep bolluk içindedir (Cicero, 1998: 42). Böyle bolluk ve bereket içindeki bir yaşlılık hayatı filozof için övgüyü hak eder. Bereket ve bolluk şüphesiz her devirde gerçekten de aranan bir olgu olmuştur.

Cicero'ya göre atalarının yaşlılığın başlangıcı olarak saptadıkları yaşta (Roma hukukuna göre bu yaş 46'dır) şayet insanlar öncesinde onurlu yaşamışlarsa daha mutlu olurlar. Öyle ya, o zaman saygınlığı artmış, güçlükleri azalmıştır. Saygınlık da yaşlılığın şanıdır. (Cicero, 1998: 44). *Yaşlılık, hele onurlu bir ömür sürenlerin yaşlılığı insana bütün gençlik zevklerinden daha değerli sayılacak derecede büyük bir saygınlık kazandırır* (Cicero, 1998: 44). Fakat yaşlılıkta saygınlık için de emek gerekir, onurlu bir yaşamdan sonra, yaşlılar saygı görür. Şöyle dile getirir bunu filozof:

Ne ak saçlar, ne yüzdeki kırışıklar insana hemen saygı sağlayamaz: ancak onurlu bir yaşamdan sonra bu olgun çağa yetişen kimse, saygının en güzel meyvelerine erişir (Cicero, 1998: 44). Bir yaşlıya selam vermek, yanına yaklaşmak, onu görünce ayağa kalkmak, önüne geçmemek, onu geçirmek, ona akıl danışmak gibi önemsiz ve sıradan görünen şeyler bile ona gösterilen saygının belirtisidir; bu saygı gösterilerine bizde de ahlâkları oranında başka uluslarda da uyulur (Cicero, 1998: 45).

Cicero bu konuda Spartalıların yaşlılara olan saygısını över ve bir örnek verir: *Atina'da yaşlı bir adam oyunun ortasında tiyatroya girince, o kalabalık seyirciler içinde hiçbir yurttaşı kendisine yer vermemiş ama elçi oldukları için özel yerlerde oturan Spartalıların yanına yaklaşınca, hepsi ayağa kalkmış ve yaşlı kimseyi oturtmak istemişler. Seyircilerin hepsi birden onları alkışlayınca, içlerinden biri, "Atinalılar iyilik nedir bilirler; ama yapmak istemezler," demiş* (Cicero, 1998: 45). Böylece Cicero, bu örnekle yaşlılara saygılı davranmayan kültürleri de Atinalılar üzerinden vermiştir.

Cicero, manevi ve maddi saygının bağışladığı ödüllerle karşılaştırılabilecek, maddi bir zevk var mıdır? Diye sorar ve şöyle cevap verir: *Bu ödüllerin en parlaklarını elde etmiş olanlar bence yaşam denilen tiyatro oyununu sonuna dek oynamışlar, hem de acemi oyuncular gibi, son perdede yere yıkılmamışlardır* (Cicero, 1998: 45-46). Ona göre bir tiyatro oyunundan ibaret olan hayatta, saygı görmekten daha iyi bir zevk yoktur. Cicero, zevkten sadece maddi zevkin anlaşılabilmesi gerektiğini, manevi zevkin ise en çok yaşlılıkta olduğuna inanır.

Yaşlılığa kötü dedirten dördüncü neden olan 'ölüme yakın **olması**'nı da Cicero bir kusur olarak görmez. *Evet, der*, ölüm yaşlılardan uzun süre

uzak kalamaz. Ama onca yıl yaşayıp da ölümün küçümsenmesi gerektiğini anlamayan yaşlıya yazık! Ölüm ruhu tamamıyla yok ediyorsa, üzerinde durmaya değmez, yok onu sonsuz bir ömür yaşayacağı bir yere götürüyorsa, o zaman istenilmesi gereken bir şeydir. Üçüncü bir olasılık da yoktur ya... Öldükten sonra mutsuz olmayacaksam, hele mutlu da olacaksam, ne diye korkayım? (Cicero, 1998: 47). Ölüm korkusu yersizdir ona göre. Hatta illa yaşlılar ölür diye bir şey yoktur. Herkes için her an olabilecek bir olgudur ölüm. Cicero sorar: *Genç bile olsa, akşama dek yaşayacağını kesin olarak söyleyecek kadar aptal bir insan var mıdır?* Cevap verir: *Hem gençlerde insanı ölüme götüren nedenler bizden* (Cicero bu metni yazdığında ve bu eserinde konuştuğu Cato, yaşlıdır) *daha çoktur: Gençler hemen hastalanıverirler; bizden daha önemli hastalıklara tutulurlar; daha güç iyileşirler. İşte onun için yaşlı olanlar çok azdır* (Cicero, 1998: 47). Yani ölüm sadece yaşlılar için değildir; her yaşta ve her anda kapı aralayabilir ölüm.

Doğrudur ölüm herkese kıyar. Ama ölüm gençlerin de başında olduğuna göre neden yaşlılığı kötülemez için bir neden olsun? (Cicero, 1998: 47). İnsanlar bazen çok genç çocuklarını, kardeşlerini yitirebilirler. Burada ölümün yaşa bakmadığını anlarız. Yine de diyebilirler ki: *“İyi ama bir genç uzun süre yaşayacağını umar; yaşlı bir insan böyle bir umut besleyemez.* Oysa böyle bir umut saçma bir umuttur. Cicero sorar: *Öyle ya, kesin olmayan bir şeye kesin; yanlış bir şeye doğru demekten daha aptalca bir şey olur mu?* (Cicero, 1998: 47). Ve yaşlının gence göre avantajını argümanı ile açıklar: *Yaşlı bir insanın umut yolu yokmuş. Öyle ama yaşlı, gencin umduğunu ele geçirmiş olduğuna göre daha iyi bir durumdadır. Biri uzun süre yaşamayı umar; öteki uzun süre yaşamıştır.* Bundan dolayı, *aslında insan yaşamında uzun süren ne vardır ki?* (Cicero, 1998: 47) diye sorar. Cicero'ya göre bir ömür, kısa da olsa, iyi ve onurlu olarak yaşamaya yetecek denli uzundur. Yok, daha uzunsa, çiftçilerin tatlı ilkyazdan sonra yazın, güzün gelmesine üzüldüklerinden fazla üzülmeye değmez. Bu konudaki düşüncesini bir metaforla anlatır: Çünkü ilkyaz, gençlik demektir; gelecekteki meyveleri müjdelere, ondan sonraki mevsimler ürün alma mevsimleridir. Birçok kez söylediğim gibi, yaşlılığın *meyvesi de o çağa gelmeden önce bol bol iyilik etmiş olduğunu anımsamaktır* (Cicero, 1998: 48). Bir yaşlı için yaşlılıktan önce yapılmış iyilikler erdemdir. Bu iyilikler, artık saygı görerek meyvesini almasını sağlayacak ve onun yaşlılığını keyifli hale getirecektir.

Cicero'ya göre yaşlıların ölmesi doğaya uygun bir olgudur ve doğaya uygun olan her şeye iyi demeliyiz (Cicero, 1998: 48). Yaşlılığın ölüme yakın olmasını o da kabul eder ama bunun kötü ya da bir kusur olduğuna inanmaz. Her ne kadar gençlerin ya da daha erken yaşlarda da ölümün olduğunu ka-

bul etse de gençlerin ölümünü, doğaya aykırı bulur. Yunus Emre'nin (1241-1321) *"Bu dünyada bir nesneye/Yanar içim göynür özüm/Yiğit iken ölenlere/Gök ekini biçmiş gibi"* dörtlüğünü çağrıştırdığına, Cicero, gençlerin ölümüne hayıflanır ve yaşlıların ölümü ile gençlerin ölümünü metaforla karşılaştırır:

Gençlerin başına ölümün gelmesi doğaya aykırı bir şeydir. İşte bunun için gençlerin ölmesi bana, harlı bir ateşin bol suyla söndürülmesi gibi gelir; yaşlıların ölümüyse, geçmiş bir ateşin hiçbir etkiyle değil de, kendiliğinden sönmesi gibidir. Nasıl elmalar hamken çekilip kopartılır, iyice olgunlaşınca düşerlerse, öylece gençlerin canını bir güç çeker alır da, yaşlılar olgunluktan ölür. Bu olgunluk bana öyle tatlı geliyor ki, ölüme yaklaştıkça, uzun bir deniz yolculuğundan sonra karayı görür gibi oluyor, sonunda limana varacağımı sanıyorum (Cicero, 1998: 48).

Ona göre, yaşlılık ölüm zamanıdır ve bu durum bir kusur değildir. Tam tersine bir onur vesilesidir. Çünkü *yaşlılar gençlerden daha gözü pek, daha metin olurlar* (Cicero, 1998: 49). Cicero buna Solon'dan (M.Ö. 640-560) bir örnek verir: *zamanın tiranı Peisistratos, Solon'a neye güvenerek kendisine bu kadar cüretle karşı koyduğunu sorar. Solon "yaşlılığa" diye yanıt verir* (Cicero, 1998: 49).

Bu nedenle ölümü gözümüzde büyütmemeliyiz. Ölümü gözümüzde büyütmemek için, bunu daha gençken düşünmeliyiz; böyle düşünülmezse, kimsenin içi rahat edemez; çünkü *öleceğimiz kesin; kesin olmayan bir şey varsa o da bugün ölüp ölmeyeceğimizdir* (Cicero, 1998: 50). Öyleyse genç ölümü zor olsa da her zaman ölüme hazır olmalıyız. Çünkü *arkasından sonsuzluk gelen ölüme yas tutmaya değmez* (Cicero, 1998: 50). İnsan bu yaşta her türlü hevesini de almıştır. İnsan her şeyden hevesini aldı mı, yaşamdan da aldı demektir (Cicero, 1998: 51). *Yaşlılıktaki hevesler, en son heveslerdir. Öncekiler gibi onlar da gelir geçer ve o zaman yaşama doymuş olmak, ölüm zamanının geldiğini gösterir* (Cicero, 1998: 51). Neden? Cevabı da Cicero'ya (Cicero, 1998: 55) bırakalım: Çünkü *Yaşlılık yaşamın son perdesidir*.

Sonuç

Yazıldıktan sonra, sadece Cicero için değil, birçok yaşlı birey için, bir teselli işlevini de gören, Cicero'nun *Yaşlılık* metni bütün gerçekliğe rağmen, yaşlılıkla ilgili bir sempati uyandırma konusunda dikkat çekicidir. Yaşlılık üzerine felsefi bir analiz yapan Cicero, insan ömrünün önemli bir evresi olarak yaşlılık hakkında iç açıcı bilgilerle, yaşlılığa bakışta bir farklılığa kapı aralıyor. Yaşlılığı kötü gösteren ya da yaşlılığın olumsuz algılanmasını sağlayan dört neden olan, *"insanı işlerden uzaklaştırması", "bedeni zayıflatması", "insanı hemen hemen her zevkten yoksun kılması" ve "ölüme yakın olması"* gibi etmenler,

Cicero'ya göre yaşlılık için kusur olmaktan ziyade birer avantajdır. Çünkü bu yaş evresinin kendisine ait özellikleri vardır ve daha önceki yaşlarda olan özellikleri yaşlılıkta beklemek doğru değildir. Bunun için gerekçesi şudur: Yaşlılık, çok sayıda tecrübeyi geride bırakmak anlamına da gelir. Bu aynı zamanda bedensel, ruhsal ve zihinsel olarak bir olgunluğa ve yükselişe göndermede bulunur. Yaşlı geçirdiği bu deneyimlerle çok çalışmış, zevk almış, güçlü bir bedenle iş yapmış olarak yol almıştır. Zaten insan hayatı bu yol alışın hikâyesidir. Bu hikâyenin başı doğum, sonu ise ölümdür. Yaşlılığın ölümüne yakın olmasından daha doğal bir şey olur mu? Tiyatro oyunundan ibaret olan hayatın son perdesi de elbet kapanacaktır ve hikâye birey için sonsuzluğa doğru sona erecektir. Öyleyse hayıflanmaya gerek yoktur.

Öz

Cicero: Yaşlılığın Erdemleri

Yaşlılık, insan hayatının en zor dönemlerinden biri olarak kabul edilir. Bu evre yaşayacak herkesi ilgilendirdiğinden tarih boyunca üzerine hep konuşulan bir konu olmuştur. Genellikle yaşlılık nahoş bir insani evre olarak algılanır. Fakat bu algının görece olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bazı düşünürler yaşlılık hakkında genel kanaatin dışında da anlayış geliştirmişlerdir. Zor ve zahmetli görünen yaşlılık bazılarına son derece sempatik ve avantajlı görünmüştür. Böyle düşünenlerden biri olan Roma filozofu Cicero yaşlılık hakkındaki olumlu görüşlerini yansıtan detaylı bir eser yazmıştır. Eserinde yaşlılığın olumsuzlukları ağır basan bir dönem değil, tersine avantajlı bir yaş evresi olduğunu argümanlarıyla belirtmiştir. Ona göre yaşlılığın kötü bir yaş aralığı olarak anlaşılmasını sağlayan dört faktör/neden vardır. Bunlar: 'insanı işlerden uzaklaştırması', 'bedeni zayıflatması', 'insanı hemen hemen her zevkten yoksun kılması' ve 'ölüme yakın olması'dır. Cicero, bu faktörlerin kötü olmaktan ziyade avantaj olabileceğini ve böylece yaşlılığın erdemlerine dönüştüğünü anlatır. Bu çalışmada Cicero'nun söz konusu nedenlerin nasıl erdeme dönüştüğü hakkındaki görüşleri irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Cicero, Yaşlılık, Yaşlılığın Zorlukları, Yaşlılığın Erdemleri, Ölüm

Abstract

Cicero: The Virtues of Old Age

Old age is considered as one of the most difficult periods of human life. Since this stage concerns everyone who will live, it has always been a subject that has been discussed throughout history. Generally, old age is perceived as an unpleasant human phase. But it is possible to say that this perception is relative. For some thinkers have developed an understanding of old age outside of the general opinion. Old age that seemed difficult and troublesome, has been seemed very sympathetic and advantageous to some. One of such thinkers, Roman philosopher Cicero wrote a detailed work that reflects his positive views on old age. In his work, he stated with the argument that old age is not an outweighing period, but rather an advantageous age stage. According to him, there are four factors/reasons that make old age to be understood as a bad age range. These are: "distancing people from jobs", "weakening the body", "depriving people of almost every pleasure" and "being close to death". Cicero explains that these factors may be advantageous rather than bad, thus turning into the virtues of old age. In this paper, Cicero's views on how these reasons turned into virtue will be examined.

Keywords: Cicero, Old Age, Difficulties of Old Age, Virtues of Old Age, Death

Kaynakça

- Arendt, Hannah (2004), *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev.: Bahadır Sina Şenel, 2. baskı, İstanbul.
- Cicero (1998), *Yaşlılık Dostluk*, çev.: Ayşe Sarıgöllü, Türkan Tunga, İstanbul.
- Çiçek, Hasan (2019), "Cicero'nun Yaşlılık Övgüsü", 3. *Uluslararası Sosyal ve Beşerî Bilimler Kongresi, Tam Metin Kitabı*, 26.12.2019, ss. 113-119. (https://ac804878-0974-4646-b58c-a1cbea6e1cd9.filesusr.com/ugd/614b1f_827bdaa8ca3447e2af-bff27f58b5f1b8.pdf. 13.03.2020).
- De Cavalli Marino (2007), *Yaşlılığa Övgü*, çev.: Murad Beg, haz.: Mehmet Aydın, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İmam Şafii (2013), *Divan*, çev.: A. Ali Ural, İstanbul, Şule Yayınları.
- Güncel Türkçe Sözlük <https://www.sozluk.gov.tr/> (26.11.1019).
- Mevlâna (1965), *Mecalis-i Sab'a*, çev. ve haz.: Abdülbaki Gölpınarlı, Konya: Kültür Turizm Derneği Yayınları.
- (1990), *Fihri Mafih*, çev.: M.Ü. Anbarcıoğlu. İstanbul: MEB.

MAĞRİP'TEN MEŞRİK'E FELSEFE: DOĞU BİLGELİĞİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 71, Yaz 2020, ss. 20-45.

Hakemleme: 03.05.2020 | Düzeltme: 14.05.2020 | Kabul: 19.05.2020

Mehmet VURAL*

*Doğu Doğu'dur, Batı'da Batı,
Bu iki dünya asla bir araya gelmeyecektir.*

Rudyard Kipling (1865-1936)

Giriş

Felsefe sadece Akdeniz çevresinde özellikle Ege kıyılarında kök salıp Atina, Roma ve İskenderiye merkezli mi yapıldı, yoksa dünyanın diğer bölgelerinde de felsefe çalışmaları yapılmış mıdır? Felsefenin dili Yunanca, Latince ya da modern zamanlarda iddia edildiği gibi Almanca mıdır, yoksa herhangi bir dilde felsefe yapılabilir mi? Yine medeniyetler gibi felsefe de tarih boyunca sürekli yer mi değiştirmiştir? Felsefenin kökeni hakkındaki bu ve benzeri soruları çöğaltabiliriz. Bugün okuduğumuz Batı orijinli kaynaklar doğal olarak bilim ve felsefenin Batı kaynaklı olduğunu, ilk olarak Ege kıyılarında Milet'te doğduğunu yazmaktadır. İyonya bölgesinde Greklerde doğan, Roma'da gelişen ve Kilise babaları tarafından dinî yöne dönüştürülen, Kıta Avrupası ve Anglosakson dünyada derinleştirilen bir düşünceden bahsedilmektedir. Buradan ilk bakışta kabaca felsefenin Batı'ya özgü bir eylem ve etkinlik olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu anlayışta Doğu düşüncesinin, Sümer'in, Mısır'ın, İslam felsefesinin neredeyse adı bile anılmaz. Doğu'da yaşayanlar "barbar", "geri kalmış", "despot" ve "vandal" olarak nitelenip düşüncenin ve felsefenin uzağına itelenmektedir. Her ne kadar durumun böyle olmadığını

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-5165-1837

farkında olan Antik dönemde Eflatun (MÖ. 427-347), İskenderiyeli Klement (MS. 150-215) ve Laertios Diogenes (MS. 180-240) gibi isimler olsa da genel kanaat bu yöndedir. Örneğin İskenderiyeli Clemenet'e göre, felsefenin ustaları Mısır'da kâhinler, Asur'da Keldaniler, Galya'da rahipler, Baktriya'da Şamanlar, Kelt ülkesinde öbür dünya filozofları, İran'da müneccimler, Hint'teki jimnosofistler¹ ve başka barbar filozoflar olmuştur.²

Avrupa'nın felsefe ve bilimi Batı merkezli görmesinde Fransız Devrimi sonrası yaşanan olaylar ve ulus devletlerin ortaya çıkması da etkili olmuştur. Ernest Renan'ın (1823-1892) başını çektiği oryantalist çalışmalar kendi milletlerini üstün görüp Doğu'yu aşağılamak için bir "Yunan Mucizesi" (*Miracle Grec*) heyulasının peşine takılmışlardır. Yunan merkezli Avrupa kültür ve kimliği oluşturma çabalarına filozoflar da güçleri ölçüsünde katkı sağlamışlardır. Hegel'in (1770-1831) başlattığı, felsefenin Yunan kaynaklı olduğu ve Avrupa kimliğinin bu şekilde kurulma çabasına onu takiben Husserl (1859-1938) ve Heidegger (1889-1976) gibi filozoflar da destek vermiştir.³

Felsefeye isim babası oldukları için bu disiplinin sadece Yunanlılara ait olduğu söylenebilir mi? Evet, "felsefe" (*philosophia*) teriminin Yunanca orijinli olup ilk defa Pisagor (MÖ. 570-495) tarafından kullanıldığı kabul edilmektedir. Felsefede kullanılan birçok terim, kavram ve problemin de mimarları onlar olabilir, hatta rasyonel ve sistematik düşünce geleneğini başlattıkları; insanı, eşyayı ve tabiatı pratik fayda açısından değil, katıksız bilme arzusuyla anlamaya çalıştıkları da söylenebilir. Ancak Hegel, Husserl ve Heidegger gibi önemli isimlerin "Nur bei den Grieschen" (Sadece Greklerde) iddiası oldukça abartılı değil midir?

Felsefeyi Helen kültürüne özgü kılmak felsefenin ruhuna aykırı olduğu gibi alanını da oldukça sınırlamaktadır. Neyse ki son dönemde yapılan çalışmalarda bu tavrın değişmeye başladığı görülmektedir.⁴ Bunda iyi niyet-

1 Büyük İskender'in Hindistan seferine katılan filozoflar orada gördükleri çilecilere "jimnosofist", yani "çıplak bilge" adını vermişler, onları da bir tür filozof olarak görmüşlerdir.

2 Roger-Pol Droit (editör), *Başka Diyarların Felsefeleri*, Cilt: I, çeviren: İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 14.

3 Bununla birlikte Heidegger Doğu düşüncesine ilgi duymuş, bu felsefenin insanın teknoloji ile ilişkisinde alternatif çözümler üretebileceğini, bunun için de dilin ortak özelliklerinin kullanılması gerektiğini savunmuştur. Bk. Zhang Wei, "Ortak Bir Dile Doğru Yolda Olmak mı? Heidegger'in Japon Bir Ziyaretçi ile Diyalogu", çeviren: Metin Bal, *Kaygı*, 21, Güz 2013, ss. 159-175.

4 Japon düşünür Karatani, felsefenin doğuşunu Atina merkezli bir bakışla Antik Yunan'la başlatmanın handikaplarını dile getirip bunun yerine İyonya'yı başlangıç olarak almayı önermiştir. O, Batı Anadolu ve Ege kıyılarında hükmetmenin olmadığı, yurttaşlık haklarında eşitlik yönetimi olan *izonomi* yapısının bozulması neticesinde tepki olarak ilk doğa filozoflarının ortaya çıktığını savunmaktadır. Buna göre felsefe, refah döneminin değil, kriz döneminin bir ürünüdür. Bk. Kojin Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çeviren: Ahmet Nüvit Bingöl, Metis Yayınları, İstanbul 2018.

li, objektif olmaya gayret eden oryantalistlerin de katkıları söz konusudur. Oryantalistlerin XVIII. ve XIX. yüzyıllarda ilgilerini Doğu'ya yöneltmeleri, Arapça, İbranice, Türkçe, Sanskritçe gibi Doğu dillerini öğrenmeleri, Doğu bilgeliğine karşı bir ilgi ve heyecan oluşturmuştur. Bu amaçla Sinoloji, Tibetoloji, Türkoloji, Arap Çalışmaları ve İran Araştırmaları gibi genel olarak Şarkiyatçılık olarak adlandırılan yeni alanlar doğmuştur.

Doğu bilgeliğinin sıkça kullandığı *asura*, *atman*, *avatâr*, *avidya*, *deva*, *dharma*, *hemahenk*, *mâyâ*, *nyaya*, *pruşa*, *tapas* gibi terim ve kavramlar oryantalistlere ilk çalışmalarında tamamen yabancı gelmiş, Doğu'nun pratiğe ve sözlü (şifahi) aktarımına önem vermesi nedeniyle bu çalışmalarını "hiçlik kültü" olarak niteleyerek boş ve anlamsız olarak görmüşlerdir. Ancak daha sonra derinlemesine yapılan çalışmalarla bu adlandırma ve önyargılardan vazgeçilmiştir. Buradaki asıl sorun, felsefe tanımının, felsefeye bakışın ve kullanılan terim ve kavramların her iki dünyada çok farklı algılanmasından kaynaklanmaktadır.

Felsefenin beşiği olan, yaşadığımız coğrafyaya ad olmuş Anadolu (*Anatolia*), Grekçe "Güneş'in doğup yükseldiği yer" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Doğu betimlemesi, Anadolu'dan başlayarak Uzak Doğu'ya kadar geniş bir coğrafyayı kapsamaktadır. İnsanlık için doğu (*meşrik*) Güneş'in doğduğu; batı da (*mağrip*) Güneş'in battığı yön olarak yüzyıllardır kullanılmaktadır. Latince "*ex oriente lux*" (Işık, doğudan yükselir.) sözü hem yön hem de bilgelik (hikmet) anlamında Orta Çağ'dan günümüze kadar kullanılmagelmiştir. Türkçede kullanılan Arapça orijinli doğuyu betimleyen "şark" kelimesi de Güneş'in doğduğu, ışığın yükseldiği; "garp" da Güneş'in battığı yer anlamında kullanılmaktadır.

Doğu ve batının coğrafi yön anlamındaki kullanımı, özellikle Sanayi Devrimi sonrasında Batı'nın bilim, teknik, sanat vb. alanlarda gelişmesiyle birlikte Doğu'yu kendine rakip görme ve kendini üstün görme gibi nedenlerle ideolojik şekilde olmuştur. Bu anlamda Avrupa ve Amerika kıtası Batı'yı temsil ederek ilerlemenin, çağdaşlaşmanın, bilimin merkezi olarak nitelenirken; Doğu, tüm Asya ve Afrika ülkeleri ile birlikte az gelişmişliğin ve geri kalmışlığın yeri sayılmış ve olumsuz nitelendirmelerle anılmıştır.⁵

Yine Batı'nın bilimsel ve teknolojik gelişimine paralel olarak Doğu'yu yakından daha iyi tanımak -Edward W. Said'in (1935-2003) deyimiyle daha iyi sömürgeleştirmek ve pazar bulmak- için Oryantalizm (Şarkiyatçılık/Doğu

5 Batı'nın Doğu algısı yön kavramından ziyade küreselleşmecî bakış açısıyla olmuştur. Zira Japonya ve Hong Kong gibi doğuda olduğu halde Batı sayılan; Küba gibi batıda olduğu halde Doğu sayılan ülkeler de bulunmaktadır.

Çalışmaları) adıyla XIX. yüzyılda bir bilim ortaya çıkmıştır. Doğu'nun dili, dini, bilimi, felsefesi, folkloru, kültür vb. bütün yönlerini inceleme altına alan bu bilim çok önemli çalışmaların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu araştırmalarda bir kısım önyargılı oryantalistler (şarkiyatçılar) olsa da bu alanı önemseyen, bağımsız ve nesnel çalışmaya gayret eden isimler de olmuştur. Batı'nın belirli yöntemler benimseyerek Doğu'yu inceleme alanı yapması, son yıllarda Doğu dünyasının da ilgisini çekmiş ve benzer yöntemlerle Batı'yı tanımaya ve anlamaya çalışan Oksidentalizm (Garbiyatçılık/Batı Çalışmaları) adı altında çalışmalar başlamıştır.

I. Doğu Bilgeliğine Genel Bir Bakış

Orta Çağ'da Haçlı seferleri, Sicilya ve Endülüs'te Müslümanlarla gayrimüslimlerin bir arada yaşamaları, Doğu'ya yapılan seyahatler, okumaya ya da ticarete gelenler gibi vesilelerle Doğu ve Batı dünyası birbirini daha yakından tanımaya başlamıştır. Bu tanışma, Batı düşüncesinin yaşamış olduğu Rönesans, Reformasyon, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi gibi süreçlerle farklı boyutlar kazanmıştır. Örneğin XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi Doğu'yu "barbar" ve "az gelişmiş" olarak tanımlarken; XIX. yüzyılda Doğu hakkındaki olumsuz düşünceler daha da artmış; Doğu'nun sömürülmesi, ekonomik olarak yoksul bırakılması, Doğu'nun kaderi olarak görülmüştür. XX. yüzyılda ise Doğu'nun kültürel, siyasi, ekonomik vb. açılardan dönüştürülmesi, Batı'nın istediği form ve formatta olması hedeflenmiştir. Küreselleşme (globalleşme) olgusu ile pekişen bu düşünceyi mümkün görenler kadar imkânsız görenler ya da böyle bir teşebbüsü doğru bulmayan yaklaşımlar da olmuştur.

Doğu ve Batı'nın karşılaştırılmasında Batı'nın ne kadar yanlı olduğunu birçok çalışmada görebiliriz. Doğu'ya karşı bu taraflı ve önyargılı yaklaşımın bir özeti olarak Kont Hermann Keyserling'in (1880-1946) *The Travel Diary of Philosopher* (1917) adlı eserindeki tanımlamaları verebiliriz. Bu tabloda tahmin edilebileceği gibi bütün olumsuz, arızı ve pejoratif nitelendirmeler Doğu'yu; karşıtları ise Batı'yı betimlemektedir:⁶

Doğu	Batı
Durağan	Aktif
Zayıf	Güçlü
Pasif	Dinamik

6 Sidney Lewis Gulick, *The East and the West: A Study of Their Psychic and Cultural Characteristics*, Charles E. Tuttle Co. Publishers, Tokyo 1963, s. 122. Akt. Recep Boztemur, "Doğu", *Felsefe Ansiklopedisi*, editör: Ahmet Cevizci, Cilt: IV, Ebabil Yayınları, Ankara 2006, s. 676.

Uyuşuk	Çevik
Kaba	Kibar
Olumsuz	Olumlu
Samimi	Görgülü
Eril	Dişil
Sabırlı	Sabırsız
Köle	Hükümran
Mülayim	Baskın
Seyirci	Katılımcı
Düşünür	Yaratıcı
Mistik	Gerçekçi
İçe dönük	Nesnel
Gamsız	Hırslı
Muhafazakâr	İlerici
Geleneksel	Liberal
Cemaatçi	Bireyci
Dağınık	Amaçlı
Taklitçi	Girişimci
Derin	Yüzeysel
Felsefi	Pratik
Mitolojik	Bilimsel
Dinsel	Ahlaki
Kötümser	İyimser
Bağımlı	Özerk
Otoriter	Bağımsız

Doğu'yu betimleyen terim ve kavramların son derece irrasyonel ve olumsuz yargılar içerdiği ortadadır. Doğu'da geçmiş gelecekle, bilim inançla, hayal gerçeikle, tanrı âlemlerle birbirine karışmış vaziyette iç içe görülmektedir.⁷ Bu anlayışta, Doğu hem her şeydir hem de hiçbir şeydir. Dolayısıyla Doğu'daki varoluşun algılanmasında ve anlamlandırılmasında bir karmaşa ve basmakalıp etiketlendirme söz konusudur.

Her iki dünyanın keskin ayrılığı kimi zaman ırksal temele bağlanmıştır. Bu anlayışta Batı Aryan ırkına; Doğu ise Turan ırkına dayandırılmıştır. Ar-

⁷ Charles Malik, "The Relations of East and West", *Proceeding of the American Philosophical Society*, 97, 1953, ss. 1-7.

yan ırkının, çalışkan, deneye dayalı, girişimci, heyecanlı, yoğun duygusal, kâşif ruhlu, yeni düşünceler üreten bireylerden oluştuğu; Turan ırkının ise, adet, gelenek ve göreneklere bağlı, tutucu, inatçı, düşüncelerini mitoloji ve gelenekle açıklayan mistik bir yapıya sahip olduğu iddia edilmiştir.

Doğu ve Batı şeklinde dikotomik olarak ikiye ayrılan bu dünyaların bir araya gelebileceği düşüncesi Batı'da oldukça yaygındır. Örneğin, Hindistan doğumlu İngiliz yazar Rudyard Kipling (1865-1936), "White Man's Burden: The United States and Philipinne Island" (1899) adlı şiirinde Batı'nın Doğu üzerinde tahakküm kurmasının bir zorunluluk olduğunu düşünmektedir. Geçmişte İngilizlerin yaptığı Doğu politikalarının XX. yüzyılda ABD tarafından yapılması gerektiğini, Doğu toplumlarının modernleşmesi için bunun bir zorunluluk olduğunu vurgulamaktadır. Bu durum, "Doğu Batı Baladı" adlı şiirinde açıkça görülmektedir:

Kıyamet gününde yer ve gök bir araya gelene kadar,
Doğu doğudur; batı da batı
Ve bu ikisi asla bütünleşmeyecek;
Fakat dünyanın iki ucundan iki güçlü adam
Mahşerde karşılaştığında;
Ne Doğu ne de Batı,
Ne sınır, ne ırk ne de doğum kalacak.

Doğu ile Batı felsefeleri üzerine olan araştırmalarda öncelikle dil bize ilginç veriler sunmaktadır. Antik Yunan ve Batı düşüncesini bilen, takip eden, dilsel yönden bir akrabalığı olmasa da Arapça, Farsça ve İbranice dillerine dönüşmüş -İslam Aristotelesçileri (Meşşâîlik), İslam Stoacıları (Revâkîlik), İbrani Felsefesi gibi- Batı felsefe geleneğine bağlı okullar söz konusudur. Doğu bilgeliğinin *lingua francası* olan Sanskritçe ise Yunanca ve Batı dillerine akraba olsa da felsefe eserlerinde Yunanca izlerine rastlanmaz.⁸ Çin dünyası ise ne dilsel ne de kültürel olarak Batı dünyası ile ilişkisi olmayan bir bölge olmuştur.

Doğu düşüncesi söz konusu olunca öncelikle şu söylenebilir: Doğu'nun eşyaya, insana, âleme bakışı Batı'dan oldukça farklıdır. Bu farklılığı, hayat şekillerinden kullanılan kelimelere kadar hayatın bütün alanında görmek mümkündür. Batı için bilmenin, insan yaşantısında bir karşılığı olması beklenmez-

8 Antik Çağ'da Grekçe, Orta Çağ Batı düşüncesinde Latince, İslam dünyasında Arapça, Doğu düşüncesinde ise Sanskritçe eğitim, bilim ve felsefe dili olmuştur. Bir dönemde paradigmatic olarak egemen olan bu tür dillere *lingua franca* adı verilmektedir.

ken; Doğu için bilmek, bir bakıma yaşamak ve eylem hâlinde olmak demektir. Bilinen şey, bilende ancak bilenin hâl ve keyfiyetine göre var olabilir.⁹

Bilgi, bir amaca ulaşmaya yöneldiği kadarıyla amelî bilgi; bilende kaldığı kadarıyla nazarî veya spekülâtif bilgi adını almaktadır. Bu anlamda bilge, diğer deyişle hikmet sahibi (*hakîm*); bilgiyi taşıyan değil, yaşayandır. O yüzden birinin bilgece bildiğini söyleyemeyiz; ama iyi bildiğini, iyi yaşadığını pekâlâ söyleyebiliriz.¹⁰ O hâlde insan neden bilmek ister, bilgi sahibi olmanın gayesi nedir? Doğu bilgeliği için beşerî bilginin nihai gayesi, payına düştüğü kadar iyilik ve mutluluktur. Bunlara özgürlük, mutlak saadet ve tanrılaşma isteği de eklenebilir. Aslında bilginin gayesi için söylenen bu sözler, birçok filozofun felsefe tanımıyla da örtüşmektedir.

Doğu bilgeliğinde bilgi, varoluşun gerçekleşmesinde en önemli alandır. Yine bilginin oluşmasında, tabiatın, bizim dışımızda nesnelerin önemli rolü olmakla birlikte; insanın kendi iç bilgisiyle, tefekkür ve teemmülle, insanın kendi varlığını bilmesi gibi huzurî bilginin de büyük önem ve değeri vardır.

İnsanın eşyaya dikotomik bakmaktan kurtulması güç gözükmektedir. Bu da ister istemez Batı dünyasında olduğu gibi yüzlerce farklı felsefi ekolün ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Örneğin varlığı ide olarak görürsek idealizm; madde olarak görürsek materyalist bakış açısı içerisinde hapsolmaktayız.¹¹ Oysa bütün bunların üzerinde -Eflatun'un önerdiği gibi- dyadolojik ve holistik bir bakış mümkün müdür? İşte Doğu bilgeliğinin epistemolojilerinde en büyük kaygılardan biri eşyayı, olguları, olayları bir bütün olarak, parçalamadan bilmeye çalışmak olmuştur. Bu durum, hem ontolojik hem de epistemolojik olarak eşyaya bakışı farklılaştırmaktadır.

Bu bağlamda söylemin çok anlamlılığına örnek olarak “Testi vardır.” önermesi verilebilir. Farklı bakış açılarına göre bu önerme, yedi farklı biçimde ifade edilebilir:

1. “Testi olabilir”: Olumlu cümle: “Her şeyin çok kesin biçimde var olması mümkündür.”
2. “Testi olmayabilir”: Olumsuz cümle: “Hiçbir şeyin çok kesin biçimde var olmaması mümkündür.”

9 Ananda Coomaraswamy; René Guénon ve Dasgupta, Surendranath, *Doğu Bilgeliği: Kılavuz Kitap*, çeviren: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 81.

10 Ananda Coomaraswamy vd., *Doğu Bilgeliği: Kılavuz Kitap*, s. 74.

11 Doğu bilgeliğine göre, akılcılık veya sezgicilik, pozitivizm veya pragmatizm, maddecilik veya maneviyatçılık gibi birbirinin zıddı görünen akımlar aslında tamamen aynı şeylerdir. Birinden diğerine geçerken hiçbir şey kazanılmaz ve bunlardan tamamen kurtulunmadıkça, hakikat alanında ilk adım bile atılamaz. Bk. René Guénon, *Doğu ve Batı*, çeviren: Fahrettin Arslan, Ağaç Yayınları, İstanbul 1991, s. 210.

3. “Testi olabilir de olmayabilir de”: Olumluluğu ve olumsuzluğu birleştiren cümle: “Her şey çok kesin biçimde var olabilir ya da var olmayabilir.”
4. “Testinin varlığı ifade edilemeyebilir.”: Aynı zamanda olumlayan ve yadsıyan cümle: “Her şeyin kesin olarak ifade edilemez olması mümkündür.”
5. “Testi var olabilir ve var olmaması ifade edilemeyebilir.”: Bir olumlama, arkasından bir olumsuzlamayla birlikte bir yadsıma içeren cümle. “Her şey çok kesin biçimde var olabilir ve hiçbir şey açıklanamaz.”
6. “Testi var olmayabilir ve var olmaması ifade edilemeyebilir.”: Bir olumsuzlama ve bir olumlama-olumsuzlama çiftinden oluşan cümle: “Çok kesin biçimde hiçbir şey olmayabilir ve her şey açıklanamayabilir.”
7. “Testi var olabilir ya da olmayabilir ve var olması ya da olmaması ifade edilemeyebilir.”: Olumlama, olumsuzlama ve olumlama-olumsuzlama çiftinden oluşan cümle: “Her şey kesin olarak var olabilir ve hiçbir şey olmayabilir ve her şey açıklanamayabilir.”¹²

Dolayısıyla bir şey tözüne, mekânına, zamanına, niteliğine göre vardır; fakat başka bir şeyin tözüne, mekânına, zamanına, tabiatına vb. göre var olması mümkün değildir. Daha açıkçası, aslında her şey kendine göre ve başka bir şeye göre yoktur. Testi örneğinde, testi atom yığınlarından ibarettir. Çömlekçi sadece atomların birleşmesini sağlayarak testi yapıyor, başka bir şey değil. Dolayısıyla var olan her şey birlik içindedir.

Buradan hareketle Doğu bilgeliğinde *Nyana* adı verilen akıl yürütmede beş unsur bulunmaktadır: (1) İspat edilecek önerme (*pratijna*), (2) Bu önermeyi doğrulayan akıl (*hetu*), (3) Akıllı destekleyen örnek (*udahrana*), (4) Söz konusu özel örneğe ilk önermenin uygulanışı (*upanaya*), (5) Bu önermenin doğru olduğunu ifade eden sonuç (*nigamana*). Bu akıl yürütme formuna örnek olarak “*Uzaktaki dağ yanmaktadır.*” önermesi verilebilir:

- (1) Uzaktaki dağ yanmaktadır.
- (2) Çünkü dağdan duman çıkıyor.
- (3) Duman çıkan her şey yanıyor demektir.
- (4) Uzaktaki dağdan ateşle birlikte duman çıkmaktadır.
- (5) Öyleyse uzaktaki dağ yanmaktadır.¹³

12 Roger-Pol Droit (Editör:), *Başka Diyarların Felsefeleri*, Cilt: I, s. 117.

13 C. A. Kadir, “İslam Öncesi Hint Düşüncesi”, *İslam Düşünce Tarihi*, editör: M. M. Şerif, Cilt: I, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 59.

Descartes'la başlayan modern Batı felsefesi, Kartezyen akli öne çıkararak bilim ve felsefe yapmaya çalışmaktadır. Doğu dünyası ise, epistemolojik olarak akli ve beş duyuyu yadsımamakla birlikte -Batı'nın aksine- hermetik ve okkült bilgi, sezgi, keşf, ilham, sağduyu, rüya vb. bilgi kaynaklarını da değerli bulmakta, hatta bunları kimi zaman akıl ve beş duyudan daha üstün görmektedir.

Dolayısıyla Doğu ile Batı düşüncesi arasındaki en önemli farkın, hakikati yaşama ile hakikati bilme noktasında olduğu görülmektedir. Batı bilmeyi öne çıkarırken; Doğu yaşantıyı öncelemektedir. Bu yüzden Doğu'nun tercihi olan *işitilmiş* olan değil; *hatırlanmış* olandır. İşitmemizi ve öğrenmemizi sağlayan öğretmenlerden ziyade yaşanmışlığı, tecrübeyi aktaran geleneklere ve bilgelere ihtiyaç vardır. Tasavvufi terminoloji ile ifade etmek gerekirse, yaşayarak öğrenilen kesinlik (*hakka'l-yakîn*), görülen ve işitilen (*ayne'l-yakîn*) ve sadece okunarak öğrenilen (*ilme'l-yakîn*) kesinlikten çok daha değerlidir.

Doğu düşüncesinin en temel özelliği metafizik temelli bir felsefe olmasıdır. Metafizik, felsefenin var olması bakımından varlığı konu edinen, fizik-ötesi olay ve bilgileri araştıran ve küllî ilkelerin bilgisini araştıran önemli bir alandır. Metafiziğe Aristoteles (MÖ. 385-323) *Prote Philosophia* (İlk Felsefe) adını verdiği hâlde, sonraları eserlerini tertip eden Rodoslu Andronikos (MÖ. I. yüzyıl) ilk felsefe ile ilgili bulduğu yazıları *Fizika*'dan sonraya koyduğu için, bu eserin *Metafizik* (Fizikten Sonra) adını almasına sebep olmuştur. İlk Çağ'da "fizikten-sonra gelen" anlamındaki metafizik, Orta Çağ felsefesinden itibaren "fizik-ötesi" şeklinde bir anlama dönüşmüştür. İslam dünyasında Aristoteles'in bu eseri *Mâ ba'de't-tabîa'* (fizikten-sonra) adıyla Arapçaya tercüme edilmiştir.

Metafizik ezeliği, ebediliği ve evrensel değişmezliği nedeniyle ezeli bilgelik (*perennial*)'tir.¹⁴ St. Augustinus'un (MS. 354-430) ifadesiyle metafizik hep nasılsa şimdi de öyle olan ve öyle olacak olan yaratılmış bilgeliktir. Yukarıda nasılsa aşağıda da öyle olan veya tersinin aynı şekilde doğru olduğu bir ilimdir. Metafizik hakikat tektir; her yerde bir birlik mevcuttur.¹⁵ Bu yüzden metafizik, ezeli bilgelik (*philosophia perennis*) olarak görülüp ona İlk Felsefe de (*Felsefe-i Ülâ*) denilmiştir.

14 Ezeli bilgelik (*philosophia perennis*) terimini, insanlığın ortak düşünsel mirasını tanımlamak için ilk defa Leibniz (1646-1716) kullanmıştır. Çağdaş dönemde bu kavrama özellikle René Guénon (1886-1951), Frithjof Schuon (1907-1998), Seyyid Hüseyin Nasr (doğ. 1933) gibi düşünürler yeni yorumlar getirmişlerdir. Onlara göre *hikmet-i hâlîde* (ezeli bilgelik), her devir ve her coğrafyada var olan Hindu-ların "santana dharma", Müslümanların "el-hikmetü'l-hâlîde", Batılıların "sophia perennis" dediği Doğu ve Batı'nın hikmetidir. Bk. Aldous Huxley, *Kadim Felsefe*, çeviren: Mutlu Yetkin, İthaki Yayınları, İstanbul 2012, s. 1.

15 Ananda Coomaraswamy vd., *Doğu Bilgeliği: Kılavuz Kitap*, s. 25, 79.

Metafiziğin bir alanı olan eskatoloji ise öteki dünya hakkında spekülâtif bilgileri içermektedir. İnsanın diğer canlılardan temel farkı ölümlü olduğunun farkına varması, bir Tanrı tasavvuru ve gelecek tasarımı (*telos*) olması, kozmogoni üzerine tefekkür, teemmül ve derin düşünceye dalması; daha doğrusu metafizik yapmasıdır. Bu konular aynı zamanda aşkın/değişmez varlığın bilgisini gaye edinen ilahiyat (teoloji) ile ortaktır.

Metafizik, soyut tabirler değil, aksine keşfe/sezgiye dayalı ve doğrudan akıl üstü bir bilgidir. İnsana özgü bir meleke olan akıl, fizik ötesi şeyleri de bilmek ister. Metafizik bilgiyi mümkün hâle getiren işte bu bilmek arzudur. Aslında metafiziğin fenomenlerle hiçbir ilişkisi yoktur. Fenomenler tabiat düzenine aitken; metafizik fenomenlerin ötesidir. Metafizik tahakkuk esnasında bazı fenomenler gerçekleşebilir, fakat bu arızı bir durumdur.¹⁶

Batı dünyasının metafiziği tanımlama şekli Aristoteles'ten beri "var olanı var olan gibi anlamak ve bilmek" diğer bir deyişle "varlığın varlık olarak ilkelerini, ilk sebeplerini ve temel niteliklerini inceleyen bilim" şeklinde olmuştur. Bu anlayıştaki "var olanların ardındaki varlık nedir?" sorusu iki dünyalı, düalist ve gerçek-görünüş ayrımı yapan bir anlayıştır. Bu anlayış, varlığa monist bakmaya çalışan Doğu düşüncesine oldukça yabancıdır. Bu anlayışta metafizik, parçayı bütün içine koymakta ve parça bütünü yerine ikame edilmektedir. Doğu'da fenomenal varlık ilk ve en küllî ilke değildir; varlığın ötesine geçme amacı da vardır. Bu ise, akıl üstü bir yeti ile mümkündür. O hâlde Doğu düşüncesi için doğru soru şu şekilde olmalıdır: "Tüm yaşantılarımızın kendisinden kaynaklandığı ve içinde yer aldığı, sonsuz sayıda varlık nasıl birlikte var olabilmektedir?"

Bu anlayış, yalnızca değişmez ve tek bir dünya olduğu kabulünden hareket etmektedir. Bizler de bu dünyada içkin ve varlığa gelen varlıklarız. Bu kimi zaman bir ağacın gövdesinde, kimi zaman dalgaların ritminde ya da bir yaprağın damarında kendini gösteren biricik ama sürekli bir düzendir. Dünya ve onun düzeni her an, birbirinin nedeni "ne ise o" (*zîran*) olandır. Düzenliliğin ölçütleri olan doğruluk, güzellik ve iyilik ise tarihsel olarak "varlığa gelen", meydana gelen kültürel bir üründür. O yüzden çok verilen bir örnekle, "Lu Dağı'nın gerçek büyüklüğünü göremeyiz. Çünkü zaten onun üzerinde duruyoruz."¹⁷ Tek-dünyalı kozmoloji anlayışı, Batı'nın düalist yaklaşımından oldukça farklıdır. Bu tek dünyanın en yetkin kaynağı yine insanın kendisidir.

16 Ananda Coomaraswamy vd., *Doğu Bilgeliği: Kılavuz Kitap*, s. 66.

17 Roger T. Ames, "Doğu Asya Felsefesi", *Felsefe Ansiklopedisi*, Çeviren: Muhsin Yılmaz, Editör: Ahmet Cevizci, Cilt: IV, Ebabil Yayınları, Ankara 2006, s. 676.

Doğu metafiziğinde saf varlık, ne ilk ne de en küllî ilkedir. Çünkü o zaten taayyündür. O yüzden varlık ötesine geçmek gerekmektedir. Tabiat ötesine geçmek mümkün müdür? Bu mümkün değildir; fakat bir vakiadır, olması gerekendir. Metafizik bilginin gerçek gayesi, birey üstü hâllerin durumlarının bilfiil bilincine erişmektir. Metafizik hakikat ebedîdir. Değişen her şey harici ve arızı vasıtalarından ibarettir ve değişimin bugün “evrim” denilen şeyle hiçbir ilgisi yoktur.¹⁸

II. Hint Bilgeliği

*Okuma, bilgelikten yoksun biri için
köre ayna gibidir.*

Garuda Purana'dan

Hint'teki felsefî ve bilimsel etkinliklerin başlangıcını MÖ. 5000'lere kadar geriye götürmek mümkünse de bilim ve felsefenin sistematik bir oluşumu için yaklaşık MÖ. 2500'leri beklemek gerekmiştir. Bu döneme ilişkin erken verileri Vedik dönemi metinlerden ve nispeten daha geç tarihli olan *Siddhantalar*'dan edinmek mümkündür.

Hint düşüncesi birçok bilimsel buluşa imza atmıştır. On tabanlı (*desimal*) rakam sistemi, buna bağlı olarak aritmetiğin gelişimi ve sıfırın matematiğe kullanılması, bedensel ve zihinsel disiplini içeren yoga uygulamaları akla ilk gelenlerdir.¹⁹ Hintlilerin astronomi ve matematik başta olmak üzere bilimdeki bu başarıları, daha sonra Sanskritçeden Arapçaya yapılan tercüme yoluyla İslam dünyasına aktarılmış ve buradaki bilimsel gelişimde önemli bir rol oynamıştır. XII. yüzyıldan itibaren de Arapçadan Latinceye yapılan tercüme sonucunda Batı dünyası bu birikimle tanışmıştır.

Meditasyon hemen hemen bütün Hint felsefi öğretilerinin yapıcı bir unsuru olmuştur. Bunlar içinde yoganın özel bir yeri bulunmaktadır. Hint tıbbı ve bilgeliği ile yakından ilişkili olan yoga, insanda kuvve hâlinde bulunan bazı güçlerin geliştirilmesi, -mıknatısın demiri çekmesi gibi- insanın düşüncesinin akıp gittiğini görme bilincidir. İnsan yoga ile bu değişimi bir dinginlik içinde doğrudan izleyebilir. Yoganın gayesi, bilinç (*atman*) ve tin

¹⁸ Ananda Coomaraswamy vd., *Doğu Bilgeliği: Kılavuz Kitap*, s. 56.

¹⁹ Günümüzde kullanılan rakam sistemi Hintlilere aittir. Hint rakamları ve ondalık sayı sistemi İslam dünyasına Hârizmî (780-847) sayesinde girmiştir. Müslümanlardan yapılan tercüme vasıtasıyla bu rakam sistemi ile tanışan Batılılar, Roma rakam sistemiyle çok basit bir dört işlemi yapamazken, bu rakam sistemiyle matematik ve tabii bilimlerde büyük mesafe kat etmiştir.

(*citta*) arasındaki metafizik farkı doğrulamaktır. Bu gayeye ulaşan kişiye de “yogi” denilmektedir.

Genel olarak yogada çalışma dört aşamada gerçekleşmektedir. Bunlar; Yoğunlaşma (*samadhi*), gerçekleşme araçları (*sadhana*), güçler (*vibhuti*) ve özgürleştirici yalnızlık (*kaivalya*)’tır.²⁰ Yoganın son safhası, pratiği, derin düşünceye dalmayı (*dhyana*), yoğunlaşmayı (*samadhi*) ve meditasyonu içermektedir.²¹ Bu aşamada huzur ve sükûnetle hakikatin bilgisine ve “ben ne kendimim, ne hiçliğim ne de varım” sözünün gerçek anlamına erişilmiş olur.

Hint bilgeliğinde felsefe, zihnî bir eğlence veya meşgale olarak değil; tam aksine derin bir kanaatle gerçeği gözlerimizden sonsuza dek saklayan cehaletten (*avidya*) kurtuluş (*moksha*) olarak kabul edilir. Bu anlamda felsefe, hayat haritası için bir anahtardır; hayatın anlamına ve gayesine erişme vasıtası onun sayesinde olur. Felsefenin sahasına, içine giren şeyler herkesi ilgilendirir.²²

Hint bilgeliğinde, Batı felsefesinin aksine birbiriyle çelişen çok sayıda ekol, okul, akım vb. bulunmamaktadır. Hakikatin tekliği ve ona ulaşan yolların sonsuzluğu gibi tek bir felsefeden söz edilebilir. Bu anlayışta Hint felsefesinin altı sistemi (*darsana/bakış*) bulunmaktadır. Bunlar: (1) Mantık (*Nyâya*), (2) Tabiat felsefesi (*Vaisheshika*), (3) Kozmoloji (*Sânkhya*), (4) Yoga (Birlik), (5) Tefekkür (*Pûrva-Mimâmsâ*), (6) Vedanta ya da Metafizik (*Uttara-Mimâmsâ*)’tir.²³ Bunlar birbirini dışlayan ya da çürüten sistemler değil, hakikate ulaşmada gerekli olan bilgilerdir. Dolayısıyla Doğu bilgeliğindeki farklılıklar sadece ağacın dalları ya da güneşe giden yollar gibidir.

Vedalar Hint’teki en eski dinî ve bilgelik metinleridir. Tanrılar için ilahiler, litürji derlemeleri, kozmogoniler ve kutsal sözler şeklindeki bu metinler, Hint kültürünün temelini oluşturur. Vedalar, dil bilgisiyle sınırlıdır; ilgilendiği kadar ve yaşanıldığı ölçüde bilinebilir.²⁴ Bu anlamda Veda felsefe değil, ezeli bilgelik (*philosophia perennis*) olarak adlandırılabilir. Vedaların sonu olan Vedanta ise (Atmavidya/Advaita), katılmak, parçası olmak, insan içindeki gizli hazineyi keşfetmek anlamına gelmektedir.

20 Roger-Pol Droit (Editör:), *Başka Diyarların Felsefeleri*, Cilt: I, s. 68.

21 Günümüzde her şeyi metalaştıran Batı dünyası yoga gibi meditasyon tecrübelerine de el atmış, ancak bunları nefes alıp verme egzersizleri (temrinler), tedavi yöntemleri ve sağlıklı hayat vb. yaklaşımlarla felsefesinden kopararak ritim-bilim olarak sahiplenmiştir. Bk. Ananda Coomaraswamy vd., *Doğu Bilgeliği: Kılavuz Kitap*, s. 66.

22 Ananda Coomaraswamy vd., *Doğu Bilgeliği: Kılavuz Kitap*, s. 101.

23 Ananda Coomaraswamy vd., *Doğu Bilgeliği: Kılavuz Kitap*, s. 25.

24 Ananda Coomaraswamy vd., *Doğu Bilgeliği: Kılavuz Kitap*, s. 27.

Şankara'nın Vedaların mistik bölümü olan *Upanişadlar* yorumu, Batı skolastiğinin aksine olumsuzlayıcı (negatif/selbî) tanrı yorumunu içermektedir.²⁵ Tanrılar, göksel tanrılar (Dyaus, Varuna vb.), atmosfer tanrıları (İndra, Trita vb.) ve yeryüzü tanrıları (Sarasvasti, Agni vb.) olmak üzere üç sınıfa ayrılmakta, genellikle sayılarının otuz üç olduğu kabul edilmektedir. Tanrı, âlemi doğrudan değil ara nedenlerle yönetmektedir. Bu yüzden âlemde kusursuz nedensellik hâkimdir. Bu durum, annenin doğmamış bebeğe gebe kalması gibi; dünya da doğmamış şeylere gebedir şeklinde yorumlanmaktadır. *Upanişadlar*'da geçen meşhur "O, sensin" (*tat twam asi*) ifadesindeki "O"; Logos, Varlık, Tanrı ve Atman (Ruh)'dır.²⁶ Atman ise, nefes veren, aydınlatan ruh olup varlığı her hâline uydururken; kendisi asla bir şey olmayandır. Dolayısıyla *Upanişadlar* ünlü "değil, değil" kabulü üzerine inşa edilir ve bu metinlerin amacı da insanın kendini tanımasıdır.

Hint felsefesinin üç büyük düşünürü MÖ VI. yüzyılda yaşamış olan Buda, Mantık Okulu'nun kurucusu sayılan Dinnāga (480-540) ve onun öğrencisi olan Dharmakirti (ö. 660)'dir. Onlara göre gerçek bilgi gerçek nesne yaratır. Doğru bilgi, karşıtı olmayan bir bilgidir. Dolayısıyla geçerli bilgi bir nesnenin anlaşılmasından başka bir şey değildir. Bunun için kurgudan uzak olmak ve yanılmamak gerekir. Eğer görme engelli biri sütunu görmüyorsa bunun nedeni ve sorumlusu asla sütun değildir.

Hint felsefesi genellikle bilgeleri ve eğitimcileri kapsayan Brahmanlar ile idareci ve askerlerden oluşan Kşatriyalar gibi iki yüksek sınıfın eseridir. Tüccar ve sürü sahipleri olan Vaişya ile sanatkârlar ve işçileri oluşturan Sudra sınıfının felsefeye katkısı sınırlı olmuştur.²⁷

Hint felsefesinde Brahman, bilgi (*vidya*) ile özdeş kullanılmaktadır. Bunun karşıtı ise, psiko-fiziksel doğamızın gerçeği görmemize engel olduğu cehalet (*avidya*)'tir. Karanlığı nasıl güneş ışığı dağıtıyorsa, cehaleti de bilgi dağıtabilir.²⁸ Brahmanlar, düzenlenmemiş bilgiye veya kişinin kendi emeğiyle kazanmadığı görüş ve kanaatlere değer vermeyip bunları maharetten yoksun zanaatkârların elinde tehlikeli aletlere benzetirler. Brahmanlara göre, hayatın anlam ve amacıyla ilgili tutarlı bir nazariye ile uyumlu bir istikamette olmayan her türlü fiil ve faaliyet tamamen boş ve faydasızdır.²⁹

25 Tanrı'nın sıfat-ı selbî (negatif teoloji) şeklinde yorumlanmasını İskenderiyeli Klement (MS. 150-215), Plotinus (MS. 204-270), İbn Sînâ (980-1037), İbn Meymûn (1138-1204) gibi Helenistik, İslam ve Yahudi düşünürlerinde de görmekteyiz.

26 Aldous Huxley, *Kadim Felsefe*, s. 10.

27 Ananda Coomaraswamy vd., *Doğu Bilgeliği: Kılavuz Kitap*, s. 102.

28 Ananda Coomaraswamy vd., *Doğu Bilgeliği: Kılavuz Kitap*, s. 65.

29 Ananda Coomaraswamy vd., *Doğu Bilgeliği: Kılavuz Kitap*, s. 113.

Brahman geleneğine göre kurtuluşa götüren iki yol bulunmaktadır. Bunlardan ilki, mutlak ikiciliği reddeden düşünürlerin öne çıkardığı bilgi yolu (*jnanamarga*); diğeri ise çoğu zaman dinî ritüellerle bir tutulan eylem yolu (*karmamarga*)'dur. Bu yol içerisinde insan hayatın dört evresini yaşamak durumundadır. Bunlar; evin efendisi, Veda'nın öğrencisi, orman münzevisi ve dünya hevesinden bütünüyle vazgeçen insandır.³⁰ Hint bilgeliğinde, uzun bir rüyadan ancak sıçrayarak uyanılabilir (*maya*) ve *kavranabilir* ya da *kavranabilir-üstü* olanla bağlantı kurmak ve irtibata geçmek her zaman mümkündür. Yine bu felsefeye göre, bu dünyadaki insanın dört amacı olabilir: *Kama*, zevk; *artha*, güç-zenginlik; *dharma*, ödev; *mokşa*, kurtuluş. Özellikle kurtuluş tezi Hint felsefesinde çok öne çıkan bir özelliktir. Ebedî kurtuluşu bu dünyadaki bir yaşamda zor gören Hint felsefesi, ontolojik farklılığı kabul eden kast sistemi ve tenasüh nazariyeleri ile kurtuluş ve sonsuzluğu yakalamayı hedeflemiştir.

İnsanın tarih boyunca en büyük korkularının başında ölüm olgusu gelmiştir. Ölümü, nefesin kesilip gözlerin sonsuza kadar kapanması olayını, dinler "küçük kıyamet" yani dünyanın sonu olarak nitelemişlerdir. Uzak Doğu düşüncesinde ise ölüm genellikle saklanma, gizlenme, sırlanma, sessizlik veya üflenmiş olanın geri çekilmesi olarak betimlenmiştir. Ölüm bir bakıma birleşik (*mürekkap*) varlığın eski hâline dönüşü, yani âleme karışmasıdır. Hint bilgeleri ölümü, "babanın oğulda ve oğul olarak tekrar doğumu" şeklinde açıklamaktadır. Yine bu anlayışta her türlü değişim bir tür ölümdür; her an ölür ve yeniden doğarız. Ölüm saati geldiğinde gerçekleşen sadece özel bir durumdan ibarettir. Ölümle toprak toprağa, ruh da kaynağına döner; çünkü ruh (*nâma*) sonsuzdur.³¹

Ölümsüzlük, tanrısal ilkenin ebedî şimdisine iştirak etmek; hayatta kalmak, zamanın bir türünde var olmaya devam etmektir.³² Ölümsüz olma isteği ve kaybettiklerini yeniden kazanma ve onlarla olma umudu insanlarda farklı inançların doğmasına neden olmuştur. Mısır inancındaki ölümlerin mumyalanması, birçok toplumda ölünün yanına eşyaların konması gibi ritüeller hayatın devam edeceği inancını göstermektedir. Hemen hemen bütün toplumlarda görülen bu tür inançlardan biri de ruh göçüdür. Ruhların beden değiştirmesi (*reenkarnasyon*) veya ruh göçü (*transmigration*) denen bu fikir, Orpheus misterlerinde başlayıp Pisagor (MÖ. 572-497) ve Pisagorcucu-

30 Roger-Pol Droit (Editör:), *Başka Diyarların Felsefeleri*, Cilt: I, s. 52.

31 Ananda Coomaraswamy vd., *Doğu Bilgeliği: Kılavuz Kitap*, s. 37.

32 Aldous Huxley, *Kadim Felsefe*, s. 305.

lara oradan da Eflatun'a (MÖ. 427-347) kadar ulaşmaktadır. Dolayısıyla ruh göçü inancı Hint'te baskın olsa da her toplumda görülmüştür.³³

Hint düşüncesi denilince bu düşünce ile özdeşleşmiş olan reenkarnasyon (*tenasüh*) akla gelmektedir. Tenasüh, bir bedenden ayrılan ruhun (*jiva, atman, purusa, pudgala* vb.), ölümden sonra bu âlemde derhal başka bir bedene girmesidir. Hint, İran ve Yunan düşüncesinde yer yer görünüp kaybolan "tenasüh" fikri, animist ilkel dinlerde toplum etrafında dolaşan ölü ruhlarının tekrar civardaki tabiata, canlılara ve insanlara geri döneceği şeklindeki inancın kalıntısıdır.

Hint düşüncesine göre ruh ebedîdir, sonsuz hayat ancak tenasühle mümkün olabilir. Bu düşünceye göre, ruhun âlemi kuşatan şeylerin hakikatini kavrayabilmesi için tek bir hayat çok kısadır. Ruh, belli devirde, bedenler arasında geçerek kendi tekâmülünü tamamlamaktadır. Mükemmelliğe ulaşılan kadar reenkarnasyon devam etmektedir. Buna göre, insanın gelecekte nasıl bir hayat süreceğini geçmişteki hayatı (karma öğretisi) belirler. Dolayısıyla bu dünyada her şeyin bir sebebi vardır. Bu inançta karma, yeniden bedenlenme ile tarih, kendini cins ve türleriyle sürekli tekrar etmektedir. Dolayısıyla reenkarnasyon ile ebedî bengi dönüşle sonsuz bir hayat mümkün olmaktadır. Bu ebedî döngüden kurtulmak ya da diğer deyişle doğum ve ölüm zincirini kırmak ancak en yüksek iyi veya en yüksek saadet (*summom bonum*) sayılan Nirvana'ya ulaşmakla mümkündür.³⁴

Buda (MÖ. 563-417) Nirvana'ya ulaşmak için dört yüce hakikat ile buna bağlı sekiz aşamalı yüce yolu önermiştir. Bu dört yüce hakikat; (1) Acı vardır. (2) Acının bir sebebi arzudur. (3) Acıya sebep olan şeyler dışarıda bırakılarak acıdan kurtulunabilir. (4) Acının sebeplerinden kurtulmanın yolu yüce sekiz yoldan oluşan orta yolu izlemektir. Ona göre, orta yol sekiz yüce ilke üzerine kurulmalıdır: (1) Doğru görüş (*samma ditthi*), (2) Doğru çözüm (*samma sankappa*), (3) Doğru söz (*samma vaca*), (4) Doğru eylem (*samma kamman-ta*), (5) Doğru rızık (*samma ajiva*), (6) Doğru çaba (*samma vayama*), (7) Doğru

33 Pisagor'un yaşamının bir döneminde arkadaşlarıyla görüş ayrılığına düşüp Samos adasını terk ettiği, Mısır, Orta Asya ve Hindistan'a gittiği ve reenkarnasyon fikriyle tanıştığı bilinmektedir. Dolayısıyla Pisagor ve Pisagorcuların etkisiyle Güney İtalya bölgesinde reenkarnasyon fikri yaygınlaşmıştır. Onlar, insan ruhunun başka insanların bedenlerine (*tenasüh/reenkarnasyon*) olduğu kadar, hayvanların bedenlerine de girdiklerini (*transmigrasyon*) iddia etmişler, bu yüzden hayvan eti yemeyi çirkin bulmuşlardır.

34 Yetkinliğini tamamlamayan nefislerin başka bedene geçtiği anlayışı büyük ölçüde Hint düşüncesinde olmakla birlikte, İslam filozoflarından Ebü Bekir er-Râzî (865-925), İhvân-ı Safâ (X. yüzyıl) ve Şehrezûrî'de de (ö. 1288) rastlanmaktadır. Şehristânî (1076-1153), tenasühü, dünyadaki hayatlar ve birbirini takip eden yeniden doğuşlar nazariyesi olarak tanımlamaktadır. Cürcânî'ye (1340-1413) göre ise tenasüh, ruh ve beden arasındaki özsel aşktan dolayı, ruhun ölümlle birlikte bir bedenden ayrıldıktan sonra araya zaman girmeksizin başka bir bedene birleşmesidir. Bk. Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2020, s. 709.

düşünme (*samma satı*), (8) Doğru düşünce yoğunlaşması/tefekkür (*samma samadht*).³⁵ Sekiz aşamalı yolun ilk yedi basamağı, sekizinci aşama olan doğru tefekküre ulaşmak için yerine getirilmesi gereken koşulları içermektedir.

III. Çin Düşüncesi

Sarı Irmak civarında kurulup zaman zaman sınırları Hint kıtasının büyük kısmını içine alan Çin, ilk insan kalıntılarının (*Sinantropus Pekinensis*) bulunduğu insanlık tarihinin en eski yerleşim yerlerinden biridir. Bu coğrafyanın en büyük özelliği kendi kendine yetmesidir. Çin denilince akla ilk gelen Çin seddinin de çağrıştırdığı gibi, bu bölge olabildiğince kendini dış etkilere kapamayı tercih etmiştir. Bu durum Çin medeniyetinin genellikle kapalı bir medeniyet olarak nitelendirilmesine neden olmuştur. Bunun olumlu yanları olsa da olumsuz yönleri daha çoktur. Düşünülen şeylerin sınırlı olması ve düşünsel sıklık en olumsuz yönlerindedir.

1600'lü yıllardan itibaren Batı ile karşılıklı etkileşime geçen Çin, Batı'nın kültür aktarımı ve misyonerlik faaliyetlerine şiddetle tepki vermiştir. Çünkü iki ayrı düşünce geleneğinde felsefe ve dine bakış oldukça farklıdır. Batı için oldukça anlamsız gelen bu durum, Doğu'nun akıl yürütme, mantık ve diyalektikte farklı yöntemler kullanmasından ileri gelmektedir.

Çin düşüncesinin başlangıcı MÖ. VI. yüzyıla kadar gitmektedir. Dolayısıyla Yunan felsefesinin doğuşu ile muasır olduğu söylenebilir. Bu durum her iki bölgede de maddi medeniyetin üretim ve ticaret alanında gelişim gösterdiğini ortaya koymaktadır. Çin düşüncesinin en büyük özelliği, binlerce yıl bozulmadan, değişime uğramadan aynı kalmasıdır. Bunun nedeni de çok büyük bir toprak üzerinde bulunan bu bölgenin olabildiğince dış etkilere kapalı olması, Yunan, Mısır, Mezopotamya medeniyetleri ile temasın olabildiğince az olmasıdır.³⁶

35 Buda ile Horasan süflerinden İbrâhim b. Edhem'in (714-779) efsanevî hayat hikâyelerinin benzerliği birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Max Horten (1874-1945) bu durumu, İslam dünyasındaki mistisizmin Hint kaynaklı oluşuna bağlarken; bir diğer oryantalist Louis Massignon (1883-1962) bu iddiayı reddetmiştir. Bkz. Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 137.

36 Benzer şekilde Japonya da uzunca bir süre kapalı bir toplum olma özelliğini korumuştur. "Tanrı'nın Oğlu" saydıkları krallarına büyük saygı gösteren ve onların dönemiyle takvimlerini belirleyen Japonlar, XIX. yüzyıldan itibaren "Batı'nın bilim ve tekniğini almak; Japon örf, adet ve kültürünü korumak" şeklinde "Batı bilimi/Doğu kültürü" sloganıyla bir politika belirlemişlerdir. XX. yüzyılda ise, Batıyla entegre olma, düşünce ve felsefesini tanıma yolunu benimsemişlerdir. Örneğin Nishida Kitarö (1870-1945), Hajime Tanabe (1885-1962) ve Keiji Nishitani (1900-1990) gibi çağdaş Kyoto Okulu düşünürleri çalışmalarında, yeni açılımlar yaratmak için Alman idealizmiyle Doğu düşüncesini eklektik bir şekilde ele almaya çalışmaktadırlar. Onlara göre Batı felsefesi "varlık" kavramını mutlak bir yaklaşımla soyut mantıkla nesneleştirmekte; Doğu bilgeliği ise somut mantıkla "hiçlik" kavramını ön plana çıkarmaktadır. Bu bakımdan Doğu eyleme yönelik ve sezgisel bir düşünceyi temsil etmektedir. Bkz. Nishida Kitarö, *Last Writing: Nothingness and the Religious Worldview*, trans. David A. Dilworth, Hawaii Press, Honolulu 1987.

Bilindiği gibi Çin'in aksine İyonya bölgesi üç tarafı denizlerle çevrili, dış etkilere olabildiğince açık, geçimlerini devam ettirebilmek için diğer kültürlerle iletişimin zorunlu olduğu bir bölgedir. Bunun sonucunda çeşitli düşünce ve geleneklerden olabildiğince etkilenmiştir. Thales (MÖ 625-546), Eflatun (MÖ 427-347) ve Aristoteles (MÖ 385-323) gibi birçok filozof Mısır, Pers, Anadolu vb. değişik ülkelere seyahat etmişlerdir. Oysa Çinli düşünürlerin Çin sınırları dışına çıkıp diğer kültürlerle etkileşime geçip geri döndüğü pek görülmemiştir. Yine Çin toplumunun tarım temelli bir ekonomisi olması kendi içerisinde kapalı kalmasına; Greklerin ise büyük ölçüde ticaretle uğraşması da diğer milletlerle etkileşime girmesine, değişik kültür, gelenek ve düşünceleri tanınmasına imkân sağlamıştır. Bu ekonomik yaşam Çin'de pratiğin, Grek'te de teorinin önemsenmesi sonucunu doğurmuştur.

Çin düşüncesi, genel olarak MÖ II. yüzyıl öncesi "Yüz Düşünce Okulu" (*Bai Jia*) olarak adlandırılır. Buradaki yüz sayısı simgesel olmakla birlikte, -Jaspers'in Eksen Çağı olarak nitelediği- bu dönemde çok sayıda ekol ve düşüncenin olduğuna işaret etmektedir.³⁷

Çin düşüncesine göre felsefe, hayat hakkında sistematik düşüncedir. Felsefe içinde doğduğu, yaşadığı çevreden etkilendiği gibi filozoflar da savunduğu fikirlerde kendi kültür coğrafyasından izler taşır. Bu bağlamda Çin düşüncesinin en temel özelliği metafizikten ve spekülative düşünceden kaçınılmasıdır. Örneğin Zhouyi, Laozi (MÖ. VI. yüzyıl), Konfüçyüs (MÖ. 551-479), Mencius (MÖ. 371-289) ve Hsun-Tzu (MÖ. 298-238) gibi büyük düşünürler tanrı, tümeller, teodise, uzay, zaman gibi metafizik konuları konuşmaktan kaçınmışlar, metafiziğe ilgi duymamışlardır. Hint bilgeliği ile kıyaslanınca Çin'in pratiğe daha fazla önem verdiği; teorik, spekülative ve metafizik konularla çok ilgilenmediği görülmektedir. Örneğin Konfüçyüs kendine metafizik sorular soran öğrencisine; "Daha insanlara karşı görevlerimizi bilmezken, ruhlara karşı görevlerimizi ne bilelim? Daha hayatın ne olduğunu bilmezken, ölümün ne olduğunu ne bilelim?" demiştir.³⁸

Taoculukta kısmen görülen metafizik görüşler de Batı felsefesi ile kıyaslandığında oldukça yüzeyseldir. Çünkü Taoculuk prensip olarak metafizik

37 Jaspers'in "Eksen Çağı" (*the axial period*) olarak adlandırdığı MÖ. 800-200 yılları arasındaki dönemde Antik Yunan, Mısır, Hint, Çin gibi coğrafyalarda eşzamanlı olarak birbirine benzeyen, fakat birbirinden bağımsız devrimsel düşüncüler ortaya çıkmıştır. Onun "Son derece duru bir bilincin en canlı hâliyle ortaya çıkmasını sağlayan derin bir nefes" olarak ifade ettiği bu dönem, eşsiz olup sonraki dönemler hep bu eksen çağı üzerine inşa olmuş, bu çağa benzer çalışmalar yapılmıştır. Bu çağda Sokrates, Konfüçyüs, Buda, Zerdüş gibi paradigmatik kişilikler ortaya çıkmış, insanlığın bugüne kadar gelişinde önemli bir dönem olmuştur. Bkz. Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, İngilizceye Çeviren: Michael Bullock, Yale University Press, New Haven 1965, ss. 1-21.

38 Hans Joachim Störig, *İlk Çağ Felsefesi*, çeviren: Ö. Celal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul 1993, s. 134.

hakkında konuşulamayacağını iddia eder: "Tao'yu bilen söylemez, söyleyen de bilmez." Metafizik ve mantığa karşı bu ilgisizliğin asıl nedeni, düşünce- den çok eylemin, pratiğin, dolayısıyla tutum ve davranışları içeren yaşantının öncelenmesidir. İyi bir hayata ulaşmak için metafizik değil, ahlakın önemli olduğu sürekli vurgulanmaktadır.

Hint mistisizminin aksine Çin'de çilecilik yoktur. Onlar, Yin-Yang öğretisiyle temellendirilmeye çalıştıkları insan ve tabiatta bir tür denge arayışındadırlar. Bu öğretiye göre var olan her şey, her olay iki gücün/ilkenin eseridir. Bu ilkelere *yin* olumsuz, pasif, dişil, yok edici ilke iken; *yang* olumlu, eril ve inşa edicidir. Şeyler arasında bir tür bağlantılar çıkarmanın en temel dili genellikle metaforik dildir. Bir kişinin ya da bir şeyin; zamanın belli bir anındaki belirli bir boyutu, o şeyin ya da kişinin bir diğeri tarafından "aşırı gölgelenmesi"dir, yani *yin*'in, öteki olanın *yang*'ı üzerinde gölge oluşturmasıdır. Sözlük anlamıyla *yin* "sisli"; *yang* ise "güneşli" anlamındadır ki, bu en genel anlamlarıyla, hayata düzeni ve düzensizliğini meydana getiren karşıt kutuplar arasındaki hiyerarşik düzeni tanımlar.³⁹ Buna göre âlemde görülen düalizm ve plüralizm aslında diyalektik bir monizmden ibarettir.

Klasik Çin Düşüncesinde "Yüz Düşünce Okulu"ndan (*Bai Jia*) öne çıkanlar olarak Konfüçyüsçülük, Mohculuk (Mohizm), İsimler (Mantıkçılar) Okulu (*Ming Chia*), Yin-Yang Okulu, Legalizm (Yasacılar) Okulu ve Taocu Okullar sayılabilir.⁴⁰ Bu düşünce okulları içerisinde en öne çıkanı Konfüçyüsçülük'tür. Sokrates (MÖ 469-399) gibi sözlü geleneğin bir temsilcisi olan Konfüçyüs (MÖ 551-479), kitapların değil, sözlü bilgelik aktarımının son üyelerindedir. Ona göre, güzel konuşmaktan ve sözden ziyade eylem ve tutum önemlidir.

Konfüçyüs'ün öğretisi, büyük ölçüde kısa diyaloglar, anekdotlar ve öğrencilerinin derlediği yorumlar biçiminde oluşmuştur. Onun öğretilerinde ana tema, insan ve bilgeliktir. Konfüçyüs öğretisi, ahlaki deneyimi derinleştirerek semavi dünyadan gelen düzeni keşfetmeyi, bir bakıma gök kubbenin düzenine uymayı hedefler. Konfüçyüsçülük genel olarak örnek insanı "Aynılığı değil, uyumu arayandır." şeklinde tanımlamıştır.

Tutkulu öğrenme isteği içerisinde olan Konfüçyüs, kendini yeni bir düşüncenin inşacı değil, geçmiş geleneklerin takipçisi, izleyicisi ve aktarıcısı olarak görmüştür. Bu yüzden öğrencileri saygılı bir şekilde üstada bağlı kalıp onun görüşlerini uygulamaya ve geliştirmeye çalışmışlardır. Konfüçyüs de insanın, tabiatın ve hayatın anlamı üzerine sorulan her soruya, muha-

39 Ames, "Doğu Asya Felsefesi", *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 680.

40 Fuat Aydın, *Klasik Çin Düşüncesine Giriş*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2018, s. 30.

tabin durumuna, karakterine ve seviyesine göre cevap vermiştir. “Aslında hiçbir şey söylemek istemezdim” diyen Konfüçyüs’e öğrencileri “O zaman biz ne anlatırdık?” endişesine karşılık, “Tanrı konuşuyor mu?” diye sorar. Yine Konfüçyüs, “Mevsimler birbirini izler, bütün canlılar tabiat, Tanrı niye konuşsun” diye cevap verir. O, logosa kuşkuyla bakmaktadır, çünkü söz kesin ve gösterişlidir. Oysa âlemde sürekli bir değişim, dönüşüm ve devinim vardır.⁴¹ Bu anlayışta nesnelliğin olmadığı durumda “nesnelere”, bir akışa indirgenir ve varoluş kesintisiz olarak akıp giden bir sürece dönüşür.

Konfüçyüs, hayatının son yıllarında geçirmiş olduğu hayat evrelerini şöyle anlatmaktadır:

On beş yaşına kadar kendimi öğrenmeye adadım. Otuz yaşında ayaklarımı sağlam yere basıyordum. Kırk yaşında kuşkularımı aştım. Elli yaşında gök kubbenin emirleri konusunda bilinçlendim. Atmış yaşında kulağım itaat etmeye başladı. Şimdi ise yetmiş yaşında doğru yoldan kesinlikle ayrılmadan içimden gelen şeyler ne istiyorsa onu yapıyorum.⁴²

Konfüçyüs’ün asıl amacı erdemli, ahlaklı ve uyumlu bir toplum oluşturmaktır.⁴³

Hint mistisizminin Çin’in özellikle Tibet bölgesindeki karşılığı ise Taoçuluktur. Konfüçyüsçülük, toplumla uyumu önemseyen, daha çok bu dünyaya özgü bir ekol iken; Taoçuluk, tabiatla uyumu önemseyen mistik bir akımdır. Bu akımın en tanınmış iki ismi Lao-Tzu ve Chuang-Tzu’dur. Doğu’daki Konfüçyüsçülük, Budizm ve Taoizm birbirinin alternatifi olmuşlarsa da bu üç öğretiyi *sanjiao weiyi* (üç öğretmenli tek öğretim) olarak adlandırılmıştır. Bu akımların bir ortak özelliği de dağlık arazilerde kurulan Budist manastırlarda usta-çırak ilişkisi içerisinde eğitim alınmasıdır.

Taoçuluğun öne çıkan en önemli özelliği, tabiatla karşı karşıya gelmeden onunla uyumlu yaşamak, bu hayat şeklini hayatın bütününde de uygulamaktır. Lao Tzu’nun felsefesinde hareketsizlik (*wuwei*) ve şeyleri kendi hâline bırakmak olarak nitelenen bu özellik, aşırılıklardan kaçınmayı ve ölçülü bir hayatı hedeflemektedir. Ona göre bilge kişi, hiçbir şey yapmadan işlerini yönetir ve konuşmadan da taleplerini iletebilir.

41 Roger-Pol Droit (edit.), *Başka Diyarların Felsefeleri*, Cilt: I, s. 144.

42 Roger-Pol Droit (edit.), *Başka Diyarların Felsefeleri*, Cilt: I, s. 145.

43 İnsan-ı kâmil (*jen*) anlayışı ve “Kendin için istemediğini başkalarına yapma!” şeklindeki altın kural, Doğu bilgeliğinin ahlak anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. “Başkalarının sana yapmalarını istemediğin şeyi sen de onlara yapma!” (Konfüçyüs) ve “Kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına da öyle davran!” (Mahabharata) verilebilecek örneklerdendir.

Taoculuk âlemdeki ebedî döngüyü *yin* ve *yang* anlayışıyla temellendirip Kutsal Çember Öğretisi ile açıklamaktadır. Bu durum *Tao Te Ching*'de şiirsel olarak "Tao Bir'i yaratır; Bir, İki'yi doğurur; İki Üç'e; Üç de sonsuz şeylere gebedir." şeklinde ifade edilmektedir. "Tao'yu bilen söylemez, söyleyen de bilmez" şeklinde paradoksal ifadelerle de metafizik açıklamalar getirilmektedir. Dolayısıyla bu anlayışta var olan her şey Tao'nun bir tezahürüdür.

Lao Tzu'nun düşüncesine göre Tao, tüm oluşu açığa çıkaran ve besleyen 'qi' enerjisinin ayrılmaz, zorunlu ve kökensel kaynağıdır. Tüm oluşun başlangıcı olarak Tao, kendisini gerçekleştirirken nesnelere 'yin' ve 'yang' karşıtlığında yerlerine yerleştirir. Ardından bu karşıt tarafları, aralarındaki gerilimi ifade eden 'qi' enerjisi aracılığı ile harmonik bir uyuma sokarak insana bağışlar. Sonuçta bol miktarda aforizma ve özdeyişleri içeren Taocu metinlerde kimi zaman kendi içerisinde çelişen ifadeler de bulunmaktadır.

IV. Eski Mısır'da Bilgelik

Nil nehri, Kemer Dağı'ndaki kaynağından döküldüğü Akdeniz'e kadar kat ettiği bölgelere hayat vermiştir. Bu bölgelerde gelişen Mısır medeniyeti MÖ. 2700'lü yıllardan itibaren coğrafyanın da etkisiyle matematik, astronomi ve tıp başta olmak üzere tabii ilimler ve felsefede önemli mesafe kat etmiştir. Felsefenin babası sayılan Hermes de bu topraklarda yaşamıştır. Mısır medeniyeti bilimsel ve teknik başarıları ile öne çıkmıştır.⁴⁴

Mısır hakkında ilk bilgileri veren "tarihin babası" Herodot, Mısırlıların ilk kez yılı 12 aya böldüklerini, tanrılara mihrap ve tapınak inşa ettiklerini, taştan hayvan heykelleri yaptıklarını, şölenler, geçitler, adak törenleri düzenlediklerini söylemektedir.

Mısır'da matematikle birlikte astronomi de büyük gelişme göstermiştir. Bugün kullanılan güneş takvimine çok benzeyen Mısır takviminde "Sel", "Ekinlerin Çıkışı" ve "Hasat Mevsimi" şeklinde dörder aylık üç mevsim bulunmaktaydı. On iki ay ise sırasıyla Tût, Bâbe, Hetûr, Keyhek, Tûbe, Emşîr, Bermehât, Bermûde, Beşnes, Beûne, Ebîb, Mesrâ adlarını taşımaktaydı.⁴⁵ Mısırlılar, değeri yüksek şeylerle tanrıları özdeşleştirip gök cisimlerini tanrı olarak kabul etmişler, gökyüzü olaylarını da tanrıların faaliyetleri ola-

44 Yunanlılar, Mısırlı rahiplerin gerçek filozoflar olduğunu ve düşüncelerinin de dikkate alınması gerektiğini söylemişlerdir. Örneğin Eflatun *Timaios* (22b) adlı diyalogunda "Ey Grekler, siz Mısır'daki bilimsel gelenek karşısında çocuksunuz!" sözleriyle matematik ve tabii ilimler alanlarında Mısırlıların üstünlüklerini dile getirmiştir.

45 Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, çeviren: Mithat Eser, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2020, s. 218.

arak değerlendirilmişlerdir. Ayrıca tabii ilimlerden kimya ile bilimselliği tartışılan simya da Mısır'da büyük gelişme gösteren disiplinlerden olmuştur.⁴⁶

Mısır'ın idarecileri olan firavunlar, tanrıça Maat'ın öğütlerini tutarak bu dünyada düzen ve istikrarı sağlayan ve ülkeyi yöneten tanrı-krallardı.⁴⁷ Hem insan hem de tanrı olan firavunlar, tahta çıkışlarında dünyanın yeniden yaratıldığına inanılırdı. Bunun için onun adına ölümsüz anıtlar olan piramitler dikilmiştir. Firavunların kendi dönemleriyle takvimler belirlenmekte, ölen firavundan sonra tahta çıkan yeni firavunla yeni bir takvim başlamaktaydı. Eski Mısırlılar, zamanı firavunların sağladığı ebedî bir dönüş olarak kabul etmişlerdir.

Mısır medeniyetinin öne çıkan bir diğer özelliği de ölüm sonrası (öteki dünya) inancıdır. Onlar, ölümsüz olmak ve sonsuz hayatı yakalamak için mumyalama tekniğini yaygın bir şekilde kullanmışlardır. Ruhun öldükten sonra yaşadığına inandıklarından ölümlerin çürümesine engel olmak için mumyalama tekniğini geliştirmişlerdir. Mumyalamada bedenin bozulmaması için dört organ (karaciğer, bağırsaklar, ciğerler ve mide) mumyalamadan sonra *canopes* adı verilen kaplara konmuş, mumyalanmış kalp ise mumyalanan bedene yeniden yerleştirilmiştir. Mumyalama teknikleri nedeniyle Mısır'da anatomi ve tıp alanları da gelişmiştir.

Mısır medeniyetini Uzak Doğu düşüncesinden ayıran en temel özellik, ölüm ve ölüm sonrası hayat hakkındaki düşünceleridir. Mısır'da tarih boyunca üç büyük inanç egemen olmuştur: Tanrıların ve kutsal önderlerin gücü, hayatın değeri ve ölümsüzlük inancı. Buna bağlı olarak yazılan metinlerde işlenen konular ağırlıklı olarak tanrılar, ölüm, adak gibi konular olmuştur.

Mısır, tanrılar dünyasıdır. Onlara göre, "İnsanlar, ölümlü tanrılardır; tanrılar da ölümsüz insanlardır." En büyük tanrı Ra, onun kızı Maat, yer altı tanrısı Osiris, mumyalama tanrısı Anubis'den her kabilenin tanrısına kadar çok sayıda tanrı bulunmaktadır. Eski Mısır'da tespit edilen iki bin tanrının adı geçmektedir. Bunların en ünlüsü, dünyanın da yaratıcısı olduğuna inandıkları güneş tanrısı Ra'dır. Daha sonra Osiris ve İsis gelmektedir. Ölümler ülkesinin hâkimi olan Osiris, insancıl bir tanrı olduğu için çok sevilmekteydi. En güçlü tanrılardan olan Amon (Amen) ise Eski Mısır'da tek tanrı olarak övülmüştür.⁴⁸

46 Kimya terimi, metallerin eritilmesi ile oluşan siyah karışımı ifade eden Kiptice *chemia* kelimesinin Arapçalaşmış (*kîmiya*) hâlidir.

47 Çin, Japonya ve Mısır gibi birçok Doğu toplumunda yönetici krallar "Tanrı'nın Oğlu" olarak kabul edilmiştir. Takvimler kralların dönemleriyle belirlenmiş, onların ölümünden sonra da çok büyük piramitler ve tapınaklar yapılarak ölümsüzleştirilmiştir.

48 Tâlat S. Halman, *Eski Mısır Şiiri*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 1972, ss. 151-152.

Sonuç

Felsefenin ilk atasının mitolojik bir şahsiyet olan Hermes olduğu genel kabul görmektedir. Bu şahsın Eski Mısır dinindeki Thoth, Musevilikteki Uhnuh (Enoch), Budizm'deki Buda, Zerdüştlükteki Hôşing ve İslam dünyasında kendisine Ebü'l-hükemâ' (Filozofların Babası) unvanı verilen Hz. İdris olduğu iddia edilmiştir.⁴⁹ Bütün bu şahsiyetlerin ortak özelliği Doğu kültüründen isimler olmasıdır. Batı düşüncesi ise köklerini İbrani, Yunan, Roma, Cermen, Anglosakson felsefeleri ile Katolik inancı, Alman idealizmi, Rus gerçekçiliği ve materyalizmi, Fransız liberal ideallerine vb. dayandırmaktadır.

Batı'daki felsefe ile Doğu'daki bilgeliğin ortaya çıkışı aynı zaman dilimine karşılık gelmektedir. Zira yazının Sümerler tarafından icadı MÖ. 3200'lü yıllarına kadar uzandığı için, bundan önceki insanlık tarihi muğlaktır.⁵⁰ İnsanlık tarihinde önemli bir aşama olan ve yazılı kültürün nesilden nesile aktarıldığı bu döneme baktığımız zaman iki dünya arasında en temel fark olarak, Doğu, Şankara, Brahma, Sutra tefsirleriyle uğraşırken; Batı'da İlyada ve Odyssea destanlarında ortaya konduğu üzere pagan bir düşünce yapısının etken olduğu görülmektedir. Yine Antik Yunan'da Pre-Sokratik filozoflar hakikati tabiatta arayıp *arche* düşüncesini geliştirirken; Doğu dünyası Vedalarla ve Sami dinlerinin kutsal metinleriyle bir kültür oluşturmayı başarmışlardır. Bu yüzden Antik Yunan'da görülen mitos ve logos arasındaki kopma, dinsel bir temelde inşa edilmiş olan Doğu bilgeliğinde görülmemektedir.

Batı felsefesi akıl, mantık, burhan temelli bir epistemolojik çizgide gelişme gösterirken; Doğu bilgeliği irfanî düşünceyi, gnostisizmi, ezeli bilgeliği (*philosophia perennis*), akıl dışında sezgi, keşf, ilham vb. bilgi edinme kaynaklarını da değerli bulmuştur. Benzer şekilde hakikat probleminin kökenini de Doğu bilgeliğinde görmek mümkündür. Buna göre, hakikat bir bütündür, o ruhtur, Tanrı'dır. Hakikat insandaki ruhun uyanışıdır. O ancak nesnel dünyayı aşmakla bilinir. Özel hakikatler ise bu nesnel dünyaya özgü fenomenal şeylerdir.

Doğu kültürü Budizm, Taoizm ve Hinduizm gibi geleneksel ve dinsel yapılarla dayanmaktadır. Doğu'da din ile felsefe iç içe olup filozof, din adamı ve

49 İdris'in Arapça kelime olarak "ders veren" anlamına gelmesi, ilk defa kalemle yazı yazan peygamberin Hz. İdris olması ve Kur'an'da peygamberlerin "*kendilerine hikmet verilmiş kimseler*" (En'âm, 6/89) olarak ifade edilmesi Hz. İdris'in Hermes olarak nitelenmesinde etkili olmuştur.

50 Sümerler, çivi yazısı denilen yazılarını kil tabletlere geçirerek yazılı tarihi başlatan ilk medeniyet olmuştur. Bu yüzden bilim ve felsefeyi Sümerlerle ve Mezopotamya bölgesindeki kadim bilgelikle başlatmak gerektiğini düşünenler de bulunmaktadır. Bkz. Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çeviren: Hamide Koyukan, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 1999.

brahman gibi şahsiyetler aynı kişidir. Çünkü bu anlayışa göre, bilen ile bilinen birbirinden bağımsız olamaz. Batı'da ise Orta Çağ'da yoğun bir şekilde yapılan din ile felsefeyi uzlaştırma çabalarından vazgeçilerek, Rönesans'tan itibaren din ile felsefe alanları birbirinden ayrılmıştır. Orta Çağ Batı felsefesinde dinin hizmetinde olan felsefe, Rönesans, Reformasyon ve Akıl Çağı gibi aşamalardan sonra dinden bağımsızlaşmıştır.

Doğu bilgeliği metinlerde soyut, gizemli, esrarlı, metaforik, simgesel ve teknik bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Metinlerde sürekli sezgiden, içsel bir kavrayış gücünden ve sefaletten (*duhkha*) kurtuluşa (*moksha*) ulaşma yollarından bahsedilmektedir. Yine bir bilgi kaynağı olarak görülen rüya olgusunda, içinde yaşadığımız dünyanın aldatıcı bir dekora ya da sürekli görülen bir rüyaya indirgenmesi fikri sıklıkla işlenmektedir. Metinlerde istiareler (metaforlar) ve sembolik hikayeler vazgeçilmez öğelerdir. Örneğin, ışık-güneş istiaresi, Simurg hikayesi, ayna metaforu gibi. Doğu bilgeliğinde Batı düşüncesindeki keskin zahir ve batin ayırımı da bulunmamaktadır. Derinleşme ve yetenekleri ölçüsünde insanın ulaşabileceği doğal bir batinilik söz konusudur.

Doğu'da teoriden daha çok pratik, yaşantı ve deneyim ön plandadır. İnsanın bu dünyada tekâmülü için nefsini dizginlemesi, bunun için perhiz yapması, inzivaya çekilmesi, züht (çilecilik) yaşamını tercih etmesi en çok tercih edilen uygulamalardır. Öğrencilerinin ustalarından bilgiyi öğrenmek için manastırlara kapanmaları ve sözlü aktarımla (şifahi) bilgilenmeleri çok eski geleneklerdir.

Doğu ve Batı arasında en önemli farklılık, bir yanda (Doğu) geleneğin ve onun zımnen dalalet ettiği her şeyin muhafazası; öte yanda (Batı) aynı geleneğin unutulması ve yitirilmesidir; bir yanda metafiziğe ilginin sürdürülmesi, diğer yanda ise bu alan ile ilgili her şeyin tamamen ihmal edilmesidir. Ünlü gelenekçi düşünür René Guénon'a (1886-1951) göre Batı, metafiziği ya unutmuştur ya da göz ardı etmektedir. Hatta metafizik Batı'da neredeyse tamamen kaybolmuş bir şeydir. Descartes sonrası modern Batı düşüncesi zekâyı akılla sınırlamış, metafizik diye adlandırdığı şeye, insan bilgisinin son sınırı olarak görülen mekanik, tıp ve ahlak gibi uygulamalı bilimlerin kurulmasını sağlayan fiziğe temel olma görevi verilmiştir.⁵¹

Sonuç olarak, Batı felsefe geleneğinin metafiziği dışlamasıyla bir açmaza girdiği, Nasr'ın ifadesiyle artık bilgelik-sevgisinin (*philo-sophia*) değil, yanlış-sevgisinin (*miso-sophia*) peşinde olduğu söylenebilir.⁵² Batı'daki hayat

51 René Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 20; Ananda Coomaraswamy vd., *Doğu Bilgeliği: Kılavuz Kitap*, s. 53.

52 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çeviren: Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1984, s. 59.

mücadelesi ve yaşam şekli düşünmeye vakit bırakmadığından felsefe ve metafiziğe ilgi duymayan bir toplum meydana gelmiştir. Oysa felsefe, hesap-çıkar peşinde koşmayanların, tasa ve endişeden azade olanların malumu olabilecek bir şeydir.⁵³

Bununla birlikte günümüzde her iki dünyanın birbirine karşı ilgisinin arttığı da söylenebilir. Batı'da bugün ilgiyle okunan ve konuşmaları takip edilen Jiddu Krishnamurti (1895-1986), Toshihiko Izutsu (1914-1993), Michio Kaku (doğ. 1947) ve Byung-Chul Han (doğ. 1959) gibi Doğulu düşünürler bulunmaktadır. Benzer şekilde Batı için Doğu bilgeliği gizemli, kapalı, ilginç, bir o kadar da yabancı gelse de alternatif bir bakış olma özelliğini hep korumaktadır.

53 Ananda Coomaraswamy vd., *Doğu Bilgeliği: Kılavuz Kitap*, s. 102.

Öz

Mağrip'ten Meşrik'e Felsefe: Doğu Bilgeliği

Felsefenin Eski Yunan'da ortaya çıkan bir "Yunan Mucizesi" olduğu Batılıların sıkça dilendirdiği bir iddiadır. Bu iddia sahipleri Doğu'yu barbar, geri kalmış ve felsefenin çok uzağında topluluklar olarak nitelemektedirler. Batı'nın Doğu'ya bu bakışı ön yargılı ve ideolojiktir.

Felsefenin atası sayılan Hermes, Doğulu mitolojik bir şahsiyettir. Sümerler, Mısırlılar, Hintliler ve Çinliler başta olmak üzere Doğulu birçok topluluk bilim ve felsefeye çok büyük katkı sağlamıştır. Ancak iki dünyanın bilim ve felsefeye bakışı birbirinden oldukça farklıdır. Batı, bilmeyi ve yazılı kültürü; Doğu ise yaşantıyı, deneyimi ve sözlü kültürü öne çıkarmaktadır. Batı'nın rasyonel düşüncesine karşı Doğu, sezgi, keşf, ilham gibi bilgi edinme yollarını önemsemiştir. Yine Batı'nın son dönemde ihmal ettiği metafizik, Doğu'da hâlâ çok güçlü bir şekilde varlığını sürdürmektedir.

Günümüzde Batı için Doğu bilgeliği gizemli, kapalı, ilginç, bir o kadar da yabancı gelse de alternatif bir bakış olma özelliğini korumaktadır. Bu çalışmada Doğu bilgeliği genel hatlarıyla tanıtilip Batı felsefesi ile benzerlik ve farklılıkları ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Doğu bilgeliği, Hint bilgeliği, Çin düşüncesi, Eski Mısır'da bilgelik, Metafizik

Abstract**Philosophy from the West to the East: Eastern Wisdom**

The argument that philosophy is a "Greek Miracle" having emerged in Ancient Greece is claimed remarked frequently by the Western. These claimants describe the East as barbarian, underdeveloped communities far from the philosophy. The perspective of the West towards the East is prejudiced and ideological.

Hermes, who is considered as the Father of Philosophy, is an Eastern mythological figure. Many Eastern communities mainly Sumerians, Egyptians, Indians and Chinese have considerably contributed to the science and philosophy. However, scientific and philosophical insight and perspective of these two cultures are quite different from each other. The West highlights knowledge and written culture; whereas, the East prioritizes living, experience and oral culture. In opposition to the rationalist thought of the West, the East notices other ways of obtaining knowledge such as intuition, imagination and inspiration. Nevertheless, metaphysics, which West has neglected in recent times, still continues to survive in the East.

Today, even if the West considers the Eastern wisdom as mysterious, secretive, interesting and even if the West is unfamiliar to Eastern thought, it still remains as an alternative perspective. In this study, Eastern wisdom will be introduced in general terms; its similarities and differences with Western philosophy will be set forth.

Key words: Eastern wisdom, Indian wisdom, Chinese thought, wisdom in Ancient Egypt, Metaphysics

Kaynakça

- Aldous Huxley, *Kadim Felsefe*, çeviren: Mutlu Yetkin, İthaki Yayınları, İstanbul 2012.
- Ananda Coomaraswamy; René Guénon ve Dasgupta, Surendranath, *Doğu Bilgeliği: Kılavuz Kitap*, çeviren: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2012.
- C. A. Kadir, "İslam Öncesi Hint Düşüncesi", *İslam Düşünce Tarihi*, editör: M. M. Şerif, Cilt: I, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss. 33-63.
- Charles Malik, "The Relations of East and West", *Proceeding of the American Philosophical Society*, 97, 1953, ss. 1-7.
- Fuat Aydın, *Klasik Çin Düşüncesine Giriş*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2018.
- Hans Joachim Störig, İlk Çağ Felsefesi, çeviren: Ö. Celal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul 1993.
- Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, İngilizceye çeviren: Michael Bullock, Yale University Press, New Haven 1965, ss. 1-21.
- Kojin Karatani, *İkonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çeviren: Ahmet Nüvit Bingöl, Metis Yayınları, İstanbul 2018.
- Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2020.
- Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, çeviren: Mithat Eser, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2020.
- Nishida Kitarô, *Last Writing: Nothingness and the Religious Worldview*, trans. David A. Dilworth, Hawaii Press, Honolulu 1987.
- Recep Boztemur, "Doğu", *Felsefe Ansiklopedisi*, editör: Ahmet Cevizci, Cilt: IV, Ebabel Yayınları, Ankara 2006, ss. 673-678.
- René Guénon, *Doğu ve Batı*, çeviren: Fahrettin Arslan, Ağaç Yayınları, İstanbul 1991.
- Roger T. Ames, "Doğu Asya Felsefesi", *Felsefe Ansiklopedisi*, çeviren: Muhsin Yılmaz, editör: Ahmet Cevizci, Cilt: IV, Ebabel Yayınları, Ankara 2006, ss. 678-682.
- Roger-Pol Droit (Editör:), *Başka Diyarların Felsefeleri*, 2 Cilt, çeviren: İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul 2015.
- Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çeviren: Hamide Koyukan, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1999.
- Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çeviren: Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1984.
- Sidney Lewis Gulick, *The East and the West: A Study of Their Psychic and Cultural Characteristics*, Charles E. Tuttle Co. Publishers, Tokyo 1963.
- Tâlat S. Halman, *Eski Mısır Şiiri*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 1972.
- Zhang Wei, "Ortak Bir Dile Doğru Yolda Olmak mı? Heidegger'in Japon Bir Ziyaretçi ile Diyalogu", çeviren: Metin Bal, *Kaygı*, 21, Güz 2013, ss. 159-175.

POST-NORMAL ZAMANLARDA BİLİM TEORİSİ – BİLİM KAVRAYIŞI İLİŞKİSİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 71, Yaz 2020, ss. 46-78.

Hakemleme: 02.05.2020 | Kabul: 13.05.2020

Ömer Faik ANLI*

Epistemolojik araştırma ‘dünya’dan başlar; ontolojik araştırma ise ‘epistemoloji’den başlar. Bu hipotetik ilke tüm felsefe tarihi için geçerli olsa da günümüz felsefesi için bir kez daha ‘bilgi’yi ayırt edebilme problemi vurgulu biçimde öne çıkmaktadır. Günümüzde sosyal bir çelişki yaşıyoruz; bilgi üretimi ve ona erişim olanaklarının görülmemiş oranda artışı ile ‘cehalet’in yükselişi eş zamanlı vuku bulmaktadır. Gerçeklik tasarımının belirsizleştiği, değerlerin tartışmalı olduğu, ciddi sonuçlar doğurabilecek, öncelikli ve önemli kararların alındığı hallerde bilimin toplumsal meselelere uygulandığı alan ‘post-normal’ olarak adlandırıldığında, içerisinde bulunduğumuz koşulların bu tanıma uyduğu rahatlıkla söylenebilir. Buna bağlı olarak epistemolojik soru evrildiği haliyle bir kez daha *gerçek bir araştırmanın tematik sorusu* haline gelmiştir. Diğer bir deyişle, felsefe, neo-Kantçı bir yönelimle bir kez daha bilgi ve eylemi mevcut halleriyle mümkün kılan transandantal koşulları araştırma ve tespit etme yoluna girmiştir. Ancak yola çıkışta içerisinde bulunulan kavramsal-lingüistik oyunda bilginin kendisini bildiğimize dair yükselen dogma, ‘bilgi’ ve onunla ilintili olarak ‘bilime/bilimselliğe’ dair soru sormanın ‘gereksiz’ addedilmesine neden olmaktadır. “Zaten herkes bu kavramı sürekli kullanır ve onunla ne demek istendiğini hep anlar”¹ denilerek² üzeri örtülen bir ‘kavram’. Bu bağlamda, bilim ima-

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, omeranli@yahoo.com
ORCID: 0000-0002-5621-5145

1 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çeviren: Kaan Ökten, İstanbul 2018, s. 20.

2 Elbette ki burada Heidegger’in ‘Varlık’ ve ‘Varlığın anlamı’ üzerine ifadeleri teorik bir şiddetle dönüştürülerek, Heidegger’e rağmen ‘bilgi’ üzerine yansıtılmaktadır. Bu bağlamda bir ‘yanlış anlama’yı başlangıçta önlemek için belirtilmelidir ki Heidegger’in ontoloji ve fenomenolojiyi felsefenin diğer disiplinle-

jının (imgesinin/kavrayışının) hakkında olduğu, tahrif ederek ya da kısmen veya tam olarak yansıttığı şeyin (bilimin gerçekliğinin) üstünde, kendine özgü bir ‘yaşamı’ olduğu da dikkate alınmalıdır. Hakkında olduğu veya yansıttığı gerçeklikten farklılaşmış bir imajın, özellikle ona dayalı oluşturan/ oluşturulacak bilim politikaları dolayısıyla bilimin yeniden üretimine de etki edeceği kuşkusuzdur. Tam da bu noktada, bilim imajının bilimin gerçekliğine uygun olup olmadığına dair bir sorgulamanın kendisinin, bilimin gerçekliğine dair tanımlanmamış ‘ham-veriler’, ‘saf-gözlemler/kavrayışlar’ üzerinde değil, toplumsal bütünlüğün bağlamı aracılığıyla yapılanmış veriler, sözcükler - klişeler, kavrayışlar üzerinden çalıştığını unutmamak gerekir. Özellikle politika kararları oluşturulurken, ‘bilgi’nin toplumsal söylem içine nasıl sokulduğu üzerine bir analiz kaçınılmazdır.

Bu noktada belirtilmelidir ki hiç ‘kimse bilimi/bilimselliği bilmiyor’ ya da tanımıyla ve hatta mevcudiyetiyle çelişkili biçimde ‘bilimde/bilimsellikte gizemler var’ gibi bir yargı söz konusu değildir. Kast edilen meta-düzeyde bilimin/bilimselliğin teorisinin oluşturulması konusundaki tamamlanmamışlıkla birlikte, kamuoyu ve politika yapıcılarının zihinlerindeki (ve / veya dil oyunlarındaki) bilime dair yanlış-imajların kolaylıkla ayırt edilemeyecek biçimde iç içe geçmiş olduğudur. Bilim insanları ise, yine tanım gereği, elbette ki bilimi/bilimselliği uygulamayı çok iyi bilmektedirler; zira bilim kurumunu sürekli olarak yeniden üretenler onlardır. Ancak meta-düzeyde (yani gerçekliği bilimsel olarak ele almak değil; bilimi/bilimselliği teorik olarak ele almak söz konusu olduğunda) bilim insanlarının üretimi oldukça sınırlıdır (‘yapıyorlar, ama bilmiyorlar’). Ayrıca en azından eski -ama kalıplaşmış- disiplinler sınırlar dahilinde, bilimin/bilimselliğin kendisini teorik düzeyde ele almaya başladıklarında bilim insanı değil, ‘filozof’ olmaktadır. Bu ayrımın kendisi başka bir tartışmanın konusudur. Bu bağlamda “bilmek, teşhis, tarif ve tavzih edebilmek demektir. (...) Futbolu bilmek, bu oyunu oynamaktan çok, bu konuda konuşabilmekle ilgilidir. Başka bir deyişle, futbolcular, futbolun *nasıl* oynandığını bilebilir, fakat futbolun *ne gibi* bir etkinlik olduğunu bilemeyebilirler”³ (Fay, 2017: 39). Bu benzetim, bilim insanları için meta-düzeyde kullanılabilir görünmektedir.

İçinde bulunduğumuz dönemde, epistemolojik bağlamda ‘yön belirleme problemi’ ‘kaynak ve üretim problemi’nin önüne geçmiş durumda. Bu yer

riyle birlikte birer disiplin olarak görmeyip, onları “nesnesi ve ele alma minvali bakımından felsefenin kendisini nitelendirmekte” olan *prote philosophia* olarak görmesinden farklı biçimde, makalenin ilk cümlesinden de anlaşılacağı üzere, en azından 20 ve 21. yüzyıl için felsefede bilim teorisine (epistemolojiye) *primus inter pares* payesi verilmektedir.

3 Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çeviren: İsmail Türkmen, İstanbul 2017, s. 39.

değiştirmenin temelinde bilgi-iletişim-dünyasındaki değişim, 'bilgi' trafiğinin hızında ve boyutundaki üssel artış yatıyor. Öyle ki, mal, hizmet, sermaye ve insan gücünün serbest hareketi üzerine kurulu olan küreselleşme, veri ve bilgi trafiğini de kapsamaya başladığında, özellikle internet ile birlikte, tüm avantaj ve dezavantajlarıyla birlikte, bir yan etki olarak 'tekten teke – tekten çoğa ve nihayetinde çoktan çoğa' yayılımı ve buna bağlı ağ yapısını yarattı. Bu ağda açığa çıkan fark "bilginin klasik ekonomide tanımlanmış olan kıt kaynaklar arasından çıkmış olması"dır. Bu durumun davranış açısından getirdiği farklılıkta, bilgiye gitmek yerine doğru bilginin özümsemesinin daha önemli olması"dır.⁴ Bu, aynı zamanda 2,2 milyar üyesiyle, çoğu sessiz ama takipçi olan 'vatandaşlarıyla' sanal bir ülkeye dönüşen Facebook'un ve 'vatandaş haberciliği'nin mecrası olmakla 'beşerî problemler üzerine tartışma forumu' olma özelliklerini bir arada taşıyan Twitter'ın birer baskın mecra, klasik ansiklopedi biçimini ve hatta içeriğini tümüyle değiştirmiş olan Wikipedia'nın ve tüm 'çöpleriyle' birlikte Google'ın birer kaynak olarak 'kullanıma hazır', 'el-altında' şeylere dönüşümüdür. Böylece, hemen hiçbir hiyerarşik filtreleme mekanizması olmaksızın 'bilgi ve veri yayılımı' mümkün ve mevcut hale geldi. Habermas'ın yıllar öncesinden tespit ettiği durum, özellikle sosyal medya ile tam anlamıyla realize oldu: "Eskisi gibi çatışmalar sonuca bağlanmalı, çıkarlar dayatılmalı, yorumlar bulunmalıdır -birbirine gündelik dille bağlanmış eylemlerle ve aynı türden görüşmelerle. Ne ki bugün⁵ bu pratik sorunlar geniş ölçüde bizim teknik ürünlerimizin sistemi tarafından belirlenmişlerdir".⁶ Örneğin, 2009 yılından itibaren Facebook algoritmasında yapılan değişiklikle, ters kronolojik sırayla yayınlanan haberler/paylaşımlar arasında 'beğen' tıklamasıyla destek alanların öncelik kazanmaya başlaması, diğer bir deyişle, öne çıkarılması söz konusudur ve bu algoritmada 'doğru' ve 'yanlış' haberi birbirinden ayıran/ayırabilecek bir unsur yoktur.⁷ Çünkü bu epistemolojik unsuru bir algoritmaya dönüştürecek bir yöntem henüz mevcut değildir. Bu bağlamda, bilimsel iletişim modelleri dahilinde, bilimsel bilginin doğru ve tarafsız bir biçimde aktarıldığında, kendiliğinden toplum davranışında değişiklik yaratabileceği ve yeni politika önlemleri için gereken desteği sağlayabileceği, bu bağlamda karşılaşılan aksaklıkların nedeninin 'toplumun bilgiden yoksun kalması' olduğu yönlü 'eksik bilgi modeli' işlevini yitirmektedir. Bu model yerine, 'diyalog modeli' ve 'kültürel dolaşım ve katılım kavramı', toplumla doğrudan diya-

4 Faruk Eczacıbaşı, *Daha Yeni Başlıyor*, İstanbul 2019, s. 143.

5 Belirtilmelidir ki ya Habermas bizim için 'bugün'e (21. yüzyıl) aittir ya da bizler halen Habermas'ın 'bugün'ünde (20. yüzyıl) yaşamaktayız.

6 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul 2010, s. 83.

7 Faruk Eczacıbaşı, *Daha Yeni Başlıyor*, s. 204.

log kurmayı esas alırken, alıcılar ve göndericiler (bilimsel bilginin ve hatta ‘bilimsellik’ kavramının anlam aktarımının iki odağı) ‘mesajı’ ve ‘içeriği’ şekillendirme⁸ ve değiştirme konusunda etkileşim halindedirler. “Medya da tüm bu iletişimin meydana geleceği dinamik bir alan sunar. Bu bağlamda (...) mesajların herhangi bir başlangıç ve bitiş noktası yoktur; dolaşım halinde olduklarından, buldukları yere göre şekillenirler”.⁹ Dahası, ‘insanların kendi düşüncelerini onaylayan bilgi kaynaklarını izleme eğilimi (confirmation bias)’ baskın bir alışkanlığa dönüştükçe, ‘doğru’ ve ‘yanlış’ı ayırt edecek bir -epistemolojik- algoritma üretebilmeye en yakın olan Popperci yanlışlamacılık işlevsizleşmektedir. Fiili pekiştirme, potansiyel yanlışlanabilirliğe ve kanıta dayalı yanlışlanmayı ‘ciddiye alma’ya karşı üstün gelmektedir. Köşeli bir ifadede bulunma riskiyle şu söylenebilir: Psikoloji, epistemolojiye (en azından epistemolojik algoritmalara) baskın çıkmaktadır. Bu durumda da ne tek tek çıktılarının (Higgs bozonunun, gravitasyonel dalgaların vb. deneysel keşifleri, bir kara deliğin fotoğraflanması, genom haritasının çıkarılması, genetik bazlı yapay seleksiyon müdahaleleri vb.) ‘resmedilmesi’ veya daha genel bir ‘bilgi’ ve ‘bilim’ savunusu esas problemin çözümüne isabet edememektedir. Zira her iki durumda da ‘bilgi’ ve ‘doğruluk’ farklı minvallerde varsayılmaktadır. Yapılması gereken meta-düzeğe çıkabilmektir: Kendisi de doğruluk iddiasında olan bir meta-bilim teorisi. Analitik felsefe geleneği içinde özellikle de neo-pozitivizm şemsiyesi altında anti-metafizik bir ortak konumlanmayla en başından çözümlene ötesine geçit vermeyen ve meta-teorilerin ortalıktan el ayak çekmeye zorlandığı bir döneme tekabül eden bu tür meta-bilim-teorileri ya Kıta’dan ya da hareket içerisinde Popper gibi resmi muhalifler ve onların açtığı yoldan geldi.

Bu hat için hemen her bilim teorisinin zaten doğruluk iddiasında olan bir meta-bilim teorisi olduğu rahatlıkla söylenebilir ki, bu durumda mevcutta meta-düzeyde ve refleksif olarak ‘hangisi doğru?’ sorusu kendisini tekrarlamaktadır. Ancak bu çalışmadaki hipotetik girişim, *non-analitik theoria* olarak terimselleştirilen ve odağı doğrudan epistemoloji olmayan teorilerinden eklektik olmayan bir kolajla oluşturulacak alternatif bir meta-teorik zemin açmaktır. Amaçlanan toplumsal bağlamda ve onun dolayımında oluşturulan bilim imajı (kavrayışı) ile bilimin gerçekliğini kendisine konu edinen bilim teorisi arasındaki boşluğu belirleyebilecek teorik bir çerçeve oluşturabilmektir. Bilim teorisi bilimi konu edinirken, ancak Kuhn’un ünlü cümlesinde olduğu gibi içselci (bilim teorisi ve tarihi sınırları içerisinde)

8 Dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu olanın içeriklendirme değil, içeriği şekillendirme olduğudur.

9 Mike Hulme, *İklim Değişikliği Konusunda Neden Anlaşamıyoruz? -İklim Değişikliğinin Bilimsel, Ekonomik, Politik ve Sosyolojik Boyutu-*, çeviren: Merve Övenç, İstanbul 2016, s. 235.

de; yani bilim incelemeleri-arası bir düzlemde) bir imaj revizyonu gündeme getirmektedir. Bu bağlamdaki içselcilik için mesele bilimsel değişimin açıklanabilmesidir. Dışsalıcı, yani bilim-toplum ilişkiselliğine odaklanan müdahalede ise meşrulaştırmaya yönelik yankıları Michel Foucault'da da bulunabilecek olan iktidar analizine odaklanmaktadır. Bu analizde iktidarın amaçları ve ilgilerinin tekniğe/teknolojiye 'sonradan' ve 'dışarıdan' empoze edilmemiş olup, her tür iktidar uygulamasının tekniğin/teknolojinin yapısına dahil olduğu tezi neredeyse kendiliğinden 'bilim'e ve 'bilimsellik'e de yansıtılmaktadır. Bu çalışmada her iki yönelimden farklılaşarak, probleme ilişkin ana akım veya analitik bilim teorisinin içselci odağıyla, Kıta'nın özellikle 'iktidar', 'hegemonya' gibi kavramlarla oluşturduğu dışsalıcı odağı askıya alınarak, 'bilim'in ve 'bilimsellik'in ilk elden kavranışından toplumsal doğrulama bağlamına geçişin koşulları konu edinilmiştir.

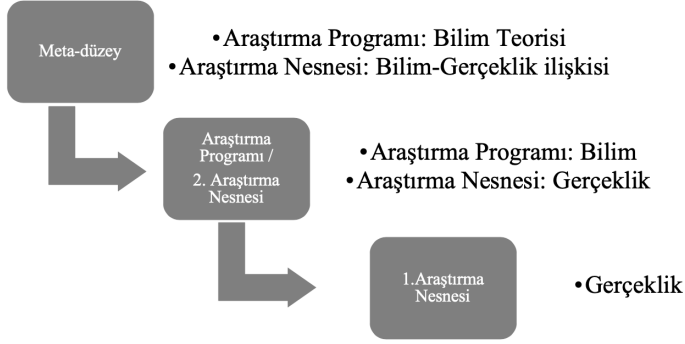
Burada bir yönelim farklılaşması olsa da odağı netleştirmek ve Heidegger'in *theoriasından* Habermas'inkine izlenen hattı belirginleştirmek için, soyutlama düzeyinde 'bu kendiliğindenliği' (Habermas'ın deyişiyle¹⁰, "teknik ve iktidarın, rasyonellik ve baskının özgün kaynaşması"nı) iptal etmek gerekmektedir. Diğer bir deyişle, kamusal doğrulama bağlamının ekonomi-politiği bu hatta konu-dışıdır. Üretici güçlerin bilimsel-teknik ilerlemesinin (gelişiminin) kurumsallaşması üzerinden, üretim ilişkilerinin görünmez ve dolayısıyla 'dokunulmaz' kılınmasına eleştirel yaklaşımı içeren bu ekonomi-politik analizi elbette ki önemlidir; ancak epistemolojik vurguyu kaçırma tehlikesi de barındırmaktadır. Kurulmak istenen hat ve bu hat üzerinden oluşturulmak istenen bilim teorisi, üretici güçleri *de* geliştiren bilimsel-teknik ilerlemenin epistemolojik mekanizmasına ilişkindir. Diğer bir deyişle, bu hattaki hedef, mevcut durumu tespit etmek ve açıklamaktır; onu (bilimin yapısını ve tasarımını) eleştirel ve normatif müdahale ile değiştirmek değil.

Kurulacak hat, bilim kavrayışına dair klişeleri ciddiye almak, onları oluşturan ve sürekli üreten hergünlüğe dair analiz birimini netleştirmek ve kamusal doğrulama bağlamını bu birim üzerine kurmanın olanağını aramaktır. Toplum dolayımı eylemlerin anlaşılabilmesi için, "verilerin ulaşılabilir olduğu deneyim sistemi, iletişim içermeyen gözlem değil, dilsel iletişimidir".¹¹ Bu bağlamda, bilimin 'hergünlük-ıçerisinde' kavranışı, bilimin epistemolojisine dışsal bir koşul olmakla birlikte, aynı zamanda oluşturduğu dolayım ile bilim politikalarını ve eğitimini biçimlendirecek güçtedir. Diğer bir deyişle, bu 'hergünlük' epistemolojiyi etkileyen non-epistemolojik bir kavrayıştır. Zira, bilime ilişkin olanlar da dahil olmak üzere insan davra-

10 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 40.

11 Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantiği Üzerine*, çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul 2018, s. 175.

nışları dil oyunlarının gramerine bağlı bir normlar sistemini ve günlük etkileşimi baz almaktadır. Habermas'ın başka bir bağlamda edebiyat ile bilim arasındaki ilişkide tespit ettiği geniş kapsamlı probleme dair ifadeleri buraya uyarlanabilir: Problem, “teorik olarak değerlendirilebilir bilginin sosyal bir yaşama evreninin pratik bilincine tercüme edilmesinin nasıl mümkün olduğudur”.¹² Çünkü söz konusu olan ‘imlem’ ile ‘anlam’ın ayrışmasıdır. ‘Bilim’in imlemi, onun çalışan epistemolojik mekanizmalarına, anlamı ise toplumsal ve simgesel kuruluşuna dairdir. Diğer bir deyişle, aranan, Şekil 1 ile Şekil 2 arasındaki ilişkiselliği aydınlatılabilmektir.



Şekil 1: İki Nesneli Üç Düzeyli Bilim Teorisi Mantıksal Uzamı



Şekil 2: Üç Düzeyli Toplumsal Bilim Kavrayışı Uzamı

Analistik Müdahale: ‘Post-normal Bilim’ Kavramı

Bu iki uzam arasındaki alışlageldik bağlantı, en azından 20. yüzyıldan bu yana, ‘uzmanlardan yararlanma’ pragmatikliği ile biçimlendirilmiş görünmek-

12 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 79.

tedir. Temel bilimlerden, uygulamalı bilimlere, teoriden teknolojiye doğru olan hat uzmanlar açığa çıkartmaktadır. Böylece bilim talebi uzman talebi ile örtüşür hale gelmektedir. Tam bu noktada bir parantez açılmalıdır: Hem edimsel hem de tarihsel manzara bize göstermektedir ki bilim talebinin kim(ler)den geldiğine ilişkin soru önemli bir araştırma sorusu haline gelmiştir. İngiltere’de Sanayi Devrimi sonrasında başlayan Manchester (yeni iş insanları bloğu/özel sektör) ve Londra (devlet/kamu) ayrışması, “Manchester’ın bugün düşündüğünü Londra yarın düşünecek” sözüyle kristalize olurken¹³, Manchester’ın ve Londra’nın ‘bilim’ taleplerinin de ayrışabilir olup olmadığı (başlangıçta uygulamalı bilimlerde ve sonrasında özellikle sosyal bilimler bağlamında) sorusunu beraberinde getirmektedir. Uygulamalı bilimler ve üretim gücü olarak tekno-bilim’in ötesinde, 2010 Middlesex Üniversitesi Felsefe Bölümü’nün kapatılma girişimi¹⁴ ve ‘2015 Japonya Sosyal Bilimleri Kapatma Hamlesi’ örneklerinde kamunun bilim kavrayışına dair belirginleşen bir soru gündeme gelecektir: Bilime en çok ihtiyaç duyan kamu, neden ‘sosyal bilimleri kapatmak’ istemektedir? Bu sorunun olası cevabını oluşturan 20. yüzyıl ‘kamu’ - ‘bilim’ ilişkisi çerçevesi Habermas’ın tespitinde kristalize olmaktadır:

Politik yetki sahibi işverenlerle *büyük bilimsel araştırma enstitülerinin* uzmanlık sahibi bilim insanları arasındaki iletişim, pratik sorunların bilimsel olarak düzenlenmiş problemlere *tercüme edilmesinin* ve bilimsel bilgilerin pratik sorunlara yanıtlar halinde *yeniden tercüme edilmesinin* kritik sahasına işaret etmektedir.¹⁵

‘Tercüme’ terimi önemlidir; zira özellikle sosyal gerçeklik bir serimleme olarak görünür. Diğer bir deyişle, sosyal gerçeklik simgesel biçimlerin, temsillerin gramatik ilişkileri ile birer anlama ve bilme nesnesi olarak kurulur ve daima kurulu olarak verilir. Yani sosyal dünyayı temsil/imge dünyaları aracılığıyla görünür olan bir ‘gerçeklik’ olarak görür¹⁶ ve bir ‘gerçeklik tasavvuruna’ sahip oluruz. Bu bağlamda, “simgeler [temsiller], daha çok bir dünyanın öznelere görünebilmesinin aşkın koşuludur”.¹⁷ ‘Bilim’ sözcüğü de bu anlamda bir simge/temsildir ve toplumsal kavrayış düzeyinde hergünlüğünde-Dasein için hem ön-verili (el-altında) hem de toplumsal anlamda

13 Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı 1789-1848*, çeviren: Bahadır Sina Şener, Ankara 2006, s. 203.

14 bkz. Jonathan Wolff, “Why is Middlesex University philosophy department closing?”, *The Guardian*, 2010.

15 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 97.

16 Bu tespit genişletilerek ‘temsil’ fikri üzerinden tüm bilme edimine genelleştirilebilir (bu genişletme için bkz. Ian Hacking, *Temsil ve Müdahale -Doğa Bilimleri Felsefesine Girişte Temel Konular-*, çeviren: O. A. Altınok, İstanbul 2016, s. 172).

17 Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantiği Üzerine*, s. 110.

ön-yapılandırılmış olarak mevcuttur. O halde bağlantı noktasında ‘tercüme’, bir dilden diğerine veya bir dil oyunundan diğerine aktarım fikri açıklayıcı güce sahiptir.

Bu bağlamda, iki uzam arasında (Şekil 1 ve Şekil 2) bir bağlantı kurabilmeye yönelik Kıta’dan bir *theoria* ve onun kavram setinde potansiyel bir temas noktası söz konusudur. Bu theorianın dili ile çerçevelendiğinde, “hergünkü Dasein’in kendine en yakın dünyası çevreleyen-dünyadır”¹⁸ ve ‘hakikat-sonrası’ (post-truth) böylesi bir *çevreleyen-dünya* ile ilişkiselliği içerisinde, *dünya-içinde-varolan* insanla birlikte mevcudiyet kazanmıştır. Birer yaşam biçimi de olan gündelik dil oyunları aileleri içerisinde ve içerisinden ‘bilgi’ye bakış tam da Heidegger’in “çevreleyen-dünya içindeki ilgilenmelerde kendini gösteren” bir tür ön-tema olan ‘varolan’¹⁹ gibidir. Transformasyon şu şekilde yapılabilir: “Bu varolan [bilgi], teorik [epistemolojik] bir ‘dünya’ bilgisinin nesnesi değildir. Bilakis kullanılan, imal edilen ve benzeri yapılandır. Bu şekilde karşılaşılan bir varolan [bilgi] olarak ‘bilmenin’ bakışına ön tema olarak dahil olur”²⁰. Bu, yani gündelik hayatın içerisinde bilgi ile karşılaşma, yine Heidegger’in verdiği örnekte olduğu gibi, kapıyı açarken kapı kolunu ‘kendiliğinden’, ‘teorik bir bakışın veya yönelimin konusu yapmaksızın’ kullanmamızdan farklı değildir. Bunun politik düzleme ve toplumsal örgütlenme biçimlerine yansımaları bilim insanlarının veya daha kapsamlı olarak bilim kurumunun profesyonel uzmanlık hizmeti verir duruma gelmesinde görülür. Bu yansımada, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren “bir yanda bilimsel uzmanların karar veren mercilere ‘danışmanlık’ ettikleri ve bunun tersi olarak politikacıların bilim insanlarını *praxisin* gereksinimlerine göre ‘görevlendirdikleri’ türde dönüşümlü bir iletişim olanaklı ve zorunlu görünüyor”²¹ olsa da “bilim ve politika arasındaki tercüme süreci son aşamada kamuoyunu muhatap alır”²² ve “politikanın bilimselleştirilmesi için *bilimlerin kamuoyu* ile ilişkileri belirleyicidir”²³.

Özellikle olağan-üstü veya dışı durumlarda bu ilişkiadaki problematik noktalar belirginleşir. Üzeri örtülü bile olsa, gündelik hayatın içindeki epistemolojik unsur(lar) gerçeklikle ilişkinin tematik modeli olduğundan, bu unsurun/unsurların yanlış yapılandırılması / yapılandırılmaları sonuçlarında gerçeklikle bağın kopması gibi bir risk taşımaktadır. Diğer taraftan ant-

18 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 112.

19 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 114.

20 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 114 [vurgu bana ait].

21 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 94.

22 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 101.

23 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 96.

ropojenik iklim değişikliği, COVID-19 pandemisi gibi toplumsal anlamda karar risk derecesinin ve bilgi temelli öngörü belirsizliklerin yüksek olduğu ‘gerçek durumlar’a (küresel ölçekli ve uzun erimli etkili) veya ‘aşı karşıtlığı’ gibi ‘yapay olarak üretilmiş’ (çoğunlukla yerel) ve fakat etkileri ‘gerçeklik kaybı’ olan kitlesel-popüler durumlara ilişkin karar alma süreçlerinde çatışan değerler ortamını yaratmaktadır. O halde, ‘gerçeklikle bağın kopması’ riskini minimize ederken gerek olağan bilimin içsel işleyişinde gerekse de toplumla buluşmasında problemler açığa çıktığında ve politika önerilerinde kendiliğindenliğin veya klişelerin işe yaramadığı (‘bilim önemlidir’ gibi) durumlarda ‘post-modern’ teşhislerden daha işlevsel bir alternatifte ihtiyaç duyulmaktadır: Bunun için Thomas Kuhn’un teorisinden yankı bulan “post-normal” kavramı işlevsel görünmektedir:

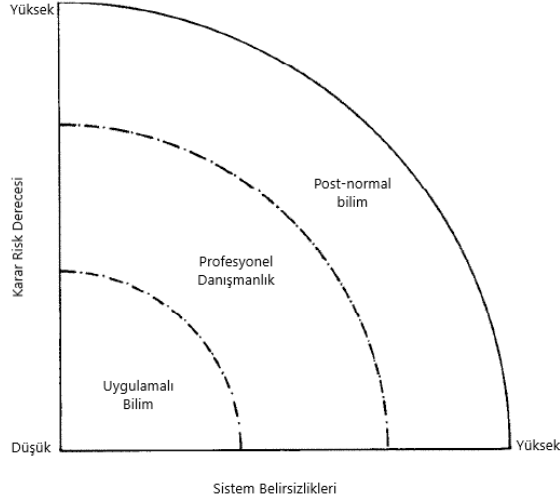
Post-moderniteye alternatif olarak, bilimin işlevleri ve yöntemleri hakkında yeni, zenginleştirilmiş bir farkındalığın geliştirildiğini gösteriyoruz. Bu anlamda, bu çağ için uygun bilim ‘normal sonrası’dır. Bu ortaya çıkan bilim, gelişimine rehberlik etmeye yardımcı olan yeni bir metodoloji geliştirmektedir. Bunda belirsizlik ortadan kalkmaz, yönetilir ve değerler önceden varsayılmaz ancak açıklığa kavuşturulur. Bilimsel argüman modeli biçimsel bir kesinti değil, etkileşimli bir diyalogdur.²⁴

Ancak altı çizilmelidir ki post-normal; tüm bilimi değil, gerçeklik tasarımının belirsizleştiği, değerlerin tartışmalı olduğu, ciddi sonuçlar doğurabilecek, öncelikli ve önemli kararların alındığı hallerde bilimin toplumsal meselelere uygulandığı alanı kapsamaktadır. Bu alan problem-çözüm-stratejilerinde karar risk derecesinin ve/veya sistem belirsizliklerinin arttığı durumları içerir. Sistem belirsizliklerine dair oranlama, problem-çözme stratejilerinde problemin çözümünün belirli bir olgu keşfine bağlı olmayıp doğası/yapısı gereği karmaşık bir gerçekliğin kavranması ve yönetilmesiyle ilgilidir. Karar risk derecesi, problem-durumu ile ilgili tarafların/paydaşların çözüm stratejisine bağlı maliyetleri, çıkarları ve değer-bağlılıklarına dair bir orandır.²⁵ Genellikle karar risk derecesi klasik bilim teorisi terminolojisi içerisinde ‘dışsal koşullar’/‘non-epistemik etkenler’ olarak da adlandırılmaktadır. Bu oranlama skalasına göre, bir problem-durumunun çözümüne ilişkin alınacak aksiyonun ciddi ve geri dönülemez ‘hasara’ neden olma ihtimali varsa ve herhangi bir zararın meydana gelmeyeceğine dair bilimsel bir mutabakat olmadığı durumlar post-normal olarak adlandırılmaktadır. Öyle ki, bu durumda, “bilim politika konularına uygulandığında politika önerileri

24 Silvio O. Funtowicz & Jerome R. Ravetz, “Science For a Post-normal Age”, *Futures*, 25, 1993, s. 740.

25 Silvio O. Funtowicz & Jerome R. Ravetz, “Science For a Post-normal Age”, s. 744.

için kesinlik sağlayamaz ve herhangi bir karar sürecindeki çelişkili değerler, problem çözme işinde bile göz ardı edilemez” hale gelir.²⁶ Tam da bu noktada, “etkileşimli diyalog” bilim içi bir yöntem olmaktan öteye geçer ve müzakere masasına herkesin kendi zihninde farklı birer bilim kavrayışıyla oturup, aynı kelimeleri kullanarak anlaşmaya çalıştıkları bir ‘post-normal’ durum açığa çıkar (bkz. Şekil-3).²⁷



Şekil 3: Problem çözüm stratejileri²⁸

Diğer taraftan tekniğin ve teknolojik gelişmenin somut performansına bakarak bütün problemlere kısa vadede çözüm getire(bile)ceği inancı, benzer bir beklentiyi bilim için de doğurmaktadır. Tekno-bilim içerisinde uygulamalı bilimlerin genel olarak ‘bilim’in temsilcisi haline gelmesi, post-normal durum(lar)da kısa vadeli çözümsüzlük veya belirsizlik durumunu bir krize dönüştürebilmektedir. Sheila Jasanoff, bu durumun kökenine moderniteyi yerleştirirken, modernitenin ‘kesinlik’i ulaşılabilir bir durum olarak kodladığını ve belirsizliğin adeta bilgi yoluyla tedavi edilebilir bir hastalık olarak görülerek kolektif eylem için bir tehdit haline geldiğinin altını çizmekte-

26 Silvio O. Funtowicz & Jerome R. Ravetz, “Science For a Post-normal Age”, s. 744.

27 Belirtilmelidir ki karar risk derecesi (dışsal koşulların etki oranı) ile sistem belirsizliklerinin minimum seviyede olduğu temel bilim(ler)den uygulamalı bilim(ler)e ve oradan da profesyonel danışmanlıktan post-normal bilime tedrici bir geçiş söz konusu değildir. Temel bilim ya da uygulamalı bilime dair görülen bir problemten (Kopernik örneğinde [dönemin astronomisine ait gezegenler problemi] olduğu gibi) çok hızlı bir biçimde post-normal bilim koşullarına geçilebilir.

28 Silvio O. Funtowicz & Jerome R. Ravetz, “Science For a Post-normal Age”, s. 745.

dir.²⁹ Karar risk derecesi ve sistem belirsizlikleri profesyonel danışmanlığın sınır bölgesine yaklaşacak biçimde artığında, geniş anlamıyla Bayeşçi olasılık durumu açığa çıkmaktadır. Bu durumda “sonuca ilişkin (...) yargıların (bilgi) güvenilirliği ve sağlamlığı iki temel unsura dayanır. Bunlardan ilki, umut bağlamamız için mantıklı sebepler sunan bilinen sebep sonuç ilişkisinin sonucu sınırlandırmasıdır. İkincisi ise, herhangi özel bir durumda bu süreçlerin nasıl işlediğini anlamak için Bayeşçi yargıda bulunan kişinin nitelikleridir”.³⁰ Bu nitelik, verilecek kararların (toplumsal veya bireysel kararların) risk derecesi ve sistem belirsizlikleri profesyonel danışmanlığın işler olduğu sınırların dahilinde kaldığı sürece ‘uzmanlık’ üzerinden değerlendirilirken, post-normal durumda dil oyunlarının gramerine bağlı bir normlar sistemini ve günlük etkileşimi baz alan bir tartışmanın konusu haline evrilmektedir. Böylece ‘belirsizlik’ tehdidi post-normal durumlarda yoğun olarak hissedilmekte ve bilimsel belirsizlik ya da kısa vadeli ‘kesin’ çözümlerin yokluğu, ilgili problem(ler)in tartışılmasını eş-zamanlı olarak ‘bilim’in tartışılmasına dönüştürmektedir. Bu tartışmada, meta-düzyer bilim teorisinin konu edindiği ve bilim kurumlarında oluşturulan “bilgiye ve belirsizliğe yönelik (...) sistemik öznel yaklaşımın iyi bir şekilde yönetilmesini garantiye almak için birtakım biçimsel yöntemler ve kurallar”³¹ bağlayıcı işlevini yitirerek, tartışmanın taraflarından biri olmaya indirgenmektedir. Diğer bir deyişle, belirsizlik durumlarında karar vermeye yönelik olarak bilimin geliştirmiş olduğu biçimsel yöntemler, kurallar ve bunlarla belirlenen ‘nitelikli kanıt’ statüsü geniş bir katılım yelpazesinde tartışma konusu haline getirilmektedir. Öyle ki bu durumda tartışılan şey, herhangi bir kanıtın gücü ve/veya geçerliliği değil, neyin ‘kanıt’ olarak kabul edileceği üzerinedir. Post-normal durum(lar)daki bu ‘tartışma ortamı’nın soruları, olgulara ilişkin ve bilim diliyle ifade edilebilir olmakla birlikte, toplum ve politika dolayımına girmeden salt bilimde yanıtlanamayan sorular anlamında bilimsellik-ötesi (*trans-scientific*) olarak³² da adlandırılabilir. Metaforik olarak bu durum, 21. yüzyılda Galileo öncesine dönmek gibidir. 17. yüzyılda ‘gezegenler problemi’ ve ‘gözlem-teori’ ilişkisi ‘bilimsel problemler’ olarak belirse de taraflarından biri kilise ve engizisyon olan geniş yayımlı toplumsal-politik bir mecrada bilimsellik-ötesi sorulara dönüşmüştür. Bu dönüşüm, ‘bilim’in kendisini (daha doğru bir ifadeyle doğa felsefesinin tüm yapısını) tartışma

29 Sheila Jasanoff, “Technologies of Humility”, *Nature*, 450, 33, 2007.

30 Mike Hulme, *İklim Değişikliği Konusunda Neden Anlaşmıyoruz? -İklim Değişikliğinin Bilimsel, Ekonomik, Politik ve Sosyolojik Boyutu-*, s. 108.

31 Mike Hulme, *İklim Değişikliği Konusunda Neden Anlaşmıyoruz? -İklim Değişikliğinin Bilimsel, Ekonomik, Politik ve Sosyolojik Boyutu-*, s. 109.

32 Alvin M. Weinberg, Alvin M., “Science and Trans-Science”, *Minerva*, Vol. 10, No. 2, 1972, s. 209.

konusu haline getirmiştir. Bu sürecin sonuçlarından sadece birisi -modern-bilimsel devrimdir ve gerisi bilime aşkındır. Bilimsel problemler, kamu politikasını belirleyecek bilimsellik-ötesi meselelere dönüştüğünde ya da onların bir parçası olduğunda, böylesi politikaların oluşturulmasında bilim insanlarının katkıları, soruların salt bilimsel olarak yanıtlanabilir olduğu durumlardan kategorik olarak farklılaşmaktadır. Öyle ki, günümüzde bilimsel bir probleme dair bir tartışma, disiplinler sınırlar üzerinden oluşturulan kontrastla ultra-uzmanlıkların iç-meselesi olarak konumlanabilirken (temel bilim, uygulamalı bilim ve profesyonel danışmanlık alanlarında), problem ağı bilimsellik-ötesine veya benzer bir anlamda post-normal durum(lar)a taşındığında ortada bir iç-mesele kalmamaktadır.

Kuantum elektrodinamiğinde hiçbir bilgisi olmayan bir biyolog asla bu konuda bilimsel bir toplantıya katılmayı düşünmez: sadece anlayamayacağından değil, kendi bilimsel çalışmasıyla ilgisiz olduğundan da. Aksine, radikal bir eğitim ve bilimsel formasyon çeşitliliği içerisinde vatandaşlar artık tuz madenlerinde kurulacak radyoaktif atık depoları, böcek ilaçlarının tehlikeleri veya süpersonik uçaklar inşa etme kararı üzerine tartışmalara katılabilmektedirler. Ayakkabısı vuran birinin ayakkabıcısına bir çift sözünün olabileceğini söyleyebiliyorsak, bu durum da bize apaçık görünmelidir.³³

Bilimsel tartışmadan bilimsellik-ötesine taşınan tartışma veya bu tartışmanın mecrası olan post-normal durum(lar), bir yönüyle Feyerabend'in teorisini çağırır görünmektedir. Feyerabend, Galileo Davası'nı "özünde olaylara daha geniş bir ufuktan bakılmasını savunan bir kurumla bir uzman arasında geçen bir münakaşa" olarak görür. Ona göre, "Galileo Davası uzmanların ürünlerinin (örneğin soyut bilgi) toplumdaki rolleriyle ilgili önemli sorunları gündeme getirir".³⁴ Feyerabend'in bu davayı değerlendirmesi, bir yanıla Kilise'nin eylemini olumsuzlar. Ona göre, bilgi de dahil olmak üzere insani meselelerde son söz bilimlere ait değildir. Bu yaklaşım, aynı zamanda pragmatik yaklaşımla ve aletler olarak teoriler teziyle uyumludur. Çünkü bilimler (teoriler) ancak amaçlara ulaştırılan araçlar konumunda işlevseldirler. Amaçlar ise tek bir aletin (teorinin/bilimin) çözebileceği denli basit değildir. Diğer taraftan Kilise'nin eylemi olumsuzlanır. Çünkü Kilise (19. yüzyıldan sonra bilimin yaptığı gibi) kendi "iyi hayat" düşüncesiyle uyuşmayan bilimsel görüşleri reddetmekte haksızdır. Feyerabend, bununla birlikte günümüzde özellikle bilimsel birliklerin ve kurumların (örneğin Amerikan Tıp Birliği) kendi "iyi hayat" düşüncelerine uymayan gelenekleri

33 Alvin M. Weinberg, Alvin M., "Science and Trans-Science", s. 218.

34 Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çeviren: Ertuğrul Başer, İstanbul 1999, ss. 162, 165.

Roma Katolik Kilisesi'nden hiç de aşağı kalmayacak bir tavırla mahkûm ettiğini belirtir. Böylece Feyerabend, Weinberg'in 'bilimsellik-ötesi'ne dair tespitine teorik bir altlık kurar: Buna göre, halk, başarıya götüren mevcut yolları bozmaksızın (aslında Feyerabend'e göre böyle belirlenmiş ve değişmez yollar yoktur) bilimsel projelerin tartışılması sürecine katılabilir. Hatta, bilim insanlarının çalışmalarının halkın yaşamını etkilediği durumlarda bu katılım bir zorunluluktur. Zira halk bundan etkilenen taraftır (...) ve halkın edinebileceği en iyi bilimsel eğitim, bilime ilişkin tartışmalara katılmaktır. Şu hâlde, bilimin tam anlamıyla demokratikleştirilmesi (...) bilimin kendisine ters düşmez; Feyerabend'in deyişiyle, olsa olsa "bilimsel akılsallık canavarına", yani bir tür bilimsellik kavrayışına ters düşer.³⁵

Ancak belirtilmelidir ki Feyerabend'in teorisini (çoğu zaman ona rağmen) kullananlar, günümüzde kendilerini öyle adlandırsınlar veya adlandırmassınlar, post-modern eleştirilerle iç içe geçmiş bir tür bilim-karşıtlığının ya da kapitalizm-karşıtlığı ile örtüştürecek biçimde kullandıklarında 'modern-bilim-karşıtlığı' hareketinin temsilcileridirler. Burada değinilen Galileo öncesine dönme durumu ise, bu karşıtlığın açığa çıkardığı 'gericilik'in ötesindedir. Zira Galileo öncesi tartışma ortamı, mevcut ve hâkim üç bilim politikası modeli için de çeşitli boyutlarda bakidir. Gerek Weberyen 'karar vericilik modeli'nde gerek 'teknokratik model'de ve gerekse de 'ortak-yapım modeli'nde bilim üzerine tartışma askıya alınabilir değildir. Politikacıların görevinin politika hedeflerini belirlemek, uzmanların görevinin ise belirlenen amaca giden yolda çeşitli araçlar üzerinde değerlendirmeler ve raporlamalar yapmak olduğu 'karar vericilik modeli'³⁶ özellikle post-normal durum(lar)da uzmanlar / danışmanlar arası tartışmalarda bilimselliğin ne'liği üzerine bir tartışmaya hızlıca evrilir. Politikanın oluşma sürecinde politikacının uzmana bağımlı olduğu, 'iktidara hakikat söylenmeli' ve 'iktidar hakikate uygun politika üretmeli' aforizmasına bağlı 'sağlam bilime' dayalı politika iddiasının güdüldüğü 'teknokratik model'de³⁷ her ne kadar bilim kurumları hiyerarşinin tepesinde görünse de esasen durum farklılaşabilmektedir. Çünkü bu modelde bilim için / uğruna kavga etmekle politika için kavga etmek eşdeğer hale gelmektedir. Farklılaşan politikalar, yine özellikle post-normal durum(lar)da, farklılaşan bilim kavrayışlarını kendiliğinden getirecektir. Son olarak, politika hedeflerinin ve bu hedeflere ulaşma yollarının ortak olarak bilimsel ve bilimsel olmayan düşüncelerden ortaya çıktığı

35 Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, çeviren: Ahmet Kardam, İstanbul 2017, s. 12.

36 Mike Hulme, *İklim Değişikliği Konusunda Neden Anlaşamıyoruz? -İklim Değişikliğinin Bilimsel, Ekonomik, Politik ve Sosyolojik Boyutu-*, s. 122.

37 Mike Hulme, *İklim Değişikliği Konusunda Neden Anlaşamıyoruz? -İklim Değişikliğinin Bilimsel, Ekonomik, Politik ve Sosyolojik Boyutu-*, s. 124.

yönlü etkileşimli ‘ortak-yapım modeli’nde tartışma yine neredeyse kendiliğinden ‘bilim’in ne’liği üzerine kayacaktır.

Bu durumları ve tartışma mecralarını ele alabilmek için ‘aynı kelimelerde farklı anlamları ayırştırmak’ üzere günlük dil analizi kullanılabilecek bir yöntem olarak öne çıkmaktadır. Habermas, dilsel iletişimi baz alan pozitivist dil analizi, dilbilimsel felsefe ve öte yandan Husserl ve Heidegger’le bağlantılı olarak felsefi hermeneutik arasında, “anlamı anlamanın fenomenolojisi” sorunsalı olarak bir bağlantı kurmaktadır.³⁸ Ancak geniş veya dar anlamıyla dilsel analiz yönteminin veya hermeneutik yöntemin kullanılması sırasında açığa çıkabilecek bir zorluğa işaret etmek ve bu çalışmanın odak kayması yaşamasını önlemek için belirtilmelidir ki, bu yönelim bir dünya kavrayışı analizinin bütünü değil, sadece bir -fakat önemli bir- parçasıdır. Çünkü, “bilim insanlarının uzmanlığı ve bilimsel bilgi iddiaları, toplumun verilmesi gereken kararlar konusunda başvurduğu uzmanlık veya otorite kaynaklarını tüketmez”.³⁹ Buna bağlı olarak, toplumsal kavrayışın ve ona bağlı ya da ona dayandırılan kararları etkileyen değerler, inançlar, ideolojiler bu çalışmanın çerçevesinin sınır-ötesi bölgesindedir. ‘Uzman olarak görülen kişilerin, bilimsel bilgiyi oluşturma, ele alma ve aktarma konusundaki tanımlamaları’ sınır bölgede olmakla birlikte, detaylı ve empirik bir araştırmayı da gerekli kılmaktadır. Ancak esas olan, bilimin toplumsal kavrayış düzeyindeki tezahürünün hangi teori ve kavramlarla ele alınabileceğidir. Burada çok ‘ilginç’ bir biçimde analitik olmayan bir teori -*theoria*- işe koşulabilir görünmektedir: Heidegger’in *theoriası*.

Varlıktan ‘Bilgi’ye Kavramsallaştırma Transferi: Heidegger’e Rağmen Epistemoloji

‘Doğruluk değeri belirsiz, popülerlik düzeyi yüksek veri ve ‘bilgi’’, hakikat-sonrasını (post-truth) ifade edebilecek bir tamlama yaratmaktadır. Ardındaki psikolojik bir hâlin tahkimiyle birlikte ‘kendiliğinden anlaşılır’mış gibi görünen ve ‘sıradan aklın örtük yargısı’ haline gelen ‘bilgi’ kavrayışı, öncelikle analitik bir dokunuş gerektirmektedir: Bu analitik dokunuş “zekamızın dil aracılığıyla büyülenmesine karşı bir mücadele”, “‘‘iskambilden evlerin’ [yani kendiliğinden anlaşılırmış gibi görünenlerin] üzerinde durdukları dil zeminini temizleme” girişimidir. Ve nihayetinde bu dokunuşun sonucunda “bayağı saçmalığın bir ya da diğer kısmının ve anlama yetisinin, başını di-

38 Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, s. 226.

39 Mike Hulme, *İklim Değişikliği Konusunda Neden Anlaşamıyoruz? -İklim Değişikliğinin Bilimsel, Ekonomik, Politik ve Sosyolojik Boyutu-*, s. 103.

lin sınırlarına vurarak edindiği yumruların açığa çıkması”⁴⁰ vuku bulur. Bu, olağanlaşmış semptomların “sonuçlar” olarak ortaya koyulmasıdır. Ancak bundan sonra semptomların nedenleri araştırılmaya başlanabilir. Mevcut durumda psikolojik bir hâlin epistemolojiye baskın çıkmasının (semptomun) nedenine dair kavrayıcı kavramsallaştırma -yine ironik biçimde- Martin Heidegger’in *theoriasından* gelmektedir: ‘Bilgi’nin el-altında ve kullanıma-hazır şey’e dönüşmüş olması. Bu *theoriadan* uyarlanabilecek “her arayış, aranılardan gelen kendi öncel kılavuzuna sahiptir” ve/veya “ihtiyaç duyar” tespiti⁴¹ ontolojiden epistemolojiye transfer edildiğinde, Heideggerci kavramların, hem de ona rağmen, epistemolojik bir araştırmaya aktarımının bağlamı tesis edilebilmektedir. Öyle ki, bugünkü epistemolojik ‘arayış’, yine bugünkü günlük kavrayışa gömülü (ki analitik dokunuş bu katmanı açığa çıkarmaktadır) öncel kılavuzu (dilsel ağda bilginin ilişkisel tanımlarını) kullanmak durumundadır. Hipotezim, bu kılavuzun, yani bilginin mevcut ilişkisel tanımlarının el-altında ve kullanıma-hazır-şey formunda bir bilgiyi esas aldığı yönündedir. Bu durum orijinal *theoriaya* göre oldukça ironiktir; zira Heidegger için Varlıkla karşılaşmalarda teorik bilmeyi ve hatta bilmenin kendisini önceleyen bir ilişki biçiminin doğrudanlığına gönderme yapan *el-altındalık*⁴², bu hipotezde bilginin kendisine uygulanmaktadır. Orijinal *theoriadan* gelen bu konumlanışın ironisini aktarabilmek için şu alıntı işlevseldir:

Bir şey olarak çekice gözümüzü ne kadar az dikip bakarsak, onu ne kadar çok elimize alıp kullanırsak, onunla ilişkimiz o kadar asli olur. Böylece çekiçle kendisi ne ise öyle yani malzeme olarak örtüsü olmaksızın karşılaşılır. Çekiçle vurarak çekicinin özgün “elverişliliği” keşfedilir. Malzemenin kendinden hareketle kendini açımладыığı varlık türüne *el-altındalık* diyoruz.⁴³

Bakış yöneltildiğinde ‘malzeme’ (equipment) el-altında-olan özelliğini kaybetmektedir. Oysa bilgi ve bilim söz konusu olduğunda, ‘bilim çok önemlidir’ klişesinden ‘bilim bu değildir’ yargısına dek uzanan bir yelpazede el-altındalığa gömülü kalarak teorik bakıştan kaçarken, orijinal *theoriadan* farklı olarak, ‘bir-şey-içinliğinden’ taviz vermeksizin teorik seyredici bakışa (epistemolojik konumlanışa) ihtiyaç doğmaktadır. Bu, 20. yüzyılın başlarına oranla günümüzde öylesine kapsayıcı bir durum oluşturmaktadır ki [Heidegger’in ifadelerini⁴⁴ dönüştürürsem], “Varlığın [bilginin] açıklanışını hangi varolandan [bilgi / bilme fenomeninden] başlatacağız? Herhangi

40 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. translated by G.E.M Anscombe, USA 2001, ss. 40, 41.

41 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 23, 24.

42 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 117.

43 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 117.

44 Bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 26.

bir noktadan başlayabilir miyiz? Yoksa varlık [bilgi] sorusunun çalışılmasında belirli bir varolanın [bilgi / bilme fenomeninin] önceliği var mıdır? Söz konusu emsal varolan [bilgi / bilme fenomeni] hangisidir ve hangi anlamda önceliğe sahiptir?” soruları boşa düşebilmektedir. Zira, belki de diğer her şeyde olduğu gibi, günümüzde ‘bilgi’ konusunda da derinlikler ve farklılaşan katmanlar değil eş-değer ve aynılaştırıcı bir yüzey söz konusudur. 20. yüzyılın başlarında emsal olan (ya da emsal kabul edilen) ‘bilimsel bilgi’, kavramsal (belki de sadece terimsel) düzeyde artık katılığını yitirerek buharlaşmış ve malumat, enformasyon, veri, kanaat terimleriyle iç içe geçerek sıradanlaşmıştır. O denli sıradanlaşmıştır ki, açıktan bilim-karşıtı olmak için Feyerabendci analitik derinliğe, inceliğe ve disipline bile tenezzül edilmez olmuştur. Oysa Feyerabend dahi, *gerçek* bilimi görünür kılmaya çalışarak, diğer bilim teorilerinin (pozitivist/neo-pozitivist teori, eleştirel rasyonalite, paradigmatik model, araştırma programlarının metodolojisi) *yanlış* olduğunu gösterme (*‘alethes’*) uğraşı içerisindeydi.⁴⁵ Diğer bir deyişle, mesele bir ‘yorum’ ya da bir ‘yorum üzerine mutabakat’ değildir. Her türden ve ölçekten bilim politikası ve politik uygulama bilime dair -doğru/doğruya yakın veya yanlış olmayan) bir teoriye ve bunu mümkün kılan ‘logos’a (-loji’ye) dayanmak zorundadır. Heidegger’in *theoriası*, belki de yine ona rağmen ve teorik bir şiddet ile- bu durumu çerçeveleyebilmektedir:

Ve ayrıca *logos* görünür kılma demek olduğundan doğru veya yanlış olabilmektedir. Burada her şey, “mutabakat” çevresinde kurgulanmış bir hakikat kavramından uzak durmamıza bağlıdır. (...) *Logos’un aletheuein* olarak “hakiki olması” şu demektir: *hakkında* söz edilen varolanı *legein* sırasında *apophainesthai* olarak örtük oluşundan çıkarma ve örtük olmayan (*alethes*) olarak görünür kılma yani *keşfetme* [üzerini açma]. Keza “yanlış olma” (*pseudesthai*) da *üzerini örtme* anlamında yanılma demektir: bir şeyi başka bir şeyin önüne koyma (görünür kılma minvali içinde) ve böylece onu *olmadığı* bir şey *olarak* gösterme.⁴⁶

Böylesi bir ‘olmadığı bir şey olarak gösterme’ bilinçli bir tahrifat anlamına gelmemektedir. Heidegger’in “kullanıma hazır olan ama üzerinde durduğu zemin bakımından örtük olan varlık yapıları ve kavramları”, sistemsel olarak olağanlaşmaları dolayısıyla daha fazla kanıt gösterilmesine gerek duymaksızın “kendilerini ‘apaçık’ şeyler olarak sunarlar” tespiti⁴⁷ iki boyutuyla ‘bilgi’ ve ‘bilim/bilimsellik’e transfer edilebilir durumdadır. İlk boyut naif bir müdahale ile ‘varlık yapıları’ yerine ‘bilgi yapıları’ kalıbının

45 Bkz. Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*.

46 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 63.

47 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 67.

geçirilmesidir. İkinci boyut ise tespitin epistemolojik merkezi olan 'kanıt gösterme' vurgusuna odaklanmaktadır. Epistemolojik olarak bir önermenin, daha rafine olarak ise günümüzde bir teorinin doğruluğuna ilişkin kanıtların ne veya neler olduğuna ilişkin tartışmalar, epistemolojik zeminde (Heidegger'den transferle; üzeri örtük veya örtülmüş zemin) 'kanıt'ın ne'liği ve nasıl'lığı üzerine tartışma es geçilerek yapılmaktadır. Bu durumda da neo-pozitivist teorinin radikalleştirdiği 'anamlı önermeler'/'saçma önermeler' ayrılığının radikalleşmemiş versiyonlarına çok yaklaşan bir çözümleme (analitik müdahale/terapi) ihtiyacı ile izdüşümsel bir noktada buluşulmaktadır: "Asli olarak elde edilmiş her fenomenolojik kavram ve önerme bildirilmiş ifade olduğundan yozlaşma olasılığına sahiptir. Bu durumda boş birer anlayış olarak aktarılmakta, üzerinde durduğu zemini yitirmekte ve muallakta kalan bir tez haline gelmektedir".⁴⁸ Bu izdüşümden 'fenomolojik' sözcüğü çıkarılacak olursa tam bir örtüşmeden dahi söz edilebilir. Elde edilmiş kavram ve önermelerin (ve onlarla örülen hipotez ve teorilerin) yozlaşmış olanları ile olmayanlarını, boş birer anlayışa dönüşenlerle dönüşmeyenleri, muallakta birer tez olanlarla olmayanları vb. ayırmak ancak 'zemin etüdü' ile (ki bu bağlamda zemin epistemolojidir) sağlanabilir. Aynı zamanda bu ayırma girişimi 19. yüzyıldan 21. yüzyıla dek ana akım bilim teorisinin merkezinde yer alan 'sınırlandırma ayırıcı' problemini de çapraz kesmektedir.

Bilim hakkında konuştuğunda/düşündüğünde "bilimlere karşı değil, onlar için ve onların özsel doğası hakkında berrak bir fikir sahibi olmak için" konuştuğunu / düşündüğünü ifade eden Heidegger'in⁴⁹ şu ifadeleri işte bu çapraz kesme üzerinden iki epistemolojik (özelde ise bilim teorisine ilişkin) problem ile ilişkisellik taşımaktadır:

Araştırmacılar, öğretmenler ve öğrenciler topluluğunun varoluşu bilimin egemenliği altındadır. Varoluşumuzun temellerinde, özünde neler oluyor ki, bilim artık tutkumuz haline geldi?

Bilim dalları birbirlerinden oldukça ayrı; metodolojileri de temelden farklıdır. Bilimlerin gittikçe filizlenen bu çoğulluğunu bugün yalnızca üniversitelerin ve fakültelerin teknik örgütlenişi bir arada tutabiliyor ve bunlar ancak disiplinlerin pratik amaçları doğrultusunda anlamlı birer birim olarak sürdürülebilmekteler. Bütün bunlara karşın, bilimlerin kökleri özsel toprağında çoktan kurumuştur.⁵⁰

48 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 68.

49 Martin Heidegger, *What is Called Thinking?*, New York 1968, s. 14.

50 Martin Heidegger, "What is Metaphysics?", ed. D. F. Krell, San Francisco 1993: s. 94.

Heidegger terminolojisini dönüştürdüğümüzde bilgi/bilim/bilimsellik imgesinin dönüşümünü, yani her üç terimin ve onlarla ilişkisel olarak anlam katan/kazanan terimler/temsiller ağının ilk-elden yüzeyinde vuku bulmakta olanları (hakikat-ötesi [*post-truth*], bilgi-iletişim dünyasındaki değişim [tekten teke'den çoktan-çoğa yönlü dönüşüm], psikolojik durumun epistemolojiye baskın çıkması vb.) ontolojik olarak değil de epistemolojik olarak da kavramaya elverişli bir teorik zemin oluşturabiliriz. Heidegger'in ontolojik bir yönelimle Dasein'in pozitif fenomenal karakteri olarak konumladığı⁵¹ "fark gözetmeyen hergünlük" ve "ortalama olmaklık" kavramsallaştırmalarının epistemolojik çıktıları da vardır. 2015 yılında Japonya Eğitim Bakanının, "toplumun ihtiyaç duyduğu alanlara daha iyi odaklanmak" ve buna bağlı olarak "toplumun ihtiyaçlarını karşılayan alanlara (bölümlere) daha fazla imkân açmak" gerekçesiyle 86 ulusal üniversiteye sosyal bilimler ve beşerî disiplinler bölümlerini kapatma ve / veya küçültme önerisi iletildi. Ölçeği ve etkisi her ne olursa olsun bu hükümet önerisi çok da yabancı olmadığı genel bir bilim politikası yaklaşımının, üstelik pek çok insanın da içten içe desteklediği bir uygulaması (siyaseti) olarak görülebilir. Bu politika, 'sıradan insanın' zihnindeki bilim imajının (imgesinin) bir yansıması olduğu denli, karşılığını da o imajda, yani o zihinde bulmaktadır: Bilim, tekno-bilimdir. Tekno-bilim, bir *pragmatadır*. Bu kavramsallaştırmanın Heidegger'in *theoriasındaki* akrabası 'malzeme'dir ve "özel bakımdan malzeme 'bir şey içindir'. " 'İşe yararlılık' atfı malzeme olarak malzemenin ontolojik-kategoriyal belirliliğidir".⁵² İşe yararlık, yardımcı dokunurluk, kullanılabilirlik, elverişlilik gibi 'bir-şey-içinlikler' malzeme bütünü tesis eder. 'Bir-şey-içinliğin' yapısında bir şeyin bir şeyi imlemesi yatar".⁵³ Böylesi bir atıf çokluğunda (ve belki de ilişkisel bir dünyada) ve bu bağlamda bilim politikası-siyaseti-imajı ilişkisi sosyolojik düzeyde hemen görülebilir. İktidar ile ilişkili olduğunda yapılan bilimin "ontolojik-kategoriyal belirliliğini" değiştirme girişimiyken, politik meşruiyet dünya-içinde-varolan hergünlükündeki Dasein'in, 'işaretlerin işaret edilenlerle örtüştüğü, işaretin kendisinin işaret edilene vekalet edebildiği, vekaletten öte, işaretin işaret edilen olarak varolması'nın gerçekleştiği⁵⁴ 'lakırtı'sından (idle talk/'gerede') gelmektedir.⁵⁵ 'Bilim' bu haliyle, aynı hakikat-ötesi (post-truth) ve onun ön-

51 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 80.

52 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 130.

53 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 116.

54 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 134.

55 Bu bağlamda 'bilim' ve 'bilimsellik' sözcükleri, Habermas'ın "eylem yönlendirici evren imgeleri" adını verdiği anlatılar için, 'pozitivizm' ve/veya 'pozitivist' sözcüklerinin pejoratif hale gelmesinde olduğu gibi, toplumsal olarak çelişğe isim vermek işlevini yerine getirmeye başlamaktadır.

cesinde 'selfie' gibi bir 'buzzword'⁵⁶ konumundadır. Mega-projelere ilişkin kararın felsefeye mi (siyaset felsefesine bağlı konumlanışlara mı) yoksa bilime mi ait olduğuna dair politik ve gündelik hayat tartışması bu düzeyde olduğu gibi⁵⁷, örneğin, Japonya'da yaşanan olayın medyaya yansıyan haberinin⁵⁸ altındaki ilk yorum da şöyledir:

Burada ve diğer her yerde de yapılması gereken bir şey. Beşerî disiplinler ve sözde-sosyal-bilimler toplumumuza tamiri mümkün olmayan zararlar veriyorlar. Bu insanların (sosyal bilimcilerin) eğitimleri tamamen kanaatler, inançlar, değerler ve benzerleri üzerine. Bu eğitimleriyle sanki gerçek ve meşru bilim yapıyorlarmışçasına davranıyorlar. Bir de yaşamımızın bütün boyutlarını kendi ideolojik önyargılarına göre kurumsallaştırarak bunlar hakkında aslında olmadıkları halde birer 'uzman' gibi çalışıyorlar. Bu dünyanın çocuklarımız hakkında ya da ilişkiler hakkında uzman gibi davranan insanlara ihtiyacı yok. Psikologlara ya da sosyal görevlilere ihtiyacımız yok!

Burada konuşan dünya-içinde-varolan ve hergünlüğüyle Dasein'dır. Aşına olduğu dünyada ikamet eden, eyleyen ve 'konuşan ilişkisel bir anonim-kimlik'tir. Hergünlüğündeki Dasein için bilgiyi ve bilimi kullanmak 'bilgi'yi ne tematik olarak kavramak ne de bilginin epistemolojik yapısını bilmek anlamına gelmektedir. Ancak durum tam da burada karmaşılaşmaktadır. Çünkü Heidegger'in örneklerinde olduğu gibi⁵⁹ bir malzemeye gözümüzü ne kadar az dikip bakarsak, onu ne kadar çok elimize alıp kullanırsak, onunla ilişkimiz o kadar asli olurken, bilgi ve özellikle de 'bilim' söz konusu olduğunda paragmata olarak bilim bir imajlar (imgeler) çoklusu ile örtülmüş durumdadır. Sonuç verici (gerçekliğe müdahale edebilen) bir biçimde kullanıldığında bu bilginin ve bilimin sahliliğine işaretken, sonuç versin veya vermesin 'bilgi' ve 'bilim' üzerine konuşmanın veya sonuçların yeterli birer kanıt olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceğine dair tartışmanın böyle bir işaretten yoksun olarak hararetle devam ettirilebilmesi pekâlâ da mümkündür.

56 Anlamını yitirip bir anda popüler olan teknik sözcük anlamında kullanılmaktadır.

57 Tam bu noktada Heidegger'in teorisi ile üzerinden atlanamayacak bir örtüştürücü soru açığa çıkmaktadır. Heidegger "bilakis birincil olarak ilgilenilen ve bu yüzden el-altında-olan iştir yani imal edilecek olandır. İş atf-tümlüğünü taşır ki malzemeye onun içinde karşılaşmaktadır" (Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 118) dediğinde şu soru kendiliğinden açığa çıkar: El-altında-olan olarak bilgi ve bilim yaşam bağlamında insan için hangi 'iş'e dairdir ve bu atf-tümlüğü (ilişkisellik) içerisinde ne imal etmeye çalışıyoruz? Bu sorunun bir uzantısı rahatlıkla kapitalizm eleştirisine vardırılabilecek bir ekonomi-politik hattına bağlanabilir; fakat mesele bunu da kapsayacak biçimde daha geniştir.

58 Jack Grove, "Social Sciences and Humanities Faculties 'to Close' in Japan after Ministerial Intervention", *Times Higher Education*, 2015.

59 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 116, 117.

Ancak hemen belirtmelidir ki, buradaki durum, tam da Heidegger'in ontoloji bağlamında belirlediğiyle örtüşecek biçimde hiyerarşik değildir. Onun terimiyle *Dasein'in hergünkülüğü* bir tür yüksek-kültür karşısında ilkel-kültür (veya alt-kültür) durumuna dayanmaz. "Hergünkülük ile ilkellik birbirleriyle örtüşmez".⁶⁰ O halde, yukarıdaki *Dasein* ('sosyal bilime gerek yok' diyenden 'bilime gerek yok' diyene) hergünkülüğü içerisinde 'bilgi'ye (ve 'bilim'e) dair yargıda bulunurken Snow'un *bilim kültürü*⁶¹ içerisinde (aşılara veya modern tıbbı ve farmakolojiye dogmatik -ve bu yüzden de kendinden geçerliymiş gibi görünen- bir şüpheyle bakan akademisyenler vb.) dahi konuşuyor olabilirler. Tam bu noktada Heidegger'in tespitine bir ek yapmak gerekir: Ona göre⁶² "pozitif bilimler, felsefenin ontolojik çalışmalarını yürütmesini 'bekleyemedikleri', hatta beklemek zorunda olmadıkları için araştırmalarının gidişatı bir 'ilerleme' değil, ontik bakımdan keşfedilene *yineleme* ve onları ontolojik açıdan daha şeffaf olarak arındırma şeklinde olmakta" ise de (ki bu da ayrıca tartışılmalıdır), felsefenin 'epistemolojik çalışmalarını' bekleyememek veya beklemek zorunda hissetmemek (kısacası 'ciddiye almamak'), pozitif bilimler içindekileri ve dışarıdan onlar hakkında yargıda bulunanları politik bir sofistlik iklimine mahkum bırakmaktadır. Bu iklimde epistemoloji politikanın konusu, politika da duyguları manipüle etme meselesi haline gelmektedir. Bu sofistlik ikliminde (önce post-modern ardından post-truth [hakikat-ötesi]) Heidegger'in "tüm bilimsel arayışların devindiricisi olan ve varolanlar hakkında bilgi sahibi olmanın ötesinde yer alan soru, varlığa ilişkin sorudur" tespiti⁶³ felsefe açısından epistemolojik soruya doğru evrilmektedir: Tüm bilimsel arayışların devindiricisi olan ve varolanlar hakkında bilgi sahibi olmanın ötesinde yer alan soru, '*bilgi' ye/ 'bilimsellik'e ilişkin sorudur.*

Diğer bir açıdan, Heidegger'in de kabul ettiği üzere "içinde-olma fenomenini emsal olarak esasen ve münhasıran dünyayı bilme temsil ettiği"⁶⁴, onun bir adım geriye (bu emsalın a priorisine, yani Varlığa) geçtiği yerde, bilgiyle ilişkisi bağlamında dünya-içinde-olmak kavramıyla çerçevelenen güncel problem durumunun çözümü emsalın (dünyayı bilmenin) gerisinde değil, kendisindedir. Heideggervari biçimde fundamental ontolojiye doğru geriye çekilme, *Varlık ve Zaman*'da içinde-olmanın fenomenolojik temellendirilmesinde bilgi ve bilmek düzleminde kalınırsa modern epistemolojinin

60 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 90.

61 Charles Percy Snow, *İki Kültür*. Ankara 2010.

62 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 90, 91.

63 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 92.

64 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 103.

(Descartes ve Locke'un bilgi teorisinin ve bilgi *metafiziğinin*) çıkmazlarına düşüleceği uyarısıyla gerekçelendirilmektedir.⁶⁵ Bilmenin 'özne ile nesne arasındaki ilişki' olarak belirlenmesindeki "içi boşluk" ve öznenin 'iç aleminin' bir 'kutu' veya 'kap' olarak düşünülmemeyeceği vurgulanırken bilen öznenin nasıl kendi iç 'aleminden' dışarı çıkabildiği ve 'başka ve dış bir alem'i bilmenin nesnesi kılabilirdiği sorusu ontolojik olarak Dasein'in varlık konstitüsyonu üzerine 'felsefi olarak' temellendirilmeden yanıtlanamaz. Oysa günümüzde bilgi metafiziği yerini bilişsel ve nöro-bilimlere bıraktıkça bu gibi sorular -en azından Heidegger'in anladığı biçimiyle- felsefi ve/veya ontolojik olmaktan çıkıp epistemolojik hale dönüşmektedir. İkinci olarak da Heidegger'in ifade ettiği gibi⁶⁶ "bir bilgi meselesinin bulunup bulunmadığına ve hangi anlamda bulunduğu, (...) bilgi fenomeninin kendisi ve bilen varlık türü" karar verecekse günümüzde bilme fenomeninin kendisini konu edinen yine bilmenin kendisi (bilişsel ve nöro-bilimler) ve karar verici merci de ilişkisel bir sosyal/kamusal yapıya doğru dönüşmüştür. Bu sosyal/kamusal-yapıya dair analizin ve araştırmanın potansiyeli Heidegger'in *theoriasına* içkindir: Dasein -dünya-içinde-varolma olarak bilen- bir şeye yönelip onu kavrarken, "birincil varolma türüne uygun olarak, zaten hep keşfedilmiş dünyada karşılaşılan bir varolanda olacak şekilde 'dışarıdadır'" ve "bilme, Dasein'in dünya-içinde-varolmada temellenmiş bir modusudur".⁶⁷ Ancak bu potansiyelin üzerine gidildiğinde artık 'fundamental' terimi ilgili araştırma konumlanışını ifade edememektedir. Yani fundamental ontoloji yerini fundamental epistemolojiye değil, meta-araştırma-programı olarak epistemolojiye (daha doğru bir ifadeyle bilim teorisine) bırakmaktadır. Heidegger'in "temel konstitüsyon olan dünya-içinde-varolma öncel bir yorumu talep eder" ifadesindeki⁶⁸ ontolojik vurgu meta-epistemolojide dünya-içinde-varolmayı epistemolojik bir kavramsallaştırma olarak konumlandırma hamlesiyle yerinden edilmektedir. Tam da bu tespit üzerine bundan önceki -yer yer belirsizleşen- kavramsal transformasyonun motivasyonu belirginleşmektedir: Heidegger'in *theoriasındaki* fundamental ontolojiye dair kimi kavramsallaştırmaları, kavrayıcı güçleriyle birlikte meta-araştırma-programı olarak epistemolojiye nakletmek. Ancak bu kavram-naklinin doku uyumu sağlayabilmesi için destekleyici ve tamamlayıcı bir teorik müdahaleye daha ihtiyaç vardır. Bunu olanaklı kılan tespit (doku uyumunu sağlayan temas noktası) el-altında-olmaklığın dünyayla karşılaşmayı (dünya-içinde-varolmak) kamusal alanda gerçekleştirmesindedir:

65 Bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 103, 105.

66 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 105.

67 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 106, 107.

68 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 107.

Demek ki işle birlikte yalnızca el-altında-olan bir varolan değil, ilgilenme sırasında imal ettiği şeyde elinin-altında-olan ve varlık türü insan olan varolanla da karşılaşılır. Bununla birlikte hem taşıyıcı ve tüketenlerin içinde yaşadığı hem de aynı zamanda bizim olan dünyayla karşılaşılır. Hep ilgilendiğimiz iş, yalnızca işlik gibisinden bir mesken dünyada el-altında olmakla kalmayıp *kamusal dünyadadır* da.⁶⁹

Neden: Habermas ve Kamusal Doğrulama Bağlamı

Jürgen Habermas'ın *theoriasını* tam da bu temas noktası üzerinden ikinci bir teorik müdahale olarak tesis etmek mümkün görünmektedir. Frankfurt Okulu'nun bütününe yayılmış olan amaç-rasyonel eylem ve araç-rasyonel eylem farkına ve farkındalığına gönderimle, el-altında-olan ile araç-rasyonel eylem arasında bir bağlantı kurulabilir. Burada özellikle hergünlüğünde Dasein'in lakırtısının el-altında varolanı olan 'bilim' sözcüğünden (temsilinden/işaretinden), kamusal işaret edilene doğru kavramsal bir geçiş söz konusudur: Araçların seçimi ve iki seçenektan birinin seçilmesi durumunda;

planlama, sonuçta (...) bir amaç-rasyonel eylem olarak anlaşılabilir: o bizzat amaç-rasyonel eylemin sistemlerinin kurulmalarını, iyileştirilmelerini ve geliştirilmelerini hedefler. Toplumun artan "rasyonelleştirilmesi" bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaşmasıyla bağlantılıdır. Tekniğin ve bilimin, toplumun kurumsal alanlarına sızdıkları ve böylelikle kurumların kendilerini dönüştürdükleri ölçüde, eski meşrulaştırmalar tasfiye edilirler. Eylem yönlendirici evren imgelerinin, kültürel geleneğin tamamının sekülerize edilmesi ve "büyüden arındırılması", toplumsal eylemin "rasyonellik"inin diğer yüzüdür.⁷⁰

Günümüzde eylem yönlendirici evren imgelerinin (geniş anlamıyla dünya görüşlerinin) hemen hepsi teknolojik gelişmenin amaç-rasyonel ve başarı kontrollü eylemin yapısına uygun düşen bir mantığı izlediği konusunda uzlaşır görünmektedirler. Diğer bir deyişle, nostaljiye ve hatta kurgusal bir nostaljiye bağlı sınır durumlar haricinde teknolojinin 'başarı kontrollü eylem yapısına uygun düşen mantığı' ile bir sorun yoktur. Ancak bilmenin ve onun kökenindeki bilimselliğin de nihayetinde gerçeklik ile ilişkide 'başarı-kontrollü' bir mantık / 'algoritma' / yöntem içerdiği konusunda adeta bir sis perdesi söz konusudur. Oysa kamusal doğrulama bağlamının mevcudiyeti ve işleyebilmesi tam da bu mantığın / 'algoritmanın' / yöntemin mevcudiyetinin bir sonucudur. Bu neden-sonuç ilişkisi geçerliyse, Habermas'ın Marcuse'den alıntıladığı "teknolojik a priori, doğanın dönüştürülme-

69 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 119.

70 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 36.

si insanın dönüştürülmesiyle sonuçlandığı ve ‘insanların ortaya koyduğu yaratılar’ toplumsal bir bütünden çıktıkları ve ona geri döndükleri ölçüde, politik bir a priori’dir” ifadesi⁷¹ şuna dönüştürülebilir: ‘Bilimsellik’, yani kurum olarak bilimin a priorisi, doğanın (gerçekliğin) bilinmesi insanın dönüştürülmesiyle sonuçlandığı ve ‘insanların ortaya koyduğu yaratılar’ (teoriler, hipotezler, anlatılar, söylemler, temsiller vb.) toplumsal bir bütünden çıktıkları ve ona geri döndükleri ölçüde, politik bir a priori’dir. Heidegger’in dünya-içinde-varolan hergünlüğündeki Dasein’ı toplumsal bütünden çıkıp ona geri dönme mekanizmasındaki güncel durumu aydınlatırken, Habermas’ın *theoriası* onu tamamlamaktadır.

Bilimsel olarak donanmış bir politik istencin aydınlanması, rasyonel bağlayıcı tartışma ölçütlerine göre ancak bizzat birbirleriyle konuşan yurttaşların ufkundan doğabilir ve o ufka götürülmelidir. Politik mercilerin hangi iradeleri belirttiklerini öğrenmek isteyen danışmanlar da toplumsal bir grubun tarihsel öz-anlayışına, son tahlilde yurttaşlar arasındaki konuşmalara muhatap olmanın yorumbilgisel baskısı altındadırlar.⁷²

Habermas’ın empirik bilgiye dayanan, her defasında gözlenebilir fiziksel veya sosyal olaylar hakkında, isabetli (doğru) veya yanlış olduğu meydana çıkabilecek kesin öngörüler içeren teknik-kurallara uyan araçsal eylem ile simgelerle sağlanan, karşılıklı davranış beklentilerini tanımlayan ve en az iki ‘eyleyici özne’ tarafından anlaşılabilir kabul edilmiş geçerli normlara uyan iletişimsel eylem arasında tespit ettiği ayrım⁷³, teorik bir müdahaleyle birlikte kabul edilebilir. Bu müdahale eylemlerin sonuçları ile ilgilidir. Kuralların çiğnenmesinin farklı sonuçları olarak ortaya koyulan iki olası durum, epistemolojik bağlamda pekâlâ da örtüşebilir. Habermas’ın ilk durumda, yani “teknik kuralları veya doğru stratejileri çiğneyen beceriksiz bir davranış, per se başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkumdur; ‘ceza’ deyim yerindeyse gerçekliğin yitirilmesi üzerine kuruludur” tespiti⁷⁴ epistemolojik bağlamda genelleştirilebilir. Diğer bir deyişle, Habermas’ın başarısızlık durumunda ‘gerçeklik kaybı’ni atfettiği araçsal eylem gibi, ‘bilgi’, ‘bilme’ ve günümüz için ‘bilimsellik’ bağlamında ya da bunlar üzerine etkileşimde de başarısızlık ‘gerçeklik kaybı’ ile sonuçlanmaktadır. Yani, doğruluk veya bilgi iddialarına dair, hele ki çeşitlenmenin yoğun olduğu durumlarda, iletişimsel eylem ile ‘kamusal doğrulama bağlamı’nın oluşturulmasının, doğrudan

71 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, ss. 43, 44.

72 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 101.

73 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 46.

74 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 46.

gerçeklikle ilişkili ‘doğruya yakın’ ya da ‘yanlış’ yolları, biçimleri vardır. O halde, Habermas’ın tamamlayıcı ek’ine şu teorik müdahale yapılmalıdır: Bir toplumun kurumsal çerçevesi veya sosyo-kültürel yaşama evreni ve onun içerisinde yer alan amaç-rasyonel eylemin alt sistemleri söz konusu olsa bile, gerçeklikle kurulan bilgi/bilme ilişkisi (ya da bu ilişkiye dair problem) diğer her şey ile ilişkilidir ve dahi bu bağlamdaki her şeyi (bkz. Tablo 1) çapraz kesmektedir. Zira, Habermas’ın tespitine göre de “bilme saf kendini sürdürmeyi aştığı gibi, aynı ölçüde kendini sürdürmenin aygıtıdır da”.⁷⁵

	Kurumsal çerçeve Simgelerle sağlanan etkileşim	Amaç-rasyonel (araçsal ve stratejik) eylemin sistemleri
Eylem yönlendirici kurallar	Toplumsal normlar	Teknik kurallar
Tanımlama düzlemi	Öznelarasında paylaşılan gündelik dil	Bağımsız dil
Tanımlama tarzı	Karşılıklı davranış beklentileri	Belirli öngörüler Belirli emir kipleri
Edinme mekanizmaları	Rollerin içselleştirilmesi	Becerilerin ve vasıfların öğre- nilmesi
Eylem tipinin işlevi	Kurumların sürdürülmesi (kar- şılıklı güçlendirme temelinde normlara uyumluluk)	Problem çözümü (Amaç-araç ilişkileri ile tanımla- nan hedef ulaşımı)
Kuralların çiğnenmesindeki yaptırımlar	Sözleşmeli yaptırımlar temelinde cezalandırma: otorite karşı- sında başarısız kalma	Başarısızlık: Gerçeklik karşısında başarısız kalma
“Rasyonelleştirme”	Özgürleşim, Bireyselleştirme; tahakkümsüz iletişimin yaygınlaştırılması	Üretici güçlerin artırılması: tek- nik kullanım gücünün yaygın- laştırılması

Tablo 1: Sosyo-kültürel yaşama evreni ve onun içerisinde yer alan amaç-rasyonel eylemin alt sistemleri⁷⁶

Bu, yani ‘çapraz kesme’, şu anlama gelmektedir: Habermas’ın ‘geleneksel toplum’un üst başlığı olarak belirlediği ve “yüksek kültürler” olarak adlandırdığı toplum sistemleri, diğer farkların yanı sıra “herhangi bir merkezi evren-imgesinin (mitos, yüksek din) iktidarın etkin bir meşrulaştırılması amacı ile yürürlükte olması olgusuyla” ayrılıyorsa⁷⁷, bu evren-imgesinin

75 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 119.

76 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 48.

77 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 49.

bilim / bilimsellik ve esasında bilim-imgesi ile ilişkisi de ciddi bir alt belirleyendir. Çünkü bu tür evren-imgeleri bilim ile onun imgesi üzerinden dolayımli olarak ilişkilendirilmektedirler. Bu dolayımın kendisi kamuoyunun en geniş anlamıyla iktidar dolayımı da içerecek biçimde eğitim ile kazandığı, popüler kültür araçları ve içerikleriyle pekiştirdiği ve/veya dönüştürdüğü (ki bu hergünlük durumudur) bir kültürel-uzamdır. Bu uzama, modern toplumda bilim teorisinin (bilimi gerçekte olduğu haliyle kavrama girişiminin) kendisi ve/veya çıktıkları girdiğinde önemli bir çatışma alanı da oluşmaktadır. İşte tam da bu nedenle, sosyal bilimler bölümlerinin kapatılması tartışmasından, ulusal kanallardaki tıp/‘alternatif tıp’ tartışmalarına, yine aynı mecralardaki tarih/‘alternatif tarih’ tartışmalarından ‘mega projelerde bilimin rolü ve konumu’ tartışmalarına dek gerçeklikle kurulan bilgi/bilme ilişkisi (ya da bu ilişkiye dair problem) diğer her şey ile ilişkili olarak açığa çıkmaktadır. Çünkü kapitalizm öncesi üretim tarzından, endüstri öncesi tekniğin ve modern öncesi bilimin görece durağan modelinden farklı olarak, modern toplumlarda bilim ve bilimsellikle ilişkisi içerisinde kamusal doğrulama bağlamının tesisi gerçeklikle kurduğumuz bilme ilişkisinin gerçekliğine dayanmadığında (Şekil 1’deki meta düzey ile Şekil 2’deki toplumsal kavrayış düzeyi iç içe geçmediğinde) sonuç çok daha hızlı ve şiddetli biçimde ‘gerçeklik karşısında başarısız kalma’ olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Bu öge, tablodaki (Tablo-1) son satırı (rasyonelleştirme) da ortak kestiğinde, ortaya dolayımli karmaşılaşan bir ilişkisellik çıkmaktadır. Toplumsal gerçeklikte teknoloji ve bilim birinci üretici güç haline geldiğinde bilim, teknik (teknoloji) ve değerlendirme tek bir sistem içerisinde birleşmekte ve bilimsel-teknik ilerleme “bağımsız bir artı-değer kaynağı” haline dönüşmektedir. Bu durumda doğrudan üreticinin işgücü gitgide önemsizleşmekte ve kalifiye olmayan işgücü değer denkleminde çıkmaktadır.⁷⁸ Bu durumda gerçeklikle kurulan bilme ilişkisindeki herhangi bir aksaklık doğrudan ve en geniş anlamıyla ‘gerçeklik karşısında başarısız kalma’ ile sonuçlanırken, durumu telafi edici hamle ‘değerlendirme’ ayağından, fakat toplumsal kavrayış düzeyinden gelmektedir. Bu durumda olanı resmetmek için bir kez daha Habermas’a dönülebilir:

Böylelikle, toplumsal sistemin gelişiminin bilimsel-teknik ilerlemenin mantığı ile belirlenmiş *göründüğü* bir perspektif ortaya çıkmaktadır. Bu ilerlemenin içkin yasallığı, işlevsel gereksinimlere boyun eğen politikanın izlemesi gereken şeysel-zorlamaları üretiyor görünür. Fakat bu görünüm etkin bir şekilde yerleştiğinde, teknik ve bilimin rolüne propagandist bir dikkat

78 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, ss. 58, 59.

çekme, demokratik toplumlarda neden pratik sorunlar üzerine demokratik bir irade oluşumunun işlevlerini yitirmesi ve onun yerine yönetim *kadrolarının* alternatif yürütme garnitürleri hakkında genel oylamaya dayalı kararların geçmesi gerektiğini açıklayabilir ve meşrulaştırabilir.⁷⁹

‘Genel oy’, büyük oranda bilim üzerine popüler-toplumsal-kavrayış yönünde, diğer bir deyişle de hergünlüğü-içerisindeki-dasein üzerinden tecesselli edecektir; özellikle de post-normal durumlarda. Bu kavrayışın olası örneklerinden biri için sadece yukarıdaki alıntıyı (Japonya’da yaşanan olayın medyaya yansıyan haberinin altındaki ilk yorum) hatırlamak yeterli olacaktır. Verili seçenekler arası seçim – tüketim – boş zaman üçlüsü ile yapılan-dırılan hergünlük, sosyal medyanın yankı odaları ile tahkim edildiğinde, bilime ve bilimselliğe dair kavrayış ve toplumsal doğrulama bağlamı meta-düzyer teorik düzlemden tamamen gündelik dil ve / veya politik tartışma dili üzerinden bir kavrayışa evrilmektedir. Bu da bilim teorisi içerisinde özellikle Karl Popper’da görölen, ‘bilimsel olarak yönlendirilen bir politik praksi-se olan rasyonalist inanç’ı boşa düşürmekte ve hatta koşulları tersine çevirmektedir. Öyle ki Imre Lakatos’ın bilim teorisi içerisinde Thomas Kuhn’un pradiigmatik modeline yönelttiği ve eğer Kuhncu model doğruysa bilimin bir tür “kitle psikolojisi” olarak çalışması gerektiği ve fakat durumun hiç de böyle olmadığına dair eleştirisi⁸⁰ bir üst düzeyde realize olmaktadır. Bilim-içi teori seçimi probleminden öteye geçen bu durum, bilime dair karar anlarında kamusal-doğrulama-bağlamının meta düzeyde (Şekil-2’de ikinci kavrayış düzeyinden toplumsal kavrayış düzeyine) klonlanmasına neden olmaktadır. Araştırma programı olarak bilim ile araştırma nesnesi olarak gerçeklik arasındaki ilişkinin (Şekil-1, Düzey-2) yapılanmasının sosyal unsurlar barındırdığı, yani salt mantıksal bir mekanizma olmadığı tespitini yapan Thomas Kuhn’un pradiigmatik modeli, ‘bilim gerçekliğinin kurumsal yansımaları’nda (Şekil-2, Düzey-2) da açıklayıcı güce sahiptir. Habermas’ın şu ifadeleri, adı anılmasa bile, adeta her iki düzey için de konuşan Kuhn’dan gelmektedir:

Bilimsel araştırma, birlikte eyleyen ve birbirleriyle konuşan insanların oluşturduğu bir kurumdur; böyle olduğu için araştırmacıların iletişimi aracılığıyla, neyin kuramsal olarak geçerlilik iddiasında bulunabileceğini belirler. Yasa hipotezlerinin empirik isabetliliği üzerine verilecek kararların temeli olarak denetimli gözlem istemi, daha baştan, belirli sosyal normların bir ön anlaşılmasını varsayar. Bir incelemenin özgül hedefini ve bir gözlemin

79 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 59.

80 Imre Lakatos, “Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi”, *Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi*, editör: Imre Lakatos, Alan Musgrave, çeviren: Nur Küçük, İstanbul 2017, s. 222.

belirli kabuller açısından önemini bilmek yeterli değildir; daha çok, temel tümcelerın empirik geçerliliğinin neye dayandığını bilebilmek için, bir bütün olarak bilimsel araştırma sürecinin anlamının anlaşılması gerekir.⁸¹

Bu gereklilik bir üst düzeye de aktarılmaktadır. Ancak bu klonlamada gündelik dilin varsayımsal fazlalıkları da sürece dahil olmaktadır. Bilim teorisi ile toplumsal kavrayış düzeyi arasındaki olağan uyumsuzluk da tam bu nedenden, yani bilime dair karar anlarının toplumsal-doğrulama-bağlamına dahil olan ve fakat gerçeklik üzerinden sınanabilir olmayan ‘varsayımsal fazlalıklar’ın kendiliğindenliğinden kaynaklanmaktadır. Çalışmanın başında Heidegger’den uyarlanan ve “zaten herkes bu kavramı sürekli kullanır ve onunla ne demek istendiğini hep anlar” kabulüyle üzeri örtülen bir kavram olarak bilim/bilimsellik tam da bu duruma gönderimlidir. Bu örtünün kaldırılmasının somut koşulu pragmatiktir.

Tartışılmamış bir davranış kesinliğinin kuramsal zemini böylesi gizli kanıların (pragmatiklerin temel aldıkları “beliefs”) tahtalarıyla döşenmiştir. Bu genel inanış zemininde, bilimöncesi sabitlenmiş kanılar teker teker sorunsal olurlar ve geçerliliklerinin salt varsayımsal olduğu ancak bu geçerliliğe ilişkin alışkanlığın güncel durumda beklenen başarıyı *güvencelemediğinde* anlaşılabilir.⁸²

Beklenen başarıyı güvencelememe durumu, yukarıda bahsedilen ve tüm alt-alanları çapraz kesen ‘gerçeklik karşısında başarısız kalmak’tan başka bir şey değildir. Ancak bu başarısızlık somut olsa da algılanma – değerlendirilme ve üzerinde yargıda bulunma mekanizması öznelerarası bağlama sosyal olarak yerleşmiş olan ‘eylem-başarı-kıstasları’na bağlıdır. Ancak burada, yani eylem-başarı-kıstaslarının belirlendiği toplumsal düzey ile meta-bilim-teorileri (teori) arasında da bir kopukluk söz konusudur.

Bir zamanlar teori, öğrenim yoluyla *pratik güç* haline gelebilirdi; bugün pratik olmadan, yani birlikte yaşayan insanların kendi aralarındaki davranışlarında açıkça içerilmeden, teknik güce *açınabilen* teorilerle karşı karşıyayız. Elbette bilimler şimdi özgün bir beceri kazandırıyorlar, ama öğrettikleri uygulama becerisi, bir zamanlar bilimsel öğrenim görmüşlerden beklenen yaşama ve eyleme becerisiyle aynı değil.⁸³

‘İki Nesneli Üç Düzeyli Bilim Teorisi Mantıksal Uzamı’nın ikinci düzeyi (gerçekliği konu edinen bilim) ile ‘Üç Düzeyli Toplumsal Bilim Kavrayışı

81 Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, s. 41.

82 Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, s. 42 [vurgu bana ait].

83 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 82.

Uzamı'nın ikinci düzeyi (bilim gerçekliğinin kurumsal yansımaları) arasında, kurumsallaşmanın, özellikle uzmanlık temelli disiplinler sınırların esas olduğu üniversite sisteminin getirdiği bir ayrışma vardır. Bu ayrışmayla birlikte geçilen üçüncü düzeyler de ayrık kalmaktadır. Hatırlanacak olursa bu düzeyler, 'meta düzey bilim teorisi' ve 'toplumsal kavrayış düzeyi'dir (bkz. Şekil-2). İronik bir biçimde meta düzey bilim teorisinin kurumsal karşılığı da üniversite ve departmanlaşmış felsefe bölümleridir. Açığa çıkan ironinin nedenlerinden biri felsefenin, en azından kurumsal olarak 'bilimselleşmesi' ile "tıpkı öteki disiplinler gibi (...) üniversiter çatı altında ders programı olan bir akademik mesleğe, uzmanlığa indirgen"mesidir.⁸⁴ Bu nedenle de bilim teorisinin çıktuları 'birlikte yaşayan insanların kendi aralarındaki davranışlarında açıkça içerilmeden' akademik yayınlarda lokalize edilmektedir. Böylece, 19. yüzyıldan itibaren "bilimsel araçlarla dönüştürülmüş bir uygarlık çerçevesinde akademik öğrenim sorunu, yeni baştan bizzat bilimin bir sorunu olarak mı ortaya çıkmaktadır?"⁸⁵ sorusunun yanıtı, özellikle post-normal durumlarda belirginleşerek, 'evet' olmaktadır. Böylece, 'meta-düzyen bilim teorisi' ve 'toplumsal kavrayış düzeyi' arasındaki yarık üzerinde dolayimli ve ironik bir gerilim hattı daha açığa çıkmaktadır. Bu hat üzerinde, departmanlar arası ve departman-kamu ilişkisini ketleyen kurumsal, bürokratik ve yer yer de sosyo-epistemolojik (epistemolojik cemaatler arası 'dosta düşmanlıklar' üreten⁸⁶) yalıtımlar hem bilim içi kendiliğinden iletişimi hem de öğrenen veya eğitim görmüş sıradan insanlardan oluşan daha büyük kitleyle rahat ve doğal teması önlemektedir. Meta-bilim teorisi de genel olarak bilimin 21. yüzyıl liberal-pazar ekonomisi koşullarına tâbidir: "(...) örgütlenmiş bilimsel araştırmanın kapısında bekleyen, bilimsel bilgilerin kendisi için belirlenmiş oldukları müşteri, şimdi mutlaka doğrudan doğruya, öğrenen bir halk kitlesi veya tartışan bir kamusal alan değil, tersine genellikle, bilimsel araştırma sürecinin çıktısıyla teknikteki uygulanması açısından ilgilenen bir sipariş vericidir".⁸⁷ İşte, dolayım ve ironi tam da bu noktada açığa çıkar: Hergünkülüğündeki Dasein, genel oyu ve ona dayanan tüm etki gücüyle kamuoyunu belirlerken, göstermelik bir kamusal alan açığa çıkmaktadır; zira bilim ve politika arasında

84 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Modern Çağ'da Universitas Kavramına Ne Oldu?", *Araştırmalar*, İstanbul 2009, s. 32.

85 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 82.

86 Meselenin bu boyutunda, dostça-düşmanlık biçiminde yapılandırılan kurumsal ve epistemolojik ilişki ağında bilim-içi kamusal alanın oluşturulamaması söz konusudur. Makro-boyutta doğa bilimleri – uygulamalı bilimler entegrasyonuna dahil olamayan sosyal bilimler, mezo-boyutta disiplinler arası net ve kontrastlı sınırlar ve sınır ihlallerinin akademik-şiddetle önlenmeye çalışılması (bu çalışmayı bu disiplin çatısı altında yapamazsın! vb.), mikro-boyutta ise tek bir disiplin çatısı altında çok-paradigmallığın tartışılmasının önünün kesilmesi ve özellikle yerleşmiş paradigmanın kendi 'olağan-bilim'i konusundaki dogmatik ısrarı söz konusudur.

87 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 103.

daki tercüme süreci son aşamada kamuoyunu muhatap alırken, kurumsal ve sosyo-epistemolojik anlamda kapalı kapılar ardında üretim yapan disiplinler için kapının diğer tarafında ‘sipariş verici’ler beklemektedirler.

Sonuç

Bilgi üretimi ve ona erişim olanaklarının görülmemiş oranda artışı ile ‘cehalet’in yükselişinin eş zamanlılığında gerçeklik tasarımının belirsizleştiği, değerlerin tartışmalı olduğu, ciddi sonuçlar doğurabilecek, öncelikli ve önemli kararların alındığı hallerde bilimin toplumsal meselelere uygulandığı alanlarda ‘post-normal’ durumu epistemolojik olarak teorize edebilmek mümkün müdür? Ana akım olarak adlandırılabilir, klasik pozitivistten neo-pozitivizm çeşitlenmesine, Karl Popper’in eleştirel rasyonalite teorisinden Imre Lakatos’un araştırma programları metodolojine dek evrilen hat bilim teorisi alanını tesis ediyor olsa da ‘bilim’in toplumsal kavrayışını ancak ‘keşif bağlamı’ dahilinde ve epistemolojiye dışsal bir alan olarak ‘sosyolojik bir analizin’ nesnesi olarak konumlandırabilmektedir. Ana akım teorilerin ıskaladığı şey, bilim imgesinin bilimin gerçekliğine uygun olup olmadığına dair bir sorgulamanın kendisinin, bilimin gerçekliğine dair tanımlanmamış ‘ham-veriler’, ‘saf-gözlemler/kavrayışlar’ üzerinde değil, toplumsal bütünlüğün bağlamı aracılığıyla yapılanmış veriler, sözcükler - klişeler, kavrayışlar üzerinden çalıştığı gerçeğidir. Buna bağlı olarak, meta-düzeyde bir bilim teorileri çeşitlenmesi ile birlikte ortaya koyduğu ‘kavrayış’ ile kamuoyu ve politika yapımcıların dil oyunlarındaki bilime dair imajlar kolaylıkla ayırt edilemeyecek biçimde iç içe geçmiş durumdadır. Sosyal gerçeklik simgesel biçimlerin ve temsillerin gramatik ilişkileri ile daima kurulu olarak verilir. Yani sosyal dünyayı temsiller aracılığıyla görünür olan bir ‘gerçeklik’ olarak kavrar ve bir ‘gerçeklik tasavvuruna’ sahip oluruz. Bu bağlamda, ‘bilim’ sözcüğü de böylesi bir simge/temsildir ve toplumsal kavrayış düzeyinde hem ön-verili hem de toplumsal anlamda ön-yapılandırılmış olarak mevcuttur.

Bu çalışmanın temel hipotezi, özellikle post-normal durum(lar)da, epistemolojik teorizasyon için Heidegger’in ve Habermas’ın teorilerinin (onlara rağmen olma riskinin yüklenerek) epistemolojik analizin bir parçası olarak transforme edilebileceğidir. Diğer bir deyişle, *non-analitik theoria* olarak adlandırılan ve odağı doğrudan epistemoloji olmayan teorilerinden eklektik olmayan bir kolajla oluşturulacak alternatif bir meta-teorik zemin hedeflenmiştir. Amaçlanan toplumsal bağlamda ve onun dolayımında oluşturulan bilim imajı (kavrayışı) ile bilimin gerçekliğini kendisine konu edinen bilim teorisi arasındaki boşluğu belirleyebilecek teorik bir çerçeve oluşturabilmektir. Bu yapıldığında, yukarıda değinilen ‘iç içe geçmişlik durumu’nda

'bilgi' ve 'bilimsellik' hakkındaki ilişkisellikler aşkınsal bir araştırmancının konusu kılınabilmektedir. Böylece de politika kararları oluşturulurken, 'bilgi'nin toplumsal söylem içine nasıl sokulduğuna dair bir analiz ve kavrayış için kullanılabilir kavramlar ve teorik bir bakış önerilebilmektedir.

Bu bağlamda, Heidegger'in dünya-içinde-varolan hergünlüğündeki Dasein'ı toplumsal bütünden çıkıp ona geri dönme mekanizmasındaki güncel durumu aydınlatırken, Habermas'ın *theorisi* onu tamamlamaktadır. Böylece post-normal durumların görülme sıklığının arttığı modern toplumlarda, Şekil 1'deki meta düzey ile Şekil 2'deki toplumsal kavrayış düzeyi temas ettirebilecek meta-teorik bir zemin açılabilir. Görülmüştür ki, bilimin 'hergünlük-içerisinde' kavranışı, bilimin epistemolojisine dışsal olmakla birlikte, oluşturduğu dolayısıyla bilim politikalarını ve eğitimini biçimlendirecek güçtedir. Diğer bir deyişle, bu 'hergünlük' epistemolojiyi etkileyen non-epistemolojik bir kavrayıştır. Buna göre, verili seçenekler arası seçim – tüketim – boş zaman üçlüsü ile yapılandırılan hergünlük, günümüzde sosyal medyanın yankı odaları ile tahkim edildiğinde, bilime ve bilimselliğe dair kavrayış ve toplumsal doğrulama bağlamı tamamen gündelik dil ve/veya politik tartışma dili üzerinden bir kavrayışa evrilmektedir. Heidegger'den yapılan transformasyona göre varolan olarak bilgi, epistemolojik bir 'dünya' bilgisinin nesnesi değil, bilakis kullanılan, imal edilen ve benzeri yapılandır. Bu şekilde karşılaşılan bir varolan olarak bilgi, 'bilmenin' bakışına ön tema olarak dahil olmaktadır. Gerek demokratik ülkelerde gerekse de kitle desteğini meşruiyet temeli olarak kullanan rejimlerde bilim ve politika arasındaki tercüme süreci son aşamada kamuoyunu muhatap aldığından ve öte yandan da politikanın bilimselleştirilmesi için *bilimlerin kamuoyu* ile ilişkilerinin belirleyici olması 'hergünlüğünde-Dasein' kavramının açıklayıcı gücünü artırmaktadır. Diğer taraftan, olağan-üstü veya dışı durumlarda, yani post-normal durumlarda verilecek kolektif ve / veya bireysel kararlarda gerçeklik ile kurulan bilgi ilişkisinin analizi için de bu kavram, Habermas'tan yapılacak eklentiler ile birlikte işlevseldir. Hakikat-ötesi (post-truth) ile birlikte gerçeklikle ilişkinin tematik modeli olan epistemolojik ilişkilendirme, 'bilgi', 'bilim' ve benzeri ilişkiselliklerin sembolik düzeyde yanlış yapılandırılmaları sonucunda gerçeklikle bağın kopması gibi, çoğu zaman realize olan bir risk doğurmaktadır. Bu risk, Şekil-1'deki haliyle 'meta-düzye' ile Şekil-2'deki haliyle 'toplumsal kavrayış düzeyi' arasındaki uyumsuzluk durumunun oluşmasının bir sonucudur ve bilim teorisi -Heidegger- Habermas arasında kurulan eklektik olmayan bir kolajın bu durumun analizi ve teorizasyonu için de yüksek potansiyel taşıdığı görülmüştür.

Öz

Post-Normal Zamanlarda Bilim Teorisi - Bilim Kavrayışı İlişkisi

Antropojenik iklim değişikliği, COVID-19 pandemisi gibi toplumsal anlamda karar risk de-recesinin ve bilgi temelli öngörü belirsizliklerinin yüksek olduğu 'gerçek durumlar' çatışan değerler ortamı yaratmaktadır. Benzer bir durum 'aşı karşıtlığı' gibi 'yapay olarak üretilmiş', kitlesel-popüler (çoğunlukla yerel) durumlara ilişkin karar alma süreçlerinde de görülmektedir. Çatışan değerler bağlamında bilgiye dayalı olmayan kararlar, gerçeklikten kopma riski taşır. Bu risk, 'bilim önemlidir!' gibi klişelerle minimize edilemezdir. O halde, 'gerçeklikle bağın kopması' riskini minimize ederken gerek olağan bilimin içsel işleyişinde gerekse de toplumla buluşmasında problemler açığa çıktığında politika önerilerinde 'post-modern' teş-hislerden daha işlevsel bir alternatifte ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun için Thomas Kuhn'un teorisinden yankı bulan "post-normal" kavramı işlevsel görünmektedir. Bu durumda, bilim politika konularına uygulandığında politika önerileri için kesinlik sağlayamaz ve herhangi bir karar sürecindeki çelişkili değerler, problem çözme işinde bile göz ardı edilemez" hale gelir. Tam da bu noktada, etkileşimli diyalog, bilim içi bir yöntem olmaktan öteye geçerek ve müzakere masasına herkesin kendi zihninde farklı birer bilim kavrayışıyla oturup, aynı kelimeleri kullanarak anlaşmaya çalıştıkları bir 'post-normal' durum açığa çıkar. Bu çalış-madaki hipotetik girişim, non-analitik theoria olarak terimselleştirilen, Heidegger ve Habermas'ın teorilerinden köken alan, eklektik olmayan bir kolajla oluşturulacak alternatif bir meta-teorik zemin açmayı hedeflemiştir. Amaçlanan toplumsal bağlamda oluşturulan bilim imajı (kavrayışı) ile bilimin gerçekliğini kendisine konu edinen bilim teorisi arasındaki boş-luğu belirleyebilecek teorik bir çerçeve oluşturabilmektir.

Anahtar Kelimeler: Post-normal, Bilim Teorisi, Bilim Kavrayışı, Heidegger, Habermas

Abstract

The Relationship Between Theory of Science and Understanding of Science in Post-Normal Times

An environment of conflicting values emerges in decision-making processes regarding real situations with high level of knowledge-based predictive uncertainties and risk levels such as anthropogenic climate change, COVID-19 pandemics. A similar situation is observed in decision-making processes regarding 'artificially produced' (mostly local) mass-popular situations such as anti-vaccination movement. Decisions that are not knowledge-based in the context of conflicting values carry the risk of disconnection from reality. This risk is not minimized by stereotypes like 'science matters'. Therefore, when minimizing the risk of 'disconnection from reality', a more functional alternative is required than 'post-modern' diagnoses when problems arise both in the internal functioning of ordinary science and in meeting with society: For this, the concept of "post-normal", which echoes Thomas Kuhn's theory, seems functional. In this case, when science is applied to policy issues, it cannot provide certainty for policy recommendations, and contradictory values in any decision process become indispensable even in problem solving. It is precisely at this point that interactive dialogue goes beyond being an in-science method, and a 'post-normal' situation emerges in the negotiating table where everyone tries to agree with a different understanding of science in their own mind and try to agree using the same words. The hypothetical intervention in this study aimed to open an alternative meta-theoretical ground to be created with a non-eclectic collage, termed as non-analytical theoria, originating from the theories of Heidegger and Habermas. The aim is to create a theoretical framework to illuminate the gap between the science image (comprehension) created in the social context and the theory of science that takes the reality of science as a subject.

Key Words: Post-normal, Theory of Science, Conception of Science, Heidegger, Habermas.

Kaynakça

- Eczacıbaşı, Faruk, *Daha Yeni Başlıyor*. 4. Baskı, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019.
- Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*. çev. İsmail Türkmen. 4. Basım. Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.
- Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*. çev.: Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Feyerabend, Paul, *Özgür Bir Toplumda Bilim*. çev.: Ahmet Kardam, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.
- Funtowicz, Silvio. O. & Ravetz, Jerome R. "Science for a Post-normal Age", *Futures*, 25, ss. 739-755, 1993.
- Grove, Jack, "Social Sciences and Humanities Faculties 'To Close' in Japan After Ministerial Intervention", *Times Higher Education*, <https://www.timeshighereducation.com/news/social-sciences-and-humanities-faculties-close-japan-after-ministerial-intervention> 2015 (Erişim Tarihi: 05.10.2017).
- Habermas, Jürgen, *"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim*. çev.: Mustafa Tüzel. 7.Baskı. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Habermas, Jürgen, *Sosyal Bilimlerin Mantiği Üzerine*. çev.: Mustafa Tüzel, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018.
- Hacking, Ian, *Temsil ve Müdahale -Doğa Bilimleri Felsefesine Girişte Temel Konular-*. çeviren: O. A. Altınok, 1.Baskı. Alfa Yayınları, İstanbul, 2016.
- Heidegger, Martin *What is Called Thinking?*, translated by F. D. Wieck & J. G. Gray. Harper & Row, New York, 1968.
- Heidegger, Martin, "What is Metaphysics?", ed. D. F. Krell, *Basic Writings*. 2nd rev. and expanded edition, ss. 89-110. Harper-SanFrancisco, San Francisco, 1993.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*. çev.: Kaan Ökten, 2.Basım. Alfa Yayınları İstanbul, 2018.
- Hobsbawm, Eric, *Devrim Çağı 1789-1848*. çev.: Bahadır Sina Şener. 8. Baskı. Dost Kitabevi, Ankara, 2016.
- Hulme, Mike, *İklim Değişikliği Konusunda Neden Anlaşamıyoruz? -İklim Değişikliğinin Bilimsel, Ekonomik, Politik ve Sosyolojik Boyutu-*, çev.: Merve Özenç, Alfa Yayınları, İstanbul, 2016.
- Jasanoff, Sheila, "Technologies of Humility", *Nature* 450, 33. 2007, <https://doi.org/10.1038/450033a>.
- Lakatos, Imre, "Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi", *Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi*, editör: Imre Lakatos, Alan Musgrave, çev.: Nur Küçük, ss. 123-246. İthaki Yayınları, İstanbul, 2017.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal, "Modern Çağ'da Universitas Kavramına Ne Oldu?", *Arayış-lar*, ss.13-36. İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Snow, Charles Percy, *İki Kültür*. çev.: Tuncay Birkan, 5. Baskı, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 2010.

Weinberg, Alvin M. "Science and Trans-Science", *Minerva*, Vol. 10, No.2, ss. 209-222, 1972.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, translated by G.E.M Anscombe, Third Edition, Blackwell Publishing, USA, 2001.

Wolff, Jonathan, "Why is Middlesex University Philosophy Dpartment Closing?", *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/education/2010/may/17/philosophy-closure-middlesex-university> 2010 (Erişim Tarihi: 25.03.2020)

DESCARTES'İN FELSEFESİNDE ZİHİN İLE BEDEN ARASINDAKİ İRTİBAT

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 71, Yaz 2020, ss. 79-90.

Hakemleme: 04.04.2020 | Düzeltme: 18.04.2020 | Kabul: 04.05.2020

S. Atakan ALTINÖRS*

Giriş

Zihin ile beden arasındaki bağlantı, özellikle düalist metafizikler nezdinde çözülmesi zor bir mesele meydana getirmektedir: Bir yanda gayrimaddî bir cevherden mürekkep zihin ya da ruh, diğer yanda ise maddî bir cevherden müteşekkil beden. Birbirinden kökten farklı bu iki cevherin birbiriyle insanda nasıl irtibatlandığını izah etmek, Descartes'ın da yüz yüze kaldığı bir mesele olmuştur. *Meditasyonlar*'ının başında yer alan ve Paris İlahiyat Fakültesi hocalarına hitap ettiği mektubunda Descartes Hıristiyanlık dininin resmî doktrinine tam bir bağlılık sergiler: Kadir-i mutlak Tanrı tarafından yaratılmış insanın maddeden münezze ve ölümsüz bir ruh taşıdığına dair kesin inancını beyan eder. Eseri boyunca da Tanrı'nın yarattığı iki cevher türü olarak madde ile zihin arasındaki kökten ayrılık üzerine tefekkür eder. Descartes'ın bu eserini okuduktan sonra, birbirinden kesin hatlarla ayırdığı bu iki cevherin âdeta kavşak noktası olarak insanda nasıl irtibatlandığını ona ilk soranlar, Pierre Gassendi ve Prensés Élisabeth olacaktır. Gassendi, Descartes'ın altıncı meditasyonuna itirazında, muhatabının düalist metafiziğinde birbirinden kesin çizgilerle ayırdığı cismanî cevher (beden) ile gayricismanî cevherin (zihin veya ruh) nasıl irtibat kurulabildiğini sorgular. Yine, Descartes'ın eserlerinin titiz bir okuru ve filozofun mektup arkadaşı olan Prensés Élisabeth de bir dizi mektubunda, ona uzamlı olmayan ruhun uzamlı beden ile hangi surette etkileştiğini sorar. Descartes, cevabî mektu-

* Doç. Dr., Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi, aaltinors@gsu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6072-288X

bunda Prenses'e hak verir ve ruh ile beden arasındaki bağlantı konusunda o eserinde hiçbir izah sunmadığını kabul eder. Daha doğrusu, *Meditasyonlar*'ında bedenden zihin veya ruh istikametinde iletilen etki hakkında kabataslak da olsa bir fizyolojik izah sunduğu hâlde, gayrimaddî ruhun maddî bedene nasıl tesir ettiği hususu askıda kalmıştır. Böylece Descartes kendini, metafiziğinde birbirinden ayırdıklarını antropolojisinde tekrar birleştirme ödeviyle başbaşa bulur. Bu ödev, kaleme alacağı son eseri olan *Les Passions de l'âme*'a [ruhun teessürleri] kadar onun düşünme gündeminde kalacaktır.

Mevcut makalemizde, Descartes'ın zihin ile beden arasındaki irtibatı açıklama çabasını, yukarıda değindiğimiz köşe taşları ışığında inceleyeceğiz. Bu maksatla, öncelikle onun cevher düalizmini gözden geçireceğiz. Ardından, zihin ile beden arasındaki irtibat hakkındaki mülâhazalarını ele alarak açacağız. Onun mülâhazalarına çağımızda yöneltmiş bazı eleştirilere yer verdikten sonra, Descartes'ın muhakemesine ilişkin bir soruyla makalemizi sonuçlandıracağız.

1. Descartes'ın Düalizmi

Felsefenin İlkeleri, Descartes'ın düalist metafiziğini açıkladığı muhtelif eserlerinden biridir. Bu eserinin I. bölümünün 51. maddesinde, öncelikle “cevher” mefhumundan anladığı şeyi şöyle açıklar: “Cevherden, mevcut olmak için sadece kendisine ihtiyaç duyacak surette var olan bir şeyi anlıyoruz” (1824: 95). Descartes, bu tanım icabı da esasen “cevher” adına lâyük yegâne varlığın Tanrı olduğunu vurgular. Ona göre, yaratılmış şeyler için kullanılan ikinci anlamdaki “cevher” ise, yaratılmış başka hiçbir şeyin yardımı olmaksızın mevcut olabilen şeylere işaret eder (1824: 95). Descartes, işte bu ikinci anlamda cevherleri, öznitelikleri [*attributs*] bakımından iki türe ayırır: Enine, boyuna ve derinlemesine yer kaplama, yani kısacası uzamlılık [1] cismanî cevherin -yani maddenin- özneliğidir, düşünce ise [2] düşünen cevherin (1824: 95). Böylece Descartes kâinatta biri maddî, diğeryse maddeden tamamen münezzeh iki tür yaratılmış cevher olduğunu savunur: Düşünmeyen uzamlı madde ve yer kaplamayan düşünen zihin. Onun antropolojisinde insan, tabiatla bu iki cevherin birbiriyle irtibatlandığı yegâne canlı statüsüne sahiptir. Zira Descartes, -diğer yazdıkları yanında- *Metot Üzerine Konuşma*'da da fasih şekilde kaydettiği gibi, hayvanları otomatik tepkiler sergileyen makinelerden ibaret görür:

“Hayvanların bizden daha iyi yaptıkları şeyler, onların bir zihin veya akıllı ruh [*l'esprit*] taşıdığını kanıtlamaz; zira o durumda, herhangi birimizden daha fazla akıllı olur ve her şeyi daha iyi yaparlardı; fakat bu daha ziyâde,

hayvanların akıldan hiç nasiplerini almamış olduğunu ve onlarda faaliyet gösteren şeyin, organlarının temayülü/hazır bulunuşu icabı tabiat olduğunu kanıtlar: Tıpkı, sadece çarklardan ve zembereklerden müteşekkil olup da bütün dikkatimize rağmen vakti bizden daha doğru hesap edebilen duvar saatlerinde görüldüğü gibi” (Descartes, 2002: 34).

Zekâ geriliğinden muzdarip fertler de dâhil olmak üzere, Descartes’a göre bir tek insan türü, maddî bedenın yanısıra ikinci tür cevher olan bir ruhla mücehhezdir. Bu noktada Descartes’ın “ruh” terimini, İbrahimî dinlerin geleneksel teolojisindeki yerleşik mânâsıyla, insandaki gayrimaddî ve ölümsüz olan hayatîyet unsurunu kastederek kullandığı anlaşılmaktadır. Descartes, “ruh”un, -kendi ifadesini nakledersek- “başka şeyler gibi katiyen maddenin kudretinden türetilmeyeceği”ne dikkat çekerek, “kasten yaratılmış olması gerektiği”ne dair inancını beyan eder (2002: 34). Yine aynı yerde müteakiben, ruhun insan bedenine bir kaptanın gemisinde olduğu gibi, âzâlarını hareket ettirmek için yerleştirilmiş olmadığını, ruhun bedenle sıkı sıkıya bitişmiş olduğunu savunur (2002: 34). Düalist metafiziğindeki apayrı iki cevherin kavşak noktası olarak insanda ruhun bedenle bağlantısının felsefî izahı, Descartes’ın kaleme alacağı son eseri *Les Passions de l’âme*’a kadar düşünce gündeminde ağırlıklı bir yer işgâl edecektir.

Descartes, *Meditasyonlar*’ının altıncısını, maddî şeylerin mevcudiyetini ve insan bedeni ile ruh arasındaki ayrımı açıklamaya tahsis etmiştir. Makalemizin ilerleyen kısımlarında inceleyeceğimiz gibi gerek Gassendi’nin gerekse Prensés Élisabeth’in Descartes’a itiraz kabilinden yönelttiği sorular da esasen, *Meditasyonlar*’ı okuyup da cevap bulamadıkları şu hususa odaklanmıştır: İnsan bedeni ile ruh arasındaki ayrımı detaylıca açıklamış olan Descartes, bu ikisinin birbiriyle bağlantısını sadece kabul etmekle yetinmekte ve söz konusu bağlantıya dair ikna edici bir muhakeme zinciri sunmamaktadır. Bu itibarla, Gassendi’nin ve Prensés’in yönelttiği soruların sebebini daha iyi anlayabilmek bakımından, Descartes’ın ruh-beden düalizmine ilişkin temel tespitlerini özetlememiz yerinde olur:

[1] İnsan bir bedenle sıkı sıkıya bitişmiş olmakla birlikte, bütün özü yalnızca ve yalnızca düşünen bir şey olan bir cevherden ibarettir (Descartes, 2010a: 92).

[2] Zihin veya ruh [Lat. *mens*]¹ bedenden tamamen farklıdır ve bedensiz de var olabilir (2010a: 92) ve bedenle birlikte ölmez.

1 Descartes *Meditasyonlar*’ının başındaki mektubunda, Latince *anima* terimini kullanıyor. Ana metnin-deyse artık bu terim yerine *mens*’i kullanıyor. Orijinali Latince olan *Meditasyonlar*’ın, makalemizde istifade ettiğimiz ve Duc de Luynes tarafından yapılmış Fransızca tercümesinde hem *anima* hem de

[3] Zihin veya ruh ile bedenden müteşekkil bir varlık olarak insan, Tanrı'nın bir eseridir (2010a: 97). Descartes, *Meditasyonlar*'daki bu postülayı, daha erken dönemi eserlerinden biri olan *Felsefenin İlkeleri*'nde de şöyle ifade etmiştir:

“Tanrı onları daha fazla birleştirmenin imkânsız olacağı raddeye kadar bir bedeni bir ruhla sıkı sıkıya bitıştirdiyse ve böyle birleşmiş iki cevherden bir bileşik meydana getirdiyse de, bu birliğe rağmen her ikisinin de şundan dolayı gerçekten farklı kalacağını anlarız: Tanrı onların arasına bir bağ yerleştirmişse de, onları ayırma ya da biri olmaksızın diğerini muhafaza etme kudretinden feragat edemez ve Tanrı'nın birbirinden ayıramadığı ya da ayrı ayrı muhafaza edemediği şeyler gerçekten farklıdır. (1824: 4, §60)”.

[4] Zihin veya ruh, bedensel uzuvların ve organların içe vurumlarını [Fr. *impressions*] doğrudan doğruya almaz; beyin -ve onun en küçük bölümlerinden birinin- aracılığıyla alır (2010a: 102). Örneğin, der Descartes, ayaktaki sinirler sertçe ve her zamankinden daha fazla hareket ettirildiğinde, bu hareket omurilikten beynin içine doğru ilerleyerek zihinde, ona bir şey hissettiren bir sinyal [Lat. *signum*] üretir (2010a: 103). Descartes bedenden zihne veya ruha doğru olan etkiyi bu surette izah ederken, varsaymakla yetindiği aksi yöndeki etkiye dair pek bir şey söylemez. Onun bu izah eksiğini fark ederek kendisinden açıklama isteyecek ilk kişiler, Gassendi ile Prenses Élisabeth olacaktır.

2. Zihin-Beden İlişkilendirmesi

Gassendi, Descartes'ın *Meditasyonlar*'ına itirazlarında, muhatabının düalist metafiziğinde birbirinden kökten farklı telâkki ettiği iki cevher türünün nasıl olup da insanda irtibata geçebildiğini sorgular. Altıncı meditasyona itirazında Gassendi şöyle sorar:

“Her birliğin, birleşmiş iki şeyin çok sıkı ve çok içsel temasıyla meydana gelmesi gerekmez mi? Ama, söyleyegeldiğim gibi, cisimsiz bir temas nasıl mümkün olur? Cisimli bir şey, onu birleşik tutmak ve kendine bitıştirmek

mens terimlerinin *l'âme* [ruh] ile karşılandığına şahit olduk. Bu tercümeyi bizzat Descartes kontrol ve tashih ettiğinden, iki terimin de “ruh” anlamına gelen tek bir terimle karşılanmasında sakınca görmediği sonucu çıkar. Hem bu sonuç dayanak alındığında, hem de “doğada zihne sahip yegâne varlık olan insanın, ruhu olan yegâne varlık olduğu”na inanması itibarıyla Descartes'ın (belki epistemolojik itibarla -bilhassa da modern “zihin” teriminin, “ruh” teriminin çağırıştırdığı dinî yan anlamlardan âzâdeliği göz önünde bulundurulduğunda- sakıncalı olabilirse de) ontolojik itibarla *zihin* veya *ruh* demenin, meramını ifade etmek bakımından bir fark meydana getirmediğini kabul ettiği varsayılabilir (ha keza Descartes *Metot üzerine Konuşma* gibi anadilinde kaleme aldığı eserlerinde, hem *zihin* hem de *akıllı ruh* mânâsını aynı anda veren *l'esprit* terimini de kullanır). Biz de yer yer iki terimi yan yana yazarak, Descartes'ın söz konusu zimnî ontik özdeşlik kabulünü açığa vurmaya deneriz.

üzere, cisimsiz bir şeyi nasıl ihata edebilecektir? Veyahut da cisimsiz olan, kendisinde, vasıtasıyla bir araya gelebileceği ya da bitişik durumda olabileceği hiçbir şey bulunmazken, cisimli olanla birleşmek ve karşılıklı olarak birbirlerine bitişmek üzere ona nasıl yapışabilecektir?" (1839: 194).

Kısaca dile getirilirse, der Gassendi, cismanî olanın kendini ona hissettirmesinin ve gayricismanî olanla temas sağlamasının [*avoir communicati-on*] nasıl mümkün olduğunu bilme genel müşkülâtı hâlâ ortadadır (1839: 194). Gassendi'nin itirazına Descartes'ın cevabına bakıldığında, muhatabının "hâlâ ortada olan müşkülât" ile kastettiği hususa yönelik sarih bir izah sunmak yerine şu postülayı yinelemekle yetindiğini saptıyoruz: "Bedeni hareket ettirme kuvvetine [*force*] veya kudretine [*vertu*] sahip olmasına rağmen zihnin, beden düzeninde veya tabiatında olması zorunlu değildir" (1839: 210). Descartes alıntılıdığımız cümlesinde, zihnin veya ruhun, bedeni hareket ettirme kuvveti taşıdığını sadece postüle etmekte, lâkin bu kuvvetin nasıl bir şey olduğunun altını doldurmayı boş bırakmaktadır. Takip eden paragrafta inceleyeceğimiz mektuplaşmalarında Élisabeth'in, bu boşluğu doldurması için Descartes'ı bir bakıma "sıkıştırdığı"na göreceğiz.

Prenses Élisabeth de 1643'ten başlayarak yıllara yayılan bir dizi mektubunda Descartes'ın *Meditasyonlar*'ında üstü kapalı geçtiği ruh-beden etkileşimi konusunda aklına takılan soruları muhatabına nakleder. İlk olarak 16 Mayıs 1643 tarihli mektubunda Descartes'a, -kötken farklı iki cevher oldukları hâlde- zihnin nasıl olup da bedeni etkilediğine dair tatminkâr bir cevap sunmadığını nazik bir dille iletir. Prenses, Descartes'a, düşünen bir cevherden ibaret olan insan ruhunun, iradî fiiller gerçekleştirmek üzere nasıl olup da bedende tesirler uyandırabildiğini sorar (2010b: 5). Peşinden de şunu ekler: Harekete ilişkin her tesir, ya hareket eden bir cismin başka birine [1] temasıyla veya onu [2] itmesiyle olur, ya da [3] cismin kendisinin yüzeyinin şeklinden ve hareket kabiliyetinden kaynaklanır (2010b: 5). Birinci ve ikinci durumda dokunma, üçüncüsündeyse uzam icap eder. Prenses, Descartes'ın "ruh" mefhumunun, bu tür bir hareket aktarma kabiliyetini tamamen dışarıda bıraktığı hâlde, gayrimaddî ruhun maddî bedeni nasıl etkileyebildiğini düşündüğünü ona haklı olarak sorar. Devamen, ruh ile bedenin ayrılmazca-sına birbirine bağlı olduğunu farz etmekle de konunun vuzuha kavuşturulmayacağını, zira ana rahminde veya derin koma durumunda da insanın "düşünen" olma vasfı taşıdığını öne sürmenin pek de makul addedilemeyeceğini belirtir ve Descartes'tan konuyu açıklığa kavuşturmasını ister (2010b: 6).

Descartes, 21 Mayıs 1643 tarihli cevabî mektubunda, işaret ettiği izah dediği hususunda Prenses'i haklı bulur. Ruhun düşünen cevher olma vasfını

daha önceki eserlerinde açıkladığı hâlde, bir bedenle birleşmiş bulunması itibariyle bedene tesir edebilmesi ve ondan müteessir olabilmesi hakkında “hemen hemen hiçbir şey söylemediği”ni ekler (2010b: 8). Bundan da anlaşıldığı üzere, Descartes hem bedenin ruha etkisini hem de ruhun bedene etkisini kabul eden bir “psikofiziksel etkileşimci” pozisyonundadır. Mektubunun devamında Descartes bedenin “duygulara ve teessürlere neden olmak” suretiyle ruha tesir ettiğini kaydetmekle birlikte, ruhun bedeni nasıl etkilediğine dair sadece negatif bir değerlendirme yapmakla yetinir: Ruhun bedeni hareket ettirme tarzını açıklamak üzere, bir cismin yek diğerini hareket ettirme tarzını model almanın hatalı olacağını savunur (2010b: 9). Descartes mektubunu, şimdilik bu konuda daha fazla bir şey söyleyemeyeceğini, fakat gelecekte konuyu daha iyi izah etmek üzere kalemi eline alabilmeyi ümit ettiğini belirterek bitirir. Bu noktada, Prensés’in itirazının, Descartes’in hareketle ilgili kendi iddiasıyla çelişmesi dolayısıyla, yerinde ve haklı olduğunu değerlendiriyoruz. Zira Descartes, *Felsefenin İlkeleri*’nde, “uzamlı olmayan bir mekândaki hareket” fikrinin kavranır olmadığını savunurken (2020: I, §53) şimdi kalkıp zihin-beden ilişkisi problemini, uzamdan münezze ruhta bir hareketin meydana gelişini ve de o hareketin uzamlı bedene iletimini varsayan bir zemine taşıyarak gerçekten de kendisiyle çelişmektedir.

20 Haziran 1643 tarihli mektubunda, Prensés, [1] ruha madde ve yer kaplama özelliği yüklemenin, [2] gayrimaddî bir varlığa bir cismi hareket ettirme ve cisimden tesir alma kapasitesi atfetmekten daha kolay görüldüğünü yazar (2010b: 12). Hemen peşinden de Descartes’a, yukarıda iki rakamıyla belirttiğimiz seçenekten, *Meditasyonlar*’ında mümkünmüş gibi bahsettiğini hatırlatır ve ondan şu hususu açıklığa kavuşturmasını ister: Descartes’in tasvir ettiği hâliyle, düşünme becerisi taşıyan ve beden olmaksızın da mevcudiyetini koruyabilen ve cismanî beden ile ortak hiçbir özellik içermeyen bir ruhun düşünme becerisi, nasıl olup da bir insana koklatılan bazı buharlarla² kesintiye uğratılabilmektedir? (2010b: 12). Prensés’in bu sorgulamasını iki şekilde şerh etmek mümkün görünür: İlk ve lâfzî anlamıyla alındığında, söyledikleri, ruha dair Descartes’in felsefî tanımına, ampirik bir delille itiraz kılığındadır. Bu surette Prensés, Descartes’in ruh hakkında yaptığı tanımla çelişen bir ampirik örnekle ona itiraz etmektedir: Maddenin tâbi olduğu nedensel yasalardan münezze, saf gayrimaddî bir ruhun nasıl olup da maddî etkilerle, onun “özniteliği” denen düşünme becerisi ortadan kalkmaktadır? İkinci ve belki daha ziyâde alt-metin anlamıyla okunduğunda ise, ruhun teolojik kavramsallaştırılmasından hareketle, şu tür bir itirazı imâ eder: Muhatabının, Hıristiyanlıkça, gayrimaddî oluşu eşliğinde ona bir

2 Prensés “buharlar” [vapeurs] ile, eter gibi bayıltıcı etkiye sahip uçucu kimyevî maddeleri kastediyor.

kutsiyet ve maddî dünyaya kıyasen bir üstünlük tahsis edilen ruhun, “aşağı mertebedeki” maddenin tesirine maruz kalmasını nasıl olup da mümkün gördüğünü sorgular gibidir.

Descartes, 28 Haziran 1643 tarihli mektubunda Prensese'e -biraz şaşırılmış olarak- “sizin zaten, ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunuza tamamen kani olduğunuzu zannetmiştim” diye yazar (2010b: 16) ve kendi düalizmi etrafında, ruh ile beden arasındaki ilişkiyi tasavvur etmenin güçlüğünü de “insan zihni bana, ruh ile beden arasındaki ayrımı ve onların birliğini aynı anda kavramaya muktedir gibi gelmiyor” diyerek itiraf eder (2010b:16). Zira bunun için, ruh ile bedeni hem tek bir şey hem de iki şey olarak kavramak gerekir ki böyle bir kavrayış kendi içinde çelişir (2010b: 16). Ruh-beden bağlantısı mevzuu, bu mektuptan sonra Descartes ile Prensese arasındaki yazışmaların ana tema'sı olmaktan çıkmıştır. Tâ ki Descartes'ın Mayıs 1646 tarihli mektubuna kadar. Descartes aradan geçen üç yıl zarfında, Prensese'e verdiği sözü tutarak ruhun bedenle bağlantısını izah etmek üzere *Les Passions de l'âme* [ruhun teessürleri] başlıklı eserini yazmaya koyulmuştur ve 1646 yılında metninin bir taslağını ona göndermiştir.³ Descartes Mayıs 1646 tarihli mektubunda, ruh-beden etkileşimi hususunda *Les Passions de l'âme*'in taslak metninde serdettiği fizyolojik açıklama teşebbüsünü şöyle özetler:

“Ruhumuz ile bedenimiz arasında öyle bağ vardır ki hayatımızın başlangıcından beri bedeninin birtakım hareketlerine eşlik etmiş düşünceler, şimdi de o hareketlere eşlik eder; öyle ki, dışsal bir sebeple bedende bir kez daha aynı hareketler tetiklenirse, ruhta da aynı düşünceleri tetikler ve tersi de geçerlidir. Aynı düşüncelere sahip olursak, onlar da aynı hareketleri üretir. En nihayet beden makinesi öyle yapılmıştır ki tek başına bir neşe ya da aşk/sevgi düşüncesi veyahut da benzer başka bir düşünce, teessürlere eşlik ettiğini belirttiğim, kanın çeşitli hareketlerine neden olmak üzere icap eden can ruhlarını sinirler aracılığıyla bütün kaslara göndermeye yeter” (2010b: 110-111).

Descartes, *Les Passions de l'âme*'da, -düalist metafiziğiyle tutarlı kalmak adına- bir yandan ruhun tabiatı icabı “ne uzamla, ne boyutlarla, ne de bedeninin ondan müteşekkil olduğu maddeyle hiç bir bağlantısı olmadığı”nı savunurken (1995: 122) çelişkili biçimde bir yandan da ruhun maddî bedenle nasıl etkileştiğini açıklamaya çabalar. Bu esnada, birbirinden kökten farklı iki cevherin etkileştiği merkez olarak, beyindeki kozalakı bezi [*la glande pinéale*] gündeme getirir (1995: 122-123). Ruhun işlevlerini beynin -günümüzde “epifiz bezi” olarak adlandırılan- bu bölümünde ifa ettiğini öne sürer. Descartes'ın, “ruhun merkezî karargâhı” [*le principal siège de l'âme*] diye

3 1649'da basılan eserini Prensese'e ithaf eder.

nitelendirdiği bu bezi, yer kaplamayan ruhun bedendeki *topos*'u (!) olarak görmesinin gerekçesi ise, beynimizin diğer bölümleri çift iken (beynin sağ ve sol loblarının anatomik simetrisini kastediyor) onun tek oluşudur (1995: 124). Descartes kozalaksı bezi, -Kartezyen düalizmin amansız bir muhalifi olan- Dennett'in⁴ nitelemesiyle (2017: 129) âdetâ "bilincin turnikesi" olarak takdim eder. Descartes'ın açıklamasında, hem bedendeki uzuvlarda ve organlarda hâsıl olan uyarımlar ruha kozalaksı bez aracılığıyla nüfuz etmekte, hem de -tersi istikamette- ruhtan bedene yönelen tesirler bu bezin turnikesinden geçmektedir. Bu esnada Descartes bir anatomist ve fizyolog olarak, okuduğu eserlerden öğrendikleri kadar çeşitli omurgalı hayvan bedenleri üzerinde bizzat gerçekleştirdiği teşrih çalışmalarıyla, kas sistemi ve organlar ile beyin arasında mesaj iletim şebekesi işlevini yerine getiren yapının "sinir sistemi" olduğunu gözlemlemiş ve savunmuştur (1995: 125). Bununla birlikte, yaşadığı çağda henüz nöroloji bilimi teşekkül etmediğinden, kozalaksı beze -ve ondan da bedene- mesaj ileten şeyin ne olduğu hakkında varabildiği ve verebildiği izah, "can ruhları" [*les esprits animaux*] dediği ve gözlem mahsulü olmayan spekülâtif zerreciklerden ibarettir (1995: 125). Descartes'ın hipotezini özüyle nakledersek, ona göre ruh ile bedenin birbirine karşılıklı (çift yönlü) tesiri şöyle gerçekleşir: [1] Ruhun etkilediği kozalaksı bezden salgılanan can ruhları omurilik, sinir sistemi ve kan dolaşımı vasıtasıyla kaslara ve organlara gider (1995: 125). Ruh herhangi bir şey istediğinde, sıkı sıkıya bitişmiş olduğu minik bezin, bu isteğe bağlı olan etkiyi üretmek üzere gereken surette harekete geçmesini sağlar (1995: 130). [2] Bedenin maruz kaldığı bir tesir, "tıpkı iki ucundan biri çekildiğinde diğer ucu da hareket eden bir çalgı teli"ne benzeyen sinir lifleriyle beyne iletilir (1995: 109).

Ne var ki bunu böyle söylemekle Descartes ruhun kozalaksı bezi ne tür bir fiziksel kuvvet yoluyla harekete geçirdiğine dair bir açıklama sunmuş değildir. Gayrimaddî ruhun, fiziksel bir organ olan beyin üzerindeki etkisi bakımından sunabildiği izah en niyetinde, "ruh beyni ve o yolla da bedeni etkiler, çünkü ruh ile, -onun merkez karargâhı- kozalaksı bez sıkı sıkıya bitişmiştir"den ibarettir. Kartezyen düalizmin "farzettığı" etkileşime rağmen, zihnin beyne nasıl kumanda ettiği hususunda tatminkâr bir argüman sunmadığına Dennett da dikkat çekmiş ve fiziğin en temel ilkesi olan enerjinin korunumu ilkesini açıkça ihlâl etme "ölümcül kusuru"nu işlediğini belirt-

4 Dennett "beyindeki özel merkez" biçimindeki Kartezyen fikri, bilinç üzerine düşünme girişimlerimizi bozan en inatçı kötü fikir olarak değerlendirir (2017: 132). Beynin sanki tek bir işlevsel ileti noktası ya da merkezi varmış gibi düşünmeyi bırakmak gerektiğini savunur (2017: 135). Bu kötü düşünce alışkanlığını terk etmek üzere de onun yerini alacak iyi bir imge bulmak gerektiğini belirtir. Dennett'in nörobilimlerin güncel bulgularıyla ampirik temeller üzerinde inşa ettiği kendi yaklaşımı olan "çoklu taslaklar teorisi", birçok eserinde yer verdiği hayli ayrıntılı bir yaklaşımdır.

miştir (2017: 47). Descartes doğal fenomenlerin açıklanmasında, tâbiri câiz-se kapı dışarı etmeye çabalağı, asırlardır kullanılagelen skolastik felsefedeki “cevherî formlar” [*les formes substantielles*] mefhumunu, insanda ruh ile beden bileşimini izah maksadıyla yeniden içeriye buyur edecektir.

Sonuç Yerine

Bu son alt başlıkta, Descartes'ın, inceleyegeldiğimiz ruh ile bedeni ilişkilendirme teşebbüsüne yöneltilmiş başka bazı itirazları gözden geçireceğiz ve makalemizi bir sonuç yerine bir soruyla bitireceğiz. İlk olarak, onun “cevherî formlar”ı tekrar içeriye buyur etmesine yönelik Henri Gouhier'nin tespitleri ve itirazı şöyledir: Gouhier Descartes'ın metafiziği hakkındaki incelemesinde, onun zihin ile beden arasındaki -düalizmi itibariyle izahı aslında imkânsız- etkileşime dair düşüncesini “başka bir çağın modasına göre giydirdiğini” belirtir ve bu giysiyi de “hazır dikim” [*confection*] diye niteler (1999: 349). Gouhier'nin imâ ettiği, Descartes'ın söz konusu ilişkilendirmede sıkıştığı yerde, meseleyi, her fırsatta amansızca eleştirdiği Skolastik felsefenin konfeksiyon atölyesinden çıkma “cevherî formlar” mefhumuna havale etmek suretiyle geçiştirdiğidir. Gouhier, eleştirisinde son derece haklıdır. Gerçekten de Descartes birçok eserinde ve mektubunda “uydurmacalar” [*chimères*] diye nitelendirdiği Skolastik felsefenin “cevherî formlar” mefhumunu, kökten farklı iki cevher türü olan ruh ile bedenin birleşimini açıklamak üzere *ad hoc* olarak kullanmakta sakınca görmeyecektir.

Oysa Descartes mekanistik dünya tasavvuruyla, doğal fenomenleri açıklamada, skolastik felsefenin “cevherî formlar” mefhumunun kullanılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Dostu Regius'un, Kartezyen felsefeyi temel alan *Physiologia* başlıklı eserindeki⁵ beşinci tezine cevabında Descartes, doğal fenomenleri açıklamak üzere cevherî formları kullanan düşünürleri, adlarını anmaksızın sert bir tonda eleştirir: “Sözümona herşeyi bildikleriyle ve herşeyi kolayca gerekçelendirmekle övünen bu sahte âlimler, bilimin hiç mi hiç eşlik etmediği ve sadece kibir ve bilgiçlik taslama sıfatına lâıyk cehaletleriyle, cevherî formları ve reel nitelikleri icat ettiler” (1839: 603). Fakat, ne ilginçtir ki Regius'un dördüncü tezine cevabında ise insanda ruh ile beden

5 Descartes arkadaşı Regius'un antropolojik görüşünde, ruh ile bedenin insanda bileşimini “ârizî birlik” [Lat. unum per accident] diye nitelemesine karşı çıkarak bunun “bizâtihtî birlik” [unum per se] olduğunu savunmuştur. Descartes Regius'a mektuplarında, muhatabının bu nitelemesinin -mektupların eskaza “kötü niyetli” kişilerin eline geçmesi durumunda- Engizisyon'u rahatsız edebileceğini imâ ederek, bu nitelemesini bir kez daha düşünüp gözden geçirmesini tavsiye etmiştir. Dahası, Regius'un *Physiologia* başlıklı eserini Kartezyen temeller üzerinde kaleme alması itibariyle, Regius'un bu nitelemesinin ucunu kendine dokunmasından ve başına çorap örülmesinden de endişelenmiştir.

birliğini “cevherî formlar” a havale etmekte bir sakınca görmemiştir: “Ruh, insanın hakikî cevherî formudur”⁶ (1839: 603).

Hazindir ki Descartes ruh ile beden arasındaki kökten farklılık faraziye- siyle ve sonra da onları irtibatlandırma teşebbüsüyle ne İsa’ya ne Musa’ya yaranabilmiştir: Atomist Gassendi’ninkiler gibi felsefî zâviyeden yükselen itirazlar kadar, dinî zâviyeden de Descartes’a çok sayıda itiraz gelmiştir. Dinî zâviyeden yöneltilmiş itirazlardan sadece birini zikredersek: Dostu Rahip Mersenne, Meditasyonlar’ının yalnızca tek bir yerinde ruhun ölümsüzlüğü- ne değinmiş olmasından dolayı Descartes’a sitem eder ve meâlen “keşke çok temel bir husus olarak asıl bunu işlemiş olsa idiniz” diye de ekler (Descartes, 1834: 43). Oysa Descartes -Engizisyon korkusundan mıdır, bilinmez- hayatı boyunca eserlerini ve mektuplarını “zülfüyâre dokunmamaya” son derece özen göstererek hiç değilse vasatî bir dindarlık tonunda kaleme almıştır⁷. Ruh ile beden düalizmi hakkındaki düşüncelerinin de İbrahimî dinlerin temel dogmalarıyla çelişmesini bırakınız, bilâkis onları destekler mahiyette olduğu âşikârdır. Bu itibardır ki Ryle, Kartezyen zihin-beden düalizmini “resmî öğretisi” [official doctrine] diye anar (2009: 1). Ryle,⁸ Descartes’ın mi- zacen, birbiriyle çatışan iki motivasyon kaynağı arasında kaldığını savunur: [1] Bilimsel dehasıyla Galilei’vârî bir mekanistik evren tasavvurunu destek-lemek ile [2] dindar biri olarak zihnin veya ruhun mekanistik bir perspektif-ten açıklanamayacağına dair inancı arasında (Ryle, 2009: 8).

Makalemizi, bu tespitlere, itirazlara, eleştirilere ilâveten bir soruyla bi- tireceğiz: Ruh ile beden arasındaki irtibat meselesi bağlamında Descartes, filozof, fizikçi, anatomist ve fizyolog gömleğinden sıyrılıp, izahını en niha- yetinde -makalemizin birinci alt başlığında dökümünü çıkardığımız postü- lalardan üçüncüsüne dayanarak- “takdir-i ilâhî”ye bağlamakla, muhakemesi bir “kıyas-ı bâtıl” [consensus gentium] mertebesinde kalır mı diye geçici de olsa bir şüphe duymuş mudur?

6 Latince orijinalindeki ifadesiyle: anima est vera forma substantialis hominis.

7 Bunca gayretine ve ihtiyatına rağmen Descartes hakkında dinî çevrelerde “ateist” söylentileri yayıl- mıştır ve en hafif tabirle “septik” biri olarak görülmekten kaçınamamıştır. Ölümünden on yıl sonra ise kitapları Katolik Kilisesi’nin yasaklı yayınlar listesine [index librorum prohibitorum] alınacaktır.

8 Ryle’in, zihin-beden problemine Descartes’in yaklaşımına yönelik eleştirisi, müstakil bir makale kap- samında sunulabilecek kadar geniş bir konu; zira bu, beraberinde Ryle’in söz konusu probleme kendi özgün yaklaşımını, temel argümanları eşliğinde uzun uzun açıklamayı gerektirir. Bizse burada ancak -Ryle’i sadece anıp geçmemek adına- şu notu düşmekle yetineceğiz: Ryle (Zihin Kavramı başlığıyla di- limize de tercüme edilmiş) The Concept of Mind başlıklı eserinde, “Kartezyen mit”, “makinedeki hayalet dogması”, “tiyatro sahnesi olarak bilinç” gibi nitelermeler eşliğinde, Descartes’in düalizminin zihni ele almak bakımından doğurduğunu düşündüğü sakıncalara dikkat çeker. Ryle “kategori hatası” kavrayışı ışığında, -Descartes’taki versiyonu da standart “resmî öğretisi”yi temsil eden- düalizmin, zihin ile madde arasında radikal bir karşıtlık bulunduğuna dair inancının, onların aynı mantıksal kategorinin terimleri olduğu varsayımını içerdiğini savunur.

Öz

Descartes'in Felsefesinde Zihin ile Beden Arasındaki İrtibat

Biri maddî, diğeriye gayrimaddî, kökten farklı iki tür cevherin mevcudiyetini kabul eden Descartes, doğada bu iki cevherin birbiriyile irtibat kurduğu yegâne canlının insan olduğunu savunur. Zira ona göre hayvanlar, doğadaki mekanik aksesuarlardan öteye gidemez ve Descartes açısından “hayvanın bilinci”nden söz etmek hiç mi hiç kabil değildir. Descartes, maddî dünyayı mekanistik fiziğiyle, hayvanların ve insanın bedenini de mekanistik fizyolojiyle büyük ölçüde başarıyla açıklarken, iki tür cevherin insanda nasıl ilişkiye geçtiğini açıklama sorunuyla karşı karşıya kalır. Yani, saf gayrimaddî zihin veya ruh nasıl olup da fiziksel cevherden müteşekkil beden üzerinde etki uyandırabilmektedir? Descartes bu soruyu, bahis konusu ilişkinin kurulduğu biyolojik “merkezî karargâh” olarak kozalakı bezi öne sürerek cevaplamayı dener. Ne var ki, “ruh hangi kuvvet aktarımı yoluyla kozalakı bezi harekete geçirir?” sorusunun, onun yaklaşımı dâhilinde net bir cevabı yoktur.

Anahtar kelimeler: Zihin felsefesi, zihin-beden sorunu, cevher dâlizmi, psikofiziksel etkileşimcilik.

Abstract

The Connection Between Mind and Body In The Philosophy of Descartes

Descartes, who accepts that there are two radically different types of substance, one of which is material and the other is immaterial, argues that the only living creature that these two substances connect with each other in nature is human. According to him, animals cannot go beyond mechanical accessories in nature, and for Descartes, it is not at all possible to speak of “animal consciousness”. While Descartes explains in large part successfully the material world with his mechanistic physics, also the body of animals and humans with his mechanistic physiology, he faces the problem of explaining how two types of substance connect with each other in human beings. In other words, how can the pure immaterial mind or soul have an effect on the body that is composed of physical substance? Descartes attempts to answer this question by suggesting the pineal gland as the biological “headquarters” where the connection between the two substances is established. However, the question of “through which force transfer does the soul activate the pineal gland?” does not have a clear answer within his approach.

Keywords: Philosophy of mind, the mind-body problem, substance dualism, psychophysical interactionism.

Kaynakça

- DENNETT Daniel C., (2017) *Bilinç Açıklanıyor*, çeviren: Sibel Kibar, İstanbul: Alfa yay.
- DESCARTES René, (1824) *Les principes de la philosophie*, in *Œuvres de Descartes*, tome: III, (éd. par Victor Cousin), Paris: chez F. G. Levrault, dijital erişim adresi: <https://books.google.com.tr/books?id=DgmZICJ4zkAC>
- DESCARTES René, (1834) *Œuvres Philosophiques de Descartes*, tome: II, (éd. par Adolphe Garnier), Paris: Hachette, dijital erişim adresi: <https://books.google.com.tr/books?id=98I9AAAAIAAJ>
- DESCARTES René, (1839) *Œuvres Philosophiques de Descartes*, Paris: Auguste Desrez, dijital erişim adresi: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.c2802669&view=1up&seq=222>
- DESCARTES René, (1995) *Les Passions de l'âme*, Paris: Bookking International.
- DESCARTES René, (2002) *Discours de la Méthode*, dijital erişim adresi: http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/discours_methode/Discours_methode.pdf
- DESCARTES René, (2010a) *Méditations Métaphysiques*, dijital erişim adresi: <http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/descartes>
- (aynı eserin Latince orijinali: *Meditationes de prima philosophia*), dijital erişim adresi: <http://www.gutenberg.org/files/23306/23306-h/23306-h.htm>
- DESCARTES René, (2010b) *Correspondance avec Elisabeth*, dijital erişim adresi: http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/descartes_elisabeth.pdf
- GOUHIER Henri, (1999) *La Pensée Métaphysique de Descartes*, Paris: J. Vrin.
- RYLE Gilbert, (2009) *The Concept of Mind*, London and New York: Routledge.

FELSEFİ VE DİNİ DAYANAKLARI BAKIMINDAN KANT'TA AHLAKIN KAYNAĞI SORUNU

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 71, Yaz 2020, ss. 91-115.

Hakemleme: 25.04.2020 | Kabul: 14.05.2020

Mücella CAN*

Giriş

Felsefe tarihi boyunca ahlakın kaynağı konusunda birbiriyle çatışan çok sayıda tezin ileri sürüldüğü bir gerçektir. Bu konudaki düşünceler ya bir dine veya din dışı bir alana indirgenerek açıklanmaya çalışılmıştır. Ahlakın kaynağını, din dışı bir temelde açıklamaya çalışan filozoflardan birisi de Kant'tır. Ancak düşüncelerini hayatından bütünüyle soyutlayarak inceleme imkânı olmayan Kant'ın, ahlakın kaynağı konusundaki kanaatlerinin, bir yönüyle inançlarında kök saldığı ve dini birtakım dayanaklarının olduğu söylenebilir. Kant'ın kişiliğinde düşünce ve hayat arasında özel bir ilişki olması nedeniyle, düşüncelerinin hayatından kaynaklandığı ve tekrar hayatını biçimlendirdiği görülmektedir. Filozof, güçlü bir iradeye sahip olduğu için tüm hayatını bu iradeyle biçimlendirmiş ve bir idenin belirleyiciliğı altına sokmuştur. Felsefesinin kuruluşunda güçlü bir şekilde olumlu-yaratıcı bir yön olarak kendini açığa vuran bu irade, ne var ki aynı oranda kişisel hayatını da sınırlandırmıştır. Kant'ta her türlü öznel duygu, bedensel istek ve arzu, aklın ve ödev buyruğunun egemenliğı altına sokulmaları gereken şeyler olarak kabul edilmiştir (Cassirer, 1988: 5). Kant'ın ahlakın kaynağı hakkındaki düşünceleri, çeşitli aşamalardan geçtikten sonra yetkin bir hale gelmiştir. Bu nedenle filozofun ahlak felsefesini tam olarak kavrayabilmek için ahlakın kaynağı konusundaki düşüncelerinin tarihi süreç içindeki seyrini ve maruz kaldığı etkileri ortaya koymak gerekir. Bunun için de yaşadığı dö-

* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, mccan@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3987-2805

nemde, içerisinde bulunduğu felsefi ve teolojik atmosferin nasıl olduğunu kısaca izah etmek, entelektüel gelişimini tespit etmek açısından önemlidir. Filozofun baba ocağı, düşüncelerinin tam bir olgunluğa ulaşması açısından onu besleyecek durumda değildi; ancak sonraları kendi geçmişine bakarken baba ocağını saygıyla anar. Baba ocağından ahlak ve erdemın yanı sıra çok şey öğrendiğini, bir insanın elde edebileceği en yüksek şeyleri; dinginliği, dinginlik içindeki neşeyi, hiçbir aşırılığın bulandırmadığı rahatlığı tattığını; çekememezlikten ve kinden uzak, sevgi ve hoşgörünün egemen olduğu bir havayı orada teneffüs ettiğini anlatır (Heimsoeth, 2007: 14).

Kant'ın tüm fikri gelişimini göz önünde bulundurduğumuz zaman bir taraftan onun aydınlanmacı temel eğilimlerle olan içten bir bağı, diğer taraftan bu temel aydınlanmacı eğilimlerin onun düşüncesinde yeni bir şekil aldığını görmekteyiz. Aydınlanma felsefesi, duyular üstünden bir el etek çekme, aklın kullanımını deneyimsel olanla sınırlama ve öbür dünya ile değil de bu dünya ile ilgilenme yönünde bir doğrultu izlemiştir. Kant ise böyle bir neticeye eleştirel düşüncenin tüm aşamalarını geçerek sürdürdüğü bir düşünce sürecinin sonunda ulaşmıştır. O, yalnızca deneyim temeli üzerinde kalmaya özen gösteren ve bu durumdan oldukça hoşnut görünen aydınlanmacılıkla yetinmemiş; kendisini bu temele bilinçli bir şekilde oturtmuştur. Dolayısıyla metafizik onun için hâlâ bir bilimdir ama metafizik, artık duyular üstü bir evrenin bilimi değil, tersine artık insan aklının sınırlarının bir bilimidir (Kant, 1994: 7). Sınırlarını bilen insan, ne yönde eylemde bulunabileceğini gören insandır. Çünkü Kant'a göre insan, eylemde bulunmak için kendisini bir ahlaki belirleme içine sokma ihtiyacı duyan tek varlıktır. Burada aydınlanmacı ahlakın bir görünümü söz konusudur ve bu ahlak, Kant'la birlikte artık teorik bir haklı göstermenin konusu yapılmaktadır. Geleceğin bir yetkinlik çağı olacağını düşünen filozofa göre, böyle bir geleceği, kendi aklına güvenen, daha iyi bir geleceği hisseden ve bu geleceği şu andaki eylemlerinin harekete geçirici motivisi kılabilen insan inşa edecektir. Yani bu insan iyiyi, kendi aklının iyisi olduğu için kendisi kuracaktır. Zaten Kant'ın ahlak felsefesi, kendi kendini yöneten varlık olarak akıllı fail üzerine inşa edilmiştir (Wood, 2009: 165). Filozof, bu temel etik görüşten ve aynı entelektüel duyarlılıktan hareketle 'başka bir dünya olduğu için mi erdemli olmak iyidir?' yoksa 'kendi başına bir iyi ve bir erdem olduğu için mi erdemli olmak gerekir?' sorularını oldukça önemli bulmuş ve cevaplandırmaya çalışmıştır. Kant'a göre ahlaklılığın temellendirilmesinde gözlerini duyular üstünün bilimi olarak düşünülen metafiziğe çevirme ihtiyacı duyan bir kimse, henüz kendi kendini yönetme ve kendi kişiliğini inşa etme yolunda kendi kendine yetme denen şeyi tanımıyor demektir (Cassirer,

1988:55). Bu etik anlayış çerçevesinde, aydınlanmacı yaklaşımla, gözlerini metafiziğe çevirme ihtiyacı duyan yönelimin Kant'ın düşüncesinde ve hayatında derin bir takım izler bıraktığı ve filozofun kişiliğinde bu iki idealin çatışma halinde olduğu bir gerçektir. Bu konuda Kant biyografilerinin çoğunda yer almayan ama onun hayatının ve düşüncelerinin oluşum sürecinin ortaya konulmasında önemli bir kanıt olarak kabul edilecek olan Herder'in şu ünlü değerlendirmesi oldukça dikkat çekicidir: "Öğretmenim olan bu filozofu tanımak bana mutluluk vermiştir. Öyle inanıyorum ki, o, gençlik yıllarında da saçlarına akların en çok dolduğu yaşlılık yıllarında da, kendisine hep eşlik eden neşeli bir gençlik tazeliğine sahipti. Onun düşünceler inşa eden alnı, gölgesiz bir kişilik saydamlığının ve dostluğun yansıdığı yerd. Dudaklarından derin düşüncelerle dolu sözler dökülürdü. Bu sözler latife, şaka ve hiciv doluydu ve onun öğretici dersleri daima sonradan sohbet konusu olurdu. O, Leibniz'i, Wolff'u, Baumgarten'i, Hume'u aynı canlılıkla tartışır, Kepler ve Newton gibi fizikçilerin keşfettikleri doğa yasalarını ele alırdı. Bunun yanı sıra, o zamanlar yayınlanmış olan Rousseau'nun kitaplarını, 'Emile'i ve 'Heloise'i ele alıp işlerdi. O, tüm bunları doğanın keşfi bakımından değerlendirir, sağlam bir doğa bilgisi ve insanın ahlaki değeri açısından bunların ne ifade ettiklerine değinirdi. İnsanlık tarihi, uluslar tarihi, doğa tarihi, doğa öğretisi, matematik ve deney, onun yetenek ve donanımının beslendiği ve bunlardan çıkardığı sonuçları yaşamına kattığı kaynaklardı. Onun için bilinmeye değmez hiçbir şey yoktu; hiçbir entrika, hiçbir sekterlik, hiçbir önyargı, hiçbir kişisel gazez; evet bunların hiçbiri onun için doğruluğun ortaya çıkartılıp aydınlatılması karşısında en küçük bir uyarıcı güce sahip değildi. O, daima özgür düşünceyi canlı tutmak ister ve bunun için çaba sarf ederdi. Despotizm onun duygu dünyasına yabancı bir şeydi. Büyük bir şükran ve saygı ile andığım bu adamın adı Immanuel Kant'tı. Onun çehresi gözümde hep hoşnutlukla canlanır" (Cassirer, 1988: 55).

Kant'ın Entelektüel Gelişimi

Filozofun entelektüel gelişiminde hem ailesinin hem de eğitim sürecinde etkili olan öğretmenlerinin mensup olduğu, o dönem Almanya'sında yaygın olan, pietizm akımının birçok yönüyle belirleyici olduğu söylenebilir. Fransa ve İngiltere'ye göre Almanya'da felsefi düşünce ve akımlar daha geç başlamış ve bir o kadar da zorluklar içerisinde gelişmiştir. Almanya'da on yedinci yüzyılın sonu ve on sekizinci yüzyılın başlarında felsefi sorunlara ilişkin özgür bir girişim ve düşünce çeşitli engellerle karşılaşmıştır. Bu engellerin başında pietistlerin muhalefeti gelmektedir. Pietizm, Luther Almanya'sında on altıncı yüzyılın sonlarında ortaya çıkan, Protestan itiraftıktaki teolojik

ve dogmatik kimlik konusundaki tartışmalardan uzaklaşan, kişisel dindarlık ve bağlılık konularına yeniden dikkat çeken bir Protestan reform hareketini ifade eder (Guelzo, 2003: 676). Pietizmin özel kuramsal öğretilerin rasyonel savunmaları yerine, tövbe sonrası kişisel yeniden doğuş deneyimiyle derinden ilgilenen duygusal, evanjelik bir hareket ya da akım olduğu da söylenebilir (Van Kooten, 2019: 3). Bu akımın asıl amacı, törensel ve şekilci bir dini inanca karşı, bireylerin dini duyarlılıklarını destekleyerek vicdanlara özgü bir inancı savunmak ve dinsel tartışmaların üstüne çıkarak Luther'in ilk işaret ettiği amaca dönmektir. Pietistler, dini uyanışı ve canlanmayı sağlamak amacıyla dernekler kurup, tüm Hıristiyanlarda olması gerektiğini düşündükleri ruhbanlık bilincini geliştirmeye çalışmışlardır. Herkesin önceliğinin içsel ve vicdani bir inanç olması gerektiğini söyleyen pietizm, 'özgür düşünceyi temele alıp, bilgi edinmenin biricik yolu akıldır, her şeyi akıl ile açıklayabiliriz ve de aklımız her şeyi anlamak için yeterlidir' inancını savunan akılcı düşüncülere karşıdır. Özgür düşünceyi savunan filozoflarla, onlara karşı çıkan, hatta onları sapkınlıkla suçlayan pietist akım yandaşları arasındaki şiddetli tartışmalar, Büyük Friedrich'in tahta geçmesiyle birlikte sona ermiştir. Filozofların herkesi aydınlatması ve hükümdarlara kılavuzluk etmesi gerektiğini söyleyen Büyük Friedrich'ten sonra Almanya'da rasyonalist düşüncenin önü büsbütün açılmış oluyordu. On yedinci yüzyılın başlarında Almanya'da rasyonalist düşünceyi güçlü bir şekilde savunan ve bu akımın en büyük temsilcisi olan kişi, aynı zamanda Leibniz'in felsefesi konusunda derin uzmanlığı bulunan, Lutheryen inanca mensup Christian Wolff'tur (Audi, 2001: 980). Wolff'a göre her şeyin yeterli bir nedeni vardır; akıl, evrende her şeyin nedenini bulur, ortaya çıkarır ve bunu uygun bir şekilde açıklayabilir. İnsan hayatının önemli etkinliklerinden olan bilim, sanat, ahlak, siyaset, dil ve din, bütünüyle akla uygun bir amaca hizmet etmek için vardır. Bunların hepsini akılla açıklamak, amaçlarının ne olduğunu akıl çerçevesinde belirlemek mümkündür. Bu düşüncelerinin yanı sıra Wolff, ilahi dinlere karşı olmadığı için, teolojiyle uğraşanlar tarafından da hoşgörüyü karşılanmıştır. Tevrat'ın dogmalarını akılla açıklamış, Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğünü akılsal birtakım kanıtlarla ortaya koymaya çalışmıştır. Bu nedenle rasyonalizme aşırı karşı olan pietizm yandaşları, böyle bir felsefeyle uzlaşmanın olanaksız olmadığını dile getirmekten çekinmemişlerdir. Kant tarafından 'tüm dogmatik filozofların en büyüğü' olarak görülen Wolff, ilkeleri geçerli bir şekilde ortaya koyması, kavramları açık olarak belirlemesi, sıkı birtakım kanıtlamalara dayanarak bir bilimin güvenilir yoluna nasıl ulaşılabileceğinin ilk örneğini veren kişi olarak saygıyla anılmaktadır (Kant, 1994: 33). Ancak Kant, bu dönemde bile Wolff'un

dogmatik bir şekilde ortaya koyduğu felsefeye inanmamış, felsefenin Wolf'ın yaptığı gibi çeşitli düşüncelerin çelişkisiz bir şekilde bir araya getirilmesiyle değil, çözümlenmeye dayanan ve açıklanabilir kavramlar üzerinden ilerleyebileceğini düşünmüştür.

Filozof, ömrünün hemen hemen tümünü doğduğu şehir olan Königsberg'de geçirmiş olmasına rağmen, bir ticaret merkezi olan bu şehre çeşitli uluslardan insanların gelmeleri dolayısıyla çok sayıda insanın karakteri ve ahlaki üzerinde gözlem yapabilme imkânı bulmuştur. Annesi oldukça dindar bir pietist olan Kant'ın ailesinin inançlarındaki samimiyet, yoksulluğa karşı büyük bir direnç göstermelerini sağlamıştır. İlk eğitimini böyle dindar bir ailede almış olan filozofun üzerinde özellikle annesinin ve dolayısıyla pietizmin çok büyük etkisi olmuştur. Hatta filozofun 'dehasına etki edebilen' tek hocası, Martin Knutzen de inançlı bir pietisttir (Geier, 2009: 39). Kant'ın entelektüel gelişiminde annesi ve hocalarından aldığı pietist eğitimin sadece düşüncelerinde değil kişiliğinde de önemli etkileri olduğu bir gerçektir. İncil'in ahlaki buyruklarını ve vicdani saflığı her şeyden önemli gören bu eğitim, filozofun ahlak felsefesini büyük oranda etkilemiştir. Öyle ki filozofun, hayatının sonuna doğru İncil'i okuyup, İbranice 'Allah bizimle beraberdir' anlamını içeren 'Immanuel' lakabını işitmekten hoşnut olduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle Kant'ın ahlakı, çağdaşları ve kendinden önceki düşünürlerden çok İncil'e, özellikle İncil'in pietizm akımı tarafından yapılan yorumuna dayanıyor gibi görünmektedir. Schiller, 1789 yılında Goethe'ye yazdığı bir mektupta şunları yazar: 'Luther gibi Kant'ta da daima ruhbanlık kokusu var... Bunlar manastırlardan çıktılar ama o eğitimin izlerini benliklerinden silemediler' (Emin, 1339: 199). Yine de Kant'ın ahlak felsefesindeki bu dini etkiyi çok büyütmemek gerekir. Pietist akımın etkisinde olmasına rağmen Kant, aynı zamanda rasyonalizmin birçok yönüyle haklı kılınabilir özellikler taşıdığına da farkındaydı. İşte Kant, bu iki akımın yani rasyonalizm ve pietizm akımlarının egemen olduğu dönemde yetişmiştir. Filozofun çocukluğunda ve gençliğinde aldığı dini etki hayatının sonuna kadar devam etmiştir. Ancak onun entelektüel anlamda gelişip yetkinleşmesini dikkatli bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda, pietizmin etkilerinin çeşitli felsefi düşünceler tarafından büyük oranda yok edildiğini görürüz. Kaldı ki, Kant'ın ahlak felsefesine etkisi olan faktörleri göstermek istediğimiz zaman bile, tek bir nedeni ya da tek bir kaynağı işaret ederek açıklama yapmak, bilimsel anlamda doğru bir yaklaşım değildir. Farklı etkenler ve değişik etkiler, Kant'ın oldukça sert ve ciddi ahlaki bir ilkeyi gerektiren doğasıyla, bir dâhîde bulunabilecek niteliklerle birleşmiş ve günümüze kadar etkileri devam eden filozofun ahlak felsefesini meydana getirmiştir. Ancak

burada şöyle bir soruyla karşı karşıya bulunmaktayız: Kant'ın ahlak felsefesini etkileyen felsefi nedenler nelerdir? Pietist hocalar tarafından eğitilmiş olmasına rağmen Kant, ağırlıklı olarak Newton ve Rousseau'nun etkisinde kalmıştır (Audi, 2001: 460). Kant üzerinde etkili olan birçok kaynaktan bahsedilir; ancak bu kaynaklar, Newton'un *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri* adlı eserinin filozofun felsefi gelişimi için oynadığı rol karşısında oldukça sönük kalır. Kant'ın dünyasının Newton'un dünyası olduğunu ifade eden Geier, Newton'un söz konusu eseri okunmadan Kant'ın felsefi olarak neyin peşinden koştuğunun belirsiz kalacağını dile getirmektedir (Geier, 2009: 61). Yine de Kant, Newton'un fiziğini olduğu gibi kabul etmemiş, çeşitli yönlerden eleştirerek tamamlamaya çalışmıştır. Bu filozofların etkilerinin yanı sıra Hume'un düşüncelerinin de Kant üzerinde etkili olduğu bir gerçektir. Özellikle nedensellik konusunda ve diğer birçok felsefi düşüncesinin şekillenmesinde Hume'un düşünceleri, filozofu dogmatizmden kurtarmıştır. Diğer taraftan Rousseau'nun insan doğası ve insanın içerisinde bulunduğu doğal duruma ilişkin düşünceleri, Kant'ın ahlak sorunlarını aydınlanma çağı filozofları gibi rasyonel bir düşüncenin ürünü olarak kabul etmesini engellemiştir. Kant'a göre Rousseau, ahlak dünyasının Newton'udur, bu dünyanın gizli kalmış yasalarını ve öğelerini keşfeden kişidir (Cassirer, 1988: 3).

Hume ve Rousseau'nun Kant'ın Düşünceleri Üzerindeki Etkileri

Felsefi düşüncesinin temellerinin atıldığı bu dönemde Kant, Hume ve Rousseau'nun yazdıklarını okumuş ve onların düşüncelerinden de etkilenmiştir. Hatta ileride ortaya koyacağı tezlerinin dayanaklarını oluşturması bakımından her iki filozoftan hayati denilecek noktalarda ilham aldığı ifade edilmiştir. Hume'un Kant üzerindeki etkisini, eleştiri öncesi döneme kadar götürmek isteyenler olsa da bu bütünüyle başarısız kalmış bir istek gibi durmaktadır. Çünkü bir düşünürün, diğer bir düşünür üzerindeki etkisi hemen ilk eserde ortaya çıkmayabilir. Biri diğerinden bir ya da birçok formül aldığı zaman da kendini göstermeyebilir. Ancak birinin düşüncesi diğerinin düşüncesinde temel itirazlar ve katkılar durumuna geldiği anda kendini gösterir (Goldmann, 1983: 107). Kant'ın Hume'dan etkilenmesi de bu şekilde olmuştur. Hume'un etkisiyle nedensellik konusunda önceden sahip olduğu kanaatlerinde temel bir takım değişiklikler meydana gelmiş; bu süreç aynı zamanda onun nedensellik konusunda eleştirel bir yaklaşım içerisine girmesine de sebep olmuştur. Deneyime dayanıp, çözümlemeyi felsefi düşünmenin özel bir yöntemi olarak benimseyen Kant'ın, Hume'un ortaya koyduğu 'nedensellik' sorunu çerçevesinde kalması oldukça doğaldır. Nedensellik olarak nitelendirilen bu ilişki, neden ile sonuç birbirinden bütünüyle ayrı olduğu

için sonucun çözümlenmesiyle nedenin bulunamayacağı açık bir gerçektir. Öyleyse neden ile sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğu düşünce si nereden kaynaklanmaktadır? Hume, bu soruyu ortaya atmış ve neden ile sonuç arasında var olduğunu düşündüğümüz zorunlu bağın ruhsal yasaların bir sonucu, dolayısıyla bütünüyle öznel olduğunu iddia etmiştir. Çünkü Hume, neden ile sonuç arasında var olduğu kabul edilen zorunluluğun bize deneyimden gelemeyeceğini, oysa bilgilerimizin bütünüyle deneyimden gelen izlenimlere dayandığını ifade etmektedir. Bir başka topun çarptığı bir bilardo topunun hareket ettiğini ve herhangi bir yönde gittiğini bize gösteren deneyimdir. O topun hareket edeceğini ve bu hareketin yönünü deneyimden bağımsız apriori olarak kesinlikle bilemeyiz. Neden denilen şeyle sonuç denilen şey arasında hiçbir zaman apriori olarak bilinebilen zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır (Weber, 1964: 295). Neden ve sonuç bütünüyle birbirinden farklıdır ve hiçbir zaman bir arada bulunmazlar. İster neden olarak isterse sonuç olarak alınsın, deneyimin yardımı olmaksızın olayları belirleyebileceğimiz hiçbir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla deneyime dayalı olarak yapılan bütün çıkarımlar, bu arada nedensellik olarak nitelen dirilen ilişki de alışkanlığın sonucudur (Hume, 1974: 64). Nedensellik sorununun bu şekilde ortaya konularak çözümlenmeye çalışılması Kant'ı çok düşündürmüş hatta onu dogmatik uykusundan uyandırıp, araştırmalarının kurgusal felsefe alanında farklı bir yönde ilerlemesine sebep olmuştur (Kant, 2000: 8). Kant, Hume'un çıkardığı bu sonucu kabul etmemekle birlikte onun bilgi sorununu inceleyip eleştiriye tabi tutması açısından düşünme biçimi ona bir anlamda kılavuzluk etmiştir. Hatta Hume'un bu konudaki düşüncelerinde haklı olduğunu ifade eden Kant, deneyimin ancak belli sayıda durumları göstermesi nedeniyle, zorunlu ve evrensel olanı veremeyeceğini söylemektedir. Öyleyse aposteriori yani sadece deneyime dayanan bir yargı, bilimsel bir bilgi oluşturmaz. Zorunlu yani bilimsel olmak için bir yargının rasyonel bir veriye dayanması, köklerinin deneyimde olduğu kadar akılda da olması, bunun apriori bir yargı olması gerekir (Kant, 2000: 16).

Diğer yandan Rousseau'nun doğal duygularımızın gerçekliğini ve konumunu, bilim ile inanç arasındaki farkı gösteren eserleri, Kant'ın düşüncelerini derinden etkilemiştir. O zamana kadar çağdaşları gibi asıl anlamında insanlığı zihinsel ve düşünsel hayatta gören Kant, şimdi aydın ile aydın olmayan, sıradan bir insan ile yüksek bir düşünür arasında insanlığın ortak ve daha doğal bir temelini bulmuştu. Rousseau'nun düşüncelerinin etkisinde, doğal eğilimlerin çok önemli olduğunu fark etmişti. Rousseau'nun duygular ve doğal inanca verdiği değer, Kant'ın ahlak felsefesi konusundaki düşüncelerinin oluşumuna da çok büyük katkı sağlamıştır. Bu nedenle Kant

da Rousseau gibi zihinsel gelişim ve ilerlemeye doğrudan değer atfederek, vicdani ve doğal duyguların kendilerinden hareket edilmesi gereken temeller olduğunu düşünmüştür.

On sekizinci yüzyılın rasyonalist filozofları, ahlakı aklın, rasyonel düşünmenin ürünü olarak kabul ediyorlardı. Bu filozoflara göre iyilik sonsuz bir gerçektir ve onu akılla bulabiliriz. Rousseau, bu düşüncenin tam tersini iddia ediyordu: İnsanın eylemlerini düşünme ve hayal gücü yardımıyla düzenlemeye kalkacağınıza onun doğasını ve özünün ne olduğunu öğreniniz. Bu nedenle insanın özgürce gelişip yetkinleşmesi için zemin hazırlayınız. O zaman görürsünüz ki insanlık, entelektüel ve bilimsel gelişmede değil, tersine doğal duygularımızdadır. Doğa bizim sağlıklı olmamızı almımıza yazmışsa, ben düşünme halinin doğaya aykırı olduğunu ve düşünen insanın yozlaşmış bir hayvan olduğunu söylemek isterim (Rousseau, 1986: 98-99). İnsan için asıl amaç, mümkün olduğunca doğal duyguları içinde yaşamasıdır. Kant, Rousseau'nun düşüncelerinden hareketle insanı çağdaşlarından farklı bir şekilde değerlendirmeyi öğrenmiştir. Yüzyıllardır, insanlığın amacının bilimde ve aydınlanmada olduğu düşünülüyor, bilgisiz yığınlar on sekizinci yüzyıl düşünürleri tarafından aşağılanıyordu. Çünkü entelektüel anlamda aydınlanmamış bir kimse, bu düşünülere göre, insanlığı temsil edemezdi. Oysa Rousseau, insanlığın entelektüel kazanımlarda değil, insanın özünde ve doğasında içkin olduğunu dile getirmişti. Bu konuda Kant'ın şu düşünceleri oldukça önemlidir: 'Ben bilimden zevk alan bir insanım. Bilime karşı büyük bir arzu duyarım. Gerçeğe yönelik araştırmalarda ilerledikçe sonsuz bir mutluluk içinde kalırım. Bu nedenle bir zamanlar insanlığın gerçek erdeminin bilgi elde etme isteğinde bulur, bilgisiz olan insanları aşağılardım. Benim bu yanlış yoldan dönmeme Rousseau sağladı. İnsanlığın büyüklüğünü sadece entelektüel birikimde görmenin ne derece boşuna bir çaba olduğunu anladım ve gerçek değerini, özünü öğrendim' (Emin, 1339: 200). Kant'ın bu açıklamalarından anlaşılıyor ki her bir insanda saygı duyulacak ve değer verilecek bir nitelik, en büyük hükümdardan en sıradan bir insana kadar herkesin sahip olduğu kişiliktir, insan olma özelliğidir. Bir başka anlatımla, bu düşünce, kendi başına amaç olmaları bakımından tüm akıllı varlıkların eşit onura sahip olması ve akla uygun her davranışın saygıya layık görülmesiyle yakından ilgilidir (Wood, 2009: 165). Bu anlayışın öncelikle toplumsal ve siyasal bir sonucu bulunmaktadır: Her insan, insan olması dolayısıyla bir kişiliğe sahiptir ve bu kişiliğinin her türlü saldırıya karşı dokunulmazlığı vardır. Küçük, büyük her insan vicdana, özgürlüğe ve kişiliğe sahip olması nedeniyle saygı duyulmaya layık bir varlıktır. Demek ki insanlar arasında sınıf ve makam farkı gözetilemez. Her insan bir kişiliğe sahip olması müna-

sebetiyle hiçbir şekilde köle edilemez ve aşağılanamaz. Filozof, bu anlayışın ahlaki değerine ve ruhun bu kanaatten oluşturacağı güce olan hayranlığını şu şekilde ifade etmektedir: İnsanın böyle manevi bir onura sahip olduğu düşüncesi, ruhu tamamen yüceltiyor ve bizim hayrete düşmemize neden oluyor. Görüldüğü gibi Kant, Rousseau'dan gerek kendinde, gerek başkalarında insanın sahip olduğu insani onur nedeniyle değerli görülmesi ve saygı duyulması anlayışını almıştır. Ancak filozof, entelektüel anlamda yetkinleştikçe ahlakın kaynağı konusunda Rousseau'nun birçok düşüncesinden uzaklaşmıştır. Bununla beraber her bireyin bir kişilik olması dolayısıyla insan olmanın yüksek onuruna sahip olması gerekeceği düşüncesini hiçbir zaman terk etmemiştir. Hatta ahlakın temel ilkelerinden birisi olarak kabul ettiği "insan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır; gerek kendine ve gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir" (Kant, 2013: 45) şeklindeki ilke de insanın onurlu bir varlık olduğunun hiçbir zaman göz ardı edilmemesi gerektiği anlayışının altını çizmektedir. Kant'a göre, varoluşları insanın istemesine değil de, doğaya dayanan varlıkların görelî bir değeri olması nedeniyle onlara şeyler denir, oysa akıl sahibi varlıklara kişiler denir, çünkü onların doğal yapısı bile onların kendilerini amaçlar olarak yani sırf araçlar olarak kullanılmayacak şeyler olarak gösterir. Böylece her türlü kişisel tercihi sınırlar ve bir saygı konusudur. İnsan, amaçlar düzeninde kendi başına bir amaçtır yani o hiçbir zaman başka bir kimse tarafından sadece bir araç olarak kullanılamaz. Çünkü her insan kendi kişiliğinde bütün insanlığı temsil etmektedir (Mengüşoğlu, 1969: 26).

Kant'ın Ahlakın Kaynağı Konusundaki Düşüncelerinin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Kant, hayatının bu döneminde birçok İngiliz filozofunun ahlak kuramını incelemiş, az veya çok onların düşüncelerinden etkilenmiştir. Söz konusu filozoflar, ahlak alanında duyguya çok önem vermekteydiler. Ancak Kant, verdiği derslerde duygu ve zihin arasındaki farklılıkları açıklar ve bunların özleri itibarıyla kesinlikle birbirine indirgenemeyeceğini söylerdi. Ahlakın kaynağı hakkındaki ilk düşüncelerini 1764 yılında yayınladığı bir eserinde ortaya koyan Kant, 'ahlakı oluşturan, insandaki doğal duygulardır' diyerek, ahlak yargılarını doğrudan doğruya duyguya dayandırıyor (Kant, 2010: 54). Hatta filozof bu dönemde sadece ahlak yargılarının kaynağının duygu olduğunu iddia etmekle yetinmemiş, çeşitli ırklarda, eğilimlerde, kadın ve erkekte ahlak duygusunun nasıl birbirine karşıt hale geldiğini araştırmıştır.

Öyle ki o dönemde yazmış olduğu bir notta, cinsiyete, yaşa, eğitime, bireyin mensup olduğu yönetim biçimine, ırka, iklime bağlı olarak ahlak duygusunda farklılıkların oluştuğunu ifade etmiştir. Bu açıklamalardan hareketle denilebilir ki Kant, o dönemlerde ahlakın doğal bir duygu olduğuna inanır ve bu duygunun çeşitli etkilerle değişeceğini düşünürdü. Ancak Kant, felsefesinin zaman içerisindeki gelişim ve olgunlaşmasına bağlı olarak ahlak felsefesi alanında bu düşünceleri kesin olarak reddetmiştir. Ahlak alanında yeni birtakım düşünceler ortaya koyup, bu düşüncelerinin ahlak felsefesine temel olacak özellikleri taşıması gerektiğini düşünüyordu. Dolayısıyla ahlaki bir eylemin dayandığı ilkenin evrensel olmasına bağlı olarak erdemli bir davranışta bulunabileceğini ifade eden şu düşüncelerini dile getirir: Erdem ancak bazı ilkelere dayalı olabilir. Erdemli bir şekilde ortaya konulan bir eylemin temelinde bulunan ilke ne kadar evrensel olursa o eylem de o kadar sağlam, o derece değerli olur (Kant, 2010: 70). Ancak ahlakın dayandığı bu ilke, kuramsal bir düşünüşün, bir çıkarım veya akıl yürütmenin sonucu değildir. Hiç şüphesiz her insanın vicdanında yaşayan bir duygunun doğrudan doğruya bilincidir. Fakat bir taraftan ahlak duygusunu evrensel ve genel bir ilke olarak kabul etmek, diğer taraftan onu yaşa, ırka, iklime v.b. göre değişken olarak düşünmek açık bir çelişkidir. Kant, bu çelişkidен kırklı yaşlarında kurtulmuştur. Filozof, bu dönemde bilginin maddesi ile formunu, duyarlık ile anlama yetisi ve akli birbirinden tamamen ayırmış, bilginin içeriğini oluşturan duyuların değişim içinde olmasına rağmen, ikincisinin yani anlama yetisi ve aklın değişmez olduğunu kabul etmiştir. Bilgi adını alan yargıların evrensel olmasının nedeni, anlama yetisinin kendisine özgü kategoriler yardımıyla dağınık bir şekilde bulunan duyusal izlenimleri toplayıp bireştirmesidir. Bir başka anlatımla Kant'ta bilginin nesnel geçerliğinin sebebi, kategorilerin tüm insanlarda bulunması, aynı sayıda olması ve aynı şekilde duyusal sezgide verilmiş olan fenomenlere ilişkin bilgi oluştuğudur. Bilgi görüşü açısından aslında Kant bir akılcıdır ama insan bilgisini deneyimde verilebilecek olanla sınırlamaktadır. Ahlak bakımından ise, insanların mutlak anlamda bağlayıcı olan bir ahlak yasasına tabi olduklarını fakat böyle bir yasa koyabilecek tek mümkün otoritenin insanın kendi akılcı iradesi olabileceğini ifade etmektedir (Wood, 2009: 23).

Filozofun bilgi konusundaki düşünceleri, ahlaka ilişkin anlayışını da değiştirmiştir. Ahlak konusundaki düşüncelerinin ilk oluştuğu yıllarda, ahlaki yargıların kaynağının duygularda, ahlak duygusunda olduğuna inanıyordu. Ancak bu yargılar, evrensel bir ilkeye dayandırılabilirse gerçek anlamda erdemden söz edilebilirdi. Oysa Kant'a göre bu ilke, ahlak duygusunun bilincinden başka bir şey değildir. Bu durumda şöyle bir soruyla karşı karşıya ka-

lırız: Duygularımızın bilinci nasıl evrensel bir ilke olabilir? Çünkü her türlü duygu, bu bağlamda ahlak duygusu da değişkendir. Bu değişim hakkındaki bilinç, herkes için geçerli olabilecek evrensel bir yargı meydana getirebilir mi? Kant, kuramsal bilginin koşullarını incelerken bütün bilgilerimizin deneyimle başladığını ama bilgideki tümel ve zorunlu yargıların deneyimden çıkamayacağını görmüş, (Kant, 1994: 41) anlama yetisinde apriori bir sentez gücü aramıştı. Bu nedenle, bilginin nesnelere, duyular ve duygulara göre düzenleneceğini kabul etmektense, nesnelere bilgimize, apriori bilgi gücüne göre düzenleneceği varsayımını temele almak gerekir, diye düşünüyordu. Mademki kuramsal bilgimizin son ve asıl koşulu düşünme gücünün etkinliğidir, onun yasalarıdır, öyleyse mutluluğun, ahlakın ilkesinin de böyle öznel bir etkinlik olması gerekir. Bir başka ifadeyle insanın benliğinde kendi kendisini mutlu edebilme gücü vardır. Mutluluğun konusu, maddesi duyusaldır yani şu veya bu şey insanı mutlu edebilir. Ancak mutluluğun temeli, formu, özete ilkesi zihinseldir. Eğer irademiz benliğimizle, zihinsel etkinliğimiz ile uygun olursa o zaman mutluluk ortaya çıkar. Böyle bir uyumun meydana gelebilmesi için eyleminin içerdiği ilke bütün insanlar için evrensel bir yasa olmalıdır (Kant, 1993: 30). Yani kendim hakkında nasıl bir yargıda bulunuyorsam, başkası için de öyle düşünmeliyim. Kendi eylemim hakkındaki yargım, bütün mekân ve zamanları kapsamak üzere evrensel olmalıdır. Öyle olmazsa kendi eylemim hakkında bir türlü, aynı eylem başkası tarafından gerçekleştirildiği zaman başka türlü yargıda bulunursam vicdanımda bir uyum meydana gelmez. Oysa gerçek mutluluk böyle bir uyumda, eylemimizin evrensel bir yasaya dayanmasındadır. Her ne kadar bu evrensel yasa, mutluluğun nedeni ise de amacı bireyi mutlu etmek değildir; tersine, bu yasa bireyin mutluluğa layık olmasını sağlar.

Demek ki her insan, zihinsel etkinliğiyle, özgürlüğünü evrensel bir yasaya tabi kılmakla mutluluğunu hazırlamaya çalışır. Kant'ın ahlak konularında 1770-1780 yılları arasında bu şekilde düşündüğü çeşitli notlarından anlaşılmaktadır. Filozof, bu düşünceleriyle önceki yıllarda ahlak hakkında ortaya koyduğu düşüncelerinden ayrılmıştır. Bundan böyle, ahlaklılığı, ahlaki erdemi bir duygunun bilincinden ibaret olduğunu görmez; tam tersine zihinsel bir etkinlik ve onun sonucu akli bir yasadan kaynaklanmış olduğunu düşünürdü. Ancak Kant'ın bu dönemdeki düşünceleri de ahlak felsefesi alanındaki düşüncelerinin kesinleşmiş bir hali değildir; çünkü bu dönemde ahlak yasasının kaynağını henüz bulamamıştır, daha doğrusu onun bireyde olduğunu varsaymıştır (Emin, 1339: 203). Bununla birlikte ahlaklılığın, eylemimizin evrensel bir ilkeye dayanması demek olduğu düşüncesi, Kant'ın ahlak hakkındaki düşünüşünün son aşamasının temelidir. Filozof,

ahlaklılığı çözümleyerek bu düşüncelere ulaşmıştır ancak bu çözümlenin yapılışı ve yöntemi iki önemli temele dayanır. Bunlardan biri Kant'ın evrim hakkındaki anlayışı, diğeri bilgi konusunda ulaştığı sonuçlardır. Bu iki temel dayanak, Kant'ın ahlak kuramının yönünü belirlemiştir. Dolayısıyla söz konusu kuramın dayanakları olarak düşünülen bu iki noktayı ve onların ahlak felsefesine olan etkisini izah etmek gerekir.

Kant, gençlik yıllarında doğanın oluşumu konusunda evrim düşüncesi ya da anlayışını temele alan bir takım değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu konuda yazmış olduğu eserinde cisimlerin meydana gelmesini, gelişen ve ilerleyen bir süreç şeklinde değerlendirdiği evrimin ürünü olarak görmektedir. Aynı eserde dünyanın da bir tarihi olduğunu ve dolayısıyla eski halinde kalmadığını, aksine yavaş yavaş işleyen bir değişim ve dönüşümle bu duruma geldiğini söylemekte ve gelecekte de aynı yasanın etkisi altında değişime uğrayacağını anlatmaktadır. Filozofa göre, evren, bir kerede olup bitmiş bir olgu olmayıp bir süreç olduğundan sonsuza kadar devam edecektir (Kant, 2002: 114). Daha sonraki eserlerinde de dünyanın tarih öncesi durumu ve insanlığın kaynağına yönelik düşünceleri bulunmaktadır. Filozof, bir yandan bilginin ve ahlaki yargıların kaynağını araştırırken diğeri yandan tabii coğrafya ve antropolojiye ait incelemeleriyle dikkatini insanlığın kaynağına, doğal tarihe yönlendirmiştir. Zaten evrim anlayışının dayandığı iki önemli düşünceyi eserlerinde, özellikle gökyüzü kuramında en önemli dayanak ve ilke olarak benimsemiştir. Bu düşüncelerden biri geçmiş, şimdiki deneyimlerimizle bilinen nedenler aracılığıyla açıklama gerekliliğidir. Evrim anlayışının dayandığı bu temele bağlı olarak filozof, Newton'un cisimler hakkındaki kuramının eksik olduğunu düşünmüş ve bu konuda şunları söylemiştir: Bugün cisimlerin hareketini açıklayan nedenler niye onların geçmişteki oluşumunu açıklayamaz? Oysa bugün bulunan nedenler, doğanın geçmişini de açıklayabilir. İşte bu ilke, evrim düşüncesinin dayanaklarından biridir. Diğeri taraftan Kant, küçük çaplı etkilerin toplanarak ileride önemli sonuçlar doğurabileceğine inanıyordu. Nitekim cisimlerin ve dünyanın tarihini bu şekilde açıklamıştır. Doğanın açıklanmasında bu iki ilkeyi, başka bir anlamıyla evrim düşüncesini Rousseau'nun ortaya koyduğu uygarlık ile bireysel mutluluk arasındaki ilişki sorununa uygulamıştır. Rousseau, ünlü yapıtında uygarlıktaki gelişmenin bireysel mutluluğu oluşturamadığını iddia etmişti (Rousseau, 1986: 79-86). Bu iddia, Kant'ı uzun süre düşündürmüştür. Nihayet insanlığın tarihi gelişiminin bireyin mutluluğuyla ölçülemeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Tarihin gelişimi, doğrudan bireyin mutluluğunu oluşturma amacına yönelik değilse neyi hedefleyebilir? Doğanın, örneğin cisimlerin kökenini bugünkü gördüğümüz nedenlerle açıklayabiliyoruz. İnsanlığın tarihi

değişim ve dönüşümünün doğrultusunu şu anda geçerli olan yasaların yardımıyla bulamaz mıyız? Tarihteki dönüşüm ve ilerlemenin (evrimin) amacını bireyin mutluluğa ulaşması şeklinde değerlendiremeyiz. Çünkü tarihi gelişmenin bireysel mutluluğa, rahata, iyiliğe doğru götürdüğünü göremiyoruz. Öyleyse insanlığın yöneldiği erek nedir, neresidir?

Kant, daha önce sözünü ettiğimiz bir eserini yazarken bireysel doğadaki güzellikleri betimlemişti. Rousseau'nun eseri, bizzat kendisinin antropoloji alanında yapmış olduğu incelemeleri bu konulardaki düşüncelerini değiştirmesine neden olmuştur. Rousseau'dan insana yeni bir bakışı öğrenen Kant, böylece insan ruhunun gizli köşelerine girmeye çalışmıştır. İnsan doğası ile uygar toplum, doğal insan ile maskelerin arkasına saklanmış çağdaşları arasında çözümsüz görünen çelişkiler Kant'ı da yoğun bir şekilde etkilemiştir. Rousseau sadece, Kant'ın eğlenceli yanlarda görebildiği insani zaafı göstermiş değildi. Kant'ın insan üzerindeki pratik amaca dair ilgisini uyardırması olan da bizzat Rousseau olmuştur (Geier, 2009: 220). Bu düşüncelerin etkisinde kalan Kant, bireyin özü itibarıyla yetkinlikten yoksun olduğu düşüncesini benimsemeye başlamıştır. Antropolojisinde biz insanlar, tembel, vefasız ve sıradan yaratıklarız diyen filozofun ahlak felsefesi, ahlakın sadece formel yönlerine odaklandığı için antropolojiye ait olan ampirik içeriği bir yana bırakmıştır (Kuehn, 2011: 282). Kant, bireysel doğanın yetkin olduğu düşüncesini savunan ve zamanla o yetkinliğin geliştiğini varsayarak insanlık hakkında oldukça iyimser düşünen Sulzer'e karşı Büyük Friedrich'in bir mektupta yazdığı 'Azizim Sulzer, bizim ne kötü yaratıklar olduğumuzu bilmiyorsunuz' ifadesini insan doğası hakkındaki kötümser görüşünün bir kanıtı olarak kullanmıştır.

İnsanlığın durumunu iyimser bir tarzda düşünme imkânı olmayınca Rousseau'nun incelediği sorun nasıl çözümlenecekti? Diğer bir anlatımla, uygarlık bireysel mutluluğu meydana getiremiyorsa onun amacı ne olabilir? Kant, bu soruya cevap verebilmek için bireyin amacıyla insanlığın varlık gayesi ve şartlarını birbirinden ayırmıştır. Tarihi gelişme, bireyin değil; insan türünün amacının gerçekleşmesine doğru gitmektedir. Aslında birey ile insan türünün varlık şartları birbirinden tamamen ayrıdır. Birey, yalnızca içgüdüsüne uyan bir canlı olması açısından tek başına bırakılınca tam bir gelişme gösterebilir. Fakat insan, akıl sahibi bir varlık olarak düşünüldüğü zaman ancak insanlık denilen topluluk içinde gelişebilir. Çünkü aklın gelişmesi birçok kuşağın deneyimleriyle mümkündür. Her kuşak, kendinden öncekilerin birikimlerine dayanması nedeniyle tarihsel ilerleme ve gelişme mümkün olmaktadır. Ancak insanlığın bu ilerlemesi, aklın gelişmesi amacına ulaşmaya kadar birey için acı ve zorluklar kaçınılmazdır. Hatta sadece içgüdüleri-

ne tabi olarak yalnızca bireysel anlamda gelişseydi yani, akıl sahibi bir kişi olmasaydı belki daha az acı çeker, daha az zorluklarla karşı karşıya kalırdı. Çünkü akıl sahibi olmasıyla insanın gelişmesi, diğer bir ifadeyle insan türünün ilerlemesi sürekli bir mücadele ile felaket ve sefaletlerle aynıdır. Eğer sadece bireyin mutluluğu amaçlanmış olsaydı insan, içgüdülerine uyararak kalır yani Rousseau'nun özlediği doğa durumunu bırakmazdı. Oysa insan, doğa durumunun gerekli kıldığı içgüdülerini bir kenara bırakmış, aklın belirlediği doğrultuda hareket etmeye başlamıştır. Demek ki bu yolda sonuna kadar yürüebilmesi, başka bir ifadeyle eylemlerinde akılı aracılığıyla bulunduğu bu yolu, içgüdülerinin yerine koyması gerekir. Bu amacın tam olarak gerçekleşebilmesi için her insanın özgürce kabul ettiği bu yolun evrensel bir yasaya uygun olması nedeniyle ortak olması yani her insanın özgürlüğünün diğer insanların özgürlüğüyle uzlaştırılması gerekir. Çünkü 'her bir bireyin özgürlüğü, bu özgürlüğün genel bir yasaya göre herkesin özgürlüğüyle birlikte var olması koşuluyla sınırlıdır' (Kant, 2017: 118). Her bireyin özgürlüğünü diğer bütün bireylerle uzlaşacak biçimde kullanması ise bütün insanların, özgür bireylerden oluşmuş bir toplum oluşturmasıyla mümkün olur. İşte insan denen varlığın kendisi için belirlediği amaç budur. Görülüyor ki tarihi gelişmenin amacı, bireyin doğrudan doğruya mutluluğu değildir. Aksine tarihi ilerleme, her insanın evrensel bir yasa çerçevesinde eylemlerini belirlemesini yani bütünüyle özgür bireylerden oluşan bir insanlık ailesini oluşturmayı amaçlar. Mutluluk bunda içkindir. İşte Kant'ın ahlak felsefesini oluşturan etkenlerden biri tarihsel değişim ve ilerlemede gördüğü bu amaçtır. Başka bir ifadeyle Kant, birey olarak insan ile insanlığın amaçları arasında karşıtlık görmüş ve tarihsel değişim ve gelişmeyi yöneten yasanın insanlığın da amacı olması gerekeceğini kabul etmiştir. Hatta Kant'ın ahlak yasası, bu tarihsel amacın, evrim yasasının bireyin vicdanında görünür hale gelmesi olarak kabul edilebilir. Çünkü ahlak yasası, tarihsel değişim ve ilerlemenin amacını bize gösterir. Böylece vicdanın insanlara kabul ettirdiği gerçek, tarihi ilerlemenin de dayandığı yerdir. Tarih ve antropoloji incelemelerinden çıkan bu sonuç, Kant'ın bilgi kuramının sonuçlarıyla birleşmiştir. Kant, bilgi kuramı konusunda, doğa ve deneyim dünyası hakkında bilgi elde edebilmek için tümel birtakım yasaların bulunması gerektiğini ifade etmekteydi. İradenin de eylemleri yönlendirebilmesi için bu şekilde evrensellik özelliği taşıyan birtakım yasalar koyması gerekir. Bu nedenle doğanın yasaları yani fenomenal dünyanın bağlı olduğu yasalarla, iradenin eylemleri belirleyen yasa veya yasaları arasında bir benzerlik vardır. Birincisi nedensellik ilkesine dayanarak bizim gerçek evreni tanımamızı sağladığı gibi ikincisi de düşünülür dünyayı, ideal dünyayı tanımak için bir giriş işlevi görmektedir.

Ahlak Alanında Sentetik Apriori Öğelerin Olanağı

Kant, bilgi sorununu incelediği zaman şu soruyla karşı karşıya kalmıştı: Doğanın bilgisini edinebilmek için evrensel birtakım yasalara ihtiyaç olduğu bir gerçektir. Öyleyse nasıl oluyor da bizde meydana gelen bir tasarım böyle evrensel, dolayısıyla nesnel bir nitelik kazanabiliyor? Bu sorunun cevabını filozof, bilgi kuramını açıklarken vermişti. Ahlak da evrensel bir yasaya dayalı olduğuna göre eylemlerimiz nasıl ve ne derece evrensel, objektif olabilir? Bir başka anlatımla bir eylemin ahlaki olabilmesi, onun her zaman için bir yasa, bir evrensel ilke olmasıyla mümkündür. Eylemimiz, nasıl oluyor da böyle evrensel bir yasa şeklini alabiliyor? Filozof, bilgi kuramını ortaya koyarken, doğaya ait evrensel yasaların deneyimden çıkarılamayacağını göstermişti. Aksine, deneyim bu evrensel yasaların varlığına dayalı olarak mümkün olmaktadır (Kant, 1994: 45). Bir başka anlatımla doğal yasalar apriori ilkelere dayalıdır. Demek ki ahlakın dayandığı evrensel ilke de deneyimden elde edilemez. Yani psikolojinin, tarihin bize bildirdiği ruhsal olaylar ahlakın nedenini, temelini oluşturamaz. Çünkü deneyimden bildiğimiz ruhsal olaylardan, tarihten ahlakın ilkeleri olan evrensel yasaları çıkaramayız. Dolayısıyla ahlaklılığın temelini deneyim olmaması gerekir. Bu nedenle ahlaki amacın, insan denen varlığın tarihinde gördüğümüz değişim ve ilerleme sürecinden çıkmış olduğunu söyleyemeyiz.

Kant'a göre, kaynağı itibariyle duyuşal sezgide verilmiş olan nesnelere ilişkin bilgimizin yanı sıra bir de ahlak hakkındaki bilgi vardır. Ama böyle bir bilgi, olanın, daha açık bir ifadeyle, insanların fiili olarak nasıl davrandıklarının değil; ama olması gerekenin ya da insanların nasıl davranmaları gerektiğinin bilgisidir (Kılıç, 2012: 32). Bu bilgi, insanların fiili davranışlarına bağlı olmaması anlamında aprioridir. İnsanların tümü yalan söylüyor olsa bile doğru olan, bunu yapmamaları gerektiğidir. İnsanların doğruyu söylemeleri gerekir ifadesini, onların fiili olarak böyle davranıp davranmadıklarını inceleyerek doğrulayamayız. İfade, onların davranışlarından bağımsız olarak doğrudur ve bu anlamda apriori doğrudur. Çünkü zorunluluk ve evrensellik, aprioriliğin özelliğidir. Kant işte bu nedenle, genel olarak ahlak filozofunun, özel olarak da kendisinin görevinin ahlaka ilişkin bilgimizdeki apriori öğeleri ortaya çıkarmaktan, bu öğelerin kaynağını gözler önüne sermekten, sentetik apriori öğelerin ahlak alanında nasıl mümkün olduğunu göstermekten ibaret olduğunu ifade etmektedir (Copleston, 1994: 309). Ahlak alanında apriori öğeleri arayan ve bu öğeleri pratik akılda bulan Kant, ödev ahlakını geliştirirken, insanın bütünsel doğası yerine yalnızca akli boyutunu dikkate alır yani insanı sadece akıl sahibi bir varlık olarak düşünür.

Çünkü insan bir bütün ya da doğal bir varlık olarak alındığı zaman, bize zorunlu ve tümel olanı değil de sadece olumsal ve tikel olanı verir. Böyle bir temel üzerine bütün insanlar için geçerli olacak evrensel bir ahlak kuramı inşa edilemez. Dahası, bütünsel doğası ve deneyimsel yönü dolayısıyla insan çok çeşitli ihtiyaç, güdü ve duygulanımlarıyla doğal nedensellik yasalarına bağlı olup, kendi dışındaki nedenler tarafından belirlenen heteronom bir varlıktır, bu haliyle de ahlaklı olmak için gerekli olan özgürlükten yoksundur (Cevizci, 2010: 732-733). Kant'a göre, doğal duygulanım, güdü ya da eğilimlere göre hareket edildiği zaman, bu durum, ahlaklı olmayı değil, yalnızca yasalılığı ifade eder. İnsani eğilim, güdü, duygulanım ve alışkanlıklarla yapılmaları nedeniyle hiçbir ahlaklılık taşımayan bu davranışlar sadece yasal davranışlar oldukları için Kant, insana özgü bir ahlaki hayat tarzının temelini insanın doğal yanında değil de doğal yanından bağımsız bir yaşam biçimini gerçekleştirmesini sağlayan akılda aramak ister. Çünkü Kant'a göre, ahlaki yükümlülüğün temeli 'insanın doğasında ya da insanın içinde bulunduğu koşullarda değil, apriori olarak sadece saf aklın kavramlarında' aranmalıdır (Kant, 1996: 45). Sonuç olarak diyebiliriz ki Kant, kendilerinin ahlaki yargılar olduğunu söylediğimiz yargıların kaynağının akılda aranması gerektiğini ifade etmektedir.

Bu işin yerine getirilmesi, açıkça tüm sıradan ahlaki yargılarımızın bir tarafa bırakılarak yepyeni bir ahlak sistemi meydana getirilmesi anlamına gelmemektedir. Tersine, ahlaki yargı oluşturduğumuz zaman, kendilerine göre yargıda bulunduğumuz apriori ilkelerin keşfedilmesi anlamına gelmektedir. Kant, bilgi sorununu çözümlenmeye çalışırken belli apriori kategoriler ve yargı ilkelerinin bulunduğunu ifade etmekteydi fakat yepyeni bir kategoriler topluluğunu sunmakta olduğunu düşünmüyordu. Yapmak istediği şey, kuramsal bilgimizin sentetik apriori ilkelerine temel olan kategorilerin kaynaklarının nasıl anlama yetisinin yapısında bulduklarını göstermekti. Onları saf akla bağlamak istedi. Böylece şimdi ahlaki olarak yargıda bulunduğumuzda, bütün yargılamalarımızın kendilerine uygun olarak yapıldığı temel ilkelerin kaynaklarını pratik akılda bulmayı istemektedir. Kant, hiç şüphesiz hepimizin apriori ahlak ilkelerinin açıkça farkında olduğumuzu ima etmiyordu. Eğer onların farkında olmuş olsaydık onları ayırma işi gereksiz olurdu. Ahlaki bilgimiz, öğeler çeşitliliğini içeren bir bütün olarak alınmaktadır. Filozofun birincil görevi de apriori öğeyi, deneyime dayalı tüm öğelerden ayırarak açıkça ortaya koymak ve pratik akıldaki kaynağını göstermektir (Copleston, 1994: 309). Pratik akıl nedir? Pratik kullanım ya da işlevi içindeki akıldır. Bir başka anlatımla, uygulamada basitçe ayrılması gereken ama nihai olarak tek ve aynı akıldır (Kant, 1960: 7). Nihai anlamda

bir olmasına rağmen, aklın nesnelereyle iki şekilde ilişkili olduğu ifade edilmektedir. Nesne, kaynağı itibariyle akıldan başka bir kaynaktan gelmesine rağmen akıl, nesneyi belirleyebilmektedir ya da nesneyi gerçek kılmaktadır. Birincisi kuramsal, ikincisi pratik akıl bilgisidir (Kant, 1994: 18). Kuramsal işlevinde akıl, sezgide verilen nesneyi belirlemekte veya oluşturmaktadır. Bir bakıma kendisini, kendisinden başka bir kaynaktan gelen veriye uygulamaktadır. Pratik işlevinde, bununla birlikte akıl, nesnelere kaynağıdır; ahlsal seçimle ilgilenmektedir. 'Aklın teorik kullanılışı sırf bilme yetisinin nesnelereyle uğraşıyordu... Aklın pratik kullanılışında durum farklıdır. Bu kullanışta akıl, tasarımların karşılığı olan nesnelere meydana getiren ya da kendini bu nesnelere meydana getirmek üzere belirleyen bir yeti olan istemenin belirlenme nedenleriyle uğraşır' (Kant, 1980: 16). Daha yalın bir dille, kuramsal akıl bilgiye yönelikken, pratik akıl ahlak yasası ile uyum içinde seçim yapmaya ve fiziksel olarak mümkün olduğunda seçimin eyleme geçirilmesine yöneliktir. Bununla birlikte Kant, kimi zaman pratik akıldan sanki iradeden ayrılmış ve onu etkiliyormuş gibi konuşuyor olsa da kimi zaman onu iradeyle özdeşleştirmektedir. İlk konuşma yolu ahlak buyruğu aracılığıyla iradeyi harekete geçiren pratik akıl tablosunu düşündürmektedir. İkinci konuşma yolu ise Kant'a göre iradenin rasyonel bir güç olup, kör bir dürtü olmadığını göstermektedir (Kılıç, 2012: 33). Her iki konuşma şekli de gerekli gibi görünmektedir; çünkü pratik akıl bir ilke ya da maxim ile uyum içinde irade şeklini almaktadır, biz onun içerdiği bilgisel ve iradi tarafları birbirinden ayırabiliriz. Yine de bilgisel tarafı yani bir ahlak ilkesinin bilgisini, onu iradenin dışlanması pahasına pratik akıl ile özdeşleştirecek denli vurgulamamalıyız. Çünkü pratik akıl, kendi nesnelere üretir ya da onları gerçek kılar. O, ahlak kavramları ve ilkeleriyle uyum içinde seçimi ve eylemi üreten iradedir. Akıl, pratik ilgi içinde yasa koyduğu zaman, özgür ve akılsal varlıklar üzerine, bu varlıkların her duyulur koşuldan bağımsız olan düşünülür varoluşları üzerine yasa koyar. Demek ki akıllı aracılığıyla kendisine bir yasa koyan, akılsal varlığın kendisidir. Çünkü insan, yasaya tabi olduğu ölçüde değil, daha ziyade, bu aynı yasa söz konusu olduğu zaman, aynı zamanda yasanın yaratıcısı olduğu ve ancak bu temel üzerinde yasaya tabi olduğu ölçüde yüceliğe sahiptir (Kant, 2013: 58).

Kant'a göre, ahlak filozofunun ahlak yargısındaki apriori ögenin kaynağını pratik akılda bulması gerekir. Ancak Kant açısından ahlak filozofunun ahlak yasasını bütünüyle yani biçim ve içeriğiyle pratik akıl kavramından üretmesini beklemekte olduğunu söyleyemeyiz. Bu, aslında, filozof ahlak yargısındaki apriori ögenin pratik akıldaki kaynağını bulmakla ilgilenir, ifadesinden çıkmaktadır. Bu ifade, deneyimsel olarak verilmiş olan aposte-

riori bir ögenin var olduğunu göstermektedir. Bu, hiç şüphesiz, burada ve şimdi, belirli bir kişiden gelen belli bir mektuba ahlaki anlamda cevap vermek zorundayım gibi tekil bir ahlak yargısı durumunda tam olarak açıktır. Genel olarak ahlaki ödev kavramı ve bu tikel ödevin deneyimsel olarak verili koşulları arasında bir ayırım yapabiliriz. Bundan başka, Kant, pratik akıldan ya da rasyonel iradeden ahlak yasasının kaynağı olarak söz ederken, sonlu varlıkların belirli bir sınıfında veya insanlarda bulunduğu şekliyle pratik akılı değil, genel olarak pratik akılı düşünmektedir (Copleston, 1994: 311). Hiç şüphesiz, insanlardan başka sonlu rasyonel varlıklar olduğunu bildirme gibi bir amacı yoktur. (özne eksikliği) Ama insan olsun ya da olmasın, ahlak buyruğu ile yükümlülük altına girebilme yeteneğindeki tüm varlıklar açısından ilgilenmektedir. (kim ilgilenmektedir?) Bu nedenle insan doğasının ve onun deneyimsel koşullarının incelenmesinden önce olduğu kabul edilen ahlak buyruğu ile ilgilenmektedir. Eğer pratik akla bu aşırı derecede soyut biçimde bakılacak olursa açıkça görülecektir ki, ahlak yasaları, sadece insanların var oldukları varsayımı üzerine anlamlı oldukları sürece, pratik akıl kavramından türetilmeyecektir. Örneğin, ‘adam öldürmeyeceksin’ buyruğunu saf ruhlar için geçerli olarak düşünmek saçmadır. Çünkü burada olup biten fiziksel bir olay söz konusudur. Bir yanda en yüksek ahlak ilkesi ya da ilkeleri ve genel olarak ahlaki ödevin doğası ile ilgilenen saf etik ya da ahlak metafiziği ve öte yanda Kant’ın antropoloji veya insan doğasının bilgisi olarak adlandırdığı şeyin yardımıyla en yüksek ilkeyi veya ilkeleri insan doğasının koşullarına uygulayan uygulamalı etik arasında bir ayırım yapmak gerekir. Ahlak metafiziği ve uygulamalı etik arasındaki ayırma yönelik genel anlayış akla uygun olacak şekilde açıktır. Fizik, saf fizik ya da doğanın metafiziği ve ampirik fizik olarak bölünebilmektedir. Benzer olarak etik ya da ahlak felsefesi, ahlak metafiziğine ve uygulamalı etik veya pratik antropolojiye bölünebilecektir. Ancak bu bölmenin ayrıntılarına inildiği zaman belli zorluklar ortaya çıkmaktadır. Ahlak metafiziğinde evrensel ahlaki ilkelerin sonuçlarını ortaya koyabilmek için, genel anlamda insan doğasının göz önünde bulundurulması gerekir. Ancak bu, ahlak metafiziğinin insan doğası üzerine kurulduğu anlamına gelmez. Kant’ın ifadesiyle ‘bir ahlak metafiziği antropoloji üzerine kurulamaz ama ona uygulanabilir’ (Copleston, 1994: 312). Ama eğer ahlak ilkelerinin insan doğasına uygulanışı etiğin metafiziksel bölümünde kabul edilebiliyorsa, etiğin diğer bölümü yani ahlak veya pratik antropoloji, ahlaki buyrukları yerine getirmek için elverişli ya da elverişsiz, örneğin ahlak eğitimiyle ilgilenmek gibi öznel koşulların incelenmesi olmaya yönelmektedir. Pratik antropolojinin bu tür temalarla ilgilendiği söylenebilir (Kant, 2013: 3). Kant’ göre, deneyime dayalı tüm et-

kenleri bir yana bırakacak bir ahlak metafiziğine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla 'yalan söylemeyeceksin buyruğunun sırf insanlar için geçerli olduğu, diğer akıl sahibi varlıkların ise ona aldırış etmeleri gerekmediği düşünülmemelidir. Gerçekten ahlak yasaları olan diğer bütün yasalarda da durum böyledir' (Kant, 2013: 4). Öyleyse yükümlülük nedeni insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, apriori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır. 'İnsana uygulandığı zaman, onun kendi bilgisinden hiçbir şey ödünç almayan fakat ona, rasyonel bir varlık olarak apriori yasalar veren'(Kant, 1964: 58) saf bir ahlak felsefesi kurulmalıdır. Temelini sırf deneyimin ilkelerinde bulan başka her buyruk, hatta bir bakıma genel olan bir buyruk, en küçük bir noktası deneyimsel temellere dayanıyorsa, her ne kadar pratik kural olarak adlandırılrsa bile, hiçbir zaman ona ahlak yasası denemez (Kant, 2013: 4). Kant'ın asıl ilgilendiği sorun, ahlak yasasındaki apriori öğenin, sentetik apriori ahlak önermelerini olanaklı kılan öğenin temelini aklın kendisinde bulmaktır.

Kant'a göre, tüm ahlak yasaları ve buyruklarını yalnızca saf pratik akıl kavramından çıkarılabilir olanağı olmasa da ahlak yasası en sonunda bu akıldan temellenmiş olmalıdır. Bu durum ahlak yasasının ilkelerinin nihai kaynağının özel olarak insani koşullara göndermede bulunmaksızın kendinde ele alınan akılda bulunması demektir. Dolayısıyla Kant, açıkça ahlak yasasının en son temelini genel olarak insan doğasında veya insan doğasının herhangi bir özelliğinde ya da insan yaşamı veya toplumdaki herhangi bir etkende bulmaya çalışan ahlak filozoflarından ayrılmaktadır (Copleston, 1994: 313). *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Montaigne ahlakı, eğitim üzerine; Epiküros insanın fiziksel duygusu üzerine; Mandeville politik anayasa üzerine ve Hutcheson insanın ahlaki duyguları üzerine kurduklarından söz etmektedir. Daha sonra, ileri sürülen bu temellerin 'açıkça genel ahlak ilkesini sağlama gücünde olmadıklarını' (Kant, 1980: 47) ifade etmektedir. Ayrıca Kant, ahlak yasasını akıl üzerine temellendirdiği için, onun ahlak kuramı, çağdaş duygu etiği kuramlarıyla da uyuşmamaktadır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Kant, ahlakın kaynağı konusunda deneyimciliği reddetmektedir. Kelimeyi, bütün ahlak yasasının herhangi bir temel kavramdan çözümlemeye dayalı olarak çıkarılabileceğini düşünen bir kişiyi kastetmek anlamında almamak koşuluyla Kant'ı ahlakın kaynağı konusunda rasyonalist olarak değerlendirebiliriz.

Kant, dünyanın oluşumuna ilişkin yapmış olduğu incelemelerde evrim düşüncesine inanıyordu. Bu düşüncüyü, insanlığın tarihine ve antropolojiye uygulamıştır. Kaldı ki filozof, insanların nasıl davranmaları gerektiğine ilişkin kuralların bilgisi olan pratik felsefeyi antropolojiden kesinlikle ayırmamıştır. Ona göre, antropoloji olmadan ahlak var olamaz; çünkü insan

denilen özne ancak kendisinden istenen şeyleri yapabilecek durumda olup olmadığına bakılarak tanınmalıdır (Kant, 2007: 13). Bu da ancak antropolojik temellere dayalı olarak yapılabilir. Şu an itibarıyla eylemlerimizi yöneten yasanın, tarihin, insan denen varlığın değişim ve gelişimini de açıklaması gerekir. Bu yasa, doğrudan doğruya bireysel mutluluğu oluşturamamaktadır. O halde uygarlığın tarihteki ilerlemesinin amacı doğrudan doğruya bireyi mutlu etmek değildir, aksine insan türüne ait amacı gerçekleştirmektir. Bu da göstermektedir ki, eylemleri yönetmesi gereken yasanın evrensel olması yani bütün akıl sahibi varlıklara uygulanması gerekir. Ahlaki eylemlerimiz nasıl evrensellik kazanır? Nasıl doğa hakkındaki nesnel yasalar yalnızca dış izlenimlerden, deneyimden doğmuyorsa; aksine deneyimin meydana gelmesi için düşünme yetimizin nedensellik kategorisi gibi evrensel yasaları olması gerekiyorsa, ahlaki eylemlerin de evrensel bir yasaya dayanması ne ruhsal deneyimden ne de tarihsel incelemeden, örneğin gelenek ve göreneklerden kaynaklanır sayılamaz. Demek ki onun da kaynağı aprioridir yani insanın akıl sahibi, düşünebilme yetisi olan bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır.

Sonuç

Kant'ın ahlak konusundaki düşünceleri tarihsel süreç içerisinde çok büyük değişiklikler geçirerek belirli bir aşamaya gelmiştir. Filozofun ahlaka ilişkin düşünceleri, çeşitli değerler üzerine temellenmiştir. Kant, ahlak konusunda temel eserlerini ortaya çıkarıncaya dek, birçok düşünürün bu konudaki fikirlerinden etkilenmiştir. İlk başlarda, duyguyu temele alan filozofların ahlak hakkındaki düşüncelerinin etkisinde olan Kant, ahlakın kaynağının duygu olduğunu iddia etmiştir. Ahlakın kaynağı hakkındaki ilk düşüncelerini, 'ahlakı oluşturan, insandaki doğal duygulardır' diyerek, ahlak yargılarını duyguya dayandırmıştır. Hatta filozof bu dönemde sadece ahlak yargılarının kaynağının duygu olduğunu iddia etmekle yetinmemiş; çeşitli ırklarda, eğilimlerde, kadın ve erkekte ahlak duygusunun nasıl birbirine karşıt hale geldiğini araştırmıştır. Öyle ki cinsiyete, yaşa, eğitime, bireyin mensup olduğu yönetim biçimine, ırka, iklime bağlı olarak ahlak duygusunda farklılıkların oluştuğunu ifade etmiştir. Kant, o dönemlerde ahlakın doğal bir duygu olduğuna inanmış ve bu duygunun çeşitli etkilerle değişeceğini düşünmüştür. Ancak felsefesinin zaman içerisindeki gelişim ve olgunlaşmasına bağlı olarak ahlak felsefesi alanında bu düşünceleri kesin olarak reddetmiştir. Ahlak alanında yeni birtakım düşünceler ortaya koyup, bu düşüncelerinin ahlak felsefesine temel olacak özellikleri taşıması gerektiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla ahlaki bir eylemin dayandığı ilkenin evrensel olmasına bağlı olarak erdemli bir davranışta bulunulabileceğini iddia et-

miştir. Ancak ahlakın dayandığı ilke, kuramsal bir düşünüşün, bir çıkarım veya akıl yürütmenin sonucu değildir, olmamalıdır. Hiç şüphesiz bu ilke, her insanın vicdanında yaşayan bir duygunun bilincidir. Kant'ın ahlakın dayandığı ilkeyi 'insanın vicdanında yaşayan bir duygunun bilinci' olarak nitelendirmesi de ahlaki bir eylemin temellendirilmesinde yeterli olmamıştır. Çünkü herhangi bir duygunun bilincine sahip olmak, ahlaki bir eylemin ilkesi olarak kabul edilemez. Filozof, ahlaki eylemin dayanağı konusunda ulaştığı bu kanaatleriyle önceki yıllarda ahlak hakkında ortaya koyduğu düşüncelerinden ayrılmıştır. Bundan böyle, ahlaklılığı, ahlaki erdemi bir duygunun bilincinden ibaret görmez, tam tersine zihinsel bir etkinlik ve onun sonucu olarak akli bir yasadan kaynaklanmış olarak düşünürdü. Ancak Kant'ın bu dönemdeki düşünceleri de ahlak felsefesi alanındaki düşüncelerinin kesinleşmiş bir hali değildir. Çünkü bu dönemde de ahlak yasasının kaynağını henüz bulamamıştır, daha doğrusu onun bireyde olduğunu varsaymıştır. Bununla birlikte ahlaklılığın, eylemimizin evrensel bir ilkeye dayanması demek olduğu düşüncesi, Kant'ın ahlak hakkındaki düşünüşünün son aşamasının temelidir. Filozof, ahlaklılığı çözümleyerek bu düşüncelere ulaşmıştır. Bu çözümlemenin temeli, Kant'ın evrim hakkındaki anlayışı ve bilgi konusunda ulaştığı sonuçlardır. Bu iki temel dayanak, Kant'ın ahlak kuramının yönünü belirlemiştir.

Kant, evrim anlayışı çerçevesinde tarihi gelişmenin amacının, bireyin mutluluğu olamayacağını ifade etmiştir. Tarihi ilerlemenin amacı, her insanın evrensel bir yasa çerçevesinde eylemlerini belirlemesini yani bütünüyle özgür bireylerden oluşan bir insanlık ailesini oluşturmaktır. İşte Kant'ın ahlak felsefesini oluşturan etkenlerden biri tarihsel değişim ve ilerlemede gördüğü bu amaçtır. Kant'ın ahlak yasası, bu tarihsel amacın, evrim yasasının bireyin vicdanında görünür hale gelmesi olarak kabul edilebilir. Böylece vicdanın insanlara kabul ettirdiği gerçek, tarihi ilerlemenin de dayandığı yerdir. Tarih ve antropoloji incelemelerinden çıkan bu sonuç, Kant'ın bilgi kuramının sonuçlarıyla birleşmiştir. Kant'a göre bilginin olanaklı olabilmesi için nasıl ki birtakım evrensel ilkelere ihtiyaç varsa, iradenin de eylemleri yönlendirebilmesi için bu şekilde evrensellik özelliği taşıyan birtakım yasalar koyması gerekir. Bu nedenle doğanın yasaları yani fenomenal dünyanın bağlı olduğu yasalarla, iradenin eylemleri belirleyen yasa veya yasaları arasında bir benzerlik vardır. Birincisi nedensellik ilkesine dayanarak insanın evreni tanımasını sağlar. Diğeri ise düşünülür dünyayı, ideal dünyayı tanımak için bir giriş işlevi görür.

Kant, insan doğası ile uygarlaşmış toplum, doğal insan ile maskelerin arkasına saklanmış çağdaşları arasında çözümsüz görünen çelişkiler konu-

sunda Rousseau'dan oldukça etkilenmiştir. Kant'ın insan üzerindeki pratik amaca dair ilgisini uyandırmış olan da bizzat Rousseau'dur. Bu düşüncelerin etkisinde kalan Kant, bireyin özü itibariyle yetkinlikten yoksun olduğu düşüncesini benimsemeye başlamıştır. Antropolojisinde insanların tembel, vefasız ve sıradan yaratıklar olduğunu ifade etmiştir. Ancak filozofun ahlak felsefesi, ahlakın sadece formel yönlerine odaklandığı için, antropolojiye ait olan ampirik içeriği bir yana bırakmıştır. Ahlak üzerine düşüncelerinin gitgide bağımsızlaşması sonucu, öncelikle, kendi kendini yöneten bir varlık olarak akıllı fail düşüncesini temele almıştır. Bu düşünce, kendi başına amaç olmaları itibariyle tüm akıllı varlıkların eşit onura sahip olması ve her rasyonel eylemin saygıya layık görülmesiyle yakından ilişkilidir. Bu iki değer, ideal topluluk veya amaçlar ülkesi anlayışında bir araya gelmiştir. Bu âlemde akıl sahibi her varlık yasa koyucudur. Akıl sahibi varlıkların tüm amaçları, her birinin gerçekleşmesi için çaba harcadığı nesne olarak tek bir uyumlu sistemde birleşir. Bu temel değerler ve bu değerlerin felsefi açıdan temellendirilmeleri Kant'ın etik üzerine yazmış olduğu iki ana eserinde birbirine eklenmiştir. Filozof, bilgi kuramını ortaya koyarken, doğaya ait evrensel yasaların deneyimden çıkarılamayacağını göstermişti. Aksine, deneyim bu evrensel yasaların varlığına dayalı olarak mümkün olmaktadır. Bir başka anlatımla doğal yasalar apriori ilkelere dayalıdır. Demek ki ahlakın dayandığı evrensel ilke de deneyimden elde edilemez. Yani psikolojinin, tarihin bize bildirdiği ruhsal olaylar ahlakın nedenini, temelini oluşturamaz. Çünkü deneyimden bildiğimiz ruhsal olaylardan, tarihten ahlakın ilkeleri olan evrensel yasaları çıkaramayız. Demek ki ahlaklılığın temelinin deneyim olması gerekir. Bu nedenle ahlaki amacın, insan denen varlığın tarihinde gördüğümüz değişim ve ilerleme sürecinden çıkmış olduğunu söyleyemeyiz.

Kant'a göre, insanların fiili olarak nasıl davrandıklarının değil; ama olması gerekenin ya da insanların nasıl davranmaları gerektiğinin bilgisi, yani ahlak hakkındaki bilgi, aprioridir. Apriori olan bu bilgi evrensel ve zorunludur. Filozofun görevi de bu öğelerin yani apriori öğelerin kaynağını ortaya koyup, ahlak alanında sentetik apriori öğelerin nasıl mümkün olduklarını göstermektir. Ahlak alanındaki apriori öğeleri pratik akılda bulan Kant, ödev ahlakını geliştirirken, insanın yalnızca akli boyutunu dikkate almış yani insanı sadece akıl sahibi bir varlık olarak düşünmüştür. Sonuçta Kant, pratik ilkelerin kaynağının apriori olarak insan aklında bulunduğunu ifade etmiştir. Her yasanın, her evrensel yargı ve düşüncenin apriori bir ilkeye dayalı olmasına ilişkin kanaati Kant'ı, ahlakı deneyim üstü insani bir niteliğe dayandırmaya çalışmasına ve ahlakın ruhsal ve tarihsel, dolayısıyla toplumsal kaynağını reddetmeye götürmüştür.

Öz

Felsefi ve Dini Dayanakları Bakımından Kant'ta Ahlakın Kaynağı Sorunu

Bu makalede felsefi ve dini temelleri bakımından Kant'ta ahlakın kaynağı sorunu incelenmektedir. Kant, ahlaki dindışı bir temele dayandırmaktadır. Onun düşünceleri hayatından bağımsız olarak incelenemez. Filozofun hayatı ve kişiliği çeşitli etkiler altında şekillenmiştir. Pietizm denilen dini akım, onun hem düşüncelerine hem de kişiliğine etki etmiştir. Newton, Rousseau ve Hume'un düşünceleri, Kant'ın felsefesinin oluşmasında önemli etkenlerdir. Başlangıçta, ahlakın kaynağı olarak insanın duygularını kabul etmiştir. Bu dönemde özellikle Rousseau ve İngiliz filozoflarının Kant'ın düşüncelerinde etkili olduğu görülmektedir. Ancak filozof zamanla bu düşüncelerin etkisinden kurtulmuş ve ahlak yasasına başka kaynak aramıştır. Nihayet, ahlaki eylemin temelinde bulunan yasanın evrensel olması gerektiği kanaatine ulaşmıştır. Bu düşüncelerini de ancak pratik akılla temellendirebileceğini görmüştür. Dolayısıyla Kant'ta bir eylemin ahlaki olabilmesinin koşulu o eylemin temelindeki yasanın evrensel olmasıdır. Ahlak yasasının evrenselliği de ancak pratik akla dayanmasıyla mümkün olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, pietizm, pratik akıl, ahlaki eylem, ahlak yasası

Abstract

The Problem of the Source of Morality in Kant in Terms of Its Philosophical and Religious Bases

This article examines the problem of the source of morality in Kant in terms of its philosophical and religious grounds. Kant bases morality on an irreligious foundation. His thoughts cannot be studied independently of his life. The life and personality of the philosopher was shaped under various influences. The religious movement called pietism influenced both his thoughts and his personality. The ideas of Newton, Rousseau and Hume are important factors in the formation of Kant's philosophy. Initially, he accepted human emotions as the source of morality. In this period, it is seen that especially Rousseau and British philosophers were influential in Kant's thoughts. However, over time, the philosopher got rid of the influence of these thoughts and sought other sources of moral law. Finally, he concluded that the law underlying moral action should be universal. He saw that he could only base these thoughts with practical reason. Therefore, the condition for an action to be moral in Kant is that the law underlying that action is universal. The universality of moral law is only possible if it is based on practical reason.

Keywords: Moral, pietism, practical reason, moral action, moral law

Kaynakça

- Audi, R. (2001), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Baykan, F. (1996), *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cassirer, E. (1988), *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev.: Doğan Özlem, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Cevzici, A. (2010), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Copleston, F. (1994). *A History of Philosophy Volume VI Modern Philosophy: From the French Enlightenment to Kant*, Doubleday: Image Books.
- Emin, M. (1339), *Kant'ın Felsefesi*, İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Geier, M. (2009), *Kant'ın Dünyası*, çev.: Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Goldmann, L. (1983), *Kant Felsefesine Giriş*, çev.: Afşar Timuçin, İstanbul: Metis Yayınları.
- Guelzo, A.C. (2003), *'Pietism', Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London And New York: Routledge.
- Guyer, P. (edit), (1992), *The Cambridge Companion to Kant*, New York: Cambridge University Press.
- Heimsoeth, H. (2007), *Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hume, D. (1974), *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev.: Selmin Evrim, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kant, I. (2013), *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel (1987), *Critique of Judgment*, Trans., Werner S. Pluhar, Inc. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kant, I. (1993), *Critique of Practical Reason*, Trans. Lewis White Beck, New York: Macmillan Publishing Company.
- Kant, I. (1994), *Critique of Pure Reason*, Trans. Norman Kemp Smith, New York: Palgrave Publishers Ltd.
- Kant, I. (2007), *Etik Üzerine Dersler*, çev.: Oğuz Özügül, İstanbul: Pencere Yayınları.
- Kant, I. (2002), *Evensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, çev.: Seçkin Selvi, Ankara: Sarmal Yayımcılık.
- Kant, I. (2000), *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev.: İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

- Kant, I. (1964), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Trans. H. J. Paton, New York: Harper and Row Publishers.
- Kant, I. (2010), *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayın.
- Kant, I. (1996), *Practical Philosophy*, Trans. Mary J. Gregor, New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1980), *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev.: İoanna Kuçuradi-Ülker Gökberk- Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2004), *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Transl. and Edit., Gary Hatfield, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1960), *Religion within the Limits of Reason Alone*, Trans. T.M.Greene-H.Hudson, New York: Harper&Row.
- Kant, I. (2017), *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev.: Lokman Çilingir-Aslı Avcan, Ankara: Elis Yayınları.
- Kuehn, M. (2011), *Kant*, çev.: Bülent O. Doğan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (1969), *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat fakültesi Yayınları.
- Rousseau, J.J. (1986), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev.: Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları.
- Van Kooten, A.M. (2019), *Kant's Critical Philosophy in Relation to the Pietism of his Youth*.
- Weber, A. (1964), *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Wood, A. W. (2009), *Kant*, çev.: Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

MICHAEL SANDEL'İN DEONTOLOJİK BENLİK ELEŞTİRİSİ*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 71, Yaz 2020, ss. 116-134.

Hakemleme: 13.03.2020 | Düzeltme: 25.04.2020 | Kabul: 11.05.2020

M. Ahmet TÜZEN**

Batı kültürünün uzun tarihsel süreç içerisinde edindiği felsefi, siyasi, ahlaki ve iktisadi deneyimlerin bir ürünü olan liberalizm, doğuşundan günümüze kadar pek çok değişim gerçekleştirirse de, kurucu değerlerinin önemli ölçüde aynı kaldığı görülmektedir. Bu bakımdan klasik düşünürlerinin atomistik birey anlayışını büyük oranda muhafaza eden liberalizmin çağdaş görünümünü temsil eden John Rawls, 1971'de kaleme aldığı *A Theory of Justice* (*Bir Adalet Teorisi*) eseriyle bireyin özerkliğini merkeze alan özel/üstün insan görüşüne dayalı bir adalet anlayışı geliştirmiştir. Bu özel insan anlayışıyla temellenen, farklı yaşam türlerine ve benlik algısına yer bırakmayan yaklaşım, Michael Sandel'in de aralarında bulunduğu komüniteryan(cemaatçi) düşünürler tarafından önemli eleştirilerin hedefi olmuştur. Liberal-komüniteryan tartışmasının doğuşuna neden olan bu karşılıklı eleştirilerin düşünsel zemini irdelendiğinde iki farklı düşünce geleneğinin karşı karşıya geldiği görülür. Bir tarafta Kant, Locke ve Mill'in bireyi yücelten tavrını sürdüren liberal düşünce bulunurken; diğer tarafta Aristoteles ve Hegel'den esinlenerek bireylerin iyiliğinin ait oldukları cemaatle mümkün olduğunu savunan komüniteryan düşünce yer almaktadır. Liberal geleneğin homojen toplum tasavvurunun ve özerk birey kavrayışının suni olduğunu ileri süren Sandel'e göre, Aydınlanmacı liberal ideallerin gerçekleşme ihtimali bulunmamaktadır. Dahası içinde yaşadığı toplumun cumhuriyetçi yapıyı gi-

* Bu makale, 2017 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından kabul edilen "John Rawls'un Birey Anlayışı ve Michael Sandel'in Yükümsüz Benlik Eleştirisi" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, atuzen@gumushane.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8358-0140

derek terk etmesini büyük bir hata olarak yorumlayan Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*'nı kaleme alarak, Rawls üzerinden liberalizmi eleştirmesinin yanı sıra komüniteryan düşüncenin de içeriğini ortaya koymaktadır.

Farklı felsefi, dini ve ahlaki görüşlere sahip insanların bir arada yaşayabilmelerine imkan sağlayan adil ve istikrarlı bir toplumun koşullarını oluşturmaya çalışan Rawls, adalet teorisinde Kantçı akıl ve Aydınlanma düşüncesinin evrensellik ideali gibi modern düşüncenin önemli kavrayışlarına başvurur. *Bir Adalet Teorisi* bağlamında değerlendirildiğinde Rawls'un, pratik aklın mutlak ve herkes için aynı olduğunu ifade eden bir yaklaşıma sahip olduğu ve bu çerçevede Kantçı yaklaşımı devam ettirdiği görülür. Öyle ki başlangıç durumunda bilgisizlik peçesi ardındaki kişilerin, kendi menfaatleriyle ilgili bilgilerden habersiz oldukları düşünülerek adil bir toplum için hakkaniyet olarak adaletin ilkelerini belirli bir rasyonel sürecin sonunda seçtikleri kabul edilir. Rawls, diğer sözleşmecî düşünürlerden farklı olarak devletin meşruiyeti ya da sivil toplumun kökenleri yerine herkesin uzlaşabileceği adalet ilkelerinin tesisine odaklanır. Buna göre Rawlsçu liberalizmin kalbini oluşturan adalet teorisi, bütün bireylerin ortak bir akıl nosyonuna sahip olduğu düşüncesinden hareket ederek herkesin rasyonel süreçler sonunda aynı adalet ilkeleri üzerinde uzlaşacakları varsayımına dayanır.

Rawlsçu benliğin dayandığı bu akıl, insanların özgürce birlikte yaşayabilecekleri ideasını içerir. Bu kavrayış, Adorno'nun insanların kendilerini genel geçer özneler olarak düzenleyip, saf akıl ile pratik akıl arasındaki çatışmayı bütünü bilimli dayanışması içinde aşacaklarını ileri sürdüğü nosyona işaret eder.¹ Aynı zamanda bu akıl kavramı, daha iyi bir hayatın inşası için Aydınlanmaya atfedilen özerkliğe ve sorumluluğa varabilmeyi içerir. Bu anlayışa göre pratik olarak bütün bireyler dışsal koşullardan herhangi bir baskıya maruz kalmadan kendi akıllarını kullanma gücüne sahip oldukları için akıl, kişilerin kendilerine ait iyi hayat tasarımı gerçekleştirilebilirlerinin de koşuludur.² Öyleyse evrensel ve zorunlu buyrukların rehberi kabul edilen akıl, tüm insanlığa ait evrensel bir özellik olarak değerlendirilir.

Öte yandan Rawls'un sözü edilen teorik zemini ve idealleri arasındaki uyumsuzluğu Sandel'in ifşa etmesi ve Alasdair MacIntyre, Charles Taylor ve Michael Walzer gibi komüniteryanların da -ki bütün bu düşünürlerin komüniteryan olarak anılmaya bir biçimde itirazları olduğu unutulmamalıdır- bu uyumsuzluğa önemli eleştiriler yöneltmesi, onu düşüncelerinde birtakım deği-

1 Theodor W Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çeviren: Nihat Ülner, Elif Ö. Karadoğan, Kabalıcı Kitabevi, İstanbul 2010, s. 118.

2 Ahmet, Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Vadi Yayınları, İstanbul 2008, s. 23.

şiklikler yapmaya itmiştir. Bu doğrultuda Rawls, *Siyasal Liberalizm* çalışmasında adalet teorisinde dayandığı pratik aklın tek ve mutlak olduğu varsayımını sürdürmeyerek Kant'ın evrensellik idealinden vazgeçmiştir.³ Modern toplumların çoğulcu yapısını göz önünde bulunduran ve bu nedenle adalet anlayışını siyasal bir adalet olarak tasarlayan Rawls, herhangi bir makul⁴ ve kapsamlı⁵ doktrine dayanmayan bir yaklaşım benimsemiştir. Bu bakımdan rasyonel ve özerk siyasal özne anlayışıyla tutarlı ve tarafsız bir adalet kavrayışına sahip olan Rawlsçu öğretisi, Schmitt'in ifade ettiği üzere "Avrupa tarihi için karakteristik bir nitelik taşıyan tinsel tarafsızlık eğiliminin"⁶ bir uzantısı olmuştur.

Bireyin özerkliğini temele alan Rawls, iyi hayat konusunda bütün kişilerin kendi makul ve kapsamlı doktrinlerini takip etmelerini savunurken, kamusal yaşamda herkesin üzerinde uzlaşabileceği siyasal adalet anlayışını toplumsal istikrar için gerekli görür. *Siyasal Liberalizm* eserinde kişilerin kendi yaşamlarını tasarlamalarında tek bir pratik akıldan ziyade çokluğun olduğunu kabul ederken; siyasi meselelerde ise tek bir aklın mutlak ve geçerli olduğunu benimseyen bir birey tasavvuruna sahiptir. Bu değişim neticesinde Rawls'un, Aydınlanmacı soyut birey kavrayışından kopma gayretinde olduğu ve makul çoğulculuk olgusu gibi pratiğe yöneldiği söylenebilir.

Bu düşüncelere karşı Sandel, cemaatin benlik üzerindeki etkin rolünü reddeden Rawls'un teorisinde bedensizleştirilmiş ve yükümsüz bir benliğe dayandığını ileri sürmüştür. Kymlicka'nın ifade ettiği üzere benliğin toplumsal pratiklere gömülü oluşunu göz ardı eden, imkansız bir evrensellığe ya da nesnellığe sahip gibi davranan ve benliğe ilişkin algıyı bozan liberal kavrayışa karşı cemaatin benlik üzerindeki rolünü vurgulayan Sandel⁷, an-

3 John Gray, "Contractarian Method, Private Property, And The Market Economy", *John Rawls Critical Assessments of Leading Political Philosophers Vol. III*, Editör: Chandran Kukathas, Routledge, London and New York 2003, s. 34. Bununla birlikte bahsedilen dönüşüm Kantçı zeminden tam bir kopuşa işaret etmez. Söz gelimi kamusal yaşam ile ilgili meselelerde kişilerin eğilimlerinden içinde buldukları toplumsal koşullara kadar pek çok unsurun kolaylıkla paranteze alınabileceğini savunan Rawls'un bu düşüncesi Kant'ın deontolojik öznesiyle örtüşür.

4 Kökeni Kant'a dayandırılan makuliyet kavramı, adil işbirliği koşullarını önerme, bu koşullara uyma isteği ve muhakeme zorluklarını tanıma ve sonuçlarına katlanma isteğiyle ilişkilendirilir. Bkz. Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çeviren: Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 92.

5 İnsan yaşamı için neyin değerli olduğunu gösteren düşünceler, kişisel karakter idealleri ve benzeri davranışları belirleyen anlayışları içerdiğinde ve yaşamın tümünü kapsadığında kapsamlı sayılır. Bir anlayış eğer bütün değerleri ve erdemleri iyi kurulmuş bir yapı dahilinde içermekteyse tamamiyle kapsamlı kabul edilir. Aynı şekilde bir anlayış politik olmayan değer ve erdemlerin bir kısmını içeriyorsa ve esnek olarak düşünülmüşse kısmen kapsamlı sayılır. Ahlaki bir anlayış geniş bir konu çerçevesine evrensel olarak uygulanıyorsa genel sayılır. Felsefi, ahlaki ve dini öğretilerin önemli bir kısmı Rawls'a göre hem genel hem de kapsamlı olmayı amaçlar. Bkz. Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 58-59.

6 Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çeviren: Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul 2012, s. 117.

7 Will Kymlicka "Liberalism and Communitarianism", *Canadian Journal of Philosophy*, Cilt: 18, Sayı: 2, (1988), s. 186.

ti-atomist bir kavrayışla cemaatin, kişisel kimliğin yapısının oluşumunda nedensel bir etken olduğunu ve asli bir değere sahip olduğunu düşünür.⁸ Buna göre cemaat, kişilerin yurttaşlar olarak sadece neye sahip olduklarını değil, aynı zamanda ne olduklarını; seçtikleri bir ilişki biçimini değil, benliklerinin ayrılmaz bir unsurunu tanımlar.⁹ Buradan hareketle mevcut çalışma, Sandel'in Rawlsçu liberalizm ve bağlı bulunduğu benlik anlayışına yönelik eleştirilerini değerlendirmeyi hedeflemektedir. Bununla bağlantılı olarak Rawlsçu benliği fenomenal dünyadan koparan teorik zemin sorgulanarak; deontolojinin¹⁰ başvurduğu amaçlarına öncel benliğin yükümsüz bir benliğe nasıl yol açtığı ele alınacaktır.

Deontolojik Liberalizm ve Adaletin Üstünlüğü

Siyasal liberalizmin birey anlayışının metafizik bir görüşe dayandığını ve kimlik oluşumunda cemaat bağlantısını yadsıdığını ifade eden¹¹ Sandel'e göre adalet ve bireysel hakları ön plana çıkararak bu anlayış, Kantçı bir zemine sahiptir. Bu kavrayış, bir yandan hakkın iyiye/ faydaya karşı önceliğini savunurken, diğer yandan bireyi toplumun çıkarına feda ettiği düşünülen faydacı öğretinin karşısında konumlanır. Sandel'in ifadesiyle deontolojik liberalizme göre "her biri kendine özgü amaçlara, çıkarlara ve yarar anlayışına sahip olan birden çok insandan kurulu bir toplum, en iyi düzenine, iyi hakkında belirli bir anlayışı varsaymayan ilkeler uyarınca yönetildiği zaman kavuşur; bu düzenleyici ilkeleri haklı gösteren şey, her şeyden önce toplumsal refahı maksimize [...] etmesi değil, iyiye öncel ve ondan bağımsız ahlaki bir kategori olan hak kavramına uygun olmasıdır."¹² Şu halde Sandel'in eleştirilerinin merkezinde, herhangi bir çıkara göre öncelikli olduğu düşünülen adaletin en üst değer kabul edildiği ve onun gerçekleştirilmesinin birincil öneme sahip olduğunu savunan düşünce yani adaletin ahlaki ve siyasi ideallere üstünlüğünü ileri süren deontolojik liberalizm bulunmaktadır.

Bu anlayışın kökenindeki düşünür olan Kant'a göre "ahlak yasasının temelini konması gereken iyi ve kötü kavramının [...] ahlak yasasından önce

8 Daniel R. Ortiz, "Saving the Self?", *Michigan Law Review*, Cilt: 91, Sayı: 5, (1993), s. 1019.

9 Michael J. Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, çeviren: A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2014, 181.

10 Ahlaki ödevin doğasını ve eylemlerin doğruluğunu konu alan deontoloji, ödevi ahlakın temeli olarak kabul edip eylemlerin sonuçlarına bakılmaksızın, ahlaki bakımdan yapılması gereken eylemler olduğunu iddia eden, sonuca değil de niyete, maksime vurgu yapan anlayıştır. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 215.

11 Amy Gutmann, "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy & Public Affairs*, Cilt: 14, Sayı: 3, (1985), s. 309.

12 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 19.

değil, ancak bu yasadan sonra ve onun aracılığıyla¹³ tanımlayan deontolojik anlayışta, ilkeleri özgürce üretildiği için adalet, herhangi bir değer değildir. Herhangi bir iyi anlayışını a priori kabul etmeyen bu yaklaşıma göre adalet, bütün amaçlara öncel olduğundan herhangi bir iyi/yarar kavrayışlarına göre üstündür ve onların sınırlarını belirler.¹⁴ Bu doğrultuda amaçların öznesi, “yani akıl sahibi varlığın kendisi, hiçbir zaman araç olarak değil, bütün araçların kullanılmasında en üstün sınırlayıcı koşul olarak, yani hep aynı zamanda amaç olarak eylemlerin bütün maksimlerinin temelini” konumlanır.¹⁵ Bu bakımdan deontolojide önemli olan bireylerin seçtiği amaçlar değil, onu seçebilme yeteneğidir. Hakkı doğurabilecek şey bütün amaçların “taşıyıcı özne”sinden başka bir şey değildir. Adaletin üstünlüğünü savunan liberalizmle bağlantılı bu özne ise insanın fenomenal dünyadan kendini aşmasını, toplumsal ve psikolojik eğilimlerinden tamamen bağımsız olmasını, ideal ve mutlak bir sahaya katılmasını mümkün kılar.¹⁶ Öyleyse hakkın iyiden önce olduğunu savunan deontolojinin temelinde kendi amaçlarına öncel ve onlardan bağımsız olarak verili bir özne kavramı bulunur. Deontolojik liberalizmin öznesi, aynı zamanda gerçeklikten ya da olgusal alandan kopuk, toplumsal ve fizyolojik yönlerini baskı altında tutabilen, ideal bir dünyaya ait bir öznedir. Zira deontolojik liberalizm ancak böylesi özneler üzerine kurgulanabilen bir düşüncedir.

Hakkın önceliği, kendi hedeflerine öncel verili bir özne kavramında temellenir ve bu kavram, kişinin özgürce seçim yapmasını sağlayan ve onu özerk kılan önemli bir unsurdur. Deontolojik liberalizmin ideal toplumsal düzeni buna bağlı olarak toplumun, belirli bir iyi anlayışını a priori varsaymayan ilkeler doğrultusundan ortaya çıkar. Bunun dışında kalan her türlü düzenleme, kişilerin özgür ve özerk varlıklar olmaları konusunda başarılı olamayacaktır.¹⁷ Şu halde öznenin özerkliğinin imkanı, hakkın iyiye öncel olduğu bir siyasi yapıyla mümkündür; aksi halde öznenin özerkliği gerçekleştirilemez.

Bu temel üzerine yükselen Rawls’un düşüncelerine göre siyasal liberalizm, kapsamlı bir doktrine dayanan kişi anlayışından bağımsız bir kavrayışa sahiptir. Siyasi yapı da bireylerin seçmek istediği dünya görüşlerine karşı herhangi bir kapsamlı doktrini temele almaz. Hak iyiden önce gelir ve

13 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çeviren: İoanna Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, (3. Baskı), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999, s. 70.

14 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 24-25.

15 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çeviren: İoanna Kuçuradi, (3. Baskı), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2002, s. 55-56.

16 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 25.

17 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 29.

bunun iki temel ilkesi vardır: Bunlardan ilki, genel haklar uğruna bireysel haklar feda edilemez ilkesidir; ikincisi ise bu hakları tanımlayan adalet ilkelere herhangi bir iyi yaşam anlayışıyla açıklanamaz ilkesidir.¹⁸ Bununla birlikte adaleti, toplumsal kurumların ilk erdemi olarak değerlendiren Rawls¹⁹, modern toplumların çoğulcu yapısından dolayı farklı değerlerin birbirleriyle çatışmalarını için adaletin bütün iyi/yarar anlayışlarına öncelikli kılınmasını savunur. Nitekim adalet, yalnızca bir değer değil, çatışan değerler arasında düzenleyici yapısıyla araçsal bir role de sahiptir. Bu düşünce, aynı zamanda eşit ve özgür insanların aralarındaki farklılıklara rağmen aynı oranda saygı görmelerinin de teminatı olarak görülür. Şu halde siyasal liberalizmin en önemli noktalarından birinin tarafsızlık olduğuna işaret eden Ackerman'a göre, iktidarın kendi iyi anlayışının, vatandaşların iyi anlayışlarından daha iyi ve doğal olarak daha üstün olduğunu iddia etmesi, hiçbir gerekçeyle makul değildir.²⁰

Siyasal liberalizmin bağlı olduğu kişi teorisi ise amaçlarından, niteliklerinden, yeteneklerinden, değerlerinden, karakterinden ve yükümlülüklerinden ayrı yani sahip olabileceği özel veya bireysel niteliklerden bağımsız olarak seçimde bulunan bir temsilciyi tasvir etmektedir.²¹ Bu doğrultuda Rawls, bireyin amaçlara önceliği düşüncesi ile kişinin amaç, istek ve niteliklerin edilgen bir taşıyıcısı olduğunu kabul etmez, aksine seçme kapasitesine sahip, benliği kuşatan bütün şeylerden ayrı, daima aktif, özerk ve fail bir varlık oluşuna gönderme yapar.²² Öyleyse kişinin kendi iradesiyle belirli amaç ve isteklere yönelmesi, bunların arka planındaki seçme kapasitesine sahip bir benliği zorunlu kılar. Benliğin birliğine ilişkin deontolojik anlatıdan doğan ve klasik liberal öğretinin ana unsurlarından olan özne, kendi amaçlarını seçme yeteneğine sahip bir faildir.²³ Rawls'un ifadesiyle; "ahlaki kişi seçtiği amaçlarla birlikte bir öznedir."²⁴ Dolayısıyla özneyi etkileyen koşullar ne kadar baskın olursa olsun insanın egemen failliği, hiçbir belirli varoluş şartına bağımlı değildir. Bu benlik anlayışı, kişiyi bütünüyle içinde bulunduğu durum ya da şartların oluşturduğu ve bu kişinin amaçlarının koşullar tarafın-

18 Michael J. Sandel, "Morality and the Liberal Ideal", *Ethische und Politische Freiheit*, Ed: Julian Nida-Rümelin und Wilhelm Vossenkuhl, Walter de Gruyter, Berlin & New York 1998, s. 110-111.

19 M. Hanifi Macit, "John Rawls'un Halklar Sınıflaması Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *FLSF Dergisi*, Sayı: 19, (2015), s. 213-222, s. 214-215.

20 Bruce Ackerman, *Social Justice in The Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980, s. 11.

21 C. Edwin Baker, "Sandel on Rawls", *University of Pennsylvania Law Review*, Cilt: 133, Sayı: 4, (1985), s. 897-898.

22 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 40.

23 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 43.

24 John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971, s. 561.

dan tayin edilmiş olduğu düşüncesiyle önemli ölçüde zıtlık taşır.²⁵ Böylece sözü edilen anlayışa göre insanın doğası gereği kendini ve amaçlarını tanımasını bir keşif süreci olarak değerlendiren klasik düşünürlerin yaklaşımları reddedilerek insani amaçlar bir seçim sürecine bağlı kılınır.

Bu liberal anlayışla ilgili eksik bulduğu ilk noktayı sosyolojik itiraz olarak ifade eden Sandel'e göre bireyler, bireysel değerler ya da siyasi düzenlemeler toplumsal koşulların etkisinden bağımsız olamazlar. Bu bağlamda tarafsız bir siyasal anlayışı mümkün kılma düşüncesi gerçekçi değildir ve bireyler, söz konusu koşulların meydana getirdiği etkiden tamamen kaçınamazlar. Her siyasal düzenleme bazı değerleri ihtiva ettiğinden, tarafsızlık iddiası liberalizmin bir yanılısına içerisinde bulunduğunu gösterir. Nitekim Sandel'e göre liberalizm, insanın toplumsal bir varlık oluşunu ve çevresel koşulların onun üzerindeki etkisini doğru kavrayamamaktadır.²⁶ Bu bakımdan sosyolojik itiraza göre aşkın özne, toplum veya deneyimin dışında kalmaya muktedir olmadığı gibi böyle bir eğilime de sahip değildir. Öyle ki sürekli bir değişim içerisinde olan insan, numenal alanda hiçbir şey bırakmayarak arzu ve eğilimlerin bir araya gelmesinden teşekküldür. Bu bakımdan öznenin önceliği ise sadece bireyin önceliğini ifade eder ki bu yaklaşım, aynı zamanda bireyciliği savunan liberal yaklaşımları tarif eder. Bu bireyci yaklaşımda birbiriyle çatışan birçok talep ve iddianın ortaya çıkması nedeniyle asıl sorun, adalet noktasındadır. Adaletin sınırları ise toplumsal bağları kuvvetlendiren ve iş birliğini mümkün kılan yardımseverlik ve fedakârlık gibi erdemleri ortaya çıkarabilme kapasitesine bağlıdır.²⁷ Ancak Sandel'e göre bireyci kavrayışa sahip toplumsal yapılarda söz konusu erdemlerin yer bulması zayıf bir ihtimaldir. Öyleyse tarafsızlığı savunan Rawlsçu liberal anlayışın toplumu kavrama çabası bir kurgudan ibarettir. Sandel'in deontolojik anlayışa yönelttiği diğer itiraz da yine ampirik bir temele sahiptir. Rawls'un bir taraftan Kantçı adalet anlayışının arka planındaki aşkın idealizmden kopmaya çalışması, diğer taraftan Kant'ın soyut özne anlayışının fenomenal dünyadaki kişilere uygulanamayacağını düşünerek bu özneyi ampirik düzlemde yeniden inşa etmesi, teorisindeki kusurları örtmeye yeterli olmaz.

Amaçlarına Öncel Benlik

Rawls'un hem ahlaki hem de epistemolojik yönüyle adaletin önceliği iddiası, benliğin amaçlarına önceliği tartışması ışığında daha açık bir şekilde

25 Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, New York 1982, s. 22.

26 Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 11.

27 Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 11.

anlaşılabilir. Her amacın bir benliğin amacı/çıkarı olduğu iddiasını savunan Rawls'un bu düşüncesi, amaçlarına öncel öznenin de zeminini oluşturur. Zira insan amaçları olan bir varlıktır ve bu amaçları edinmenin iki yolu vardır: İlki seçim diğeri ise keşiftir. Edinmenin ilk yolu olan seçim, failliğin "iradi" boyutunu; edinmenin diğeri yolu olan keşif ise "bilişsel" boyutunu oluşturur. Benliğin amaçlarının önceden verili olduğunu kabul eden anlayış, bilişsel faillik ile ilişkilidir. Öyle ki, özne kendine hakim olmayı zaten verili olanı seçerek değil de kendi hakkında tefekkür ederek, kurucu tabiatını araştırarak bunun buyruklarını fark ederek ve bu tabiatın amaçlarını kendi amaçları kabul ederek başarır. Bu durumda benlik, bakışını kendi içine çevirerek kendisini bir araştırma nesnesine dönüştürür.²⁸ Adaletin önceliğinin gerektirdiği benlik kavrayışı ise iradi faillige bağlıdır ve kişinin kimliğini oluşturan amaç ve değerleri açığa çıkaran felsefi refleksiyona başvuran bilişsel anlatıya yer bırakmaz.²⁹ Bu bakımdan Sandel'e göre benlik, egemence amaçlar ve değerler edinen saf bir bilinç tarafından gerçekleştirilen seçme eyleminin bir ürünü değildir. Aksine benlik, zemininde oluştuğu duygunun, toplumsal tarihsel ortamını sınırlayan değerler ve özel amaçlar durumunda ki özne tarafından yapılan keşfin bir ürünüdür.³⁰

Öznenin amaçlarına öncel kabul edildiği durumda kendini tanıma/keşfetme, bu anlamda imkan dahilinde değildir. Öyle ki, öznenin tanımlayacağı sınırlar, öncel bireyleşme ilkesi gereği üzerine düşünülmezsizin verili olarak ele alınır. Böylece benliğin sınırları sabitlenmiştir ve bu sınırlar içerisinde her şey açıktır. Burada uygun olan ahlaki soru "ben kimim" değildir, "hangi amaçları seçeceğimdir" ve bu da iradeye yöneltmiştir. Kimliği kendisine öncel amaçlar doğrultusunda oluşturulmuş benlik açısından faillik, iradeye çağrıda bulunma eylemi değil de öz kavrayışı aramadır. Bu durumda uygun soru "ben kimim"dir, birçok amaç arasında benim ne olduğumu, benim ne olduğumdan nasıl ayırt edeceğimdir. Burada benliğin sınırları sabit bazı değerler değil, olasılıklardır; benliğin dış çizgileri artık apaçık değildir. Bunları açık ve net kılmakla kimliğimin sınırlarını tanımlamak aynı şeydir. İlk durumda iradenin kapsamı ve etki alanı bağlamında ölçülen kendine hakimiyet, ikinci durumda öz farkındalığın derinliği ve netliği bağlamında değerlendirilir.³¹ Sandel, iradi faillik anlayışının Rawls'un benlik anlayışını tamamladığını ve metafiziğe başvurmadan deontolojik kavrayıştan da kop-

28 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 82.

29 Charles Fried, "Liberalism, Community, and the Objectivity of Values", *Harvard Law Review*, Cilt: 96, Sayı: 4, (1983), s. 963.

30 Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios, "Genel Giriş", *Liberaler ve Cemaatçiler*, çeviren: Eylem Özkaaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s. 191.

31 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 83.

madan öncel olarak bireyleşmiş ve amaçlarından önce gelen özne anlayışını oluşturmaya çalıştığını ifade eder.

İradi faillığe göre amaçlarından ayrı tutulan özne, onun için ne kadar önemli ve vazgeçilmez olsa da amaçlarından vazgeçtiği takdirde kimliği ile ilgili bir değişim söz konusu olmaz. Başka bir ifadeyle kişinin kimliği sabit kılındığı ve amaçlarından bağımsız olduğu için yaşam planındaki farklılaşmalar kimliğin değişime uğramasını engeller. Ancak Sandel'e göre her türlü iyi anlayışını reddedecek kadar tamamen bağımsız olan bu benlik, ortak amaç ve hedeflerin kapsamlı sayılabilecek öz-kavrayışlara ilham verme ve böylece özneyi tanımlayan bir cemaati kurucu anlamda kabullenme ihtimalini ortadan kaldırır.³²Buradan hareketle cemaati, öncel olarak bireyleşmiş benliklerin muhtemel bir amacını tanımlayan Rawls'a göre bunun dışında kimliklerin kurucu bir unsuru ya da yapı taşı değildir. Benliğin asli birliğinin hak kavramıyla sağlandığını düşünen Rawls'a göre, kişinin değerleri ve amaçları benliğin kurucu unsurları değil, sadece vasıflarıdır. Bu bağlamda cemaat duygusu, iyi düzenlenmiş bir toplumun bir yapı taşı olamaz. Benlik, amaçlara öncel olduğu için iyi düzenlenmiş bir toplumun³³ üyelerinin benimseyecekleri cemaatçi veya başka amaçlara önceldir. Adaletin ahlaki ve epistemolojik açıdan toplumsal kurumların en önde gelen erdemi olmasının anlamı budur.³⁴

Anlaşılacağı üzere adaletin üstünlüğü, hakkın iyiye önceliği ve benliğin amaçlarına öncel olması, birbiriyle bağlantılı görüşleri ifade eder. Hakkın önceliği, hiçbir "iyi" teorisine dayanmayan "adalet" düşüncesinin en üstün değer olduğuna bağlıdır. Bu anlayışa göre öncel olarak bireyleşmiş benlik, iradi faillik anlayışı çerçevesinde seçimleriyle amaçlarını belirler. Benliğin amaçlarına öncel kabul edilmesi ile sınırları çizilen ve sabitlenen kimlik, aynı zamanda amaçların değişimine karşı korunmaya alınır. Bu anlayışa karşı çıkan Sandel ise benliğin amaçlardan sonra geldiğini ve kişinin refleksif tavırla kendine dönerek ve bir keşif eyleminde bulunarak kimliğini oluşturduğunu düşünür. Sandel'in bilişsel faillik olarak ifade ettiği bu anlayışa göre sınırları açık olmayan kimliğin yapı taşını, cemaate bağlılığı oluşturur.

32 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 86-87.

33 İyi düzenlenmiş bir toplumun üç göstergesi vardır: "Birincisi, [...] herkesin aynı adalet ilkelerini kabul ettiği ve herkesin de kabul ettiğini bildiği bir toplumdur; ikincisi [...] bu toplumun temel yapısının [...] bu ilkelere uygun geldiği kamusal olarak bilinir ya da bunun böyle olduğuna iyi bir sebeple inanılır. Ve üçüncüsü, bu toplumun vatandaşları normal olarak etkin bir adalet hissine sahiptirler ve bu sebeple adil olarak gördükleri toplumun bu temel kurumlarına uygun hareket ederler. Böyle bir toplumda, kamusal olarak tanınan adalet düşüncesi vatandaşların toplum üzerindeki iddialarının yargısal zemine döküldüğü ortak bir bakış açısı meydana getirir." John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 79.

34 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 88-89.

Yükümsüz/Köksüz Benlik ve Komüniteryan Benlik

Rawlsçu benlik, kendi varlığını yönlendirecek amaçlar ve değerlerin mutlak belirleyicisi olan yalıtılmış bir varlık olarak tasarlanır. Bu bakımdan komüniteryan düşünürlere göre siyasal liberalizm, insan öznesini etsiz kemiksiz bir varlık, yükümsüz bir benlik (unencumbered self) ya da tamamen bir ruh (ghost) olarak sunan sınırlı bir antropolojiye dayanır. Bu antropolojinin en dikkat çekici ifşası yine Sandel tarafından dile getirilmiştir.³⁵ Sandel'e göre soyut ve bedensizleştirilmiş bir insan nosyonuna dayanan Rawls, "bireyci özelemlerine rağmen, her şeyden önce haklarını korumaya çalıştıkları bireyin nihai zayıflığını ve hatta tutarsızlığını teyit etmek gibi paradoksal bir etki yaratan bir özne kavramına dayanır. Rawls'un kavrayışında, benlik, savın farklı noktalarında [...] radikal bir biçimde bedensizleştirilmiş bir özneye doğru çözümlenir."³⁶

Sandel'in de ifade ettiği üzere Rawls, Kantçı çıplaklaştırılmış, soyut kişi tasavvuruna bağlıdır ve bu anlayışın uzantısı olarak benlik, belirli amaç, tutum, yükümlülük ve bağlılıklarından hatta gerçekte var olan karakterinden ayrı, öncel bir seçim öznesi olarak görülür. Bu doğrultuda Rawls, ontolojik olarak kişilerin münferitliğini birlikteliklerinden evvel tahayyül ettiği için bireylerin, kimliklerinin oluşumunda ve kendilerini kavramalarında önem taşıyan ortak değer ve toplumsal bağlılıklar için yer bırakmaz. Bu nedenle metafizik atomcu bir anlayışa sahip olan Rawls, zayıf ve kusurlu bir insan kavrayışına dayanır ve insanın sosyal doğasını anlamada yetersiz kalır.³⁷

Liberalizm ve Adaletin Sınırları eserine göre kusurlu bir insan kavrayışının altındaki temel etken, benliği amaçlarından öncel olduğunu varsayan anlayıştır.³⁸ Bu yaklaşıma göre birey belirli bir ekonomik, dini, cinsel ya da sosyal bir topluluğa üyeliğiyle tanımlanamayacağı için mevcut toplumsal pratiklere katılımını sorgulama ve bunlardan vazgeçme konusunda serbesttir. Dolayısıyla benlik, amaçlarından öncel olduğu için birey belli bir ilişkiyi sorgulamak/reddetmek konusunda özgürdür ve hiçbir amaç, benlik tarafından yapılan olası revizyonlardan muaf tutulamaz.³⁹ Kişinin amaçları, kişi onları

35 Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios, *Liberalizm ve Cemaatçiler*, 190. Sandel'in ilkesel olarak Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* eserinde dayandığı temellere yönelik eleştirisi, düşünürün yakın zamandaki makalelerinde özne kavramını değiştiren düşünsel evrimini dikkate almaz. Bkz. Chantal Mouffe, *Siyasetin Dönüşümü*, çeviren: Fahri Bakırcı, Ali Çolak, Epos Yayınları, Ankara 2008, s. 54.

36 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 168.

37 Sybil A. Schwarzenbach, "Rawls, Hegel, and Communitarianism", *Political Theory*, Cilt: 19, Sayı: 4, (1991), s. 549-550.

38 Richard Dagger, "The Sandelian Republic and the Encumbered Self", *The Review of Politics*, Cilt: 61, Sayı: 2, (1999), s. 184.

39 Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy An Introduction*, Oxford University Press, New York 2002, s. 221.

istediği gibi seçebildiği için değerlidir ve hiçbir ahlaki amaç kendiliğinden değerli değildir. Bu düşünceye paralel olarak bireysel kimlik de egemence amaçlar ve değerler edinen saf bir bilinç tarafından gerçekleştirilen seçim pratiğinin neticesi olarak görülür. Ancak Sandel'e göre kimlik, zemininde olduğu toplumsal tarihsel yapının ve bu yapıda hakim olan değerler ile özel amaçların özne tarafından keşfedilmesinin bir ürünüdür. Liberal özne nosyonu ise insanı bu bağlılıklarından ve kökünden koparır, oysa insan bu kökenden ayrı şekilde düşünülmemeyen bir varlıktır. Toplumsal bağlarından ve onu oluşturan değer ve amaçlardan ayrıştırılamayan insan, kimliğini içinde yaşadığı ve toplumsallaştığı cemaatle kazanır.⁴⁰ Bununla birlikte değer ve amaçlar bir kişinin kimliği ile özleri bakımında aynı olan (consubstantial) bir yapıya sahiptirler, bunun nedeni ise değerler ve amaçların kişilerden önce var olmasıdır. Kısacası bu yapısal benzerlik, değer ve amaçların bütün zamanlar için insan tabiatına kazanmış olduklarından değil, kişisel varlığın içinde yer aldığı özel toplumsal-tarihsel alana yerleştirilmesinden kaynaklanır. Birey bulunduğu durumu tam anlamıyla seçemez, çocukluğundan itibaren içinde varlığının açıklanacağı değerler ufkunu oluşturan toplumsal ve kültürel alan içinde kimliğini oluşturur.⁴¹ Sandel'in ifadesiyle "kimliğimin oluşumu açısından -anne-babama, aileme, şehrim, kabileme, sınıfıma, ulusuma, kültürüme, içinde bulunduğum tarihsel çağa, muhtemelen Tanrı'ya, tabiata ve belki de şansa- çok çeşitli şekillerde minnettar olduğumu kabul ediyorum ve bu yüzden şu anda olduğum kişi haline gelmemden dolayı kendime pek az itibar payı biçebilirim ya da hiç biçemem."⁴²

Deontolojik liberalizmin benliğin inşasında rol oynayan söz konusu etkenleri yadsıyarak benliği tecrit etmesi ve sabitlemesi, bireyin özerkliğinin de koşulu olarak değerlendirilmiştir. Sandel'e göre "yükümsüz benlik ve esinlendiği etik (deontolojik anlayış) benliğin özgürleştirici bir vizyonunu oluşturmayı vaat ederler. Doğanın diktalarından ve toplumsal rollerin yapıtırımından kurtulan insani özne egemen olarak yerleştirilir. [...] Ve gerçek ve tekil benlikler olarak, bir değerler düzenine, bir adalete, bir geleneğe ya da tevarüs eden bir toplumsal statüye bağlı kalmadan kendi hedef ve amaçlarını seçmekte özgür olur."⁴³ Fakat deontolojik liberalizmin kişiyi özgürleştirilmesi tamamen bir illüzyondur, aksine kişiyi güçsüz ve köksüz bırakır. Sandel'in de ifade ettiği üzere "olası her türlü kurucu bağlılıktan soyulmuş

40 Berten, Silveira, Pourtios, *Liberaller ve Cemaatçiler*, s. 190-191.

41 Berten, Silveira, Pourtios, *Liberaller ve Cemaatçiler*, s. 191.

42 Michael J. Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, Cilt: 12, Sayı: 1, (1984), s. 92; Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 173-174.

43 Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", s. 87

olan deontolojik benlik, özgürleştirilmekten ziyade güçsüz düşürülmüştür. [...] İnşa eden failler olarak gerçekte bir şey inşa etmiyoruz ve seçim yapan failler olarak gerçekte seçim yapmıyoruz.”⁴⁴ Öyleyse kişiyi özgürleştirme vaadiyle başlayan felsefi program, kişiyi yükümsüz ve yetkisiz bir varlığa dönüştürür. “Benlik, [...] bir yaşam planını şekillendiren ve böylelikle benliğin amaçlarıyla birlikte sürekliliğini oluşturan bu amaçlar ve arzulardan ayrıldığı için yetkisiz/güçsüz kalmıştır.”⁴⁵ Deontolojik liberalizmin vardığı noktada benliğin etkinliğinin sanılanın aksine ortadan kalktığını düşünen Sandel, benliği seçtiği amaçların öznesi olarak değil de keşfettiği verili amaçların ve bağlılıkların kavrayışına sahip bir özne olarak algular. Ona göre öyle bağlılık ve amaçlar vardır ki, bunlar kişiliğin inşasında aktif rol oynar:

“Aile, topluluk, ulus ya da halkın üyeleri olarak, bu tarihin taşıyıcı özneleri olarak, [...] bu gibi bağlılıklar, [...] ‘herhangi bir zaman diliminde benimsediğim’ amaçlardan daha fazlasını içerir. [...] Söz konusu bağlılıklar [...] ele alındığında olduğum kişiyi kısmen tanımlayan, kalıcı sayılabilecek bağlılıklar ve vaatlerdir.”⁴⁶

Sandel’in işaret ettiği bu bağlılıklar, kişinin kendini kavramasını ve keşfetmesini gerektiren bir benlik anlayışını ifade eder. Bu bakımdan özne kendine hakim olmayı, kendisine zaten verili olanı seçerek değil -ki bu mantıksız olur-, kendi hakkında tefekkür ederek, kurucu tabiatını araştırarak bunun yasalarını fark ederek ve bu tabiatın amaçlarını kendi amaçları kabul ederek başarır. Böylece benlik, ışıklarını kendine içine çevirerek kendisini bir araştırma ve düşünüm nesnesine dönüştürür.⁴⁷ Buradan hareketle Sandel’e göre kişinin kimliğinin şekillenmesinde yalnızca irade ya da çeşitli seçimler değil, aynı zamanda belirli bir düşünce yetisi gereklidir. Başka bir ifadeyle kişinin kimliğinin oluşumunda asıl önemli husus “kendini tanıma” yeteneğidir. Sandel’in bilişsel faillik olarak ifade ettiği bu anlayış, kendi amaçlarını seçme anlamında iradi faillikle ilişkili olan ve benliğin sınırlarını verili kabul eden Rawls’un özne anlayışına tamamen zıttır. Benliğin sınırlarını açık kabul eden Sandel’in bilişsel faillik anlayışına göre öznenin kimliği, failliğin öncülü olmaktan ziyade ürünü olarak kavranır ve benlik amaçlarına seçim aracılığıyla değil de düşünümle ulaşır.⁴⁸ Bu bakımdan benliğin açık ve tam olarak kavranamayan sınırlarının ancak düşünüm faaliyeti olan bir “keşif” ile anlaşılacağını savunan Sandel’e göre, benliğin sınırlarını düzene sokma

44 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 210.

45 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 81.

46 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 211-212.

47 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 82.

48 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 183-184.

ve özneyi içinde bulunduğu durumdan ayırt etme girişimi köksüz, güçsüz ve yetkisiz bir benlik üretir. Zira toplumsal bağlılık ve deneyimler dışında kalma gücüne sahip soyut bir öznenin gerçeklikle bağlantısı olamadığı gibi kendi öz kavrayışını gerçekleştirilmesi de mümkün değildir.

Sınırları önceden belirlendiği için kendini keşfetme olanağı bulunmayan deontolojik öznenin ahlak epistemolojisi açısından düşünüm faaliyetinin sınırları da oldukça dardır. Başka bir ifadeyle iradeyi muhatap alan seçime dayalı bu benlik, kavramsal açıdan seçimleri ya da istekleriyle meşguliyetinin ötesine geçecek ve böylece özneyi yeniden tanımlayacak bir düşünüm faaliyeti için gerekli zemine sahip değildir.⁴⁹ Sandel'e göre böyle bir benlik anlayışı, ahlaki derinlik ve kişilikten yoksunluğu ima eder. Çünkü bir kişiliğe sahip olmak, bireyin istemediği ya da hakim olamadığı durumların kendi seçimleri/davranışları üzerinde etkili olduğu ve bu bakımdan "Tarih" in içinde hareket eden bir varlık olduğu bilgisini gerektirir.⁵⁰ Ancak bu anlayış, benliğin mevcut sosyal pratiklere içkin olduğu veya bu pratiklerde yer aldığı, her daim kişinin kendini çekerek bunlardan vazgeçemeyeceği gerçeğini yadsır. Sandel için bireyin toplumsal rolleri ve ilişkilerinin önemli bir kısmı kişisel değerlendirmenin amaçları açısından verili kabul edilir.⁵¹ Bundan ötürü bireyin söz konusu toplumsal rollerin dışında durmaya çalışması gerçekçi değildir. Şu halde Sandel'e göre toplumsal kurum ve pratiklerden koparılamayan benlik, bir kültür ve gelenek içinde gömülü olup benliği bu bağlılıklardan soyutlama girişimi ise yükümsüz bir benliğe neden olur. Nitekim yükümsüz benlik, insanın olumsal ve sonlu boyutlarını ihmal eden ve kurucu anlamda cemaatin etkin rolünü reddeden bir anlayışı ifade eder.

Sandel'in yükümsüz benlik eleştirisi, Rawls'un benliğin amaçlarından ayrıştırılabilir ve öncel olduğu iddiası üzerine kuruludur. Sandel, amaçlarına öncel olan benliğin doğallıkla yükümsüz bir benliğe neden olacağını iddia etmişti. Fakat benliğin amaçlarına öncel olması ile yükümsüz ya da engellenmiş olması arasında büyük bir fark vardır. Nitekim Kymlicka'ya göre amaçlarına öncel benlik kavrayışını Sandel, yanlış algılamıştır. Kymlicka, amaçlarına öncel benliğin bütün amaçların yeniden değerlendirmeye tabi tutulabileceği anlamına geldiğini ve benliğin amaçların öncülü olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Yani şimdiki amaçları olmadan benlik her zaman düşünülebilir ancak bu, hiçbir amaçla kuşatılmamış bir benlik algısını gerektirmez. Aynı şekilde görünüşte benlikte verili olan hayat boyu değişebilir. Bu sebeple Sandel'in, tümüyle engellenmemiş ya da her

49 Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 184.

50 Sandel, "The Procedural Republic and The Unencumbered Self", s. 91.

51 Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy An Introduction*, s. 221.

zaman farklı amaçlarla çevrelenmiş benlik görüşüne açıklık getirmesi gerekir.⁵² Sandel'in eleştirisine göre deontolojik liberalizm, benliği bağlılıklarına, amaçlarına ve bütün formlarına öncel bir şekilde kavrar; öyle ki benlik, mevcut bağlılıklar ve amaçlar arasından seçim yaparak kendini oluşturana kadar özünden/içeriğinden yoksundur. Ancak deontolojik liberalizmin benliğin amaçlara öncel olduğunu savunması kavramsal olup, zaman açısından benliğin önceliği anlamını taşımaz.⁵³ Başka bir ifadeyle amaç ve bağlılıklardan bir kısmı zorunlu olarak benliğe zamansal anlamda öncel olsa bile benliğin amaçlara önceliği kavramsalıdır.

Sandel'e yönelik bir başka eleştiri ise benlik ve özne kavramlarının algılanışıyla ilişkilidir. Dagger'a göre Sandel, benlik ve özne kavramlarını karşılıklı olarak birbirlerinin yerine kullanma eğilimine sahiptir. Ancak ilk anlayış, soyut ve genel; ikincisi ise özel ve somuttur. Benlik anlayışı, bütün kişiliklere özgü ortak özellikleri yakalamaya çalışırken soyut ve genel; bir kişiden bir diğerine değişen özelliklere değinirken somut ve özeldir. Soyut ve genel olan benlik, her zaman herhangi bir benliğin tamamı değil bir parçasıdır. Somut, kendine özgü benlik ise diğerlerinden farklı bir benliktir. Bu bakımdan öz-bilgi, öz-kimlik ve öz-düşünüm gibi kavramlar genel olan benliğin değil, somut olan benliğin özellikleridir. Belirlenen bu ayırım, Sandel'in eleştirilerinin aksine Rawls'un amaçlarına öncel benlik anlayışına kavramsal olarak imkan sunar.⁵⁴

Öte yandan Sandel'in başvurduğu engellenmiş/sorumluluk yüklenmiş (encumbered) ve engellenmemiş/yükümsüz benlik arasındaki suni dikotomi eleştiriye açıktır. Sandel, liberalizmin savunduğu engellenmemiş benliğin geçekte hiçbir benliğin engelsiz ve serbest olmadığından hatalı ve yanıltıcı bulur. Bir kişinin kimliğinin önemli bir kısmı, ona sorumluluk yükleyen topluluk ve bağlılıklarından oluşur. Bu sebeple Dagger'a göre, sorun engellenmemiş benlik değildir, kişinin serbestleşmesinin/yükümsüzleşmesinin tehlikeli olacağı inancıdır.⁵⁵ Öyle ki Sandel, *Democracy's Discontent* eserinde ahlaki ve yurttaşlık bağlarından kayıtsız, özgürce seçim yapan benliğe dayalı vatandaş kavramını kötüler.⁵⁶ Aynı eserinde Sandel, ideal Amerikan vatandaşının, belirli kimlik ve bağlılıklarından kayıtsızca bir tür evrensel insan olarak düşünüp eylemde bulunmasından şikayet eder.⁵⁷ Ancak eğer en-

52 Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Clarendon Press, Oxford 1989, s. 52-53.

53 Dagger, "The Sandelian Republic and the Encumbered Self", s. 188.

54 Dagger, "The Sandelian Republic and the Encumbered Self", s. 189.

55 Dagger, "The Sandelian Republic and the Encumbered Self", s. 192.

56 Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of A Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1996, s. 322.

57 Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of A Public Philosophy*, s. 283.

gellenmemiş benlik düşüncesi ya da kavramı yanlış ve kusurluysa o zaman engellenmiş ve engellenmemiş benlik arasındaki dikotomi de hatalı olmalıdır. Dagger, Sandel'in yaptığı gibi iki rakip kavram arasında bir seçim olarak problemi arz etmektense, bütün benlerin az ya da çok bir dereceye kadar engellenmiş olduğunu kabul eder. Sandel bu ayrımı ideal olarak değerli kabul etse de aslında idealde bile engellenmemiş olarak nitelenen benliğin, daha az kapsamlı veya daha hafifçe engellenmiş bir benlik olduğu görülür.⁵⁸ Bunun yanında olanaksız biçimde engellenmemiş benlik ile tamamen sorumluluk yüklenen engellenmiş benlik arasında eleştirel düşünümün gerçekleştirilmesi için gereken uygun yükümlü benlikten yani başkalarına borçlu olduğu ya da onlardan kazandığı şeyleri göz ardı etmeksizin bağımsız düşünme yeteneğine sahip benlikten söz edilemez.

Sonuç

Sandel'e göre liberalizm, kusurlu bir benlik anlayışına sahip olup cemaatin değerini yadsıyan, bu nedenle de iyi yaşam için siyasal cemaate katılımın temel önemini gözden kaçıran ve adaleti yanlış bir şekilde yücelten bir yaklaşımdır. Bu bakımdan Sandel, eleştirilerine ilk olarak Rawls'un deontolojik benlik anlayışını tahlil ederek başlar. Deontolojik liberalizmi tamamlayan bu özne kavrayışı, "adalet" in "iyi"ye evvel olması gibi benliğin amaçlarından önce gelmesine dayanır. Ancak Sandel'e göre bireyler, bireysel değerler ve siyasi düzenlemeler toplumsal koşulların etkisinden bağımsız olamazlar. Birey, bu koşulların meydana getirdiği etkiden tamamen kaçınamayacağı için deontolojik öznenin dayandığı bağımsızlık bir yanılsamadan ibarettir. Bu bakımdan liberalizm, insanın toplumsal yönünü ve koşulların onun üzerindeki etkisini doğru bir şekilde kavrayamaz, zira toplumun ve sosyal olguların dışında kalmaya muktedir aşkın özne tasavvuru gerçek bireyleri yansıtmaz.

Ontolojik olarak kişileri toplumdan önce tahayyül eden Rawls, kimlik oluşumunda ve benliğin kavranmasında önem taşıyan ortak değerler ve toplumsal bağlılıklar için yer bırakmaz. Bireysel kimliğin oluşumunu, saf bir bilinç tarafından gerçekleştirilen seçim pratiğinin neticesi olarak yorumlayan Rawls, insanın toplumsal yönünü anlamada yetersiz kalarak, atomist bir kavrayış benimser. Bireysel hak ve özgürlükleri güvenceye almak isteyen Rawls, metafizik bir benlikten kaçarken radikal biçimde bedensizleştirilmiş bir özne kavramına ulaşır. Sandel bu anlayışa karşıt bir şekilde benliği, yer aldığı toplumsal-tarihsel yapının ve bu yapıda egemen olan değer ve amaçların özne tarafından keşfedilmesinin bir ürünü olarak görür. Kişinin sahip olduğu bu bağlılıklardan koparılması köksüz bir benlik inşa eder, oysa insan

⁵⁸ Dagger, "The Sandelian Republic and the Encumbered Self", s. 192-93.

ancak içinde var olduğu cemaatle kimliğini kazanır. Dolayısıyla insanın bu bağlılıkları seçim nesnesi değildir; burada sözü edilen durum benliğin kimliğini keşfetmesi ya da kendini tanımasıdır. Komüniteryan düşüncüyü ifade eden bu anlayış, Rawlsçu liberal benliğe karşıt olarak benliğin sosyal pratiklere sıkı bir şekilde bağlı olduğuna ve her daim kişinin kendini istediği gibi çekerek bunlardan vazgeçemeyeceği düşüncesine dayanır. Şu hâlde Sandel diğer komüniteryan düşünürlerle benzer olarak yükümsüz benlik eleştirisinde, Rawls'un soyut ve bedensiz deontolojik özne anlayışını hedef alır. Köksüz ve içeriksiz aynı zamanda toplumsal pratiklerden kolaylıkla soyutlanabilen, gelenekle beraber toplumun birey üzerindeki kurucu etkisini yadsıyan, tarih dışı bir özne tahayyülüne sahip olan bu benlik, Rawls'un adaletin iyiye önceliği anlatısının bir uzantısı olup teorisinin oldukça önemli, fakat bir o kadar da problemliliğini oluşturur.

Öte yandan Sandel'in düşüncelerinde merkezi bir yere sahip olan cemaat kavramı, liberalizmin tarih dışı, soyut ve köksüz benlik kavrayışında olduğu gibi insani deneyimden uzak bir anlayışı ifade eder. Diğer bir ifadeyle Sandel'in cemaat kavramı, Kantçı soyut özne gibi ortak pratiklerden kopuk bir topluluğa işaret eder. Bu bakımdan sözü edilen cemaat algısı, Rawls'un siyasi adalet anlayışını merkeze alarak tasavvur ettiği "iyi düzenlenmiş toplum" düşüncesinde olduğu gibi özneler arasındaki çıkar ya da değer çatışmalarından soyutlanmıştır. Bu nedenle liberalizmde olduğu gibi çatışmanın yer almadığı bir özne anlayışına sahip olan Sandel'in bakış açısı, pek çok kişinin kimliğini şekillendiren kültürel/düşünsel çeşitlilik olgusunu ve bireylerin bütün çatışmalarıyla pek çok yaşam biçimine sahip olabileceği gerçeğini yok sayar. Başka bir ifade ile insan, tek bir cemaate ya da ahlaki yaşam biçimine üye olmakla tanımlanamaz, çünkü birbiriyle çatışan çok farklı entelektüel ve ahlaki geleneklerin tesirinde kalan insanlar, bu kültürel mirasın çeşitliliği ve zıtlığı nedeniyle bireysel kimlikler noktasında da karmaşık bir yapıya sahip olur. Bu doğrultuda kişilerin birbiriyle çatışan bakış açılarına ve kendilerini çok farklı şekillerde ifade etme gücüne sahip olması, bireyin kimliğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Dolayısıyla insanların tek bir cemaatle tanınmaları, gerçek hayattan uzak bir anlayışa gönderme yapar. Bu bağlamda nasıl ki liberal benliğin soyutluğu gerçeklikten kopuk ise komüniteryanizmin cemaat idealine bağlı benlik tasavvuru da aynı şekilde sorunludur.

Öz

Michael Sandel'in Deontolojik Benlik Eleştirisi

Kantçı liberal geleneği izleyen Rawls, iyi yaşam kavrayışlarına karşı adaletin önceliğini savunması ve amaçlarına öncel benlik yaklaşımı nedeniyle Sandel tarafından deontolojik liberal olarak adlandırılır. Rawls'un öğretisi bu bakımdan deontolojik birey anlayışıyla bağlantılı olarak tarafsızlık ideali taşıyan ve hiçbir kapsamlı öğretiye dayanmadığını iddia eden bir siyasal adalet anlayışını merkeze alır. Rawls'un siyasal liberalizm anlayışının temelinde bulunan bireyin, yükümsüz/köksüz ve soyut olduğunu savunan Sandel, karşıt olarak kişinin benliğini oluşturan amaç ve değerlere bağlı olduğunu ve bunlardan istediği gibi kendini çekerek soyutlanamayacağını düşünür. Buna göre Rawls'un bireyselliği yücelttiği yerde Sandel, kurucu/oluşturucu bir yapıda olan cemaatin, kimliklerin ayrılmaz bir unsurunu teşkil ettiğini kabul eder.

Anahtar sözcükler: Deontolojik liberalizm, yükümsüz benlik, komüniteryanizm, cemaat.

Abstract

Michael Sandel's Criticisms of The Deontological Self

Rawls who follows Kantian liberal tradition and defends the prioritization of justice against understanding of a good life and is called as a deontological liberal by Sandel because of his predecessor self approach to his aims. In this respect, his discipline centralizes understanding of a political justice that is not based on any far-reaching discipline and has an ideal of objectivity correlatively understanding of deontological self. Sandel who defends the individual, is on the centre of Rawls's political liberalism, is void and intangible, antipathetically thinks that individuals are bound to aims and value that constitute their selves, cannot abstract themselves by drawing away themselves at will. Hereunder, although, Rawls canonizes individualism, Sandel admits that the community that is a founder structure forms the inseparable part of identities.

Keywords: Deontological liberalism, unencumbered self, communitarianism, community.

Kaynakça

- Ackerman, Bruce, *Social Justice in The Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980.
- Adorno Theodor W, Horkheimer Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çeviren: Nihat Ülner, Elif Ö. Karadoğan, Kabalcı Kitabevi, İstanbul 2010.
- Amy Gutmann, "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy & Public Affairs*, Cilt: 14, Sayı: 3, (1985), ss. 308-322.
- Baker C. Edwin, "Sandel on Rawls", *University of Pennsylvania Law Review*, Cilt: 133, Sayı: 4, ss. 895-928, (1985).
- Berten Andre, Silveira P. da, Pourtios H., "Genel Giriş", *Liberaller ve Cemaatçiler*, çeviren: Eylem Özkaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.
- Cevzici Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Çiğdem Ahmet, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Vadi Yayınları, İstanbul 2008.
- Dagger Richard, "The Sandelian Republic and the Encumbered Self", *The Review of Politics*, Cilt: 61, Sayı: 2, (1999), ss. 181-208.
- Fried Charles, "Liberalism, Community, and the Objectivity of Values", *Harvard Law Review*, Cilt: 96, Sayı: 4, (1983), ss.960-968.
- Gray John, "Contractarian Method, Private Property, And The Market Economy", *John Rawls Critical Assessments of Leading Political Philosophers Vol. III*, Editör: Chandran Kukathas, Routledge, London and New York 2003, ss. 31-66.
- Kant Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çeviren: İoanna Kuçuradi, (3. Baskı), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2002.
- Kant Immanuel, *Pratik Akılın Eleştirisi*, çeviren: İoanna Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, (3. Baskı), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999.
- Kymlicka Will, "Liberalism and Communitarianism", *Canadian Journal of Philosophy*, Cilt: 18, Sayı: 2, (1988), ss. 181-203.
- Kymlicka Will, *Contemporary Political Philosophy An Introduction*, Oxford University Press, New York 2002.
- Kymlicka Will, *Liberalism, Community, and Culture*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- Macit M. Hanifi, "John Rawls'un Halklar Sınıflaması Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *FLSF Dergisi*, Sayı: 19, (2015), ss. 213-222.
- Mouffe Chantal, *Siyasetin Dönüşümü*, çeviren: Fahri Bakırcı, Ali Çolak, Epos Yayınları, Ankara 2008.
- Ortiz Daniel R., "Saving the Self?", *Michigan Law Review*, Cilt: 91, Sayı: 5, (1993), ss. 1018-1022.

Rawls John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971.

Rawls John, *Siyasal Liberalizm*, çeviren: Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

Sandel Michael J., "Morality And The Liberal Ideal", *Ethische und Politische Freiheit*, Ed: Julian Nida-Rümelin und Wilhelm Vossenkuhl, Walter de Gruyter, Berlin & New York 1998.

Sandel Michael J., "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, Cilt: 12, Sayı: 1, (1984) ss. 81-96.

Sandel Michael J., *Democracy's Discontent: America in Search of A Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1996.

Sandel Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, New York 1982.

Sandel Michael J., *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, çeviren: A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2014.

GÜLME ÜZERİNE BİR DENEME: BERGSON VE FREUD

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 71, Yaz 2020, ss. 135-154.

Hakemleme: 03.05.2020 | Düzeltme: 01.06.2020 | Kabul: 02.06.2020

Feyza CEYHAN ÇOŞTU*

Giriş

'İnsan neden güler ve nelere güler?' sorusu, insan doğasına dair merak uyandıran konulardan biridir. İnsan güler. Peki, insanın gülmesinin bir anlamı var mıdır? Bir amaç sorgulamasına yöneldiğimizde, insanın çeşitli nedenlerle güldüğünü ve hatta bu çeşitliliğin düşünce tarihinde gülme teorilerinin ortaya çıkmasına neden olduğunu fark ediyoruz. O zaman rahatlıkla şunu söyleyebiliriz: Gülme rastgele, kendiliğinden, bir duygu boşalımı şeklinde öznel ve psikolojik bir hüviyetle karşımıza çıktığı gibi toplumsal ve politik düzlemlerde de görünür haldedir. Bu görünüş mizah ve komedyaya ile sanatsal bir anlatıya dönüşmektedir. Gülme en nihayetinde bir sonuçtur. Bazen estetik, bazen etik, bazen de ontolojik bakışla yöneldiğimiz gülmenin psikolojik, sosyolojik ve felsefi yönden Antik Çağ'dan günümüze değin tartışıldığını söyleyebiliriz.

Gülme üzerine soruşturmanın ilk izlerine Antik Çağ'da rastlasak da, kuramsal açıdan bakıldığında ortak bir fikirde buluşamadığı görülmektedir. Bunun çeşitli nedenleri olabilir fakat gülmenin özünün ne olduğuna dair tartışmanın zorluğu ve gülmeyi insani duygu ve davranışlar arasında sınıflamanın açık seçik yapılamaması başat neden olarak kabul edilebilir. Örneğin bazı düşünürler gülmenin duyguyla bağdaşmadığı konusunda diretirken bazıları da gülmeyi bir duygu olarak sınıflamışlardır.¹

¹ John Morreall, *Gülmeyi Ciddiye Almak*, çev.: Kubilay Aysevener, Şenay Soyer, İris Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 5.

* Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Başkanı, feyzaceyhan-costu@hitit.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8643-4704

Gülmek, esnemek gibi sâri bir hastalıktır. Genişleyen, başkasını da etkileyen bir yönü vardır. Dolayısıyla kişi güldüğünde psikolojik bir rahatlama yaşarken diğer insanlarla iletişimi sağlayan, onlara duyguyu aktaran, sosyalleşmeyi sağlayan bir edim haline de dönüşür. Fakat aynı zamanda gülme veya gülümseme bir üstünlük taslama, aşağılama, dışlama veya küçümseme için de kullanılabilir. Bu da yine sosyal hayat içerisinde iletişim sorunlarına neden olmaktadır. Bu anlamda geçmişten itibaren gülme kuramlarına baktığımızda, özellikle de tarihin ilk dönemlerinde gülme yönelik olumsuz bir anlamın atfedildiğini görmekteyiz.

Filozofların tarih içerisinde söz konusu edim ile ilgili ilk refleksi, gülmenin, özellikle aşırı gülmenin, olumsuz olduğuna dair olsa da günümüze gelindiğinde, gülümsemenin insan üzerine etkilerini anlatan bir bilim dalı* bile oluşmuş durumdadır. Eker'in de ifade ettiği gibi mizah veya gülme, vücutta psikolojik değişimlere etki eden ve iyileşmeye destek olan pozitif durumların oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Ayrıca bireyin bilişsel algısını değiştirerek stresin sebep olduğu etkileri düzenlemede yardımcı olmak suretiyle olumsuz fiziksel etkileri kontrol etme becerisini artırmaktadır. Bunun yanında kişilerarası ilişkiler ve sosyal destek anlamında da faydaları bilinmektedir.²

Gülmek insana özgü bir davranıştır. Bu davranışın aleni olması bunun toplumsallığına işaret eder ve çevresindeki insanlar tarafından algılanır. Neden güldüğü ise psikolojik duygu durumunu gösterir. Kaygılı gülme, küçümseyen ve dışlayıcı gülme veya mutluluğun bir ifadesi olarak gülme birbirinden ayrılacaktır ve her biri ayrı bir duygunun dışa aktarımı olacaktır. Bireysel olarak insanın günlük hayatındaki duygu aktarımı ve boşaltımının karşılığı olan gülme, bir topluluğun duygularının dışa vurmasını sağlamak adına ise mizah-komedy gibi teatral bir gösteri üzerinden işlev görecektir ve insanlık tarihi kadar eski bir sanat halini alacaktır. Bu yüzden bireysel gülme ile bir topluluğun gülme isteği ile oluşturduğu sanatsal yapıtlar işlevsel bir form kazanmaktadır. Dönem dönem olumsuz anlamlar yüklense de tragedya karşısında kendini zor ayakta tutan bir anlatı biçimi olsa da, komedy, birey ve toplum için vazgeçilmez özgürlük kapılarından biridir.

İnsan neden güler, nelere güler ve komik olan nedir gibi sorular bu konuyla uğraşan filozofların cevap aradığı hususlardır. Bu çalışmada aynı

* Gelotoloji: Gülmenin insan vücudundaki etkilerini fizyolojik ve psikolojik perspektiflerden araştıran bir bilim dalıdır.

2 Gülin Öğüt Eker, "Mizah Tanrı'dan Bir Armağan mı Yoksa Şeytanın Getirdiği Bir Ceza Yöntemi mi? Sosyal Normların Cezalandırma Yaptırımı Boyutunda 'Sosyal Ceza Olarak Gülme'", *Folklor/Edebiyat*, cilt: 23, sayı: 92, 2017, s. 50.

yüzyılın iki büyük düşünürünün -Freud ve Bergson - bu sorulara verdikleri cevaplar araştırılacaktır. Gülmenin gerek psikolojik bir dışavurum gerekse de toplumsal bir dışavurum olması üzerinde odaklanacak bu çalışmada, “neden güldüğümüz” sorusuna verilen cevaplarla, iki düşünür mukayese edilecektir. Fakat bu konuya girmeden önce, gülmenin tarihsel süreçte nasıl algılandığına dair kısa bir bakış yapmalıyız.

Gülme'nin Tarihçesine Kısa Bir Bakış

Gülmenin tarihine baktığımızda insanların neden güldüğü üzerine filozofların yoğunlaştığını ve buna binaen belli başlı gülme teorilerinin ortaya çıktığını görüyoruz. Bu teorik yaklaşımlar belirli kavramlar üzerine odaklanmaktadır. Antik Çağ'dan itibaren üzerinde durulan ve her biri bir kurama ad olan bu kavramlar ‘üstünlük, çatışma, uyumsuzluk ve rahatlama’dır.³ Filozofların gülme konusunda düşünceleri de onların bu kuramlardan birine ait olarak anılmalarına neden olacaktır. Bu durum aslında, tek bir teori ile gülmenin, güldürmenin, komedi veya mizahın anlaşılamayacağını göstermektedir. Bu anlamda gülen insanın neye, neden güldüğü ile bir toplumun, kültürün mizah yapma tarzı ve mizah yapma yolları arasında yapılacak bir analiz ile konu çok daha açık bir şekilde anlaşılacaktır.

Tarihsel süreç içerisinde insanların gülme ve gülmeye verdikleri değer farklı seyrettiğini biliyoruz. Fakat şu aşikâr ki komedi insanlık tarihi kadar eski bir anlatı yoludur. Bu anlamda insanın hayatında hep var olan gülme ve komedinin, kimi dönemlerde bir aşağılanma konusu olarak kabul edilmek suretiyle baskılandığına, kimi dönemlerde ise aksi bir yönde özgürleştiğine şahit olacağız.

Antik Çağ bu anlamda komiklik ve aşırı gülmenin olumsuzlandığı bir dönemi işaret eder. Eski Yunan’da komedinin ilk örneklerini Dionysos şenliklerinde görüyoruz. Bu şenliklerde temsili Dionysos’a eşlik eden kadınlar alayı cümbüş içinde bütün bireysel biçimlerinden, kültürün yol açtığı bütün yabancılaşmalardan sıyrılarak esrime ve coşkuyla doğayla bütünleşmektedirler. Müzik ve dans bu birleşmenin asli araçlarıdır.⁴ Doğuşundan itibaren dini bir ayin olma özelliği taşımış bu şenliklerde başta tragedya ve Epikharos ve Phormis’in öncülüğünde komedi oyunları en eski M.Ö.4. ve 5.yy.’da karşımıza çıkmıştır.⁵ Sistematik felsefe içerisindeki yeri-

3 Rıdvan Şentürk, *Gülme Teorileri*, Küre yayınları, İstanbul 2016, s: 46; Ayrıca bkz. Morreall, *Gülmeyi Ciddiye Almak*, ss. 8-58.

4 Nazile Kalaycı, “Spinoza’nın Etika’sı Bağlamında Mizahın Politik İşlevi”, *Düşünme Dergisi*, cilt: 3, sayı: 6, 2014, s. 27.

5 Şentürk, *Gülme Teorileri*, s. 18.

ni sorguladığımızda ise bu konuyu ele alan ilk filozof Platon'dur. Platon'la birlikte gülme ve komedinin nasıl anlaşılması gerektiği bir sorun olarak tartışılmıştır.

Platon'a baktığımızda mutluluk ve erdemli bir hayat vurgusu üzerinden ideal insan ve ideal yurttaşın nasıl olması gerektiği, Sokrates'ten de aldığı mirasla, anlatılmaktadır. O, özellikle *Devlet* adlı eserinde iyi ve ideal bir devletin ancak iyi eğitilmiş bir insanla kurulacağını belirtir. Bu nedenle gülme konusunu aktarırken de buna dair ölçüler sunarak ideal olanı yansıtmaya çalışır.

Sokrates gülünç olanın bir kusur olduğunu ifade eder ve kendini bil düsturuyla hareket eden kişinin alaycı ve ölçüsüz gülmesinin erdemle uyuşmadığını söyler. Çünkü Sokrates'e göre zayıflıkla birlikte bilinçsizlik, gülünç adamların özelliğidir.⁶ Aynı şekilde Platon haz üzerinden ölçülü olmanın gerekliliğinden bahsedecektir. Ona göre de hazzın ölçülü olması gerekir. Bu doğrultuda ölçü dışına çıkan haz, bedeni de etkileyecektir. İnsan ne kadar ölçülü ise hareketleri de o kadar azdır. Erdem sahibi olmak isteyen insan nedensiz yere gülünçlük yapmamalıdır.⁷ İdeal bir devlet de ölçü üzerine olması gerektiğinden dolayı, ideal devletin bekçileri de gülmeye çok düşkün olmamalıdır.⁸

Platon, tragedya ve komedyanın, insanın dizginlediği yanlarının başkasının duygularında açığa çıkma anlatısı olduğunu söyler. Örneğin bir tragedya da birinin felaketine ağlamayı ayıp saymayı kendimizi acıma duygularına bırakırız. Başkalarının duyguları bizim de duygularımız haline dönüşür. Aynı şey komedy için de geçerlidir. Soytarılık yapmaktan utanabiliriz ama başkası yaptığında onu beğeniriz. İşte bu durumda Platon'a göre yapmaktan utandığın o soytarılığı desteklemiş ve farkında olmadan soytarı haline gelmiş olursun.⁹ Bu bağlamda insanı gerçeklikten uzaklaştıran tragedya ve komedyaya Platon olumlu bakmayacaktır. *Yasalar*'da Komedy ozanlarının yurttaşları alaya almasının veya insanlara gülünç şeyler söyleme arzusunun önüne geçmek gerektiğini açıkça söyleyecek bununla beraber ülke dışına atılmalarını dahi isteyecektir.¹⁰

Aristoteles de Platon kadar olmasa da komedyanın tragedya karşısındaki konumunu aşağıda görmektedir. Komedy ona göre aşağı karakterli insan-

6 Platon, *Philebos*, çev.: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2019, ss.111-115.

7 Platon, *Yasalar*, çev.: Candan Şentuna- Saffet Babür, Kabcacı yayınevi, İstanbul 2007, VII, 815e-817e.

8 Platon, *Devlet*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, III, 388e.

9 Platon, *Devlet*, X, 606a-d.

10 Platon, *Yasalar*, XI. 935b-935e.

ların taklididir. Gülünç olmak kusurlu ve çirkin bir şeydir ama acı ve zarar getirmez.¹¹ Tragedya ise soylu bir eylemin taklididir. Uyandırdığı acıma ve korku ile bu türden heyecanların *katharsis*'ini gerçekleştirir.¹² Aristoteles, şakanın hazla ilgili olduğunu ve yaşam için zorunlu olduğunu söyler. *Orta yol* kavramı ile ilgili bir ayrıma gider. Bu şekilde yol yordam bilen veya nüktedan olan insan ile şaklaban arasındaki farkı ortaya çıkarır.¹³ Şaklaban kişi güldürmek söz konusu olduğu zaman ne kendini ne de başkalarını sakınır; sevimli birinin söyleyemeyeceği hatta bazılarının dinleyemeyeceği şeyler söyler. Yol yordam bilen kişinin özelliği ise doğru ve soylu kişiye yakışan şeyleri söylemek ve dinlemektir. Dolayısıyla soylu insanla köle ruhlu insanın, eğitilmiş ile eğitilmemiş insanın şakası farklıdır. Eski komedyada güldüren şey açık-saçık sözler iken, yenilerde daha çok imadır. Aristoteles bu ikisini ayırt etmenin ise kolay olduğunu söyler.¹⁴

Sokrates, Platon ve Aristoteles'in gülme ve komedi ile ilgili olumsuz yaklaşımlarının temelinde insan eğitimi ve ölçülü insanın nasıl olması gerektiği ile ilgili bir dizayn yatmaktadır. Üstünlük gösterme ve muhalif olmanın gülme üzerinden bir anlatı biçimine dönüşmesi, filozofların bu konuda *orta yolun* ne olduğunun anlatılmasının gerekliliğine neden olur. Alaycı, hazın baskılanmadığı, erdemsiz gülmenin olumlanması bu durumda mümkün gözükmemektedir. Fakat tabii ki eğlenmek için yapılan ironinin¹⁵ olumsuz özelliğinden de bahsedilmez.

Orta Çağ'a geldiğimizde ise otoriteler tarafından kontrol edilen bir gülmeden bahsedebiliriz. Otoritenin kontrolü tabii ki mizah yapılan alanla ilgili olacaktır. Bunun dışında halk içinde insanların eğlendiği ortamların serbest bırakıldığını Mikhail Bakhtin, *Karnavaldan Romana* adlı eserinde anlatır. Bakhtin'in anlatımıyla Orta Çağ'da halk mizahı yüksek ideoloji ve edebiyatın resmi alanının dışında var olmuş ve gelişmiştir. Orta Çağ bir yandan gülmeyi yaşam ve ideolojinin tüm resmi alanlarında yasaklamış, bir yandan da ona bu alanlar dışında serbest ve kurlsız olma ayrıcalığını tanımıştır. Özellikle pazar meydanlarında, bayramlarda ve karnavallarda bu durum açıkça görülür.¹⁶ Resmi Orta Çağ kültürünün tipik özelliği hoşgörüsüz tek yanlı bir ciddiyet havasını içerir. Hıristiyanlık daha ilk dönemlerinde gül-

11 Aristoteles, *Poetika*, çev.: Samih Rifat, Can Yayınları, İstanbul 2015, s. 27.

12 Aristoteles, *Poetika*, s. 29.

13 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2015, III, 1234a-1234b.

14 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2014, IV, 1128a- 1128b 5.

15 Aristoteles, *Retorik*, çev.: Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000, III, 1419b 5.

16 Mikhail Bakhtin, *Karnavaldan Romana*, *Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, çev.: Cem Soydemir, der.: Sibel Irzık, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 92.

meyi yasaklamıştır.¹⁷ En radikal, en evrensel ve aynı zamanda en neşeli biçimiyle gülme, bu dönemi geçip Rönesans'a geldiğimizde halk kültürünün derinliklerinden doğacaktır. Bu dönemde Orta Çağ kültürünün miras bıraktığı halk mizahı, yüksek edebiyat ve ideolojinin alanına girerek Rönesans edebiyatının oluşumuna neden olmuştur. Başka bir deyişle, Orta Çağ gülmesi, Rönesans'ta özgür ve eleştirel tarihsel bilincin ifadesi olacaktır.¹⁸

Bakhtin, Rönesans'ın gülme anlayışının derin bir felsefi anlamı olduğunu söyler. Dünyaya, tarih ve insana ilişkin temel hakikat biçimlerinden biridir gülme ve özel bir bakış açısıdır. Bu nedenle, Bakhtin'e göre Rönesans'ta gülme, evrensel sorular ortaya atan edebiyatta, ciddiyet kadar kabul görür. 17.yy.'ın devamındaki yıllarda ise gülme evrensel felsefi bir biçim olarak tezahür etmez. Bu dönemde önemli ve temel olanın, komik olmayacağı düşüncesi vardır. Tarih ve tarihi temsil eden kişiler -krallar, generaller, kahramanlar- komik bir şekilde resmedilemez. Komiğin alanı dar ve özgüldür; dünyaya ve insana dair temel hakikat gülmenin diliyle ifade edilemez.¹⁹

Komik olanın eserlerde nasıl ortaya çıktığının anlatımı tarihsel bir arka planı bize sunmaktadır. Her dönemin kendine özgü bir gülme ve güldürme tanımlaması vardır. Antik Çağ'dan itibaren insanların neye/neden güldüğü konusu, gülmeye dair teorilerin veya gülmenin arka planının -toplumsal, psikolojik veya felsefi- tartışılmasına neden olmuştur. İşte bu arka plana dair açıklamalardan toplumsal ve psikolojik yaklaşımın 20.yy.'daki öncü isimlerinden ikisi Freud ve Bergson'dur. İki düşünürün de gülme ekseninde nasıl bir yön çizdiğine bakacağımız bu çalışma, konu ile ilgili bazı ortaklıkları ve kavramsal bazı farkları ortaya koymaya çalışacaktır. Bu noktada bu iki düşünürün konuyla ilgili analizlerini şu soru etrafında kurmamız gerekmektedir: Gülme sonucu itibariyle bireysel bir neşe veya haz göstergesi midir yoksa toplumsal bir tepki midir?

Bergson ve Freud'da Gülme'nin Anlamı

Sigmund Freud (1856-1939) ve Henri Bergson (1859-1941) çağdaş düşünürler arasında tanınırlar. Dönemin merak konusu, psikoloji bilimi ve insan zihninin nasıl çalıştığı konusudur. Dolayısıyla bu iki düşünürü de baktığımızda zihnin nasıl işlediği meselesinin, araştırmalarına konu olduğunu görüyoruz. Freud'un bilinç ve bilinçdışı çalışmaları ile Bergson'un insanın iç hallerine dair çalışmaları iki düşünürü de bir noktada birleştirmektedir. 20.yy'ın büyük filozoflarından biri olarak adlandırılrsa da Bergson, her şey-

¹⁷ Bakhtin, *Karnaval'dan Romana*, s. 94.

¹⁸ Bakhtin, *Karnaval'dan Romana*, ss. 92-93.

¹⁹ Bakhtin, *Karnaval'dan Romana*, ss. 87-88.

den önce bir psikologdur. İç hallerinin anlaşılması, ruh ve bilinç konularında derinleşme, hafıza, beyin, düşünme alanlarında sistematik ve bu alanlar arasında bağlantılı düşünceler oluşturabilme, onun psikolojiye başvurmasını gerektirmiştir. O, felsefeyi metafiziğe uzanan bir psikoloji olarak görmüştür.²⁰ Freud ise bir nörolog ve Psikanaliz kuramının kurucusudur. Freud'un serüveninin önemli bir dönemi Fransa'da gerçekleşir. Bir dönem Fransa'da yaşayan Freud'un 'psikanaliz' terimini ilk defa 1896'da Fransızca yayımlanan bir makalesinde kullandığı bilinmektedir. Fakat buna rağmen psikanaliz Fransa'da geç (1920'li yıllar) yer bulmuştur.²¹ Daha sonra bu yöntem ile düşümlerin ve esprilerin bilinçdışı ile ilişkilerini çözmeye çalışacaktır.

Freud 'Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten, 1905' (Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri) adlı eserini, Bergson'un 'Le Rire - Essai sur: la Signification du Comique, 1900' (Gülme - Komiğin Anlamı Üstüne Deneme) adlı eserinden beş yıl sonra yayımlar. Kitabında, Bergson'un gülme yorumlarını da değerlendirdiğini görüyoruz. Freud, Bergson gibi 'komik'²² olanın genel özelliklerini vermek yerine 'gülme'nin²³ kökenlerini ve komik, 'espri'²⁴ ve 'mizah'ın²⁵ zihinsel üretim sürecini tarif ettiğini söyleyecektir.²⁶

20 Ali Osman Gündoğan, *Bergson*, Say Yayınları, Ankara 2007, s. 8.

21 Coşkun Taştan, "Freud ve Fransızlar: 20.yy.'ın Başında Psikanalizin Fransa'da Karşılaştığı Med-Cezirler", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 27, 2012, s. 104.

22 Komik, insanda gülme duygusu uyandıran, gülünç olan anlamına gelir. Bkz. TDK, *Güncel Türkçe Sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/>. Komik, komiklik ya da gülünç kavramları, etimolojik olarak komedinin bir parçası anlamına gelen ve Yunanca 'gösteri alayı' ya da 'neşeli şölen' kelimesi olan 'kosmos/κωμος'tan türetilen «komikos/κωμικός» kelimesine dayanır. 20.yy'da 'komik' ile daha önce eşanlamlı olarak kullanılan 'gülünç' kelimelerinin ayrışmaya başladığı görülmektedir. 'Gülünç' artık ciddiye alınmamak anlamında aşağılayıcı bir ifade için kullanılırken, 'komik' kelimesi ise kendi anlamını koruyarak daha genel bir terim haline almıştır. Bkz. Tom Kindt, "Komik", içinde *Komik, Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg./ed.: Uwe Wirth, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2017, s. 2.

23 Gülme, gülmek eylemidir. Türkçe de kahkaha ile karşılık bulmaktadır. Bkz. TDK, *Güncel Türkçe Sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/>. Özel bir insan davranışı olarak gülme, Aristoteles'ten beri, eğlencenin tutarsız ve sapkın yönünü barındırmaktadır. Bergson ise gülmeyi esnek yaşamdan sapan, mekanikliğinin galip gelmesiyle açığa çıkan bir durum olarak ele alır. Bkz. Christiane Voss, "Lachen" içinde *Komik, Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg./ed.: Uwe Wirth, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2017, s. 47.

24 Espri, sözlükte ince anlamlı, güldürürken düşündüren söz olarak tanımlanmaktadır. Bkz. TDK, *Güncel Türkçe Sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/>. Espride zekâ faktörü de bulunmaktadır. Espri temelde iki anlamı barındırır: Zihinsel yetenek ve komik özlü ifade. Freud, eserinde espri konusunu ele alır. Espri örneklerini, estetik bir bakışla değil fakat özellikle kültüre özgü unsurları ele alarak, yeniden incelemiştir. Bkz. Stefan Willer, "Witz", içinde *Komik, Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg./ed.: Uwe Wirth, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2017, s. 13.

25 Mizah, Türkçe sözlükte gülmece olarak tanımlanır ve hayatın güldürücü yönünü ortaya çıkaran sanat türü için kullanılır. Bkz. TDK, *Güncel Türkçe Sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/>. Dolayısıyla resim, karikatür, konuşma ve yazı sanatında insanı güldürmeyi amaçlar. Freud, espri ve komedi de olduğu gibi mizahı da bireylerin duygularının ortaya çıkmasına neden olan ve sonucunda da hazzın ortaya çıktığı psikolojik bir rahatlama unsuru olarak görür. Bkz. Tom Kindt, "Humor", içinde *Komik, Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg./ed.: Uwe Wirth, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2017, s. 9.

26 Rainer Adamaszek, "Lachen und Therapie", *Integrative Therapie*, 3/91, 1991, s. 280.

Bergson'un 1900'de yayımladığı *Gülme - Komiğin Anlamı Üstüne Deneme* adlı eseri genel olarak komik nedir ve insanlar neye güler sorusu üzerine inşa olup; komik olandan ortaya çıkan gülücün anlamı ve bir toplumun güldüğü zaman niyetinin ne olduğu²⁷ konusu çerçevesinde şekillenmektedir. Bergson, komik ve komiğin yol açtığı gülme konusunda bir ayrıma gidecek ve ilk önce komiği nerede aramız gerektiği üzerinde duracaktır. Bu tarihe kadar bu konuyu Bergson kadar etraflıca inceleyen bir filozofa rastlamıyoruz. Bu bakımdan Bergson hem felsefi bir temelde konuya yaklaşan hem de gülmeyi toplumsal işlev üzerinden temellendiren ilk kişilerdendir.

Gülme ne anlama gelir ve gülücün temelinde ne yatıyor sorusuyla başlayan soruşturmada Bergson, insana özgü olanın dışında komik bir unsurdan bahsedilemeyeceğini ve insan dışında herhangi bir şeye ya da hayvana da gülüyorsak bunun nedeninin onda insani bir tavır veya insana dair bir ifade içermesi ile ilgili olduğunu ifade eder.²⁸ Ayrıca gülme, her zaman bir grupla birlikte ortaya çıkar. İnsan tek başına komiğin keyfini çıkaramaz. Bu yüzden gülme aslında diğer gülenlerle birlikte bir suç ortaklığı gibidir.²⁹ Gülmenin doğal ortamı toplumdur. Toplum kendisine karşı saygısızca davranışların öcünü gülme ile alır. Dolayısıyla gülmenin toplumsal bir işlevi vardır ve bu toplum için faydalıdır.³⁰ Gülme, Bergson'a göre birlikte yaşamının kimi gerekliliklerine yanıt vermeli ve toplumsal bir anlam taşımalıdır.

Bergson'a göre komik olan, insanların toplanıp duyarlılıklarını susturup yalnızca zekâlarını çalıştırarak, dikkatlerini aralarından birine yönelttikleri zaman doğacaktır.³¹ Komiğin tüm etkisini göstermesi için yüreğin uyuşturulması gerekir. Çünkü komik olan, arı zekâyâ seslenir. Bu zekâ ise diğer zekâlarla ilişkide kalmalıdır.³² Bu ilişkide kalma hali onu toplumsal yapacaktır. Denemenin artık bunun üzerine yani gülmenin toplumsal işlevi üzerine kurulduğu görülmektedir. Dolayısıyla Bergson'da gülme bireyin hali, neşesi veya duygusu üzerinden değil, sosyolojik bir bakışla, toplumda bir işlevi yerine getirme görevini üstlenen, ciddiye alınması ve saygı duyulması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden eserinin başından sonuna kadar gülmenin toplumsal olduğu vurgusu tekrarlanacaktır.

27 Henri Bergson, *Gülme - Komiğin Anlamı Üstüne Deneme*, çev.: Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015, s. 135.

28 Bergson, *Gülme*, s. 13.

29 Bergson, *Gülme*, s. 14.

30 Bergson, *Gülme*, s. 130.

31 Bergson, *Gülme*, s. 15.

32 Bergson, *Gülme*, s. 14.

Peki, insanlar neden güler? Bergson öncelikle ani durum değişikliklerindeki istem dışı durumların gülmeye neden olacağından bahsedecektir. Örneğin adam sağlam bir sandalyeye oturduğunu sanır ama yere yuvarlanır. Burada komik olan mekanik bir katılığın duruma eşlik etmesidir. Gülünç olan şey, dikkatli bir yumuşaklık, canlı bir çeviklik gerekirken, mekanik bir katılığın görülmesidir.³³ Komik, canlılığı ve hayatı örten bir mekaniklik.³⁴ Komiğin doğuşunun nedeni ise canlı bedeninin makine gibi katılaşmasıdır. Burada Bergson katılığın karşısında canlılığı, maddenin karşısında hayatı, bedeninin karşısında ruhu koyarak, genel felsefesinden de ayrılmadan, bir açıklama yapmaktadır.³⁵

Bergson'un genel felsefesi, oluş ve değişim üzerine kuruludur. İster madde ister ruh olsun, gerçek olan sürekli ve özgür oluş halinin bulunmasıdır. Bu sürekli/aralıksız devam eden oluşu ve süreyi kavrayan ise sezgidir.³⁶ Oluş ve değişimlerin kaynağında Hayat Hamlesi (elan vital) bulunur. Bütün canlılar birbirine bağlı ve hepsi de bu büyük hamleye boyun eğerler. Hayat hamlesi bir yaratma isteğidir ve bu istekle dolu olan bu hamle ne zaman otomatizme saplanırsa uyuklamaya başlar.³⁷ Dolayısıyla sürekliliği bozan, canlılığı örten, hayatı otomatikleştiren ve maddeye indirgeyen her durumda karşımıza komik olan çıkacaktır ve bu da gülmeye neden olacaktır. Bir yanda otomatizm, katılık, atalet, yeknesaklık, tekrar; öte yanda canlılık, canlı enerji, esneklik ve değişkenlik vardır. Hayat hamlesi bu canlılık ve değişimle olan kısmına işaret eder. Komik olan da buradan hareketle hayatın, canlılığın pürüzsüz akışında bir duraklamadır. Ne zaman katılığın ya da mekanikliğin galip geldiğini görürsek, sonuç her zaman komik olacaktır. Komedi aslında bu ikiliklerin sürekli tersine çevrilmesidir. Bergson'un madde-ruh, beden-ruh ikiciliğinin etkilerini bu anlamda devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Burada beden ya da otomatizm, kusurlu ve eksik şeylerin tarafına düşer. İşte burada bu eksik ve kusurlu olan yan, gülme ile düzeltilecek ve toplumsal bir ıslah haline dönüşecektir.³⁸

Eğer bedeninin gereksinimlerinden tedirgin olmuş bir ruh gösterilirse, o zaman komiği algılamaktayız. Bir yanda akıllıca çeşitlenmiş enerjisiyle tinsel kişiliğimiz vardır, öte yanda akılsızca tekdüze bir biçimde makineye özgü inadıyla işe karışan, işi engelleyen beden söz konusudur. Bedenin bu

33 Bergson, *Gülme*, s. 16.

34 Şentürk, *Gülme Teorileri*, s. 95.

35 Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, çev.: Işık Ergüden, Dost Kitabevi, Ankara 2007, ss. 132-139.

36 Henri Bergson, *Düşünce ve Devingen*, çev.: Miraç Katircioğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s. 34.

37 Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev.: Şekip Tunç, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, ss. 324-348.

38 Alenka Zupancic, *Komedi: Sonsuzun Fiziyi*, çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2011, ss. 109-113.

istekleri ne ölçüde bayağı olur ve yinelenirse komik etki de o kadar büyük olacaktır. Yani bir kişinin ruhsal yanı söz konusuyken, dikkatimizi bedensel yanı üstüne çeken her olay komiktir. Örneğin konuşmasının en etkili anında hapsirani bir konuşmacıya neden güldüğümüzün cevabı, dikkatimizin ruhtan bedene çekilmesi nedeniyledir.³⁹ Yine Bergson'a göre komiğin ortaya çıkması yani gülme nedenlerinden bir diğeri, kişinin bir an için nesneye dönüşmesi veya kişinin bir nesne izlenimi vermesidir. Bunu Palyaço örneğiyle anlatır. Palyaçolar tekdüze bir biçimde hızlanan bir ritim ile zıplarken, düşerken veya çarpışırken izleyicinin dikkati daha çok oradaki zıplamaya odaklanır. Bu odaklanma sonucunda artık o bedenler yuvarlanıp tortop olmuş gibi gözüdür ve her yöne atılan lastik top imajına bürünür.⁴⁰ İşte burada canlı bir varlık olan insanın bir an için nesneleşmesi, bir uyumsuzluğa ve beraberinde bir komikliğe neden olmaktadır.

Bergson komiğin bir biçimin, bir davranışın, bir jestin, bir durumun, bir devinimin, bir sözcüğün içine nasıl sızdığını araştırarak başlar ve bunun akabinde durum komiğinden, söz komiğinden, karakter komiğinden bahseder.⁴¹ Komiği arayacağı yer öncelikle eylemler ve durumlardır. Bu noktada komedyada veya çocukları eğlendiren oyunlarda insanları güldüren şeylerin neler olduğunu soruşturmaya başlayacaktır.⁴² Bergson burada insanların nedensiz, rastgele ve kendiliğinden oluşan gülmesi üzerinden değil komik olanın neden olduğu gülme üzerinden konuyu tartıştığı için, oyunlarda da komedyada da kendi temel kaynaklarına inerek bir anlatım yapar.⁴³ Dolayısıyla burada gülmenin bir amacı ortaya çıkar. Gülme bir tür düzeltmedir. İnsanların ve olayların bir tür özel dalgınlığını ortaya çıkarıp bastıran toplumsal bir jesttir. Komik olan aslında hemen düzeltilmesi gereken bireysel ya da kolektif bir kusurdur. İşte bu durumda gülme, bu düzeltmenin kendisi olmaktadır.⁴⁴ Eylem ve durum komiğine dönüp, bu komiğin elde edildiği belli başlı yöntemleri inceleyen Bergson, bunları sözcüklerin seçimine ve tümcelerinin yapılışına da uygular; böylece söz komiğinin de çeşitli biçimlerini ortaya koyar.⁴⁵ Son olarak da karakter komiği başlığıyla komik karakterleri inceler ki bunun özellikle önemli olduğunu düşünür. Çünkü gülme toplum-

39 Bergson, *Gülme*, s. 41.

40 Bergson, *Gülme*, s. 45-46.

41 Bergson, *Gülme*, s. 91.

42 Bergson, *Gülme*, s. 51.

43 Bergson, *Gülme*, s. 64.

44 Bergson, *Gülme*, s. 63.

45 Bergson, *Gülme*, s. 78.

sal bir anlama sahiptir. Komik sadece insanoğluna ait olduğu için önce karakter ele alınmalıdır.⁴⁶

Karakter komiğiyle karşılaştığımız yer, komedyadır. Komedyaya ancak başkalarının bizi artık heyecanlandırmadığı, duygulandırmadığı yerde başlayabilir. Yani toplumsal yaşama karşı katılma diyebileceğimiz şeyle başlar. Bu yüzden komik ne tümüyle sanatın ne de tümüyle yaşamın malıdır. Komik karakterin öğeleri, tiyatrodan da yaşamda da aynıdır.⁴⁷ Öyleyse komedyanın sanatla yaşamın ortak malı olduğu söylenebilir. Komedyaya sanat gibi fayda gözetmez değildir; gülmeyi düzenleyerek toplumsal yaşamı doğal bir ortam olarak kabul eder.⁴⁸

Komik -ahlaksal anlamda- her zaman bir kusurun göstergesi değildir. Aslında komik kişi, ahlak kurallarına son derece saygılıdır ama eksik olan tarafı topluma uyum sağlayamamasıdır. Toplumdan uzaklaşan herkes gülünç olur. Çünkü komik büyük ölçüde toplumdan uzaklaşmadan doğar.⁴⁹ Karakter topluma uyum sağlayamıyorsa komik duruma düşecektir. Ayrıca olayın ciddiliği de çok önemli değildir. Ciddi ya da ciddilikten uzak olsun, olay, duygulanmamızı sağlayacak biçimde düzenlenirse bizi güldürebilir. Kısaca kişinin toplumla uyumsuzluğu, izleyicinin duygulanmaması burada iki temel koşuldur. Üçüncü koşul ise özdevinimdir. Özünde gülünç olan aslında otomatik olarak yapılan şeydir. Kişinin farkına varmadan, istem dışı bir jesti yapması, bilinçsizce bir sözü söylemesi komiktir. Bu yüzden her dalgınlık komiktir. Katılık, özdevinim, dalgınlık, topluma uyumsuzluk hepsi birbirinin içine girer ve karakter komiğini oluşturur.⁵⁰

Bergson'un gülme ve komik üzerine yazdığı deneme; bir durumun, bir sözün, bir karakterin gülmeye nasıl neden olduğu üzerine şekillenir. Bergson'un gülmeyi sadece zekâ ile ilişkilendirmesi ve insanın duygularından ve gülmenin duygularla ilişkisinden bahsetmemesi, Şentürk'ün de ifade ettiği gibi, Bergson'un gülme teorisinin en zayıf noktalarından biri olarak karşımıza çıkmıştır.⁵¹ Bu anlamda aynı çağda yaşamış ve insan davranışlarının duygular ile bağlantısı üzerine çalışma yapan Freud, bu eksikliği kapatmaya çalışacaktır.

46 Bergson, *Gülme*, s. 92.

47 Bergson, *Gülme*, s. 93.

48 Bergson, *Gülme*, s.114.

49 Bergson, *Gülme*, s. 95.

50 Bergson, *Gülme*, ss. 99-100.

51 Şentürk, *Gülme Teorileri*, s. 101.

Freud *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri* kitabını, Bergson'un söz konusu eserinden beş yıl sonra yayımlar ve bu kitapla Freud'un amaçladığı şey esprilerin bilinçdışı ile ilişkisini ortaya koymaktır. Bunu yaparken de aslında bir deneme sürecine girer ve örnek olaylar üzerinden bu ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışır. Freud'un amacı komiğin genel bir teorisini yapmak değil, öncelikle espriyi, gülünç olandan ayırmaktır. O da Bergson gibi öncelikle espri ya da komiğin, estetik ya da sosyal bir fenomen olarak belirlenmesini sağlayacaktır. Bunu da ilk etapta espri örnekleri üzerinden yapar. Bu örneklerle baktığımızda bunların felsefi gelenekten değil, Yahudi espri kültüründen ve onunla yakından ilişkili olan literatürden alındığını görüyoruz.⁵² Bu durumda Freud için espri öncelikle sosyal hayatın bir olgusu gibi anlaşılacaktır.

Freud kendi dönemine kadar yapılan gülme ve mizah çalışmalarında, espri konusunun geri planda kaldığını ve genellikle gülünç sorununa yer verildiğini söyler.⁵³ Espri ise gülücün bir alt türüdür.⁵⁴ Dolayısıyla gülünç sorununa dair söylenen her şey, espri konusuna katkı sağlayacaktır. Bu alt yapıyla Freud, toplumda büyüleyici bir etkiye sahip olan espriler hakkında araştırmaya başlar.⁵⁵ Freud'un araştırmaları, dönemine kadar olan estetik bakış açısının aksine yeni bir espri tekniği oluşturmak üzere şekillenir. Sözcük esprileri ve kavramsal (entelektüel/düşünsel) espriler ayrımını espri örnekleri üzerinden açıklamaktadır.⁵⁶ Espri tekniklerini ortaya koyduğu çalışmasında 3 başlık ve bunlara ait alt başlıklar belirler. Bunlar *yoğunlaştırma*, *aynı malzemenin çoğul kullanımı* ve *çifte anlamlılıktır*. Bunlar içinde en genel teknik yoğunlaştırmadır. En genel tekniğin özelliği ise ekonomi/tasarruf eğilimini içermesidir. Ekonomi eğilimi en çok, bir espride, sözcüklerdeki tutumlulukla kendini göstermektedir. Freud'un bu teknikleri ortaya koymasının asıl nedeni esprilerin temel doğasını anlamak içindir.⁵⁷

Freud'a göre bazen esprinin kendisi bir sonuçtur ve özel hiçbir hedefi yoktur. Eğer esprinin bir amacı varsa buna *kasıtlı espriler* denir. Kasıtlı olmayanlar ise *masum espriler* olarak adlandırılır. Masum/kasıtsız bir espri çok özlü olup değerli bir şeyler öne sürebilir ve espri sorununu önümüze en saf biçimiyle getirmeye daha eğilimlidir.⁵⁸ Bu yüzden Freud araştırmasında ön-

52 Achim Geisenhanslüke, "Philosophie", içinde *Komik, Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg./ed.: Uwe Wirth, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2017, s. 74.

53 Sigmund Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, çev.: Emre Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul 2016, s. 41.

54 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, s. 211.

55 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, s. 47.

56 Willer, "Witz", *Komik, Ein interdisziplinäres Handbuch*, s. 13.

57 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, s.73-76.

58 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, ss. 121-125.

celikli olarak kasıtlı esprileri bir yana bırakacaktır.⁵⁹ Freud, kasıtlı esprilerin iki amaç içerdiğini söyler: Ya düşmanca (saldırganlık, hiciv ya da savunma amacına hizmet eden) bir espridir ya da açık saçık (teşhir amacına hizmet eden) bir espridir.⁶⁰ Freud'un tüm davranışları iki temel güdüye-cinsellik ve saldırganlık-indirgemesi gibi, kasıtlı esprileri de bu iki temel güdü ekseninde açıkladığını görmekteyiz. Bu iki güdünün ortaya çıkardığı açık saçık ve düşmanca esprilere Freud, eleştirel ve kuşkucu esprileri de ekler.⁶¹

Freud esprilerin gizil yanının çözümlenişini, düşlerin gizil yanını çözme süreciyle aynı mantık üzerinden yapar. Freud, düşleri, analiz etmeye değer bir psikik eylem olarak görür ve görülen düşün ardındaki gizli anlamı ortaya çıkarmayı ister. Öyle ki görülen düşün içerisinde hem gizli kalmış öznel duygular hem de masallardan, efsanelerden, mitlerden öğrenilen bir takım motifler vardır. Dolayısıyla bu düşlerin yorumlanması, motiflerin ilkel temellerini bulmamıza da olanak sağlayacaktır.⁶² Bu bağlamda Freud, düş analizi yöntemini espri için de kullanacak ve bu ikisi arasında yapılacak kıyaslama ile esprilere ışık tutmayı hedefleyecektir.⁶³ Bunu önermesinin nedeni, bilinçdışının düşlerde karşımıza çıktığı gibi, esprilerin de bilinçdışı mesajları ifşa ettiğini düşünmesidir. Freud, esprilerin özellikleri ve etkilerinin araştırılması sırasında karşılaştığı belirli anlatım biçimleri ve yöntemlerinin-yoğunlaştırma, yer değiştirme ve dolaylı temsil- aynı zamanda düş işlemine de özgü olduğunu ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla espride, düşteki gibi, aynı çözümleme yönteminin kullanılması, esprinin oluşumu sırasında birinci kişide ne olup bittiğinin yani ruhsal süreçlerin ortaya çıkarılmasına neden olacaktır.⁶⁴ Fakat tabii ki bahse konu uzlaşmanın yanında farklılıklar da kendisini gösterir. Freud aslında bir düşün tümüyle toplum dışı zihinsel bir ürün olduğunu ve tam da bundan dolayı başka birine iletilemeyeceğini söyler. Düş, öznenin içinde çatışan zihinsel güçler arasında bir uzlaşma olarak doğar ve öznenin kendisi için anlaşılmaz olarak kalır ve bu nedenle başka insanlar için hiç de ilginç değildir. Espri ise zekâ ya da başka zihinsel süreçlerden haz üretmeyi amaçlayan bir etkinliktir.⁶⁵ Espri olayındaki gülme, bir haz göstergesidir⁶⁶ ve hoşlanma duygusunu barındırır. Espri, haz üretmeye yönelik tüm zihinsel işlevler arasında en toplumsal olanıdır. Genellikle üç

59 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, s. 127.

60 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, s. 128.

61 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, s. 146.

62 Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, çev.: A. Avni Öneş, Say yayınları, İstanbul 1997, s. 40.

63 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, s. 61.

64 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, s. 197.

65 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, s. 127.

66 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, s. 179.

kişi arasındadır. Esprinin tamamlanması için, başlattığı zihinsel sürece başka birinin katılımını gerektirir. Dolayısıyla espriler ve düşler zihinsel yaşamın oldukça farklı bölgelerinde gelişmiştir ve ruhbilimsel sistem içinde birbirinden çok uzak noktalara yerleştirilmelidir. Düşler genel olarak hoşnutsuzluktan kaçınmaya, espriler ise hazı elde etmeye hizmet ederler. Tüm zihinsel etkinliklerimiz, Freud'a göre bu iki hedefte odaklanmıştır.⁶⁷

Toplumsal süreç içerisinde esprilerin ve gülücün ne anlama geldiğiyle ilgili ise Freud şunu belirtir: Eğer bir kişi gülünç bir şeyle karşılaşılıyorsa kendi kendine zevk alabilir ama esprinin başka birine söylenme zorunluluğu vardır. Birisi bir espri oluşturuyorken bir ruhsal süreç yaşar. Yani espri bir kişide ortaya çıktığında henüz tamamlanmamıştır. Geride düşüncenin iletilmesiyle, espri oluşturmanın bilinmeyen sürecini bir sonuca ulaştırma-ya çalışan bir şeyler kalmıştır. Kişi gülünç bir şeyle karşılaştığında, bunu başkasına anlatmak ve onu da güldürmek isteyebilir. Bu olmadığında kişi kendi kendine de yürekte gülebilir ama hiç kimse oluşmuş bir espriye, verdiği hoşnutluğa karşı kendi kendisine gülemez. Espriyi başka birine iletme gereksinimi ve diğer kişide ortaya çıkan kahkahayla bir tamamlanmışlık yaşanmalıdır. Gülünç şey de ben ve gülünce neden olan kişi arasında bir ilişki vardır. Espride ise ben, espri olgusunda nesne olan ikinci kişi ve bu esprinin iletildiği üçüncü kişi olmalıdır. Burada esprilerdeki ruhsal süreç, birinci kişi/ben ile üçüncü kişi/öteki arasında gerçekleşir. Üçüncü kişi ya da öteki, aslında esprinin başarılı olup olmadığını kararını veren kişidir. Esprinin ürettiği haz, üçüncü kişide, esprinin yaratıcısında olduğundan daha çok belirgin hale gelmektedir.⁶⁸ Bir espri, haz üretmeye yönelik tüm zihinsel işlevler arasında -sıklıkla üç kişiyi gerektirdiği için- en toplumsal olanıdır.⁶⁹ Gülünç ile espri arasındaki ayrımı belirginleştirmek isteyen Freud'a göre esprilerdeki haz bilinçdışına yerleştirilebiliyorken gülünç olgusunda aynı yerleştirmenin yapılamadığından bahseder. Espriler ve gülünç, her şeyden önce ruhsal yerleşimleriyle birbirinden ayrılmaktadır.⁷⁰

Freud kitabında Bergson'un gülme ile ilgili yorumlarına da yer verir. Freud, Bergson gibi genel ve dış özellikleriyle komiğin uzak bir tanımını vermek yerine, kahkahaların kökenlerini ve komik, şaka ve mizahın zihinsel üretim sürecini tarif ettiğini iddia eder.⁷¹ Freud, Bergson'un canlı bir insan-

67 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, s. 210.

68 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, ss. 171-176.

69 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, s. 210.

70 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, s.238

71 Adamaszek, "Lachen und Therapie", s. 279.

da bulunup da cansız bir mekanizmaymış izlenimini veren her şeyin gülünç bir etkisi olduğu görüşünü kendi formülünün içine katacaktır.⁷²

Freud gülüncü kavramak için onun psikojenezine yönelmenin gerekliliği konusunu Bergson'un da dile getirdiğini söyler. Bergson öncelikle pek çok gülünç etkinin izini geçmişe dönük anılarda sürmeye çalışır. Gülünç ve çocukluk eğlenceleri arasında bağ kurar. Çocuk oyun oynarken mutludur ve bu büyüyünce de kesilmez. Çünkü yetişkinlikte de, komedy bir oyundur. Nasıl çocuklar oynarken yaşama öykünüyorlarsa, komedyada yaşama öykünür. Bu anlamda Bergson önce çocuk oyunlarından başlamak gerektiğini söyler.⁷³ Freud'da bunların kökenlerine inmek gerektiğini söyleyecektir. Bergson'un daha sonra üzerinde çok da durmadığı bu ilişkilendirme Freud için önemlidir ve o, bu doğrultuda gülünç ile çocuğun ilişkisini anlamaya çalışacaktır.⁷⁴

Freud tüm çalışması boyunca bir indirgemede bulunmaktadır. Esprileri anlatırken bundaki hazzın ket vurmaya yönelik harcamanın tasarrufundan, gülünçteki hazzın düşünmeye yönelik harcamanın tasarrufundan ve mizah-taki hazzın da duygulara yönelik harcamanın tasarrufundan doğduğunu söyler. Zihinsel işleyişimizin bu üç türünde de haz, bir ekonomiden/tasarruftan doğmaktadır. Yitirilmiş olan bir hazzı yeniden elde etmenin yöntemlerini temsil etmede bu üçü birleşmektedir. Gülünç olanla, espriyle ve mizahla ulaşmaya çalıştığımız keyif aslında, gülünç olandan habersiz olduğumuz, espri yeteneğimizin olmadığı ve yaşamımızda kendimizi mutlu hissetmek için mizaha gereksinme duymadığımız çocukluğumuzun ruh halinden başka bir şey değildir.⁷⁵ Freud, gülmeyi ve gülmeye yol açan psişik süreçleri incelerken, bütün bu biçimlerin -espri, şaka, güldürü- konuşma dışı bırakılmış konuların, bastırılmış dürtülerin bir ifade aracı olduğunu anlatır.

Her iki düşünüre baktığımızda temelde kullanılan ve araştırması yapılan kavramlarla ilgili bir farklılık vardır. Freud'un temel meselesi çokça ilgililenilen gülünç sorunu değil espri kavramı olacaktır. Espri tekniklerini ve esprinin amacını ortaya koymaya çalışırken, konuyu estetik ile ilişkili değil, sosyal bağlam içerisinde ve gelenekten gelen örneklerle açıklama gayretindedir. Freud için kahkaha/gülme psişik enerjinin kaslar yoluyla dışarıya ulaştığı bir süreçtir. Bu yüzden espriden kaynaklanan gülme bir haz göstergesidir. Bergson'a göre ise gülme ya da komik olan aslında hemen düzeltilmesi

72 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, s. 239.

73 Bergson, *Gülme*, s. 52.

74 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, s. 253.

75 Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, s. 265.

gereken bir kusur ve toplumsal bir jesttir. Gülmek haz olmasına rağmen, başvurduğu kişiler için gerçek bir sosyal cezadır. Bu durumda Freud'da bireysel bir haz olan gülme veya espri, Bergson'da sosyal bir düzeltme veya eğitim aracına dönüşmektedir.⁷⁶

Sonuç

Bergson ve Freud, beş yıl arayla bir kitap yayımlarlar ve bu kitapta 'insan neden güler?' sorusuna cevap aramaya çalışırlar. Bergson gülme ve komik olanın neden olduğu gülme konusu ile ilgilenirken, Freud geçmişten beri tartışılan bu kavramların yerine espri kavramını ve esprinin tekniklerini ortaya koymaya çalışacaktır. Yaptıkları analizlerde genel felsefelerinin yol gösterdiği muhakkaktır. Bergson toplumsal ve felsefi bir bakışla, Freud ise psikanalitik yaklaşımla insan ve toplum için ortak olan bir konuya değinmektedirler.

Gülme hem çok öznel ve bireysel hem de toplumsal karşılığı olan bir edimdir. Kişinin duygularıyla bağlantılı gülme eyleminde, gülmenin öznel bir yanı olduğu açıktır ki, bu anlamda psikoloji biliminin gülme ve ardındaki sebepler konusunu incelediğini görüyoruz. Gülme hem rahatlatıcı bir eylem, hem de patolojik bir duygu aktarımı şeklinde karşımıza çıkabilmektedir. Burada Bergson'un gülme konusuna, insan duygularının açığa çıkardığı bir eylem olarak bakmadığını söyleyebiliriz. Duyguların neden olduğu gülme, Bergson'da gündeme gelmemektedir. Onun yönelimi komikliğe neden olan şeyler üzerinde olacaktır. Freud ise esprinin bilinçdışı olanı ifşa eden yönü üzerinde durur. Bu anlamda davranışın arkasına saklanmış temel dürtülerin açığa çıktığı espriler ve komik olan analiz edilecektir. Temel yöntemi ise örnekler üzerinden esprinin psikojenezini çözmeye çalışmaktır. Bu temel ayrılıkla Bergson'un gülme analizinin toplumsal, Freud'un ise psikolojik mahiyette olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte gülmenin aslında diğer insanlarla ilişkili bir eylem olması Freud ve Bergson'u aynı şeyi söylemeye de sevk etmiştir. Bergson'un tek başına komiğin tadı alınmaz dediği yerde, Freud'un, esprinin ürettiği hazın üçüncü kişide belirginleşeceğini söylemesi, ikisinin de gülmenin toplumsal yönüne işaret ettiklerini ortaya koymaktadır. Çünkü espri toplumsaldır. İnsanlar başkaca bazı eylemlerinde olduğu gibi, yaptıkları esprilerde de diğer insanlar tarafından onaylanma beklemektedir. Espri de gerçekleşen bu beklenti, esprinin tek başına gülmeye neden olamayacağını gösterir. Çünkü üçüncü kişi ile onaylanan espri, diğer insanlarla gülmeyi

76 Adamaszek, "Lachen und Therapie", s. 281.

toplumsal bir düzeye taşır. Fakat bir kişinin bir durumu komik bulup gülmesi daha bireysel bir eylemdir.

Bergson'a göre komik olan, hemen düzeltilmesi gereken bir kusurdur ve toplumun ıslahı için fayda barındırır. Mekaniklik ve canlılığın birbiri içine girmesi, mekanikliğin canlının üstünü kaplaması veya canlı bedenine gibi katılaştığını gördüğümüzde gülünç olan açığa çıkacaktır. Burada gülünç olan canlılığın akışında bir duraklamaya işaret eder. Bir yanda katılık, otomatizm, beden ve madde vardır; diğer yanda canlılık, değişkenlik, ruhsal veya tinsel kişiliğimiz vardır. Komik olan şey, bu canlı ve insana özgü olan ruhsal yanının yerine katılık ve bedensel olanın galip gelmesidir. Bergson burada açığa çıkan komik olanın hemen düzeltilmesi gereken bir kusur olduğunu söyler ve gülmeyi insanların ve olayların özel dalgınlığını ortaya çıkarıp bastıran toplumsal bir jest olduğunu ifade eder.

Freud ise komik olanla ilgili başka bir faydadan bahsedecektir. Ona göre espriler de tıpkı düşler gibi bilinçdışı mesajları açığa çıkarırlar. Düşlerin hayatımızdaki işlevi gibi esprilerde zihnimizin art alanlarında kalmış kimi duyguları ortaya çıkarmaktadır. Her ne kadar esprinin bir amacı yoksa da Freud için bilinçdışı ile ilgili süreçleri ortaya çıkarması anlamında bir fayda işlevi olduğu söylenebilir. Bu anlamda bireysel bir fayda ve toplumsal bir faydayla iki düşünürün de iki farklı yaklaşımla bir ortaklığı ifade ediyor göründüğünü söyleyebiliriz.

Bu bağlamda aynı çağın iki büyük düşünürünün, gülme ve komik olan üzerine farklı yaklaşımlarla bir çözümleme yaptıklarını görüyoruz. Gülmenin temelinde ne yatıyor sorusu ile başlayan çözümlemelerde, gülmeyi anlamak için onu doğal ortamına yani topluma yerleştiren Bergson, gülmenin toplumsal bir ıslah olduğunu söyler. Freud ise tüm bu çözümlemeyi -tıpkı düşler konusunda olduğu gibi- bilinçdışı ile ilişkisi bağlamında birey üzerinden yapar. Espri de karşımıza çıkan şey hem bireyin bilinçdışı süreçleri hem de içinde yaşadığı toplumun o bireyde yansıyan izleridir. Bu yüzden Freud için espri çözümlemesi yapmak bireyi tanımak olduğu kadar toplumu da tanımak demektir. Bireyin tüm bilinçdışı süreçlerinin gizini ortaya çıkaran espri ve mizah anlayışı, hem bireyde hem de toplumda bir rahatlamanın göstergesidir. Bu bağlamda çözümlenmesi gereken, birey olacaktır. Freud bu yüzden Bergson'un eksik bıraktığı şeyi tamamlayacak ve gülünç olanın temelini bireyde ve bireyin çocukluktaki geçmiş izlerinde arayacaktır.

Öz

Gülme Üzerine Bir Deneme: Bergson ve Freud

İnsan güler. Bu basit cümlenin arkasında birçok sorunun gizlendiğini görebiliriz. “İnsan neden güler?”, “Gülmek insana has bir eylem midir?”, “Gülmenin nedeni sadece komik olan mıdır?”, “Gülmek nasıl bir davranıştır?”, “Gülmek kişisel bir eylem midir yoksa toplumsal-lığı da içerir mi?” benzeri birçok soru sorulmaktadır. Nitekim tarih boyunca gülme konusu her araştırıldığında bu soruların aynı anda cevaplanmaya çalışıldığı görülmektedir.

20. yy.'a geldiğimizde de aynı yıllarda iki büyük düşünürün, Bergson ve Freud, bu sorularla birlikte gülme konusu üzerine araştırma yaptıklarını görüyoruz. Gülme ve komığın neden olduğu gülme üzerine analiz yapan iki düşünürün bu konuyu felsefi, psikolojik ve sosyolojik temelde araştırdığı görülmektedir.

Bu çalışma ile Bergson ve Freud özelinde gülmenin bireysel bir hazzın göstergesi mi yoksa toplumsal bir tepki mi olduğu sorusu açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gülme, Komik, Felsefe, Henri Bergson, Sigmund Freud

Abstract

An Essay on the Laughter: Bergson and Freud

People laugh. It can be seen that many questions are hidden behind this simple sentence. Why Do People Laugh? Is Laughing unique to humans? Is the reason for laughing just comic? What is it like to laugh? Is laughing a personal act or does it include sociality? ...such as questions are occurred. As a matter of fact, every time the subject of laughter is studied, it is seen that these questions are tried to be answered at the same time.

At about the same period in the early 20th century, two great thinkers, Bergson and Freud, conducted research on the issue of laughter with these questions. These two thinkers discussed the issues of laughter and laughing caused by comic from the basis of philosophical, psychological and sociological.

In this paper, I will try to explain whether laughter at Bergson and Freud is an indicator of an individual pleasure or a social repercussion.

Keywords: Laughter, Comic, Philosophy, Henri Bergson, Sigmund Freud

Kaynakça

- Adamaszek, Rainer, "Lachen und Therapie", *Integrative Therapie*, 3/91, 1991, ss. 279-299.
- Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2015.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, BilgeSu yayınları, Ankara 2014.
- Aristoteles, *Poetika*, çev.: Samih Rifat, Can yayınları, İstanbul 2015.
- Aristoteles, *Retorik*, çev.: Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000.
- Bakhtin, Mikhail, *Karnaval'dan Romana, Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, çev.: Cem Soydemir, der.: Sibel Irzık, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- Bergson, Henri, *Yaratıcı Tekâmül*, çev.: Şekip Tunç, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
- Bergson, Henri, *Düşünce ve Devingen*, çev.: Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
- Bergson, Henri, *Madde ve Bellek*, çev.: Işık Ergüden, Dost Kitabevi, Ankara 2007.
- Bergson, Henri, *Gülme - Komiğin Anlamı Üstüne Deneme*, çev.: Yaşar Avunç, Ayrıntı yayınları, İstanbul 2015.
- Freud, Sigmund, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, çev.: Emre Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul 2016.
- Freud, Sigmund, *Psikanaliz Üzerine*, çev.: A. Avni Öneş, Say Yayınları, İstanbul 1997.
- Geisenhanslüke, Achim, "Philosophie", içinde *Komik, Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg./ed.: Uwe Wirth, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2017, ss. 68-76.
- Gündoğan, Ali Osman, *Bergson*, Say Yayınları, Ankara 2007.
- Kalaycı, Nazile, "Spinoza'nın Etika'sı Bağlamında Mizahın Politik İşlevi", *Düşünme Dergisi*, cilt: 3, sayı:6, 2014, ss. 20-28.
- Kindt, Tom, "Humor", içinde *Komik, Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg./ed.: Uwe Wirth, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2017, ss. 7-11.
- Kindt, Tom, "Komik", içinde *Komik, Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg./ed.: Uwe Wirth, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2017, ss. 2-6.
- Morreall, John, *Gülmeyi Ciddiye Almak*, çev.: Kubilay Aysevener, Şenay Soyer, İris Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Öğüt Eker, Gülin, "Mizah Tanrı'dan Bir Armağan mı Yoksa Şeytanın Getirdiği Bir Ceza Yöntemi mi? Sosyal Normların Cezalandırma Yaptırımı Boyutunda 'Sosyal Ceza Olarak Gülme'", *Folklor/Edebiyat*, cilt: 23, sayı: 92, 2017, ss. 49-62.
- Platon, *Devlet*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

Platon, *Philebos*, çev.: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2019.

Platon, *Yasalar*, çev.: Candan Şentuna ve Saffet Babür, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2007.

Şentürk, Rıdvan, *Gülme Teorileri*, Küre Yayınları, İstanbul 2016.

Taştan, Coşkun, "Freud ve Fransızlar: 20. yy.'ın Başında Psikanalizin Fransa'da Karşılaştığı Med-Cezirler", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 27, 2012, ss.103-108.

TDK, *Güncel Türkçe Sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim tarihi: 25.05.2020).

Voss, Christiane, "Lachen" içinde *Komik, Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg./ed.: Uwe Wirth, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2017, s. 47-51.

Willer, Stefan, "Witz", içinde *Komik, Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg./ed.: Uwe Wirth, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2017, ss.11-16.

Zupancic, Alenka, *Komedi: Sonsuzun Fiziği*, çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2011.

ANALİTİK DİN FELSEFESİNDE BİR PROBLEM OLARAK DUA

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 71, Yaz 2020, ss. 155-180.

Hakemleme: 04.04.2020 | Düzeltme: 03.05.2020 | Kabul: 11.05.2020

Emine GÖREN BAYAM*

Giriş

Bütün ilahi dinler için dua vazgeçilmez bir pratiktir. Hem batı hem de doğu düşüncesinde dua, felsefi ve kelami literatürde farklı açılardan ele alınmıştır. Günümüz analitik din felsefesi geleneğine bakıldığında da duanın nasıl bir felsefi probleme dönüştüğü hakkında çağdaş tartışmaların olduğu görülür. Ben, bu makalede özellikle analitik din felsefesindeki çağdaş tartışmalar bağlamında duanın felsefi olarak bir analizini yapmayı deneyeceğim. Yapacağım bu analiz için öncelikle dua derken ne kastettiğimi ve bu kastedilen anlamıyla duanın felsefi bir probleme nasıl dönüştüğünü belirteceğim.

Dua kısaca Tanrı ile insan arasında farklı türleri bulunan bir iletişim tarzıdır. Teist geleneklerde duanın üç şeklinin olduğu söylenebilir: İlki, Tanrı'nın birliğini dile getirme ve O'nu övgüyle anma, ikincisi Tanrı'dan af, mağfiret gibi manevi isteklerde bulunma ve son olarak Tanrı'dan dünyevi nimetler istemedir.¹ Burada ikinci ve üçüncü şekil özellikle de üçüncü şekil yani insanın Tanrı'dan dünyevi bir şeyler istemesi, bize felsefi olarak üzerinde düşünülmesi gereken bir alan açar. İngilizcede bu tür dualara *petitionary prayer* denir ve bir kavram olarak tartışmalarda yer alır. Türkçeye *istek duası* olarak çevrilebilecek olan kavram bu şekliyle Türkçe literatürde az da olsa kullanılır.² Ancak konuyla ilgili çok fazla çalışma bulunmadığı için kav-

* Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, m-sakman@hotmail.com, ORCID:0000-0003-2464-1008

1 Selâhattin Parladır, "Dua", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, TDV Yayınları, 1994, c. 9, s. 530.

2 *Petitionary prayer*'in istek duası şeklinde çevrildiği şu makaleye bakılabilir: Donald Capps, "İstek Duası

ramsal bir tutarlılık da görünmemektedir.³ Ben ise, bu makalede sadece *dua* demeyi, Türkçede kastedtiğimiz manaya daha uygun olduğunu düşünerek tercih ediyorum ve bununla insanın *Tanrı'dan bir şey istemesini* kastediyorum.⁴ Peki, Tanrı'dan bir şey istemek felsefi olarak ne gibi sorunlar içerir? Çalışmanın esas problemi budur.

Bilindiği üzere duada iki taraf bulunur: Bir tarafta Tanrı, diğer tarafta O'nun yarattığı bir varlık olarak insan. Dua, -bizim burada kullandığımız anlamıyla- insanın Tanrı'dan bir şey istemesidir yani burada insandan Tanrı'ya doğru giden bir istek söz konusudur. Böyle bir durumda her iki tarafın özellikleri göz önüne alındığında bazı sorular ortaya çıkar. Örneğin Tanrı, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve her şeyin en iyisini gerçekleştirecek olan mükemmel iyi bir varlıktır. O'nun bu niteliklere sahip olduğunu, inanan her insan kabul eder. O zaman inananların şu soruları da ciddiye alması gerekir: Tanrı her şeyi biliyorsa bizim dua etmemizin bir anlamı var mı? Tanrı mükemmel iyi bir varlık ise dua olmadan da bizim için iyi şeyler yapmayacak mı? Dualar, Tanrı'da bir değişiklik meydana getirebilir mi? Dualarımız, Tanrı'nın fiilleri için tek başına bir sebep midir? Tanrı'nın fiillerinin sebepleri olabilir mi? Hatta bütün bu soruların ötesinde meselenin bir de epistemolojik boyutu vardır. Tanrı eğer bir duaya cevap vermişse bizim rasyonel olarak böyle bir şeyi bilmemiz mümkün müdür? İşte tam da bu sorular, duayla ilgili olarak günümüzde analitik din felsefesi literatüründe karşımıza çıkmaktadır.⁵

1. Problem

Yukarıdaki sorularla birlikte problemi daha iyi anlayabilmek için Tanrı'dan bir şey istemek ile ilgili somut bir örnek verip bu örnek üzerinde devam edebiliriz. Dua örneğimiz şöyle olsun:

Psikolojisi", çev.: Ümit Horozcu, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12, 2005, ss. 157-169.

- 3 Örneğin doğrudan bu konuyla ilgili yapılmış bir çeviride *petitionary prayer*'in "istek içeren dua" anlamına geldiği ancak Türkçede dua derken zaten bu anlamın kastedildiği ifade edilmiştir. Bkz. M. Murray, D. Basinger, "Tanrı Duaya İcabet Eder mi?", çev.: Fatih Topaloğlu, *Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar*, ed. M. Peterson, R. Vanarragon, Elis Yayınları, Ankara, 2014, s. 293. Duayla ilgili ayrıca bkz. Erdal Baykan, *Dua Üzerine: Din Felsefesi Okumaları*, Bilge Adam, Van, 2009.
- 4 Elbette ki bu niyetin arkasında öncelikle, zat olan teist bir tanrı tasavvuru bulunur. Zat olan bu Tanrı, yarattığı kulları ile interaktif bir ilişki içerisindedir. Çünkü sadece böyle bir tanrı tasavvuruna sahip kişiler için duanın bir anlamı söz konusu olur. Bu nedenle makale, teizmin Tanrısına yönelik tartışmaların ötesinde bu tip varsayımlarla başlamaktadır.
- 5 Bu konuda analitik din felsefesinde yeterince geniş bir literatür olduğunu söyleyebilirim. Bunların arasında özellikle Scott A. Davison'ın 2017'de yayımlanan *Petitionary Prayer: A Philosophical Investigation* (Oxford University Press) adlı çalışması konuyu detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır.

- (1) Ayşe, hasta olan oğlu Ali'nin iyileşmesi için Tanrı'ya dua eder.⁶
- (2) Tanrı, Ayşe dua ettiğinden dolayı onun oğlunu iyileştirir.

Burada iyileşmenin duadan dolayı gerçekleşmiş olduğunu söylemek yani duanın bir anlamı ve önemi olduğunu söylemek için şunları kabul etmemiz gerekir: *Ayşe dua etmemiş olsaydı Ali iyileşmeyecekti. Tanrı, bu duadan dolayı Ali'ye şifa verdi.* Bu konuda önemli çalışmaları bulunan Scott Davison'ın da işaret ettiği gibi "bir dua sadece ve sadece Tanrı o duadan dolayı istenen şeyi meydana getiriyorsa ve dua edilmediğinde o şey oluşmayacaksa etkin olur."⁷ Bu cümleye baktığımızda eğer duanın etkin ve bu nedenle de dua etmenin anlamlı olduğunu kabul ediyorsak, Tanrı'nın duayla ilgili söz konusu bir eylemi gerçekleştirmesinde de duanın asli bir rol oynadığını söylememiz gerekir. Çünkü dua edilmediğinde gerçekleşmeyen bir şeyden bahsetmekteyiz. Ancak bunu söylerken problem bizi iki yöne götürür: Biri, Tanrı'nın sıfatları ile ilgiliyken diğeri de duaya bir cevap verilmiş ise bunu rasyonel olarak insanın nasıl bilebileceği ile ilgilidir.

1.1. Problemin Tanrı'nın İyilik Sıfatı İle İlişkisi

Mükemmel tanrı tasavvuru dikkate alındığında Tanrı'ya felsefi ve dini olarak atfedilen Tanrı'nın her şeyi bilmesi, her şeye gücü yetmesi ve iyi olması ile duanın etkili olmasının bir arada düşünülmesi ile ilgili bazı sorular ortaya çıkarır. Son zamanlarda ortaya çıkan tartışmalarda dua probleminin en çok bu yönüne işaret edildiğini söyleyebiliriz.⁸

Yukarıdaki 2. öncülü düşündüğümüzde eğer ki dua etkin ve anlamlı ise öncül bizi şu öncüle götürür:

- (3) Ayşe, oğlu için dua etmeseydi Tanrı, onun oğlunu iyileştirmeyecekti. Ancak;
- (4) Tanrı her şeyi bilen her şeye gücü yeten ve mükemmel iyi bir varlık olduğu için hiç kimse dua etmese bile Ali'nin durumunu ve iyileşmesi-

6 Tanrı'ya yapılan duada dua eden, kutsal bir varlık olarak Tanrı ile iletişimde olduğuna inanır ve böyle bir niyete dayanarak dua eder, yani Ayşe'nin tanrı inancı vardır. Ancak bu konuda S. Davison'ın, inanmayan kişilerin de "inanmıyorum ama eğer Tanrı varsa oğlumu korusun" gibi dualarda bulunabileceğini ifade ettiğini söylemek gerekir. Bizce bu tam anlamıyla duayı karşılamamaktadır. Bkz. Davison, *Petitionary Prayer: A Philosophical Investigation*, s. 9.

7 Scott A. Davison, "Petitionary Prayer", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/petitionary-prayer/> 19.06.2018.

8 Tanrı'nın iyiliği, bilgisi ve duanın problem oluşu ile ilgili bkz. Eleonore Stump, "Petitionary Prayer", *American Philosophical Quarterly*, 16/2, Nisan 1979, ss. 81-91; George I. Mavrodes, "Prayer", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, 1998, ss. 6816-6820; Davison, *Petitionary Prayer: A Philosophical Investigation*, ss. 96-101.

nin iyi bir şey olduğunu bilir ve onun iyiliğini ister.

(5) Hiç kimse dua etmese bile Tanrı (4)'den dolayı Ali'yi iyileştirir.

Öyleyse;

(6) Duanın anlamı ve etkisi yoktur.

Bu argümantasyonda, 3.öncül duanın etkin ve anlamlı olabilmesi için zorunludur. 4.öncül argümanı bu sonuca götüren öncüdür ve tartışma bu öncül üzerinde yoğunlaşabilir. Çünkü Tanrı mükemmel iyi bir varlık ise ve *olacak olandan daha iyisini yapması da mümkün ise* o zaman Ali'nin hasta olmasındansa sağlıklı olması daha iyi olacağından dua edilip edilmesine bakmaksızın onu iyileştirecektir. Hatta yukarıdaki 2.öncül ile birlikte düşündüğümüzde Ali duadan dolayı iyileşmişse bu zaten iyi bir şeydir ve Tanrı için de mümkün bir şeydir. Bu da 5.öncülün dediği gibi hiç kimse dua etmese bile Tanrı, iyiliğinden ve bütün bu durumdan zaten haberdar olduğundan dolayı Ali'yi iyileştirecektir. O zaman 6.öncül ortaya çıkar: Dua etmenin anlamı ve etkisi yoktur.

Bu nedenle duanın anlamlı olduğunu düşünenlerin 4. ve 5. öncülü dikkate alıp değerlendirmesi gerekecektir. Çünkü duanın bir etkisi söz konusu ise Tanrı, yukardaki öncülleri dikkate aldığımızda, eğer dua edilmemişse bazı iyilikleri kullarından esirgiliyor demektir. Tanrı iyi bir varlık olmasına rağmen, kulları için gerçekleştireceği iyilikleri bir nevi duaya bağlı kılıyor. Hatta bazı durumlarda başkasının o kişi hakkında yapacağı dualara bağlılık bile söz konusu olabilir. Örneğin duanın sonucunda iyileşen Ali, eğer dua etkin ve anlamlı ise, dua olmasaydı iyileşmeyecekti. O zaman bütün bunları birlikte düşündüğümüzde D. Basinger'in ifade ettiği gibi "Tanrı her bir kulunun yaşam kalitesini en iyi şekilde olmasını istediği için"⁹ ve mükemmel iyi ve her şeyi bilen de olduğu için O'nun, dua olmadan da kullarından bu tür iyilikleri alıkoymaması gerekir. Bu nedenle, Tanrı iyidir o zaman dua anlamsızdır.

1.2. Problemin Tanrı'nın Özgürlüğü İle İlişkisi

Klasik teizm yukarıda andığımız sıfatların yanında Tanrı'ya -bu konuda farklı görüşler olsa da- üstün bir özgürlük atfeder. Çünkü özgürlük insan için bile bu kadar değerliyse Tanrı'nın eylemlerinde özgür olmadığını söylemek insana atfedilen bir sıfatın Tanrı'ya atfedilmediği anlamına gelir ve bu da problemleri bir yaklaşımdır. Konunun duayla ilişkisinde, eğer Tanrı

⁹ David Basinger, "Why Petition an Omnipotent, Omniscient, Wholly Good God?", *Religious Studies*, 19/1, 1983, s. 41.

duaya bir cevap olarak bazı eylemleri icra ediyorsa bu durumun, Tanrı'nın özgürlüğü düşünüldüğünde, tartışmalı olduğu söylenebilir. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*'da dua ile ilgili problemlerden biri olarak andığı bu meselede, Tanrı'nın üstün bir biçimde özgür olduğu (*supremely liberal*) için sadece isteyene değil istemeyene de verdiğini hatta isteyendense istemeyene vermenin daha özgürce olduğunu, bu nedenle dua etmenin bir anlamının da olmadığını düşünülebileceğini ifade etmiştir.¹⁰ Yani problem şöyle ortaya konabilir: Eğer Tanrı özgür ise, duada istenen bir şeyi gerçekleştirmenin yerine başka bir şeyi de yapabileceği için -çünkü özgürlük bunu gerektirir-, hatta bazen ondan istenmese bile bazı şeyleri verebileceği için, duanın bir anlamı olmayacaktır. Şöyle düşünelim: Tanrı'ya inanan bir kişi Tanrı'nın özgür olduğunu kabul ettiği için aşağıdaki öncülün doğru olabileceğini de ifade edecektir.

(7) Hakkında hiç kimsenin dua etmediği başka bir çocuğu Tanrı iyileştirdi.

Tanrı özgürse ve kimse dua etmeden de bir hastalığı iyileştirecekse Ayşe'nin çocuğu için dua etmesinin bir anlamı yoktur. Bunun yanında Tanrı özgür olduğu için fiillerinin sebeplerinin olup olmadığı konusu da dua problemiyle ilişkilidir. Yani dualar, Tanrı'nın dünyada icra ettiği eylemleri için bir sebep oluştururlar mı? Mesela insanların duaları ile Tanrı'nın eylemleri arasında böyle bir kozal ilişki var mıdır?

Argüman şeklinde yazarsak;

(1) Ayşe, hasta olan oğlu Ali'nin iyileşmesi için Tanrı'ya dua eder.

Bu durumda,

(8) Ayşe'nin duası Tanrı'nın, onun oğlunu iyileştirmesi eylemi için bir sebep olur.

(9) Tanrı özgürse eylemi önceden kozal olarak belirlenmemiş olmalıdır.

(10) Ayşe'nin duası, iyileşme için önceden belirlenmiş bir sebep olamaz.

Öyleyse,

(6) Duanın anlamı ve etkisi yoktur.

Davison bu konuda Tanrı'nın özgür olduğunu düşünürsek, o eylem ile ilgili *karşıt* açıklamanın (*the contrastive explanation*) olmaması gerektiğini ifade eder.¹¹ Karşıt açıklama, kozal açıklama türlerinden biridir. Kısaca

10 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Bölüm 2, Soru 83, Makale 2, "Whether it is becoming to pray" İtiraz 3. <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html> 28.07.2016.

11 Davison, *Petitionary Prayer*, ss. 50-52.

“niçin B değil de A olmuştur?” gibi sorulara verilen cevapları içerir. A eğer gerçekleşmişse B onun zıddıdır ve karşıt olgusalıdır, yani asla gerçekleşmeyendir. Böyle bir soruya nasıl cevap verileceği bizim konumuzla doğrudan ilgili değildir ve bilimsel açıklamanın ne olduğunu anlatmaya çalışan metinlerde bulunabilir.¹² Ancak bunu duayla ilgili düşündüğümüzde örneğin bir duaya karşılık olarak A eylemini gerçekleştiren Tanrı için “niçin B değil de A’yı meydana getirmiştir?” gibi bir sorunun cevabı eğer varsa ve bu da duaysa, dua burada bu açıklama türüne göre doğrudan Tanrı için kozal bir sebep oluşturur denilebilir. Davison’ın duaya itiraz olarak sunduğu şey tam olarak budur.¹³ C. Hitchcock’un da ifade ettiği gibi karşıt açıklamada, açıklayıcı ifadenin bir alternatif sonuçla tam karşıtı olabildiği bir durum vardır ve bu da kendi içinde bir determinizm barındırabilir.¹⁴ Yani şöyle düşünelim: Bir eylemin karşıt bir açıklaması varsa yani neden başka eylemin değil de o eylemin gerçekleşmiş olduğunun bir açıklaması varsa, o eylemin kozal bir açıklaması yani gerçekleşmesinin bir sebebi var demektir. Bu sebeplilik de Hitchcock’un dediği gibi, bir determinizm barındırabilir. Bunu konumuz açısından düşündüğümüzde, Tanrı eğer icra ettiği fiilinde bir karşıt açıklamaya sahipse, örneğin dua, Tanrı’nın eylemi için “neden iyileştirmiyor da iyileştiriyor” gibi bir açıklama sunuyorsa -ki bu da duanın anlamlı olması için aslında gereklidir- bu durumda kozal bir durum ve buna bağlı olarak bir determinizm söz konusu olabilir ve Tanrı özgür olmayabilir.

Burada karşıt açıklamanın olmasının özgürlüğe engel olduğu, ilk bakışta, insani olarak ele aldığımızda anlamsız gibi gelebilir. Örneğin “Ayşe, özgürce oğluna şeker yerine meyve veriyor”. “Niçin şeker vermiyor da meyve veriyor?” için doğru bir karşıt açıklama mümkündür. “Hasta olmaması için”. Burada sorunun cevabı için örneğin kozal sebeplerin hepsi birlikte düşünülebilir. İnsan söz konusu olduğunda özgür eylemlerimizin doğru karşıt açıklamaları olabilir. Ancak Tanrı söz konusu olduğunda durum daha farklıdır. Örneğin “Tanrı bu dünyayı yarattı”. “Niçin başka dünyayı değil de bu dünyayı yarattı?” sorusunun bir karşıt açıklaması var mıdır? Eğer Tanrı çoğu klasik teistin kabul ettiği gibi özellikle bu örnekte özgür ise bu eyleminin yani bu dünyayı yaratmasının doğru karşıt bir açıklaması yoktur. Bu ne-

12 Daha detaylı bilgi için bkz. Peter Lipton, “Contrastive Explanation”, *Royal Institute of Philosophy Supplements*, V. 27, Mart 1990, ss. 247-266.

13 Davison, *Petitionary Prayer*, ss. 50-52.

14 Christopher Hitchcock, “Contrastive Explanation and the Demons of Determinism,” *The British Journal for the Philosophy of Science*, 50/4, 1999, s. 586. Lipton adı geçen makalesinde Hitchcock’un söylediği anlamda karşıt açıklamada gerçekleşenin muhakkak tam zıddı olması ve birbiriyle bağdaşmayan şeyler olması zorunlu olmadığını düşünür. Bkz. Lipton, *a.g.m.*, ss. 249-252. Ancak bu konumuzun sınırlarının dışındadır. Biz bu bölümde doğrudan zıddı olabilen ve ikisinden birinin gerçekleşmesinin bu yönüyle bir determinasyon oluşturduğu durumlar için düşünmekteyiz.

denle bu mesele dua problemi için de geçerlidir. Tanrı özgür olduğu için dua karşıt bir açıklama olarak söz konusu olmayacaktır. Karşıt bir açıklaması yoksa o zaman duanın da bir anlamı ve etkisi yoktur. Bu da, Tanrı'nın özgürlüğü ele alındığında duanın bir problem olarak düşünülebileceğini gösterir.

1.3. Problemin Tanrı'nın Değişmezlik Sıfatı ile İlişkisi

Klasik teizmin Tanrı'ya atfettiği en önemli sıfatlardan biri de *ilahi değişmezlik*dir. Bunu duayla birlikte düşündüğümüzde şöyle bir problem oluşur: Dua, Tanrı'nın icra ettiği fiillerde bir değişiklik yapabilir mi? Bu klasik sorunu, duanın kaderi değiştirip değiştirmeyeceği ile ilgili bağlamda da düşünebiliriz. Bu problemde; yukarıda da ifade ettiğimiz gibi duanın, Tanrı'nın eylemleri için kozal bir sebep olması ve bilfiil olarak değişiklik yapması problemi ile birlikte; değişmenin, klasik teizmdeki mükemmel iyi, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve ilahi değişmezliğe sahip olan Tanrı anlayışının bağdaşmaması fikri vardır.

S. Kleinschmidt, bu durumu duanın mantıksal problemi olarak tanımlar ve meseleyi Tanrı'nın en iyisini yapması üzerinden değerlendirir. Tanrı'nın söz konusu sıfatları düşünüldüğünde, Tanrı'nın zaten her zaman en iyisini yapması gerektiği için ve en iyisi gerçekleştiğinden dolayı bir değişikliğin de olmaması gerektiği belirtilir ve duanın bu nedenle anlamsız olduğu söylenir.¹⁵ Bu açıklama, Tanrı'nın yapabileceği en iyi şeyi yapmasının *zorunlu olduğu* varsayımına dayanır. Ancak düşünce tarihinde Tanrı'nın en iyi şeyi yaratmasının zorunlu olmadığını düşünenlerin de var olduğunu, bu konulara biraz aşina olan herkes bilir. Tanrı'nın en iyi şeyi yapmasının zorunlu olmadığı da makul bir görüş olduğu için, bu problem bir yönüyle zayıf gibi görünür. Ancak Tanrı'nın değişmemesi meselesi en iyi şeyi yapması tartışmalarından uzak bir şekilde de kabul edildiği için problemin hala devam ettiğini söyleyebiliriz.

Örneğin D. Howard-Synder da duanın Tanrı'nın değişmezliği ile birlikte düşünüldüğünde, en iyinin yaratılmasının zorunlu olup olmaması ötesinde problemin hala devam ettiğini şöyle ifade eder:

1. Bir şeyi yapmak Tanrı'nın yapabileceği en iyi şeydir ya da değildir.
2. Eğer bir şey Tanrı'nın yapabileceğinin en iyisi ise, o zaman Tanrı'dan bir şey istemek O'nun yapıp yapmamasında herhangi bir değişiklik yapmaz.

15 Shieva Kleinschmidt, "The Experiential Problem for Petitionary Prayer", *International Journal of Philosophy of Religion*, 83, 2018, s. 221.

3. Eğer bir şey Tanrı'nın yapabileceğinin en iyisi değilse o zaman Tanrı'dan bir şey istemek (yine) O'nun yapıp yapmamasında herhangi bir değişiklik yapmaz.

4. Bu yüzden, bir şey istemek Tanrı'nın yapıp yapmamasında bir değişiklik yapmaz.¹⁶

Bu argümantasyonda mükemmel varlık olan Tanrı'ya atfettiğimiz sıfatlar gereği dünyada olan her şey zaten en iyisi ise, duanın bir şeyi değiştirmesi mümkün olmayacaktır. Ya da tam tersi Tanrı yine dünyada yapabileceğinin en iyisini yapamayacaksa o zaman da O'ndan bir şey istemenin veya bu durumu değiştirmenin anlamı olmayacaktır. Dua da anlamsız ve etkisizdir.

Bunların dışında klasik metinlerde de problemin bu yönüyle ele alındığı görülmektedir. Örneğin T. Aquinas'ın *Summa Theologica*'sındaki dua ile ilgili ikinci itirazda "dua ile dua ettiğimiz kişinin fikrini değiştirmiş oluyoruz ki bu durumda ondan istediğimiz şeyi yapabilir. Ancak Tanrı'nın fikri değişmezdir, esnetilmezdir. O zaman Tanrı'ya dua etmemiz gerektiği uygun değildir" denilir.¹⁷ Özetle problem şöyle ifade edilebilir: Tanrı mükemmel bir varlık olduğu için hiçbir şekilde onda bir değişiklik meydana gelmeyeceğinden dolayı, insanlarla ilgili eylemlerinde, yaratmalarında dua ile değişebilecek herhangi bir durum da olmayacaktır. O zaman dua anlamsız ve etkisizdir.

1.4. Problemin Epistemolojik Yönü

Duayı felsefi açıdan incelediğimizde şöyle bir problem ile de karşı karşıya kalırız: Bir duanın Tanrı tarafından cevaplanmış olduğunu nasıl biliriz? Örneğin Ayşe'nin oğlu iyileştiğinde, o, bu iyileşmenin kendi duasından dolayı olduğunu neye dayanarak iddia edebilir. Bu, Davison'ın, "şüpheli (*skeptical*) argüman" diye isimlendirdiği şeydir. Bu argüman şu soruları gündeme getirir: Tanrı'nın istek dualarına cevap verdiğini herhangi özel bir bilme türü olmadan bilebilir miyiz? Tanrı'nın geçmişin bir anında bazı dualara cevap vermiş olduğunu bilebilir miyiz? Tanrı'nın benim ya da benim bildiğim birinin yaptığı dualara cevap vermiş olduğunu bilebilir miyiz? Son olarak bu şeylere inanmayı kanıtlayabilir miyiz? Bu sorulardan ilk ikisi vahiy ile ilgilidir. Tanrı, geçmişin bir anında dualara cevap vermiş olduğunu vahiyle bildirdiği için, en azından duaya cevap vermiş olabileceği iddia edilebilir. An-

16 Daniel, Frances Howard-Snyder, "The Puzzle of Petitionary Prayer", *European Journal for Philosophy of Religion*, 2, 2010, s. 45.

17 Aquinas, *Summa Theologica*, Bölüm 2, Soru 83, Makale 2, İtiraz 2; ayrıca bkz. St. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, The Catholic Primer, 2005, çev.: Joseph Rickaby, S. J., bölüm 95-96.

cak Davison, burada üçüncü soruyla ilgilenir. Yani bizlerin veya bildiğimiz kişilerin dualarına cevap verildiğini nasıl söyleyebiliriz? Bütün dualarımız eğer vahiyle cevaplanmış olsaydı bu durumda bir sorun oluşmayacaktı ancak Tanrı'dan istediklerimizin gerçekleşmesi durumunda buna ait olan bilgimiz nereden gelmektedir?¹⁸

Davison, bir S kişinin E olayını meydana getirmek için Tanrı'ya dua ettiğini ve E'nin gerçekleştiğini düşündüğümüzde eğer vahyi bir kenara bırakırsak, S'nin duasının Tanrı tarafından cevaplanmış olduğunu bilmesi için S'ye ne gerekli olabilir? diye sorar ve burada E'nin oluşmasının birçok mümkün açıklaması olduğunu ifade eder. Örneğin,

- a. E'ye akıllı bir kişi değil, doğal güçler neden olmuştur (O zaman S'nin duası Tanrı tarafından cevaplanmamıştır).
- b. E'ye akıllı bir insan sebep oldu ama Tanrı değil (O zaman S'nin duası Tanrı tarafından cevaplanmamıştır).
- c. Tanrı E'yi meydana getirdi ama S onun için dua ettiğinden dolayı değil (O zaman S'nin duası Tanrı tarafından cevaplanmamıştır).
- d. Tanrı E'yi S dua ettiği için meydana getirdi (S'nin duası Tanrı tarafından cevaplanmış oldu).¹⁹

Bu dört açıklamadan başka açıklamaların da mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Öyle görünüyor ki duanın kabul olup olmadığı meselesi, duayla istenen şeyin gerçekleşmesinin ötesinde bir durumdur. Kişi sadece Tanrı'nın ona cevap verdiğine inanabilir. Ancak inanmak ile bilmek arasındaki farkı dikkate alırsak, Tanrı gerçekten ona cevap vermiş olsa bile bu sadece inanç boyutunda olacağı için, Davison, onun inancı şanslı bir tahminden öteye gidemez der.²⁰ Çünkü vahiy veya mucize gibi Tanrı'nın *doğrudan* cevap vermesinin dışında, insanların dualarına Tanrı tarafından cevap verildiğini söylemeleri için makul *dolaylı* delillere de ihtiyacı olacaktır.

2. Probleme Sunulan Çözümler

Yukarıda Tanrı'nın nitelikleri ve duaya cevap verilmesinin epistemolojisi düşünüldüğünde ortaya çıkan dört problemi gördük. Bunun yanında bütün teistik dinlerde dua önemli olduğu için bu problemlere bazı çözümlerin ge-

18 Davison, *Petitionary Prayer*, ss. 62-63.

19 Davison, *Petitionary Prayer*, s. 64.

20 Davison, *Petitionary Prayer*, s.64

liştirildiğini biliyoruz. Bu bölümde yukarıdaki problemlerle ilgili çağdaş analitik din felsefesinde ne tür çözümler olduğunu ele alacağım ve değerlendireceğim.

Bu konudaki çözüm önerilerinin temel dayanağı eğer ki bütün dinlerde dua varsa o zaman *Tanrı'nın dünyada eylemlerini icra etmek için duayı bir nevi şart olarak kabul etmesinin muhakkak ki bir anlamı olduğudur*. Yani Tanrı'nın dua olmadan insanları bazı şeylerden neden alıkoyduğunun bir açıklaması vardır. İşte bu tür açıklamalar dua problemini çözme girişimleridir. Burada Davison'ın yaptığı ikili sınıflamayı takip ederek *sonuca bağlı çözümler*, *deontolojik çözümleri*²¹ ve buna eklediğimiz *ilahi inayete bağlı çözümleri* ele alacağız. Kısaca Tanrı dua olmadan istediğimiz şeyleri gerçekleştirmiş olsaydı bunun bazı sonuçlar doğurabileceğini düşünenler probleme *sonuca bağlı çözümler* geliştirmişlerdir. Bunun yanında Tanrı'nın dua olmadan bazı şeyleri icra etmemesi gerektiğine ahlaki olarak inananların çözümleri vardır. Bunlara da *deontolojik çözümler* denir.²² Bir de bu ikisine göre daha klasik diyebileceğimiz duanın ilahi inayetin bir parçası olduğu şeklindeki *ilahi inayete bağlı çözümler* bulunur.

2.1. Sonuca Bağlı Çözümler

Duanın anlamlı olduğunu söylemek, kimse dua etmediğinde Tanrı'nın bizden bazı iyilikleri esirgediğini kabul etmek demektir. Bu nedenle Tanrı mükemmel iyi bir varlık olduğu için dua olmadan bazı iyilikleri gerçekleştiriyorsa bunun, bazı sonuçlarından dolayı böyle olduğunu düşünenler vardır. Yukarıdaki 4. 5. ve 6. öncülü yeniden ele alalım:

(4) Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mükemmel iyi bir varlık olduğu için hiç kimse dua etmese bile, Ali'nin durumunu ve iyileşmesinin iyi bir şey olduğunu bilir ve onun iyiliğini ister.

(5) Hiç kimse dua etmese bile Tanrı (4)'den dolayı Ali'yi iyileştirir.

Öyleyse,

(6) Duanın anlamı ve etkisi yoktur.

Bu argümanda duanın anlamlı olduğuna inananlar (4)'ün doğru olduğuna da inanırlar. O zaman çözüm için şöyle bir öncüle gitmek gerekir:

(5*) Hiç kimse dua etmezse Tanrı (4)'e rağmen Ali'yi iyileştirmez.

Çünkü,

21 Davison, *Petitionary Prayer*, s. 22.

22 Davison, *Petitionary Prayer*, ss. 22-23.

(11) (4)'e rağmen, hiç kimse dua etmeden Tanrı'nın Ali'yi iyileştirmesinin bazı sonuçları vardır.

Öyleyse

(12) Bu sonuçlardan dolayı hiç kimse dua etmezse Tanrı, Ali'yi iyileştirmez.

(13) Dua etmenin anlamı ve etkisi vardır.

Öncül şeklinde yazdığımız bu sonuca bağlı çözümlere en iyi örneklerden biri "Petitionary Prayer" makalesindeki E. Stump'ın çözümüdür. Makalesinde o, Tanrı'nın duadan dolayı bazı iyilikleri bizden neden esirgediğini temellendirmeye çalışır. Stump'a göre problem, Tanrı'nın sıfatları düşünüldüğünde ortaya çıkar. Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir varlık, dünyayı asla olabildiğinden daha kötü yapmaz ve dualarda istenen şey de, dünyayı olabildiğinden daha iyi yapmayı gerçekleştirecek şeyler veya sonuçlarıysa Stump, dua edilmemiş bile olsa, Tanrı'nın bunları meydana getirmesinin mantıksal olarak mümkün olduğunu söyler.²³ O zaman problemin çözümü; eğer dua edilmediyse söz konusu sıfatlara sahip bir Tanrı'nın dünyayı olabilecek olandan daha kötü olmasına izin vermesinin de mantıksal olarak mümkün olduğunu göstermekte yatar. Yani Tanrı, neden daha iyisini yapması mantıksal olarak mümkünken, dua edilmediği için daha kötüsünün olmasına izin vermektedir? Çünkü, Stump gibi çözümcülere göre, dua olmadan Tanrı her zaman en iyisini yapacaksa bunun bazı sonuçları vardır.

Stump'ın makalesinde çözüm, Tanrı ile insanlar arasında gerçek sevgiye dayanan bir iletişimin olduğuna dayanır. Ona göre Tanrı ile insan arasında gerçek dostluğa ait bir sevgi vardır, ancak her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mükemmel olarak iyi olan bir varlık ile yanılabilen, sınırlı, fani ve mükemmel olmayan bir varlık arasında bir ilişki kurmak o kadar kolay olmayacaktır. Stump, bu tür bir ilişkide diğer birçok problemin yanında en azından iki dezavantajın olduğunu söyler. Bunlardan birincisi "böyle bir ilişkide güçlü olan taraf zayıf olan tarafı avantajları ve üstünlüğü ile mağlup edebilir ve zayıf taraf kolayca diğerinin kişiliğinin gölgesi, bir yansıması olabilir ve git gide kendi sahip olduğu istek arzu ve iradesini kaybeden köle bir takipçiye dönüşebilir."²⁴ Yani Tanrı ile biz bir iletişim içindeyssek, niteliklerimizi düşündüğümüzde, bizim O'nun karşısında hiçbir kişiliğimizin, irademizin olması söz konusu olmayacaktır. Stump, Tanrı ile insan ilişkisinin zaten böyle olduğunu düşünenlerin var olmasına rağmen Tanrı'nın aslında

²³ Stump, *Petitionary Prayer*, ss. 83-84.

²⁴ Stump, *Petitionary Prayer*, s. 87.

böyle bir ilişki biçiminden daha farklı bir şey istediğini söyler. Ona göre Tanrı insanların ezilmesini, kişiliğinin yok olmasını (*overwhelming*) istemez. İkinci dezavantaj; eğer dua olmadan insanın istekleri gerçekleşiyorsa insanın bozulacağıdır (*spoiled*). Bu, her isteği gerçekleşen insanların yaşayacağı bir durumdur; böyle insanlar daha tirancı, isteğinde direnen, üşengeç, iş yapmayan, kendi isteklerini frenlemeyen, rahatına düşkün olurlar. Stump, duayı bu iki tehlikeye karşı bir koruma olarak görür.²⁵ Tanrı dua olmadan insanlara istediklerini veriyor olsaydı insanlar ya tamamen ezilecek ya da bozulacaktı. Tanrı bunun böyle olmasını istemediği için dua diye bir şey vardır. Dua, Tanrı ile iletişimimizde, Tanrı'nın karşısında bizim bir nevi kişiliğimizi korur. Tanrı ile insan arasında bir tampon görevi görür. Tanrı ile olan kişisel ilişkimiz açısından duanın olması çok değerlidir.

Tanrı dua olmadan insanlara istediklerini verseydi bunun insanlar için bazı sonuçları olurdu diye düşünenler arasında M. Murray ve K. Meyers de bulunur.²⁶ Onlara göre, Tanrı dua olmadan eğer bizi bazı iyiliklerden alıyorsa bu daha büyük iyilikler için böyledir. Murray ve Meyers, duayı "kendine yönelik" ve "başkalarına yönelik" dualar diye ikiye ayırır ve her biriyle, dua ile istenen şeyden daha büyük iyiliklere erişildiğini ifade eder. İnsanlar, kendilerine yönelik yani kendi ihtiyaçları için yaptıkları dualar sayesinde *tanrıtanımazlıktan*, şirkten korunurlar. Çünkü modern insan, kendini kendine yeten olarak gördüğünden dolayı böyle bir tehlike hep vardır. Oysa "inanan kişi her duasında hayatta karşılaştığı şeyler için Tanrı'ya doğrudan bağlı olduğu bilincindedir".²⁷ Bunun yanında başkası için yapılan dualarda da insanlar daha büyük iyilikler elde edeceklerdir. Tanrı'nın toplu ya da başkaları için yapılan dualara bağlı olarak belli iyiliklerde bulunmasının nedeni, yarattıklarının birinin diğerine yardım etmesine izin vererek, duanın inananlar arasında bir *dayanışma* ortaya çıkaracağı düşüncesidir. Dualar sayesinde insanlar başkasının ihtiyacını görebilme ve giderebilme fırsatı bulurlar, daha çok dayanışma daha az bencillik oluşur.²⁸

N. D. Smith ve A. C. Yip'e göre ise, dua olmadan insan için iyilikleri Tanrı'nın sağladığı dünya ile duanın olduğu bir şekilde insanlar için iyilikleri Tanrı'nın sağladığı dünya arasında bir fark vardır ve duanın olması

25 Stump, *Petitionary Prayer*, ss. 87-88.

26 Michael J. Murray, Kurt Meyers, "Ask and It Will Be Given to You", *Religious Studies*, 30/3, 1994, ss. 311-330; Makalenin çok az değiştirilmiş hali daha sonra "Tanrı Duaya İcabet Eder mi?" başlığıyla *Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar* kitabında yeniden basılmıştır. Bkz. Michael J. Murray, "Tanrı Duaya İcabet Eder mi?", çev.: Fatih Topaloğlu, *Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar*, ed. Michael L. Peterson, Raymond J. Vanarragon, çeviri editörü: Ferhat Akdemir, Elis Yayınları, Ankara, 2014, ss. 294-306.

27 Murray, *Ask and It Will Be Given to You*, s. 298.

28 Murray, *Ask and It Will Be Given to You*, ss. 302-303.

dünyaya bir değer katar. Dua olmadan Tanrı'nın insanlar için bazı iyilikleri sağlamasını hiç kimse engelleyemez ama yine de bu böyledir.²⁹ Yip'e göre dua ile, izin verildiği ve gücümüzün yetebildiği kadar, Tanrı'nın iyi işlerinde bir ortaklık (*partnership with God*) söz konusudur. Bu ortaklık da duanın değerinin merkezidir. Ortaklığın bir teminatı da Tanrı'nın dünya ile ilgili işlerinde O'nun yollarını paylaşmada buna rıza ve sevgi göstermede dua edenin gerçek isteğini gerektirir. Tanrı'ya itaat etmekle, dua eden, Tanrı'yla uyum içerisinde eylemde bulunur ve bu da dua edenin gelecek eylemlerindeki iyi iradesini geliştirir ve artırır. Tanrı'yı sevmekle dua eden kişi diğerlerine iyilik yapmakta motivasyon kazanır. Tanrı'nın yollarını diğerleriyle paylaşmakla bu iyilikleri dünyevi komşularına kadar yayar. Böylece teistik bir dua anlayışı Tanrı'nın iyi işlerine ortak olmada kazançlı bir bağlılık içerir.³⁰ Bu noktada Yip ve Smith, Murray gibi duanın kişiye ve topluma faydası olduğunu düşünür.

Isaac Choi ise dua probleminin, mükemmel iyi bir varlık olan Tanrı'nın, her bir insanın hayatında en iyi ve maksimum iyiliği gerçekleştirmeye her zaman çabalayacağını düşünmemizden kaynaklandığını söyler. Onun çözümü ise mümkün dünyaların en iyisinin olmamasına benzer olarak bir insan için mümkün en iyi durumun da olmadığını görmekte yatar. Hatta ona göre mümkün olmasa da, argümanın hatırına, insan için en iyi mümkün durum olduğunu düşünsek bile, Tanrı'nın günah ve kötülüğün olmadığı böyle bir dünyada bile *ahlaki olarak sevgi eylemlerine ve ilahi övgünün etkisine izin vermek için* bir kişinin isteklerini ve diğer iyiliklere sahip olmasını maksimum bir şekilde gerçekleştirmeyi istemeyebilir. Tanrı burada duanın etkisi için, Choi'nin deyimiyle, bir nevi boşluk bırakmıştır.³¹ Bu boşluk sayesinde de başkalarına sevgiden dolayı yardım etmek ya da Tanrı'nın dua edilmesini övmesi anlamlı olmaktadır.

Buraya kadar anmış olduğumuz sonuca bağlı çözümlerdeki temel varsayım, Tanrı'nın her zaman olması olmamasından daha iyi olan şeyleri gerçekleştirdiği iddiasına karşı olarak Tanrı'nın her zaman daha iyisini gerçekleştirmediğidir.³² Daha iyisi gerçekleşmemektedir, çünkü bunun gerçekleşmesi için duaya ihtiyaç vardır. Duaya Tanrı böyle bir yer açmıştır ve

29 Nicholas D. Smith, Andrew C. Yip, "Partnership with God: A Partial Solution to the Problem of Petitionary Prayer", *Religious Studies*, 46, 2010, s. 395-396.

30 Smith ve Yip, *a.g.m.*, s. 404.

31 Isaac Choi, "Is Petitionary Prayer Superfluous?", s. 6-8; söz konusu makale, *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 7, 2016, ss. 32-62'de basılmıştır. Ancak buradaki sayfa numaralarında Isaac Choi ile kişisel iletişimimizde bana gönderdiği son taslak metin esas alınmıştır.

32 Martin Pickup, "Answer to Our Prayers: The Unsolved But Solvable Problem of Petitionary Prayer", *Faith and Philosophy*, 35/1, 2018, ss. 84-104.

bu, sonuca bağlı çözümcülere göre duanın bir *faydası* olduğu için böyledir. Özellikle bu çözümler, Tanrı'nın iyiliği, her şeyi bilmesi ve her şeye gücü yetmesi düşünüldüğünde duanın bir problem oluşuna karşı sunulmuş çözümlerdir. Tanrı bu sıfatlara sahip de olsa, duanın bu faydalarından dolayı, dua edilmedikçe insanları bazı iyiliklerden alıkoymaktadır. Yani duanın anlamlı ve etkin olması bu faydalarındandır. Dua bu faydalarından dolayı bir hakikate sahiptir diyebiliriz.

Ancak G. Di Muzio, "A Collaborative Model of Petitionary Prayer" makalesinde bu tür faydaların *dolaylı faydalar* olduğunu söyler. Dolaylı faydaların öne çıkarıldığı bu görüşler ümit verici görünse de eğer amaç duanın etkin olmasını açıklamak ise bu görüşlerin bunu başaramadığını ifade eder. Çünkü ona göre, duanın dolaylı faydaları onun etkin olmasından bağımsızdır. Dualar için gerçekte hiçbir etkin olma durumu olmasa bile yine de onun dolaylı faydalarından söz etmek mümkün olabilir.³³ Yani dua hiçbir şekilde Tanrı'nın söz konusu eylemi için bir sebep etki oluşturmaya bile, biz kendi aramızda duanın dayanışma, sevgi gibi şeylere hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Ancak, dua eden kişilerin amacının duanın dolaylı faydaları olmadığını, bilakis duanın etkin olmasına dayanarak dua ettiklerini söylemek yanlış olmaz. Örneğin savaş mağdurları için, Tanrı'dan bu savaşı durdurması istenirken, bu duada aramızda dayanışma olsun, savaş mağdurlarına yardım edelim gibi amaçlarla dua edilmez; duanın bizzat savaşın durmasında etkin bir rol oynaması umularak dua edilir. Bu nedenle dolaylı fayda dediğimiz yukarıdaki çoğu şeyin doğrudan probleme çözüm sunmadığını ifade etmek gerekir. Burada her ne kadar örneğin duanın diğer insanlarla yardımlaşmayı sağlayan bir yönünün olmasına dikkat çekilmesi önemli de olsa problemin Tanrı'nın diğer sıfatları ile ilgili tarafları hala ortadadır. Hatta problemin epistemolojik yönü düşünüldüğünde bu çözümler neredeyse hiçbir şey söylememektedir. Yardımlaşma, sevgi, insanın kişiliğinin değeri gibi vurgulanan kavramlar bir duaya, eğer cevap verilmişse bunu rasyonel olarak bilmemiz hakkında bize hiçbir şey söylemez. Bu nedenle dua probleminde sonuca bağlı çözümlerin bazı önemli şeyleri vurgulamış olmalarına rağmen esas amaca yaklaşmadığını ve zayıf kaldığını söyleyebiliriz.

2.2. Deontolojik Çözümler

Dua probleminde sunulan sonuca bağlı çözümlerin yanında, işin ahlaki boyutuna dikkat çeken deontolojik çözümler de vardır. Bu tür çözümlerde vurgulanan şey, duanın hiç olmadığı ve Tanrı'nın fiillerini icra ettiği bir dünya ile duanın sonucunda Tanrı'nın fiillerini icra ettiği dünya arasında bir

33 Gianluca Di Muzio, "A Collaborative Model of Petitionary Prayer", *Religious Studies*, 54, 2018, s. 42.

farkın olduğu ve duanın olduğu dünyanın daha değerli olduğudur. Örneğin böyle düşünenlerin başında R. Swinburne gelir. Swinburne'e göre dua, insanın sorumluluk alanını belirleyen bir şeydir. O; insanların, Tanrı ile duada ilişki kurma ve kötü durumların ortadan kalkması ve iyi şeylerin olması için dua etme görevi olduğunu, hatta buna insanların mecbur olduğunu düşünür. Duanın etkinliği ona göre kaçınılmazdır. Çünkü hastalıktan kurtulan bazı insanlar dua olmayınca kurtulmayabilirdi ve kurtulamayan bazı insanlar da eğer başka birileri yeterli bir itaatle onların iyileşmesi için dua etmiş olsalardı kurtulabilirdi. Swinburne, eğer insanın sorumluluğu iyi bir şeyse, o zaman onu -bir zorlama olarak değil- Tanrı'nın eylemleriyle ilişkili olan bu alana kadar uzatmak gerekir diye düşünür.³⁴ Dua ile istenen şeylerin gerçekleşmesinde, ahlaki olarak, insanın da bir sorumluluğu vardır ve bu sorumluluğun olduğu dünya olmayan bir dünyaya göre daha değerlidir.

Deontolojik çözüme bir diğer örnek, Daniel ve Frances Howard-Snyder'ın "The Puzzle of Petitionary Prayer" makalelerindeki çözümleridir. Makalelerinde onlar, Tanrı'nın duayı bir kurum olarak belirlediğini ve bu kurum yoluyla, ancak insanlar Tanrı'dan istediklerinde, O'nun daha iyi bir şey meydana getireceğinin düşünülebileceğini ifade ederler. Onlara göre Tanrı, istemeyi bize bırakmıştır, dua kurumunu böyle düzenlemiştir ve insanlar dua etmedikçe o şeyi gerçekleştirilmemektedir. Duanın Tanrı'nın onunla hükmetmesi kadar önemli olmasının sebebi Synder'lere göre, kendimizin ve başkalarının refahı için bizim sorumlu olmamızdır. Dua böyle bir amaca hizmet eder. Bizim sorumluluk aldığımız dünya onlara göre daha iyi bir dünyadır.³⁵ Buna benzer bir görüşü L. Masek de ifade eder. "Tanrı bazen dünyayı olabileceğinden daha iyi bir yer yapacak eylemlerini yapmaz. Çünkü O, dünyayı daha iyi bir yer yapma işinin bir kısmını, iyiliğe sebep olacak gücü kullarına vererek onlara bırakır. Ancak kullar bazen bu gücü icra etmede başarısız olurlar, bu yüzden dünya, olabilmesi mümkün olan iyi kadar iyi olmaz."³⁶

Deontolojik çözümlerin temel dayanağı anlaşıldığı üzere insanın özgür olmasıdır. Tanrı tarafından bize verilmiş olan bu tür bir özgürlük, Smith ve Yip'in de ifade ettiği gibi, "salt metafiziksel bir özgürlük değil pozitif ahlaki faillik için gerekli olan bilfiil bir kapasitedir ve dünyamızın gelişmesinde bazı roller oynamak için gerçek bir yapabilirliktir."³⁷ İnsan, Tanrı ile böyle bir ilişki sonucunda gerçek anlamda özgür bir fail olur. Duanın hiçbir şekil-

34 Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press, 2003, ss.114-115.

35 Howard-Snyder, *a.g.m.*, s. 51.

36 Lawrence Masek, "Petitionary Prayer to an Omnipotent and Omnibenevolent God", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 74, 2000, s. 274.

37 Smith ve Yip, *a.g.m.*, s. 407.

de olmadığı bir dünyada, insanlar bir şey istemeden Tanrı eğer veriyorsa, insanların metafiziksel olarak özgür olduğu düşünülebilirken, tam anlamıyla gerçek özgürlüğün ancak duanın olduğu bir dünyada gerçekleşeceği söylenebilir.³⁸ Bu da duanın olduğu dünyaya bir değer katar. Ayrıca Synder'ler Tanrı'nın duayı böyle bir kurum olarak belirlemesiyle, Tanrı'nın eyleminde duanın bir sebep olduğunu düşünürler. Böyle bir sebebin olması, dünyayı olduğundan daha ahlaki bir yer yapmaktadır. Bu da duanın olduğu dünyaya kastedilen değeri katar. Yukarıda duanın, Tanrı'nın eylemlerinde bir değişiklik yapamayacağı üzerinden nasıl bir problem olabileceğini gördük. Burada ise, Synder'ler, Tanrı'dan bir şey istemenin Tanrı'ya o isteğe cevap vermesi için yeni bir sebep verdiğini bu nedenle de duaların Tanrı'nın sebepleri açısından bir değişiklik yaratmış olduğunu düşünürler.³⁹ Bu nedenle en azından bu şekliyle bir değişiklik olacağı için dua ile ilgili böyle bir problem de ortadan kalkmış gibi görünür.

İnsanın sorumluluğunun dua etme ile Tanrı'nın bazı eylemlerine kadar uzatılmış olması duanın anlamı için bize bir şeyler söylese de, meselenin bu kadar basit çözülemeyeceği aşikârdır. Davison'ın dediği gibi sorumluluk iki yanı keskin kılıç gibidir. Eğer insanlar cevaplanmış bir dua için ödülü hak ediyorsa, o zaman onlar etkin bir şekilde dua etmedikleri için suçlanmayı da hak ederler. Ona göre böyle bir suçlanma; "biz Tanrı'ya dua etmiş olsak bile Tanrı'nın farklı bir şekilde eylemde bulunup bulunmayacağını asla söyleyemediğimizden dolayı insanlar için kalp kırıcı olabilir, hatta çoğu insan için bu, bir kaygıya ya da kabul edilmemiş dualar konusunda da Tanrı'ya karşı güven eksikliğine sebep olabilir."⁴⁰ Davison, dua konusunda şüpheli bir tavır takındığından dolayı kabul edilip edilmediğini asla bilemeyeceğimiz dualar için sorumlu ya da başka bir deyişle övgüye veya suçlamaya değer bir halde olmanın yanlış olduğunu düşünür. Onun bu düşüncesi şöyle argümanlaştırılmıştır:

1. Bir kimsenin isteğinin Tanrı tarafından cevaplandığına makul bir şekilde inanmak imkansızdır.
2. Eğer bir kimsenin isteğinin Tanrı tarafından cevaplandığına makul bir şekilde inanmak imkansız ise, o zaman, Tanrı'nın verdiği şeylerin sonuçları için (gerçek anlamıyla) sorumlu olunamaz.

38 Smith ve Yip, *a.g.m.*, s. 406.

39 Howard-Snyder, *a.g.m.*, s. 47.

40 Scott A. Davison, "On the Puzzle of Petitionary Prayer: Response to Daniel and Frances Howard-Snyder", *European Journal for Philosophy of Religion*, 3, 2011, ss. 227-228.

3. Bu nedenle bir kimse, Tanrı'nın onun isteğine cevap vermesinin sonuçları için (gerçek anlamda) sorumlu olamaz. (1. ve 2. öncülden)⁴¹

Davison'ın bu itirazı güçlü bir itiraz gibi görünüyor. İtirazın kilit noktasının da “makul bir şekilde inanmak” olduğunu söyleyebilirim. Bunu, yukarıda dua probleminin epistemolojik yönü olarak ifade etmiştim. Çağdaş analitik din felsefesi geleneğinde, dua ile ilgili gördüğüm kadarıyla en kapsamlı çalışma Davison'ın söz konusu kitabıdır. Dua problemi ilgili çözüm önerileri bir şekilde probleme cevap verse de problemin epistemolojik yönünün çok güçlü olduğu vurgusu kitabın her bölümünde görünür. Davison'a karşı yazılan metinlerde de bu epistemolojik soruna karşı çok iyi çözümlerin olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin Synder'lerin, bir kişinin isteğinin Tanrı tarafından cevaplandırıldığına makul olarak inanmanın imkansızlığını sorgularken, verdikleri örnekler zayıf kalmaktadır. Onlar hayatımızda da sık sık böyle durumların yaşandığını ve bu tür inançlarımızın makul olarak algılandığını söylerler. Mesela bir kişinin e-posta ile başka birinden makale istediğini düşünelim. Daha sonra o kişi makalenin geldiğini görüyor ve makalenin gelmesi tesadüf bile olsa *istemesinden dolayı gönderildiğine makul bir şekilde inanıyor*. Ya da sırt ağrısı çeken birinin sırt ağrısının bir anda iyileştiğini düşünelim. Bu kişi daha sonra eşinin, arkadaşlarıyla onun sırt ağrısı için dua ettiğini ve tam o dua saatinde böyle bir iyileşmenin olduğunu fark etsin. Synder'ler buradaki iyileşmenin tamamen doğal nedenlerle gerçekleşmiş olduğu reddedilmese de bu durumun, o kişinin ve eşinin duadan dolayı sırt ağrısının geçtiğine dair inançlarının makul olmadığı anlamına gelmeyeceğini söyler.⁴²

Buradaki asıl sorun bana göre, Tanrı'nın söz konusu eylemi icra etmesi için duanın nasıl bir sebep olduğu ve böyle bir bağlamda inanmanın rasyonelliğinin ne olduğudur. Örneğin Synder'lerin verdiği bir örnek üzerinden anlatayım. Onlar, “eğer bir cam, bir beyzbol topuyla isabet alındığında kırılmışsa, biz o zaman, camın kırılması için başka alternatifleri reddetme pozisyonunda değiliz, mesela moleküler yapısındaki bir zayıflık böyle bir şeyi yapmıştır, ancak biz yine de eldivenli çocuğu rasyonel bir şekilde suçlarız” derler.⁴³ Kırılmanın, burada görüldüğü kadarıyla, iki sebebi vardır, i-moleküler yapısındaki zayıflık, ii-topun çarpması. Moleküler yapısındaki zayıflık olmasaydı topun çarpması ile cam kırılmayacaktı. Moleküler zayıflık bir sebepken buna bir sebep daha eklenmiş top çarpmıştır. O zaman bu-

41 Howard-Snyder, *a.g.m.*, s. 53.

42 Bkz. Howard-Snyder, *a.g.m.*, ss. 54-61.

43 Howard-Snyder, *a.g.m.*, s. 56.

radaki *kesin sebep* (*conclusive reason*) hangisidir bunun belirlenmesi gerekir. Aynı şeyi dua ile ilgili düşünürsek, Tanrı'ya edilen dua, onun eylemi için aynı yukarıdaki örnekteki gibi sebeplerine bir sebep eklemiş olabilir. Yukarıda ele aldığımız iki öncülü tekrar düşünelim:

- (1) Ayşe, hasta olan oğlu Ali'nin iyileşmesi için Tanrı'ya dua eder.
- (8) Ayşe'nin duası Tanrı'nın, onun oğlunu iyileştirmesi eylemi için bir sebep olur.

Eğer dua anlamlı ve etkin ise, Tanrı'nın iyileştirmesinin asli sebeplerinden biri Ayşe'nin duası olmalıdır. Ancak bunun dışında şu iki durum da olabilir:

- (14) Tanrı'nın Ali'yi iyileştirmesi için bazı doğal sebepler vardır.
- (15) Tanrı, Ali'yi hiçbir sebep olmadan sadece öyle istediği için iyileştirmiştir.

Burada (8), (14) veya (15)'ten hangisinin olduğunu söylemek Davison'ın söylediği gibi "doğrudan vahiy yoksa" çok zordur. Biz kırılma için rasyonel bir şekilde çocuğu suçladığımızı söylesek de camın kırılması için kesin sebep top olmayabilir. Hatta kesin sebebin bulunması dua durumuna göre daha ölçülebilir bir şeydir. Oysa duada bunu belirleyemeyiz. Aynı zamanda Tanrı için bir şeyin kesin sebep olması da başka problemler ortaya koyar. Eğer O'nun eyleminin kesin bir sebebi varsa, o zaman eylem, kozal bir zincire bağlıdır denilebilir. Bu da mükemmel olan Tanrı için mümkün değildir. Bu nedenle böyle belirsiz bir zeminden dua ile ilgili insanlara bir sorumluluk yüklemek Swinburne ya da Synder'lerin yaptığı gibi kolay olmayacaktır. Böyle düşünüldüğünde bu konuda rasyonel olmak çitayı çok mu yükseltmek demektir, bu da başka bir tartışmayı açar. Konunun zorluğu Synder'leri "Tanrı'nın bir duaya cevap verdiği inanın, entelektüel bir alçak gönüllülüğe uygun olduğunu ve inanın asla makul olmadığını söylemenin aşırı bir şey olarak görüldüğünü" söylemeye götürmüştür.⁴⁴ Sadece bu cümle bile aslında Davison'ın itirazının güçlü olduğunu göstermeye yetecektir. Bunun sonucunda bir ceza ya da mükafatı gerektiren bir sorumluluk, Davison'ın dediği gibi, daha makul bir dayanağa ihtiyaç duyuyor gibi görünmektedir.

2.3. İlahi İnanete Bağlı Çözümler

Dua probleminin sonuca bağlı ve deontolojik çözümlerinden başka bir çözümü de duanın ilahi inayetin bir parçası olması ve bu şekilde bir etkinliğe ve anlama sahip olmasıdır. İlahi inayet (*divine providence*) Tanrı'nın dün-

⁴⁴ Howard-Snyder, *a.g.m.*, s. 57.

yayı yaratması ve düzenlemesi ile ilgili bir kavramdır ve insanların bireysel hayatlarında ya da evrensel anlamda, Tanrı'nın niyetlendiği amaçlarını gerçekleştirmek için bir şeyler yapmasını anlatır. Tanrı'nın "külli bilgisi ve takdirinin kâinatın varlığı ve iyiliği yönünde tecelli etmesidir."⁴⁵ Bu çözümde de Tanrı, evren ve insan ile ilgili koyduğu bu düzende yani inayetinde duaya da yer vermiştir. Dua da ilahi inayetin bir parçası olmuştur. Kendi örneğimiz üzerinden şöyle ifade edebiliriz:

- (1) Ayşe, hasta olan oğlu Ali'nin iyileşmesi için Tanrı'ya dua eder.
- (16) Tanrı dünyada bazı ikincil sebeplerin etkin olduğu bir düzen yaratır.
- (17) Ayşe'nin dua etmesi Ali'nin iyileşmesi için bu ikincil sebeplerden biridir.
- (18) Ayşe oğlu için dua eder ve Ali'nin iyileşmesinin sebebi gerçekleşir ve iyileşir.
- (13) Dua etmenin anlamı ve etkisi vardır.

Duanın ilahi inayetin bir parçası olduğunu söylemek, Tanrı'nın dünyadaki fiilleri hakkındaki iki görüşten yani vesilecilik (*occasionalism*) ve uyumsuzculuk ya da ikincil sebeplerle eylemde bulunmaktan (*concurrentism*) ikincisi lehine bir tutum takınma anlamına gelir. İlahi fiilin nasıl olduğu ile ilgili bu görüşler çalışmamızın boyutlarını burada aşar. Ancak duanın Tanrı tarafından cevaplanması bir ilahi fiil olarak değerlendirildiğinde analitik din felsefesinde Thomas Aquinas'ın, *divine concurrence* yani Tanrı'nın ikincil sebeplerle birlikte eylemlerini gerçekleştirmesi fikrine dayanarak bazı çözümlerin olduğu görünür. Problemi bu bağlamda ele almakta fayda vardır. Ancak daha önce Aquinas'ın, *Summa Contra Gentiles*'de probleme nasıl bir çözüm getirdiğini şu alıntıya bakarak görebiliriz:

Dua ve dini istekler Tanrı tarafından yapılan şeylere sebep olur, yukarıda da gösterildiği gibi ilahi inayet diğer sebeplerin çalışmasını engellemez, ikincil sebepler inayete çelişmez hatta inayeti etkin kılar. Böylece dualar Tanrı ile etkilidir, ilahi inayetin düzeni içinde kırıcı, bozucu değildir, çünkü bu tür bir düzenleme, bu tür bir ayrıcalık, duayla da yapılmıştır ve ilahi inayet düzeninin altına girer. Bu nedenle Tanrı'dan herhangi bir şey elde etmek için dua etmemeliyiz demek, onun inayetinin düzeni değişmez olduğu için, bir yere gitmek için yürümemeliyiz, yaşamak için yememeliyiz demeye benzer.[690]⁴⁶

45 Kasım Turhan, "İnayet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 22, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, ss. 265-266.

46 Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, bölüm 95-96.

Bu metinden anlaşıldığı üzere Tanrı dünyadaki eylemleri için bazı ikincil sebepleri vesile kılmıştır. Aquinas'ın metafizik anlayışı çerçevesinde ilahi inayetin nasıl olduğunu dua problemiyle birlikte ele alan C. M. Cohoe'a göre Tanrı yaratılmış şeylere, kozal olarak aktif olması için izin vermiştir ve bu durum Tanrı'nın duaya cevap olarak bir şeyler meydana getirmesinin nede-nini de açıklar. Yaratılmış şeylerin kozal olarak aktif olması yani evrende bir şeylerin Aquinas'ın deyiimiyle ikincil sebepler olması, Cohoe'a göre, "yaratıcı nedensellik" in (*creaturely causation*) hâkim olduğu bir düzendir. Yaratıcı nedensellik, Tanrı'nın gücünün yaratılmış şeyleri gerçekleştirdiğini ve Tanrı'nın, iyiliğini daha iyi yansıtan bir dünya yaptığını bize gösterir. Böyle bir yaratma klasik tanrı tasavvuruna da ters değildir. Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mükemmel iyi olandır ve evrendeki her şeyin yaratıcısıdır, iyilik için bütün evreni düzenler.⁴⁷ Yaratıcı nedenselliğin var olduğu bir dünya da böyle bir düzenin göstergesidir. Tanrı bu dünyayı yaratmış ve onun için en uygun düzeni seçmiştir ve bu düzen yaratıcı nedenselliğin olduğu bir düzendir. Bunu savunanlara göre böyle bir inayet anlayışında dua problemi de diğer çözümlerin yetersizliklerinden uzak bir şekilde çözüm bulmaktadır.

Aquinas'a göre böyle bir düzen içinde dua ikincil sebep olurken zorunlu bir sebep olmaz, daha çok bir taşıyıcı, iletici sebep gibidir. Tanrı'dan bir şey istemek emir gibi değildir, daha sıradan bir isteme şeklidir. Bu nedenle zorunlu olmaz. Tanrı da dualarımıza birkaç şekilde cevap verir. Birincisi Tanrı doğal sebepler düzenince istediğimiz şeyi verir. Mesela bir duaya doğal sebeplerin etkin olduğu yağmur şekliyle cevap verebilir. İkinci olarak da Tanrı, kozal düzenin dışında mucizevi bir şekilde ilahi eylemiyle cevap verebilir. Yani Tanrı ya sebepler düzeniyle ya da doğrudan eylemiyle duaya cevap verir.⁴⁸ Dualar, Tanrı'nın eylemine bir sebep daha katar ve bu sebep, Cohoe'a göre açıklayıcı bir sebeptir (*explanatory cause*) ve değerlidir. Hatta Tanrı'dan istenmeden O'nun yaptığı bir eylemdeki iyilik ile dua sonucunda yapılan bir iyilik arasında büyük bir fark vardır. Tanrı'dan istenmiş olan daha iyidir.⁴⁹ "Dua Tanrı'dan o şeyi isteyerek iyi şeylere sebep olmamıza izin verir."⁵⁰

Görüldüğü üzere, Aquinas'ın ilahi fiilin nasıl olduğuyula ilgili görüşü içerisinde dua probleminin bir çözümü de ilahi inayete bağlı olarak söz konusu olmaktadır. Bu, diğer çözümlere göre daha avantajlı gibi görünür. Hatta

47 Caleb Cohoe, "God, Causality, and Petitionary Prayer", *Faith and Philosophy*, 31/1, 2014, s. 25.

48 Cohoe, *a.g.m.*, ss. 32-33.

49 Cohoe, *a.g.m.*, s. 40.

50 Cohoe, *a.g.m.*, s. 45.

özgürlüğün de olduğu Tanrı'nın planının değişmediği bir tasavvurun mümkün olduğunu söyleyen Muzio'ya göre her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mükemmel iyi olan yarattığı kullarıyla yakın işbirlikçi (*collaborative*) bir ilişki kurmak isteyen Tanrı, amaçlarının gerçekleşmesi için doğrudan bir rota seçmez. Bunun yerine alternatif bir rota seçebilir ki bu rota insanlardan Tanrı'ya gelen istekleri birleştiren bir rotadır. Böyle bakıldığında dualar, Tanrı insan ilişkisinin asli bir unsuru olarak ortaya çıkarlar. Dualar Tanrı'nın geleceği şekillendirdiği ham bir materyal sağlar. Bu gelecekte insanın projeleri istekleri bulunur. Bu gelecekte sadece Tanrı'nın öncülüğü yoktur aynı zamanda önemli bir şekilde insanlarla "ortak olmaya" özgürce karar veren ve dünyaya birlikte şekil veren bir anlayış vardır.⁵¹

İlk aşamada ilahi inayete bağlı çözümün diğer çözümlerin sahip olduğu dezavantajlardan uzak olduğu görülür. Örneğin dua sadece kişisel veya toplumsal faydası olan bir şey değil aynı zamanda ikincil sebeplerden biri olduğu için bizzat etkin bir şeydir. Ancak Tanrı'nın dünya ile ilişkisinde, *okasyonalizmi* yani *vesileciliği* kabul edenler için çözüm bu kadar kolay olmayacaktır. Hatta Aquinas'ın duayla ilgili bu şekildeki çözümünü, özgürlüğü engelleyen bir şey olarak gören Stump'a göre, ilahi inayet sadece dünyada neler olacağını belirlemez, aynı zamanda bu etkileri ortaya çıkaran nedenleri, onların hangi sıraya göre olacağını da belirler. Bu nedenle insan eylemleri bu şekilde çok fazla belirlenmiş olmaktadır. Ancak Aquinas, aksine, bunun özgür iradeyi inkâr ile ilgili bir şey olmadığını ve özgür iradeyi koruyan bir dua anlayışı ortaya koyduğunu söyler. Fakat Stump'a göre bu problemin çözümüne gerçek bir yardım sağlamaz.⁵² İlahi inayetin *detaylı bir inayet* mi olduğu yoksa *genel bir inayet* mi olduğu bu tartışmanın dayandığı temel ihtilaflardan biridir. Stump, Aquinas'ın görüşünde detaylı bir inayetin var olduğu kabul ederek, bunun insan özgürlüğüne karşı bir şey olduğunu düşünür.

Sonuç

Duanın felsefi bir problem olması ve bu probleme sunulan çözümleri görmüş olduk. Bu çözümlerin her birinin ne gibi eksiklikler içerdiğini ilgili bölümlerde ifade etmiştim. Eğer dua problemine Davison gibi şüpheli yaklaşarsak bunun çözümü mümkün görünmez. Çünkü her birimizin duasına karşılık vahiyle cevap verilmesi imkânsızdır. Bana öyle geliyor ki bu duayla ilgili epistemolojik probleme cevap vermek zor olsa da iki şeyden dolayı sorun çözülemez gibi görünmektedir. Bunlardan birincisi, epistemolojik problem dışındaki diğer problemlere oldukça parçacı yaklaşılmaktadır. İkincisi

51 Muzio, *a.g.m.*, ss. 47-49.

52 Stump, *a.g.m.*, s. 86.

de bu çözüm önerilerini sunanların, teizm noktasında uzlaşsalar da, Tanrı'nın dünyadaki düzeni nasıl sağladığı konusunda farklı düşünceleridir. Şimdi bu iki sebebi açıklayacağım:

İlk olarak, sunulan çözüm önerilerinin parçacı yaklaşımlarını şöyle ifade edebilirim: Örneğin sonuca bağlı çözümlerde duanın bir faydası hatta ele aldığımız eleştiriler dikkate alınırsa dolaylı bir faydası olduğu için anlamlı olduğunu söylemek tek başına yetersiz kalır. Burada sonuçlarından dolayı dualar, insanlar için anlamlı olsa bile istenilen şeyin gerçekleşmesinde etkin olmayabilirler. Çünkü duanın etkin olması Tanrı'nın o duayla ilgili eyleminde bir etkinliği olması anlamına gelir. Dolaylı faydalar bu konuda doğrudan etkin olmayla ilişkili değildir. Bu nedenle duanın faydası olması yanında Tanrı'nın duaya evrendeki düzende nasıl bir rol verdiğini de işin içine katmak gerekir.

Buna benzer şekilde duanın Tanrı'nın insanları sorumlu kılmasıyla ilişkili olduğunu söylerken de böyle bir düzene işaret etmek gerekir. Hatta bunun yanında sonuca bağlı çözümler ile deontolojik çözümlerin de birbiriyle ilişkisi vardır. Yukarıda da belirttiğimiz faydalar, örneğin dua ile toplumsal yardımlaşmanın artması, kişinin Tanrı ile ilişkisinde bozulabilen bir tarafta olmasını engellemek gibi, aslında kişinin sorumluluğuyla da ilişkilidir. Duaları sayesinde kişi hasta birinin iyileşmesinden, Swinburne'ün dediği gibi sorumlu olabilir ve bu toplumsal ya da kişilerarası dayanışmayı, sevgiyi artırır. Ancak bunun sadece böyle tek başına olması mümkün değildir. Böyle bir sorumluluk ve sonucunda elde edilen dayanışma gibi faydalar belki de sadece dünyanın Tanrı tarafından bu şekilde düzenlenmesiyle anlamlı olur. Bu yönüyle Swinburne dua ile insanın sorumlu olmasını kastederken duanın böyle bir rol oynadığı bir düzeni varsaymaktadır. Ya da Synder'ler duayı bir kurum olarak belirlerken böyle bir düzeni göz ardı etmeyeceklerdir. Duanın Tanrı ile insan ilişkisinde böyle bir tampon rol oynaması ya da insanın sorumlu olması, Tanrı'nın duaya bu düzende bir rol verdiğini gösterir. Dua problemi bu konuda Tanrı-âlem ilişkisiyle doğrudan ilgilidir. Tanrı'nın âlem ile ilişkisi hakkında hiçbir şey söylemeden meseleyi parçacı bir şekilde çözmek mümkün görünmez.

Problemin çözülemeyen görülmesinin ikinci sebebi ise çözüm önerilerinin arka planındaki varsayımların farklı olmasıdır. Şunu demek istiyorum: Örneğin Davison'ın en büyük sorun olarak gördüğü epistemolojik problemin arka planındaki Tanrı-âlem ilişkisi ve bu ilişkide duanın yeri ile ilahi inayete bağlı çözümlerin ya da diğerlerinin arka planındaki Tanrı-âlem ilişkisi ve buradaki duanın yeri birbirinden farklı görünmektedir. Bu nedenle probleme

hangi tür çözüm sunulursa sunulsun, bunlar epistemolojik problemi ortadan kaldırmamaktadır. Tanrı'nın dualarımıza cevap vermesi sadece vahiyle bilinebilir anlayışı, duanın evrenin normal işleyişinde nasıl bir rolü olduğunu hiçbir şekilde bilemeyeceğimizi söylemeye benzer. Ama Tanrı'nın duaya bu yönüyle asli bir rol verdiğini düşündüğümüzde kesin bilgi anlamında olmasa da duanın etkin olduğunu düşünmenin makul olduğunu iddia edebiliriz. Bu yüzden duanın cevaplanmış olması epistemolojik problemde sadece Tanrı'nın bizzat bildirmesiyle yani vahiyle ilgiliyken, ilahi inayete bağlı çözümlerde doğal sebepler düzeniyle de Tanrı'nın dualara cevap verdiği görülür. İlahi inayete bağlı çözümlerde hem evrendeki doğal sebepler düzeniyle hem de olağanüstü bir şekilde dualarımızın cevaplanmış olduğunu bilmemizin imkânı vardır. Duayı sebeplerin olduğu dünya düzeninde bir sebep olarak görmek bunu mümkün kılar. Tabi bunu söylerken, ilahi inayete bağlı çözümün epistemolojik problemi tamamen çözdüğünü söylemek istemiyorum. Çünkü bunun zor bir konu olduğunu farkındayım. Ben sadece zihnimizdeki Tanrı-âlem ilişkisi ve duanın bu ilişkideki yeri hakkındaki kabullerimizin bu problemlerin çözümünde belki de problemin oluşmasında etkin olduğunu öne çıkarmak istiyorum. Bütün bunlarla birlikte burada belirttiğim bu iki sebebin, yani çözümlere daha bütünsel bakıp arkasındaki Tanrı-âlem ilişkisinin nasıl olduğunu belirlemenin, dua probleminde oldukça önemli olduğunu belirtmek isterim. Bu nedenle duanın bir problem olmasına karşı sunulacak bir çözümün, öncelikle Tanrı-âlem ilişkisinde duanın yerini belirlemesi gerektiğine dikkat çekmesi gerekir. İlahi inayete bağlı çözümlerin bu konuda meseleye daha doğru yaklaştıklarını söylenebilir. Bunun çağdaş analitik din felsefesinde Aquinasçı bir tarzda ele alınmış olması, Aquinas'ın bu probleme yüzde yüz doğru cevap verdiği anlamına gelmeyecektir. Ancak problemin çözümünde başlangıç noktasının isabetli olduğunu düşünüyorum. İnsan özgürlüğünün daha belirgin olduğu bir Tanrı-âlem ilişkisinde duanın bir yerinin olması da problemin çözümü için mümkün ve gerekli gibi görünmektedir.

Öz

Analitik Din Felsefesinde Bir Problem Olarak Dua

Bu makale çağdaş analitik din felsefesinde duanın, felsefi bir problem olarak nasıl ele alındığıyla ilgilidir. Duanın farklı türleri vardır, ancak, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, iyi ve özgür bir Tanrı'dan, insanın dünyevi bir istekte bulunması şeklindeki dua (*petitionary prayer*), felsefi bir problem olarak görünür. Bu makalede öncelikli olarak problemin ne olduğu belirlenmeye çalışılırken onun, Tanrı'nın sıfatları ile ilgili yönleri ele alınmış ve şu sorular izlenmiştir: Tanrı her şeyi bilen, mükemmel iyi bir varlık ise ve her zaman insanın iyiliğini istiyorsa, O'na bir iyilik için dua etmenin anlamı nedir? Tanrı, özgür ve değişmez ise, duanın gerçekten etkin bir şey olduğu söylenebilir mi? Kişinin, Tanrı'nın duaları kabul ettiğine rasyonel bir biçimde inanması ne kadar mümkündür? Bu sorular analitik din felsefesinde, dua ile ilgili öne çıkan sorulardır. Problemi belirledikten sonra probleme ilişkin sunulan çözüm önerilerinden sonuca bağlı, deontolojik ve ilahi inayete bağlı çözümler üzerinde durulmuştur. Her bir çözümün nasıl savunulduğu ve eksik yönleri ele alınırken, muhtemel bir çözümde ne gibi özellikler olması gerektiği değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: analitik din felsefesi, dua, ilahi inayet, Scott Davison.

Abstract

The Problem of Petitionary Prayer in Analytic Philosophy of Religion

This article is about petitionary prayer as a philosophical problem in contemporary analytical philosophy of religion. There are different types of prayer, but petition from a God who is omnipotent, omniscient, good and supremely free appears to be a philosophical problem. In this article, while trying to determine what the problem is, the aspects of the problem related to the attributes of God are dealt with and the following questions are followed: What is the meaning of praying for God if he knows everything, and is good being? Can it be said that prayer is a truly effective thing if God is superiorly free and immutable? How possible is it for a person to rationally believe that God answers to prayers? These questions are prominent questions about petitionary prayer in the analytical philosophy of religion. In this article, after determining the problem, solutions based on the results, deontological solutions and solutions based on divine providence were emphasized. It was evaluated how each solution was defended and what features should be in a possible solution.

Keywords: the analytical philosophy of religion, petitionary prayer, divine providence, Scott Davison.

Kaynakça

- Aquinas, St. Thomas, *Summa Contra Gentiles*, çev.: Joseph Rickaby, S. J. The Catholic Primer, 2005.
- Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologica*, <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html> 28.07.2016.
- Basinger, David, "Why Petition an Omnipotent, Omniscient, Wholly Good God?", *Religious Studies*, 19/1, 1983, ss. 25-41.
- Basinger, David; Murray, M., "Tanrı Duaya İcabet Eder mi?", çev.: Fatih Topaloğlu, *Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar*, ed. M. Peterson, R. Vanarragon, Elis Yayınları, Ankara, 2014, ss. 293-320.
- Baykan, Erdal, *Dua Üzerine: Din Felsefesi Okumaları*, Bilge Adam, Van, 2009.
- Capps, Donald, "İstek Duası Psikolojisi", çev.: Ümit Horozcu, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12, 2005, ss. 157-169.
- Choi, Isaac, "Is Petitionary Prayer Superfluous?", *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 7, 2016, ss. 32-62.
- Cohoe, Caleb, "God, Causality, and Petitionary Prayer", *Faith and Philosophy*, 31/1, 2014, ss. 24-45.
- Davison, Scott A., "On the Puzzle of Petitionay Prayer: Response to Daniel and Frances Howard-Synder", *European Journal for Philosophy of Religion*, 3, 2011, ss. 227-237.
- Davison, Scott A., "Petitionary Prayer", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/petitionary-prayer/> 19.06.2018.
- Davison, Scott A., *Petitionary Prayer: A Philosophical Investigation*, Oxford University Press, 2017.
- Hitchcock, Christopher, "Contrastive Explanation and the Demons of Determinism," *The British Journal for the Philosophy of Science*, 50/4, 1999, ss. 585-612.
- Howard-Snyder, Daniel and Frances, "The Puzzle of Petitionary Prayer", *European Journal for Philosophy of Religion*, 2, 2010, ss. 43-68.
- Kleinschmidt, Shieva, "The Experiential Problem for Petitionary Prayer", *International Journal of Philosophy of Religion*, 83, 2018, ss. 219-229.
- Lipton, Peter, "Contrastive Explanation", *Royal Institute of Philosophy Supplements*, V, 27, Mart 1990, ss. 247-266.
- Masek, Lawrence, "Petitionary Prayer to an Omnipotent and Omnibenevolent God", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 74, 2000, s. 273-283.
- Mavrodes, George I., "Prayer", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and

New York, 1998, ss. 6816-6820.

Murray, Michael J., "Tanrı Duaya İcabet Eder mi?", çev. Fatih Topaloğlu, *Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar*, ed. Michael L. Peterson, Raymond J. Vanarragon, çeviri editörü: Ferhat Akdemir, Elis Yayınları, Ankara, 2014, ss. 294-306.

Murray, Michael J., Meyers, Kurt, "Ask and It Will Be Given to You", *Religious Studies*, 30/3, 1994, ss. 311-330.

Muzio, Gianluca Di, "A Collaborative Model of Petitionary Prayer", *Religious Studies*, 54, 2018, ss.37-54.

Parladır, Selâhattin, "Dua", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, TDV Yayınları, 1994, c.9, s. 530.

Pickup, Martin, "Answer to Our Prayers: The Unsolved But Solvable Problem of Petitionary Prayer", *Faith and Philosophy*, 35/1, 2018, ss. 84-104.

Stump, Eleonore, "Petitionary Prayer", *American Philosophical Quarterly*, 16/2, Nisan 1979, ss. 81-91.

Swinburne, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Turhan, Kasım, "İnayet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 22, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, ss. 265-266.

Yip, Andrew C., Smith, Nicholas D., "Partnership with God: A Partial Solution to the Problem of Petitionary Prayer", *Religious Studies*, 46, 2010, ss. 395-410.

AYN RAND EGOİZMİNDE BEN-ÖTEKİ İLİŞKİSİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 71, Yaz 2020, ss. 181-207.

Hakemleme: 10.05.2020 | Düzeltme: 26.05.2020 | Kabul: 28.05.2020

Mustafa KINAĞ*

Giriş

Benliğin oluşumunda/inşasında bireyin mi, toplumun mu yoksa eşzamanlı olarak her ikisinin mi esas alındığı sorunsalı insan neliğine dair tartışmalar kadar eskidir. Düşünce tarihine bakıldığında insan kavramının hemen her devirde tartışıldığı, insan üzerine tutarlı bir metafizik oluşturmanın tarihin hiçbir devrinde tam anlamıyla göz ardı edilmediği, fakat yine tarihin hiçbir devrinde herkesi uzlaştıracak bir sonuca varıl(a)madığı görülür. Bu hususun hem fizik hem de metafizik boyutu olan bilinçli insan doğasının kaçınılmaz bir gereği olduğu söylenebilir. Antik Yunan'da Doğa üzerine felsefe yapmanın egemen olduğu, doğanın bir parçası olarak insanın da bu felsefi tartışmalardaki yerini aldığı görülür. Ortaçağ'da model insanın neliği hususu, kaynağını dinlerden/Tanrı'dan alırken, hem Batı hem de Doğu felsefelerinde değer metafiziğinin de paralel bir şekilde, aşkın alandan beslendiği söylenebilir. Rönesans ve Aydınlanma ile birlikte de insanın bizatihi değer alanının oluşmasında belirleyici olduğu, en temel değer olarak insandan hareketle varlık ve bilgi kuramlarının ivme kazandığı söylenebilir. Modern dönem, "ego"nun öncelenmediği, insan zihninin göz ardı edildiği hiçbir değeri varlık ve bilgi temeline sahip olarak kabul etmemiş, bütün bir felsefi sistemin merkezine "düşünen ben"i koymuştur.

Ayn Rand düşüncesi, modernitenin insan algısının tartışıldığı ve meydan okumalarla karşılaştığı postmodern dönem ya da egemenliğinde yeni

* Dr. Öğretim Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mustafatih_06@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3333-9425

bir perspektifle bencilliğin/egoizmin metafiziğini yeniden yazarak esas itibarıyla bilinçli şahsiyetin değer alanını oluşturmaya yönelik bütün olası “öteki”lere bir tür meydan okumayı seslendirir. Mistik, soyut ve totaliter bütün “ben”lere bağlanmaya ve “ben”i bu otoriteler üzerinden tanımlama çabalarına yönelik bu meydan okuma, Rand’ın felsefesinde “rasyonel ben”in seküler kutsallaştırılması ile devam eder. O, bu süreci egoist etiği bütün değerler sisteminin merkezine koyarak taçlandırır.

1. Organizma-Doğa İlişkisi ve Eylemsellik

Rand felsefesinde organizma-doğa ilişkisini açıklamak, bir yanıyla onun ontoloji anlayışını da ortaya koymaktır. Nitekim O, yaşamsal bir varlık olarak organizmanın, gerçekliği kendisinde bulunduran doğa ile olan ilişkisinde, bu ilişkiyi ontolojik ayırmadan kurtararak doğayı içindeki organizmalarla birlikte bir bütün olarak ortaya koymayı amaçlayan tekçi/bütüncül bir tavır geliştirmeye çalışır. Bu tavır, gerçekliğin ne salt doğada var olan nesnelere kapalı bir şekilde olduğunu, ne de salt insan bilincine bağ/ım/lı bir şekilde tezahür ettiğini kabul eder. O, bu düşüncelere karşıt bir duruşla her ikisi arasında ve ikisini de bir bütünün analitik parçaları haline getirecek ontolojik bir köprü kurmayı amaçlar.

Rand’ın benlik kurgusunun arka planında objektivist düşüncenin olduğu aşikârdır. Richard Bernstein objektivizmi şu şekilde tanımlar:

Objektivizm çoğunlukla metafizik realizmi – bizden bağımsız olarak var olan bir objektif gerçeklik dünyasının var olduğunu ve bilebileceğimiz belirli bir doğasının ya da özünün olduğu iddiasını – adlandırmak için kullanıldı. Modern zamanlarda objektivizm, özne ile nesne arasında temel metafizik ya da epistemolojik ayırımın kabulüyle fazlasıyla ilgiliydi. “Orada dışarıda” (objektif) olan bizden (sübjektif) bağımsız olarak farz edilir ve bilgi, bir özne objektif gerçekliği doğru olarak yansıttığında ya da temsil ettiğinde ortaya çıkar.¹

Yukarıdaki ifade, Objektivizm kavramının canlı ile canlının yaşamını sürdürdüğü küre arasında ontolojik bir ayrımı varsayar. Buna göre dış dünya, bu dış dünyada yaşayan, eylemde bulunan, onu duyumlayan canlıdan bağımsız tözselliğe sahiptir. Bununla birlikte Rand, felsefi bir terim olarak kullanılan objektif kavramının günümüzdeki anlaşılma biçimi ile uygulanması arasında boşluklar olduğunu savunur. Bu boşluklar salt etimolojik olmanın ötesinde ontolojik içerimlere sahiptir. O, bu sorunu ortadan kaldırmaya yönelik olarak objektif-subjektif dikotomisine içkincilik (intrinsicism)

¹ Richard Bernstein, *Objektivizm ve Rölativizmin Ötesi*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 13.

kavramını ekleyerek bir trikotomi meydana getirir. Bu trikotomi (içkin-subjektif-objektif), esasen objektivizmin sübjektivizm ve içkincilikten (intrinsicism) farkını ortaya koymayı, objektivizmin modern dönemdeki bazı kullanımlarının anlaşılma biçimi ile uygulanması arasında varsayılan boşluğu kaldırmayı, bu çerçevede organizmanın, içinde yaşadığı doğa ile olan ayrımın ontolojik olmaktan analitik olmaya indirgenmesini amaçlar. Böylece Rand, ontolojinin objektivite için değersiz olduğu şeklindeki söz konusu görüşlere de meydan okur.²

Objektivite kavramının iki boyutuna işaret edilebilir. Bunlardan ilki, söz konusu ayrışmada organizmanın doğa ile olan ilişkisinin, yaşamı açısından kaçınılmaz oluşunu, tam gerçeklikle örtüşen yaşamın yine tam gerçeklik olarak doğanın içerisinde devam eden bir süreç olduğunu ifade eder. Bu yönüyle kavram ontolojik implikasyonlar içerir. İkinci yönü ise bu ayrışmanın bilen ile bilinen arasında, bilgi ağını mümkün kılan sürece işaret eder. Bu yönüyle de kavram epistemolojik içerimlere sahiptir. Bu başlık altında kavramın ilk imalarına, diğer bir deyişle organizma-doğa ilişkisine yönelik içeriğine değinilecektir.

Rand'a göre, organizma-doğa ilişkisi, cansız maddelerin doğa ile olan ilişkisinden farklı olarak varoluşsal koşulları gerektirir. Doğa, canlı bir varlığın yaşamsal koşullarını devam ettirebilmesi için birtakım eylemleri gerçekleştirmesini zorunlu kılar. Ona göre doğa hiçbir şekilde hiçbir canlı varlığa sonsuz ve koşulsuz bir homeostasi³ garantisi vermez. O, canlı varlık açısından bu homeostatik dengenin oluşmasını bazı koşullara bağlar. Bu koşullar, temelde var olmak için hareketi gerekli kılar. Hareket ise eylemselliği meydana getirir. Daha açık bir ifadeyle eylemsellik esasen en temel değer olan yaşamın sürekliliğine olanak sağlar. Rand bu hususu şu şekilde ifade eder:

“Cansız maddelerin varlığı kayıtsız şartsızdır, ama hayatın varlığı öyle değildir. Hayatın varlığı, belirli bazı eylemlerin gerçekleştirilmesine bağlıdır. Madde yok edilemezdir, biçim değiştirir, ama var olmaktan çıkmaz. Sürekli bir alternatifle, yaşam ve ölüm alternatifi ile karşı karşıya olanlar, yalnızca yaşayan organizmalardır.”⁴

2 Roger E. Bissell, “Ayn Rand and The Objective: A Closer Look at The Intrinsic-Objective-Subjective Trichotomy”, *The Journal of Ayn Rand Studies*, Vol. 9, No. 1, (Fall 2007), s. 54.

3 Homeostasi: Biyo-denge. Organizmadaki sabit/kararlı durumların sürekliliğini sağlayan koordineli psikolojik süreçler. Detaylı bilgi için bkz: Hans H. Toch & Albert H. Hastorf (1955) “Homeostasis in Psychology”, *Psychiatry*, 18:1, s. 81.

4 Ayn Rand, “Objektivis Etik” *Bencilliğin Erdemi*, editör: Uygar Karal, çev.: Nejdet Kandemir, İstanbul, 2013, s. 15.

Yukarıdaki ifade, Rand'a göre doğa ile organizmanın karşılıklı varoluşsal ilişkilerinin kaçınılmaz olduğunu ima eder. İnsanın canlı bir varlık olarak "niçin" doğaya ihtiyaç duyduğu sorusu ise bu çerçevede "yaşamak için" olarak karşılık bulabilir. Zira daha önce de belirtildiği gibi organizma yaşamak için muhtaç olduğu dışsal nesnelere, bu nesnelere duyum yoluyla etkileşime geçmeye ve onları, homeostatik denge durumunu oluşturmak için, kullanmaya muhtaçtır. Böylece eylemsellik organizma ile dışsal nesnelere birbirine bağlayan bir tür köprü vazifesi görür. Bu husus duyumlayan ile duyumlananın uzamsal kategoride bir bütünlük oluşturduğunu vurgular. Organizma-doğa ilişkisi, en temel ya da merkezi değer olan "yaşamsal sürekliliğin temini ve bu anlam zeminini de oluşturur. O, yaşamın dış dünyadan/fiziksel ortamdan alınacak ihtiyaç maddeleri ve kendi bedeninin faaliyetleri olmak üzere iki temel faktöre bağ/ım/lı olduğunu savunur.⁵

Daha önce de belirtildiği gibi, bir organizmanın ya da canlının, varlığını devam ettirebilmesi, cansız fiziksel nesnelere aksine eylemde bulunmasını zorunlu kılar. Bu zorunluluk, organizmanın yaşamsal varlığına yönelik bazı tehditlerin (açlık, susuzluk, avcı vs.), onun yaşamını engelleme olasılığından kaynaklanır. Bu engellenme, salt dışsal olmayıp bizatihi organizmanın doğasının da meydana getirdiği hususlar içerir. Bu açıdan eylem, en ilkel haliyle doğrudan ve öncelikle yaşamsal varlığı sürdürmeye yönelik hareketi ifade eder. Bu doğrultuda eylemselliğin başlamasını sağlayan, Rand'ın da belirttiği gibi doğanın organizmaya otomatik bir yaşam şansı vermeyişi, diğer bir ifadeyle organizmanın hayatta kalabilmek için homeostatik denge durumunu sürdürme zorunluluğudur. Ancak açlık, susuzluk vb. en temel ihtiyaçlar, dışsal değil aksine organizmanın yetersizliğinden kaynaklanan içsel problemlerdir ve organizmayı statik durumdan koparır. Dış dünya, bu çerçevede organizmanın yetersizliğinden kaynaklanan problemlere yönelik çözümleri kendisinde bulunduran bir alternatifler evreni olarak organizmaya olasılıklar sunar. Birey bu doğrultuda kendi doğasının sınırlılığında kaynaklanan sorunlara çözüm üretmek amacıyla dış dünyaya yönelir.⁶ Bu yönüyle o, problemlerin ve bu problemlere çözümlerin içerildiği dış dünyanın bir parçasıdır. Daha açık bir ifadeyle problemler kadar çözümleri de mümkün kılan şey, organizmanın ve dış dünyanın, ontolojik gerçekliğin bileşenleri oluşudur. Bu ontolojik gerçekliği kabul etmeden ya da varsayma-

5 Rand, "Objektivist Etik", s. 17.

6 Nathalien Branden, "Mistisizm ve Kendini Feda Etmeye Karşı Zihin Sağlığı", *Bencilliğin Erdemi*, editör: Uygur Karal, çev.: Nejdet Kandemir, İstanbul, 2013, s. 49.

dan ne problem ne de çözümler üzerinde konuşmanın mümkün olmayacağı söylenebilir.⁷

Gelişmiş ve daha karmaşık bir organizma olan insanın rastgele yollarla hayatta kalamayacağı ve yaşamak için birtakım gereklilikleri temin etmek zorunda olduğu hususu, insan-doğa ilişkisi çerçevesinde ifade edilebilecek bir hususa işaret eder. Nitekim Rand, doğanın insanın otomatik olarak yaşamını sürdürmesine elverişli olmadığını, insanın yaşamsal varlığını devam ettirebilmek için birtakım çabalara muhtaç olduğunu ve bu çabayı sistematik bir şekilde eylemselleştirmek zorunda olduğunu vurgular. Doğaya yönelme ve oradan yaşamsal koşulların temin edilmesi için gerekli araçların kullanılabilir hale getirilmesi, Rand'a göre insan yaşamının devamlılığı açısından ahlaki bir zorunluluktur. Başka bir deyişle doğada yaşamak için gerekli koşulların temini sadece ve ancak doğadan ve insan-doğa etkileşimi yoluyla temin edilebilir.⁸ Bu etkileşimde insanı, basit organizmalardan ayıran, onun kendi amaçlılığının farkında olmasıdır. Bu farkındalık, insan eylemini organizma eyleminden ayıran bir husus olarak, onun seçeneklerle karşı karşıya kalmasını ve tercihte bulunabilecek duruma gelmesini sağlar. Bununla birlikte insan ile daha ilkel düzeydeki canlı organizmaların doğaya yönelimindeki ortak paydanın "hayatta kalmak" olduğunu Rand şu sözlerle vurgular:

"Sadece yaşayan bir varlık amaçlara sahip olabilir veya amaçlar oluşturabilir. Ve sadece yaşayan bir organizma, kendinden kaynaklanan ve amaca yönelik eylemde bulunma kapasitesine sahiptir. Fiziksel düzeyde, en basitinden en karmaşığına kadar – tek hücreli bir amibin beslenme fonksiyonundan, bir insanın bedenindeki kan dolaşımına kadar – yaşayan tüm organizmaların işlevleri, organizmanın kendisi tarafından meydana getirilen ve tek bir amaca, organizmanın hayatını idame ettirme amacına yönelik faaliyetlerdir.⁹

Elbette bu bir amaçtır. Ancak eylemsellik söz konusu olduğunda bu, ilkel amaç olarak kalır. Nitekim insanın bütün eylemlerinin nihai bir amaç olarak sadece hayatta kalmayı amaçladığını söylemek indirgemeci bir tavır olacaktır. Hayatta kalmak en asgari eylem zorunluluğuna bir gerekçe olarak ifade edilebilir. Ancak yaşamı tehdit edilmekten uzak organizmalar eylem yönünü, yaşamlarını daha geniş alanlara yaymak (büyümek, üremek...) olarak değiştirirler. Bitkisel ve hayvani organizmalar büyümek ve üremek,

7 Branden, "Mistisizm ve Kendini Feda Etmeye Karşı Zihin Sağlığı", s. 50.

8 Rand, "Objektivist Etik", s. 9.

9 Rand, "Objektivist Etik", s. 16.

insan ise saygın konumlara sahip olmak ve Rand'ın da açıkça ifade ettiği gibi daha çok varlık sahibi olmak için eylemselliğin yönünü zorunlu asgari koşullardan daha çok gelişmiş ve karmaşık koşullara doğru değiştirirler.

Rand'a göre insan eyleminde, yaşam-üretim ilişkisinin kaçınılmazlığını ifşa eder. Daha önce de vurgulandığı gibi insan, ontolojik olarak daha alt düzeydeki diğer canlı formlar gibi doğada otomatik ve kendiliğinden bir yaşamsal sürekliliğe sahip olamaz. Sözelimi bir bitkinin yaşamını üzerinde yaşadığı topraktan alması ya da bir hayvanın avlanmasına karşın, insan yaşamsal araçları temin etmek için onu üretmek zorundadır. Bu husus, Rand düşüncesinde insanı diğer canlı formlardan ayıran en temel hususun, daha açık bir ifadeyle insanı insan kılan eylemsel değer in esasen üretim olduğunu ortaya koyar. Üretmek, dış dünyadaki nesnelere bir tür etkileşime geçmeyi ve onlara anlam yüklemeyi olanaklı kılan bir eylemsellik tir.¹⁰ Düşünü re göre eylemsellik, insan altı canlı formlar açısından sadece yaşamın sürekliliğini temin ederken, insan için aynı zamanda yaşamın anlam kazanmasına da neden olur.¹¹

Rand, insan-doğa ilişkisinde var olan eylem sürecinin, "üretim" yoluyla somutluk kazandığını, insanın doğa, toplum ve hatta kendi ile olan ilişki- sindeki belirleyici, bütüncü ve oluşturu cu ilkenin üretimde bulunmak olduğunu savunur. Bu çerçevede üretim, insani eylemselliğin maksimi olarak görülebilir.¹² Düşünür, eylemsellik-üretim-mülkiyet bağlantısını, eylemin sonucunda ortaya çıkan somut veya soyut (bir düşünce, nesne, tüketim ürünü vs.) ürünün bizatihi eylemi gerçekleştiren bireyin mülkü olduğunu vurgulayarak taçlandırır. Bu tutum şöyle ifade edilir:

Yaşam hakkı, tüm hakların kaynağıdır ve mülkiyet hakkı da bu hakların pratiğe yansıyan yegâne şeklidir. Mülkiyet hakkı olmaksızın diğer hiçbir hak olamaz. İnsan kendi hayatını kendi çabasıyla sürdürmek zorunda olduğundan, kendi çabasının ürünü üzerinde hiçbir hak sahibi olmayan bir insan, hayatını sürdürmek için hiçbir araca sahip değildir.¹³

Yukarıdaki ifadede, eylemsellik-mülkiyet ilişkisinde bazı çıkmazlar olduğu görülür. İlk in, Rand düşüncesinde üretim ile "ben" duygusuna sahip olmak; tüketim ile "biz" duygusuna sahip olmak arasında kurulan doğrudan ve zorunlu ilişkinin sorunlu olduğu ifade edilebilir. Nitekim Rand egoizmi-

10 Rand, "Objektivist Etik", s. 20.

11 Ayn Rand, "Kolektifleşmiş Etik", *Bencilliğin Erdemi*, editör: Uygur Karal, çev.: Nejdet Kandemir, İstanbul, 2013, s. 126.

12 Rand, "Kolektifleşmiş Etik", s. 122-125.

13 Rand, "İnsan Hakları", *Bencilliğin Erdemi*, editör: Uygur Karal, çev. Nejdet Kandemir, İstanbul, 2013, s. 142.

nin şiddetle reddettiği diğergamcı tutum, bir yönüyle salt bu tutuma sahip bireyin tüketici olmasına değil, kendisi gibi ötekilerin de bu üretimden yararlanmasına karşılık gelebilir. Birey hem diğergamlı duygulara sahip olup hem de aynı zamanda üretim eyleminde bulunabilir. İkinci olarak en üst düzeyde mutluluğu temin edebileceği bir yaşamı maksim olarak benimseyen egoist birey, bu mutluluğu temin etmek için gerçekleştireceği üretim eylemini, dış dünyaya yönelmek, buradaki hammaddeyi işleyerek ürünler meydana getirmek suretiyle desteklemek durumundadır. Diğer bir deyişle bireyin, dışsallığa kapalı bir sistem içerisinde söz konusu maksimi sürdürebilecek yeterlilikten yoksun kalacağı söylenebilir. Bu hususlar Rand'ın eylemsellik ile dış dünya arasında "soyut ben" in kendine yeterliliğini temellendirmede ortaya koyduğu argümanların yetersiz olduğunu ima eder. Nitekim o, "ben" ile "biz" arasındaki ayrımın temelini "üretim" kavramı üzerinden temellendirirken, "ben" duygusuna sahip bireyi üretici, "biz" duygusuyla hareket eden ya da bu duyguyu teşvik eden bireyler topluluğunu tüketici olarak konumlandırır.¹⁴

Rand'ın insan yaşamında bir değer olarak üretici eylemi kutsallaştırmasının ve bu kutsalın topluma rağmen toplumun çıkarıyla sonuçlanacak şekilde gerçekleştiği düşüncesinin, Adam Smith'in aşağıdaki ifadelerinden ilham aldığı görülür:

... Her birey yerli endüstriyi desteklediği sürece... toplumun da yıllık geliri-ne olabildiğince çok katkıda bulunur. Gerçekten de kamu çıkarını kollamaya gerek duymadığı gibi bunun nasıl yapılacağını da pek bilmez... Burada görünmez bir el onu hiç aklından geçirmediği bir amaca yönlendirir. Bu toplum için o kadar da kötü değildir. Kendi çıkarının peşinden koşmakla, genellikle toplumun çıkarına sırf bu amaçla çalıştığından çok daha iyi hizmet eder.¹⁵

Smith'in yukarıdaki ifadesi, "tikel ve somut ben" in, onu dış dünyadan soyutlayacak ölçüde bencil eyleminin pür ve tam anlamıyla uygulanmasının imkânsız olduğuna işaret eder. Nitekim her bir "ben" cil tavır, bu tavra sahip "ben" i amacına ulaştırırken en kötü ihtimalle öteki «ben" lerin yahut "soyut ben" in (toplumun) eylemselliğinin tamamlanmasına da katkı sunar. Böylece üretim, salt üretimi sağlayan bireyin kendisine değil, onun da bir parçası olduğu ötekilerin de gelişimine yardımcı olur. Bu husus, bencil ve çıkarıcı üretim eyleminde dahi ben-öteki ilişkisinin kaçınılmazlığına işaret eder.

14 Ayn Rand, *Atlas Silkindi*, çev. Belkis Dişbudak, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2007, s. 3.

15 Adam Smith, *Ulusların Zenginliği*, cilt 2, çev.: Musa Saltoğlu, Palme Yayıncılık, Ankara, 2011, s. 30.

2. Bilincin İşlevi

Yukarıda da ifade edildiği gibi Rand, iyinin insan bilincinden bağımsız bir şekilde gerçekliğin özünde olduğu görüşünü seslendiren içkinciliği (intrinsicism) ve iyinin gerçeklikten bağımsız bir şekilde insan bilincinde bulunduğu görüşünü seslendiren subjektivizmi yetersiz bulur. O bunun yerine bilinç-dış dünya ilişkisine objektivist açıdan bakmayı önerir. Buna göre iyi ne kendinde şeylerin ne de insanların duygusal durumlarının bir niteliği olarak değil, gerçekliğin durumlarının, değerlerin rasyonel bir standarda göre insan bilinci tarafından değerlendirilmesi, daha açık bir ifadeyle gerçekliğin insanla olan ilişkisine göre kazandığı görünüm olarak ifade edilebilir. Rand gerçekliğe ilişkin görüşlerini, benzer şekilde kavramlar için de ifade eder. Ona göre kavramlar insan bilinci ile ilişkisi yönüyle gerçekliğin özellikleri ve gerçeklikle ilişkisi bağlamında bilinçli insanın özellikleridir. Bu yaklaşım, kavramların insan bilincinin rasyonel bir yöntem (mantığa) uygun bir şekilde yoğunlaştığı durumları – benzerlikleri ve farklılıklarıyla birlikte algılanan nesnelere – belirleyip düzenlediği görüşünü ima eder.¹⁶

Rand'ın epistemolojik bir tavır olarak insanı diğer canlılardan ayıran temel hususlardan birinin kavram/sallaştırma yeteneğine sahip olduğu düşüncesi, yine Rand'ın ben-merkezci insan anlayışında imlenen “soyut birey” düşüncesiyle bağdaşma sorunu içerdiği ifade edilebilir. Zira kavram, onun da tanımladığı haliyle iki veya daha fazla algısal somutluğun zihinde bütünleştirilmesi olduğuna göre bu kavramsallaştırmanın cereyan etmesi için dışsal unsurlara ihtiyaç vardır. Dolayısıyla esasen bir bilinç ya da zihinsel etkinlik durumu olarak kavramsallaştırma, dışsal somutluklar olmaksızın mümkün görünmemektedir. Nitekim tümele işaret eden kavramın, bu kavramın içeriğini oluşturan tikeller olmaksızın oluşturulamayacağı söylenebilir.¹⁷

Rand'ın objektif realizminin hem ontolojik hem de epistemolojik implikasyonlar içerdiği söylenebilir. Nitekim o, bilinegelen anlamıyla objektivizmin (bilinçten bağımsız gerçeklik) tanımını içkinciliğe hasrederek, objektivizmin esasen bilinç ile gerçekçilik arasında bağlantısallık içerdiğini, bilinç ile gerçekliğin birbirinden farklı ancak birbiriyle yakın ilişki içerisinde olduğunu, bu yönüyle nesnellüğün bileşenleri olduğunu vurgular. Bu husus, ontolojik bir bütünlüğe işaret eder. Diğer bir deyişle dış dünya ile insan bi-

16 Roger E. Bissell, “Ayn Rand and the Objective: A Closer Look at the Intrinsic-Objective-Subjective Trichotomy”, *The Journal of Ayn Rand Studies*, s. 55-56.

17 Rand, “Objektivist Etik”, s. 23.

linci arasında var olan ontolojik boşluk, her ikisinin tek ve bütün bir objektif alanda zikredilmesini mümkün kılan bir köprü ile kapatılmaya çalışılır.¹⁸

“Objektivist Etik” adlı çalışmasında hayvanların da bir dereceye kadar sahip olduğu bilginin genişliğine göre yaşadığı sürece algılamamayı tercih edemeyeceğini, bilincini askıya alamayacağını, ancak sözgelimi dışsal bir problemin onu tehdit etmesi durumunda bilinç içeriğini zamansallaştıramayacağını, daha açık bir ifadeyle otomatik ve anlık eylemlerde bulunacağını vurgular. Buna karşın insan bilinci, hayvanlardan farklı olarak benzer bir durumda ona hangi davranış rotalarını izlemesi gerektiğine dair seçim yapma yeteneği kazandırır. Dolayısıyla insanı diğer tüm canlı türlerinden ayıran vasfı, onun bilincinin istemli olmasıdır.¹⁹

Bilinç sürecine ilişkin yukarıda ifade edilen tavır, hayvanlarda ve insanlarda algılamamanın zorunlu ve mutlak olduğunu ve organizmanın dış dünya ile olan ilişkisinde algılamamak gibi bir seçeneğe sahip olamayacağını belirtir. Nitekim modern psikoloji çalışmalarının da gösterdiği gibi organizma karmaşıklaştıkça dış dünyadan aldığı uyarı sayısının sayılamayacak kadar çoğaldığı bilinmektedir. Bu sayısız uyarılar karşısında organizma sadece ve ancak iki ana gerekçeye dayalı olarak bir tür seçme sürecine girer. Daha açık bir ifadeyle organizma iki nedenden dolayı dış dünyada var olan sayısız uyarılar arasından seçim yapar ve onları zihne göndermek suretiyle değerlendirir. Bu iki neden, ilgi ve beklentiler ile ihtiyaçlar olarak ifade edilebilir. Rand’ın, bilinçli varlığın bu bilinci kullanmak ya da kullanmamak arasında tercih yapamayacağı, bilincini kullanmak zorunda olduğu görüşünde var olan zorunluluk, yine organizmanın kendi ihtiyaçları ve beklentileri doğrultusunda gerçekleşir. Bu anlamda diyebiliriz ki, var olması durumunda bilinç, bilinç sahibini harekete geçirmek suretiyle işlevini yerine getirmek zorundadır. Ancak bu zorunluluk yararlı ve zararlı olana ilişkin bilgiye, kendi ihtiyaçları ve beklentileri doğrultusunda karar veren bir mekanizmaya sahiptir. Böylece esasen bir organizmanın beklenti ve ihtiyaçları çerçevesinde dış dünyada var olan sayısız uyarıdan bazılarını alıp diğer çoğunu algı dışı bırakırken, bir başka organizma da yine aynı gerekçeyle başka uyarıları algılayıp diğerlerini dışarıda bırakabilir. Bu husus, dış dünyanın organizmanın ihtiyaçlarını temin eden ve etmeyen, daha açık bir ifadeyle tikel bir organizmanın ihtiyaç duyduklarının yanı sıra ihtiyacı olmayan (bu durumda ilk organizma için gereksiz olan uyarılar bir başka organizma için gerekli olacaktır) uyarıları da kendisinde bulunduran, organizmanın kendi ihtiyaçları

18 Bissell, “Ayn Rand and the Objective: A Closer Look at the Intrinsic-Objective-Subjective Trichotomy”, s. 70.

19 Rand, “Objektivist Etik”, s. 21-22.

doğrultusunda yönelimsellikle bu uyartılar arasında seçimde bulunacağı, bütün olumsalları içeren bir tür tarafsız çözüm deposu hükmünde olduğunu ima eder. Birey sadece ve ancak aldığı uyartılar yoluyla dış dünyayı değer yüklü hale getirebilir. Böylece dış dünya ile kurulan bağlantı, tam anlamıyla ihtiyaç, beklenti, algı, bilinç, anlamlandırma ve değerlendirme süreçleri yoluyla oluşur. Rand, bilinç sürecinde oluşan bu değerlerin etiği oluşturduğu ve etiğin objektif olduğu hususunda ısrarcıdır. Ancak doğanın “orada var oluşu” ve kendinde tarafsız oluşu, her bir organizmanın ihtiyaç ve beklentilerinin farklı oluşu, doğanın ya da dış dünyanın bütün organizmalara ya da bilinçli canlılara verdiği uyartıların aynı olamayacağı sonucunu ima eder. Dışsal bütün uyartıların bütün türdeş canlılarda aynı algıları, algıların ortak/tek bilinci meydana getirdiği fikri, bütün insanların mutlak anlamda aynı beklentilere ve ihtiyaçlara sahip olduğunu, bunların kişiden kişiye değişmeyeceğini ifade eder.

3. Birey-Toplum/Ben-Öteki İlişkisi

Yaşamsal varlığın sürdürülebilmesi için organizma-doğa ilişkisini ve bu ilişkiye koşut eylemselliği şart koşan Rand’ın, birey-toplum ilişkisinde benzer bir gerekliliği kabul etmediği görülür. Ancak bu karşı çıkış, Rand’ın içinde doğup büyüdüğü, bireyin kolektif/soyut bütünlüğün lehine yok sayıldığı, üretim eyleminin ve mülkiyet hakkının göz ardı edildiği kendi zaman ve mekânının soyut şahsında bütün totaliter sistemlere karşı bir duruş olarak görülebilir.²⁰ O, *Atlas Silkindi* ve *Yaşamak İstiyorum* eserlerinde, kelimenin tam anlamıyla bireyin değersizleştirildiği, sadece ve ancak bir bütünün parçası olduğu, soyut bütünlüğe katkı sağladığı sürece anlamlı halde geldiği bir zemin üzerinden soyut bir varlık olarak toplumun ya da tüzel bir kişilik olarak devletin bütün ahlak ilkelerinde merkeze oturtulduğu kolektivizme yönelik eleştirisini ifade eder. Nitekim radikal kolektivist değer kuramlarının birey ile onun yaşam özerkliği arasına koyduğu aşılamaz sınırların, Rand’ın bireyi ve bireysel çıkarın merkezîliğini göz ardı eden neredeyse bütün sistemlere karşıt bir birey-toplum ilişkisi seslendirmesine neden olduğu açıkça görülebilir.²¹ Rand, karşı olduğu sistemleri genel olarak toplumcu ve mistik anlayışlar olarak sıralar. O, söz konusu sistemlerden tezahür eden değer algısını şöyle ifade eder:

Mistikler, keyfi ve hesabı verilemeyen “Tanrı İradesi”ni bir iyilik standar-

20 Rand, birey-toplum ilişkisinde ve değerlerin oluşumunda toplumun ya da diğer herhangi bir soyut varlığın varsayılması durumunda birey yaşamında ve değerlerinde meydana gelen yıkımı “Yaşamak İstiyorum” ve “Atlas Silkindi” romanlarındaki kahramanlar üzerinden somutlaştıır.

21 Rand, “Objektivist Etik”, s. 11.

dı olarak ve kendi etiklerinin bir gerekçesi olarak almışlardır. Neo-mistikler ise Tanrı iradesi yerine “toplumun çıkarı”nı koymuşlar; böylece “iyinin standardı, toplum için iyi olandır” gibi bir tanımın girdabına düşmüşlerdir. Mantıken bu, günümüzde dünyanın her tarafındaki uygulanmasında da olduğu gibi, “toplum”un tüm etik ilkelerinin üzerinde bulunduğu, çünkü toplumun etiğin kaynağı, standardı ve ölçütü olduğu, çünkü toplum neyi irade buyurursa, her neyi kendi refahı ve memnuniyeti olarak ifade ederse, onun “iyi” olduğu anlamına gelmektedir.²²

Yukarıdaki ifadeler, totaliter anlayışların objektif bilginin koşullarını bilen özneyi dışlayan bir zemine oturttuklarını, bunun da birey ile objektif bilgi arasında boşluk meydana getirdiğini vurgular. Daha açık bir ifadeyle bireye “kendilik” duygusunun nasıl temin edilebileceğini, bunun hangi ölçütlere göre kazanılacağını gösteren şey, bireyin bütünüyle edilgin olduğu dışsal bir kaynaktır. Bu kaynak, bireye ne olduğunu ve ne olması gerektiğini benimsetmek suretiyle onu ontolojik ve değer olarak belirleyicidir. Bu nedenle Rand, benliğin bireysel oluşumunu reddedecek, onun eylem yönünü belirleyecek, yaşamsal alanına tahakküm edecek hiçbir aşkın benliğin varlığını ve değer belirleyici rolünü kabul etmez. O, bu belirleyici ilkenin tam anlamıyla aklın birtakım apriori ilkeleri (özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı) olduğunu, bu ilkelerin birey yaşamını maksimize etmeye yeterli olduğunu savunur.

Rand’ın totaliter perspektifleri eleştirisinde, aşkın bir varlığı ya da kolektif bir özneyi ima eden genelleştirilmiş soyut bir benlik için bireysel benliğin feda edilemeyeceği görüşü, karşıt bir duruş olarak toplumun yok sayıldığı, benliğin dış dünyadan -fiziksel ve toplumsal nesnelere- bütünüyle soyut bir ontolojiye sahip olduğunu ima eder. Ancak yaşamsal süreklilik için organizma-doğa ilişkisinde organizmanın -kendisine göre öteki olan-doğaya yönelimi kadar, bu yaşamın “ne ve nasıl olması gerektiği” bilgisi için aynı şekilde birey-toplum ilişkisinde benliğin -kendisine göre öteki olan- topluma yönelimini gerektirir. Bu karşılıklı etkileşim ve karşılıklı inşa ediş süreci, her daim biri olmaksızın diğerkinin varlığının düşünülmemeyeceği bir düşünceden hareketle gerçekleşir. Bu husus, “ben” bilincinin mekâna sabitlenmiş, ancak zamansallık yönünü yitirmiş bir sistemde oluşmasının olanaklı olmadığını, ancak “öteki” ya da “genelleştirilmiş öteki” ile kurulabilecek bir karşılıklılık zemininde tezahür edebileceğini vurgular. Daha öz bir ifadeyle totaliter benlik perspektiflerinden tek kaçış/çıkış yolu olarak egoist

22 Rand, “Objektivist Etik”, s. 13-14.

benlik varsayımının, hem bireyi hem de toplumu kuşatan bir süreç olan yaşamın bütünlüğünü göz ardı ettiği söylenebilir.

Rand, arzunun gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi durumunu birey ile toplumu tam manasıyla karşı karşıya getirerek bir tür mutlak zemin üzerinde açıklamaya çalışır. Buna göre birey ya tam benmerkezci ya da tam bir diğergamlı olmak zorundadır. Uzlaşsallık çerçevesinde bir tür ara alanı reddeden düşünür, felsefesinde bu hususu tikel örneklerden hareketle daha varoluşsal bir yapıya bağlayarak var olmak ve yok olmak arasındaki tercih ile açıklar. Diğer bir deyişle bireysel bir arzunun gerçekleştirilmemesi durumu feda etmeyi gerektirmekte ve bu gereklilik onun öz-saygısını yok saymaktadır. Doğal olarak birey, “öteki»yi kendi arzusu için feda edecek, ya da ben’i ötekilerin arzusu için feda edecektir. İlk tutum Rand’ın egoist etiğine uygun bir ahlaki tutumu betimlerken ikinci tavır, Rand’ın egoist erdemlerinin ihmalini ve nihayet akıldışılığı ortaya koymaktadır.²³

Açıktır ki Rand, bireysel benliği toplumsal benliğe önceler. Ancak o, bu durumun, sadece ve ancak bireyin mutlu olması gerektiği, bu gerekliliğin zorunlu bir şekilde toplumu dışlayacağı ve yok sayacağı görüşünü kabul etmez. Ona göre birey mutluluğunun ötekinin zararını gerektirdiği fikri, hedonist ve altruist doktrinlerin ahlak yamyamlığıdır.²⁴ Sözelimi, Rand bireyin çok sevdiği hasta eşi için maddi ve manevi fedakarlıklar yapmasını, onsuз kendi hayat standartlarının düşeceği ve mutluluğunun eksik kalacağı yorumundan hareketle, anlamlı bulur. Ona göre bu tutum, egoist benlik anlayışını dışarıda tutmaz.²⁵ Ancak kendiliğini tamamlamayı mümkün kılan, onsuз fiziksel ve psikolojik olarak eksik kalması muhtemel olan toplum için de bazı hususlarda feragatte bulunması da bireyin çıkarına bir tutum olacaktır. Zira ontolojik olarak bir parçası olduğu dış dünyadan / toplumdan soyutlanmış birey, esasen başta benliğin olgunlaşma süreci olmak üzere temel ihtiyaçlarının giderilmesinde fazlasıyla eksiklik yaşayacağından, bu eksikliklerin giderilmesinde her daim kendisini içeren ve aynı zamanda aşan bir sisteme ihtiyaç duyacaktır. Bu sistem her şeyden önce, bireyin kendi çıkarları için gerçekleştireceği eylemselliğin tamamlanmasında hayati bir role sahiptir. Dolayısıyla Rand’ın fedakârlık olarak ifade ettiği ahlaki tutum, benliğin dışarıya aktarılmasını, öteki “ben”ler ile etkileşime geçilmesini ima eder. Bu aktarım, geri dönüşüm/sirkülasyon karakteri taşır. Böylece bireyin

23 Rand, “Objektivist Etik”, s. 40.

24 Rand, “Objektivist Etik”, s. 41.

25 Ayn Rand, “Acil Durumlar Etiği”, *Bencilliğin Erdemi*, editör: Uygur Karal, çev.: Nejdet Kandemir, İstanbul, 2013, s. 60.

fedakârlık olarak gördüğü şey, aslında doğrudan bireyin kendisine kendi çıkarına hizmet eden bir husus olarak ifade edilebilir.

Nitekim Rand, iki birey arasındaki değer durumunun karşılıklı olduğu görüşünü savunur. Ona göre, bir insana ne derece yardım edileceği ve bu yardımda nelerin feda edilebileceği, o insanın da diğeri için feda edebileceği şeylerle doğru orantılıdır. O bu hususu şu şekilde örneklendirir: “Eğer kurtarılabilecek olan kişi bir yabancı değilse, burada kişinin isteyerek alacağı risk bu insanın boğulan kişi için taşıdığı değer ile doğru orantılıdır.”²⁶

Yukarıdaki ifade, benliğin tam anlamıyla dışsallıktan soyut düşünülmeceğini ifade eder. Düşünür, bu tavırla bencilliği en azından bireysel olmaktan çıkarmış onu türlerle genellenebilen bir sistem haline getirmeye çalışmıştır.²⁷ Ancak bu süreç, türdeş olanların “canlı” olma karakterlerini göz önünde bulundurarak kendi türünden olmayan varlıklarla duygudaşlık yapabileceği sonucuna da götürebilir. Nitekim bireyin, “o da benim gibi bir canlı ve benim kendi yaşamımı sevdiğim gibi o da kendi yaşamını seviyor” duygusuyla ötekine saygı ve iyi niyet beslemesi, tür anlayışıyla sınırlı tutulamaz. Rand, bu duygu ile ötekine saygı gösterilmesi gerektiğini ifade ederken bir yanıla ötekinin rolünü almakta ve ötekinin kendisine yönelik duygularının aynı zamanda kendisinin de ötekine yönelik duyguları olduğunu ima etmektedir. Böyle bir durumda ya bencillik etimolojik olarak devre dışı kalacak ya da geleneksel anlamından koparak yeni bir içerik kazanmak durumunda olacaktır.

Yine Rand, yukarıdaki ifadeyle solipsizme düşmekten kurtulmaya çalışır. Ona göre diğer insanlara saygı ve iyi niyet göstermek mümkündür. Ancak bu, özünde egoist bir tavidir. Nitekim bireyin ötekilere yönelik saygısı ve iyi niyeti, yine “ben”i merkeze alan bir tutumla “aynı türden olduklarını” hatırlatır. Öteki'nin “ben” ile aynı türden olduğu ve ötekilerden her birinin de ben gibi kendi yaşamlarını sevdikleri hususu, bu anlamda sempati ve dayanışmanın psikolojik esası olarak vurgulanabilir.

Bu husus, Rand felsefesinde egoizmin mutlak kaçınılmaz ve doğuştan bir zorunluluk değil, yaşamsal süreç içerisinde deneyimlere bağlı olarak bireyin inşa etmek zorunda olduğu bir etik duruma işaret eder. Nitekim o, ilk ve bir kez acil bir durumla karşılaşılması durumunda yabancı birine yardım edilebileceğini, bunun da iyi niyet ve saygı çerçevesinde anlaşılması gerektiğini söyler. Bireyin bundan sonraki tutumu, ötekinin ahlaki karakterine göre şekilleneceğinden, ötekinin iyi olması durumunda birey de iyi niyetini

26 Rand, “Acil Durumlar Etiği”, s. 64.

27 Rand, “Acil Durumlar Etiği”, s. 66.

koruyacak, kötü olması durumunda da aşağılama ve ahlaki kınamaya maruz kalacaktır. Bu tutum, öteki ile kurulacak bir ilişkide bir tür karşılıklılık esasının gerekliliğini gösterir. Ancak bu karşılıklılık ya da iyi niyetli tutumun, Rand açısından sadece ve ancak acil durumlarda geçerli olabileceği unutulmamalıdır.

Rand, insanın yaşamını sürdürmeye yönelik doğal eğilimini ahlakiliğin ve bütün değerlerin temeline yerleştirir. Diğer bir ifadeyle ahlakilik esasen insan doğası ile uyumlu davranışlar sergileme durumudur. Bu husus, ahlakın temelinde insanın kendi doğasıyla uyumlu davranışlar sergilemeyi, ancak bu uyumlu davranışların ahlaki olarak ifade edilebileceğini belirtir. Ona göre “İnsanın başkalarına karşı tek yükümlülüğü, değerlerini başarmada, kazanmada ve onları korumada insanı özgür kılan bir sosyal sistemi sürdürmektir.”²⁸ Bu yaklaşım aynı zamanda başkalarına karşı bir dereceye kadar sorumluluklarının olduğunu kabul eder. Ancak o, bu sorumlulukların yine “ben”in mutluluğunu güvence altına almayı amaç edindiğini vurgular. Bu anlamda bencil olmanın en temel ilkesi kendisiyle tutarlı olmaktır. Bu tutarlılığı sağlamanın yolu akıl ilkelerini takip etmektir.²⁹

Rand düşüncesi, benliğin oluşumundaki belirleyici sabitlerin aklın mutlak ilkeleri ve insanın doğasına uygun eylemde bulunması olduğunu açıkça gösterir. Bu yaklaşım değer ontolojisini bireyin dışında arayan bütün kolektif düşünceleri dışarıda bırakır. Daha açık bir ifadeyle bu düşünce, esasen toplum kavramının ontolojik bir temele sahip olmadığını, toplum diye bir şeyin varlığından söz edilemeyeceğini söyler. Rand’ın soyutluk ve somutluk kavramlarına yüklediği anlamı, bireyin somutluk üzerinden açıklanabileceği görüşleri esas alındığında toplum kavramı en iyi ifadeyle soyutluktan ibarettir. Ona göre toplum “sadece belirli sayıda (bireysel) insan topluluğudur”.³⁰

Rand’ın soyut bir benlik olarak toplumu reddedişi, sadece ve ancak somut bireylerin gerçek olduğu görüşünün temelinde, toplumun esasen somut ve bireysel varlıkların belirli amaçları gerçekleştirmek üzere bir araya gelmesiyle oluşan topluluklardan olduğu hususuna vurgu yaparken John Locke’un bireyciliğinin etkileri açıkça görülür. Liberal bireyciliğin temellerini oluşturan düşünürlerden biri olan Locke soyut bir kişilik olarak gördüğü devleti, sivil çıkarların tedarik edilmesi, korunması ve geliştirilmesi

28 Rand, “Acil Durumlar Etiği”, s. 68-70.

29 Ayn Rand, “İnsanların Çıkar Çatışmaları”, *Bencilliğin Erdemi*, editör: Uygur Karal, çev.: Nejdet Kandemir, İstanbul, 2013, s. 84.

30 Rand, “İnsan Hakları”, s. 140.

amacıyla oluşturulmuş bir insan topluluğu olarak tanımlar. Ancak bu yaklaşım, aynı zamanda mülkiyet de dahil olmak üzere birey haklarının korunması için devletin düzenlediği birtakım ilkelerin gerekliliğine de işaret eder. Nitekim o, söz konusu bireysel hakların korunmasına yönelik olarak bir kişinin “teşkil edilmiş kamu adaleti ve eşitliği kanunlarını ihlal etmeye cüret ederse, onun bu had bilmezliğine, yararlandığı ve yararlanması gereken sivil çıkarlardan ve faydalardan mahrum bırakılma yahut onların azaltılmasından ibaret olan cezalandırılma korkusu tarafından engel olunması gerektiğini” savunur.³¹

Locke’un birey-devlet ilişkisine yönelik yukarıdaki yaklaşımına benzer şekilde Rand da soyut kişiliklerin esasen somut, tikel ve gerçek bireylerin çıkarlarını korumak amacına uygun davranması gerektiğini düşünür. Bu nedenle Rand’ın eleştirisinin temelinde, bireyin olmadığı, soyut kişiliklerin (devlet, Tanrı, toplum vs.) olduğu ahlaki ya da siyasi sistemlerin keyfi uygulamalar içerdiği, bu içeriğin yine insan zihninin ya da mantık ilkelelerinin kabul etmediği bir zeminden tezahür etmiş olduğu düşüncesi yatar. Bu nedenle o, kaynağı ne olursa olsun bireyi merkeze almayan bütün totaliter, mistik, dini ahlak anlayışlarını reddeder. Zira söz konusu ahlak sistemleri bireyin kendi benliğini inşa edebileceği bir zeminden yoksundur. Birey sadece ve ancak mutlak bir ötekinin izin verdiği ve sınırlarını çizdiği ölçüde benlik sahibi olabilecektir. Böylece benliğin bütünlüğü sadece ve ancak mutlak olarak kabul edilen varlık (toplum, devlet, Tanrı ve mistik kabul edilen her şey) sayesinde ve onun içerisinde gerçekleşebilecek bir husus olarak algılanır.³²

Rand’ın soyut bir varlık olarak toplumun gerçekliğini kabul etmediği açıkça görülür. O, insani bireylerden her birinin kendi varoluşunu, dış dünyaya ihtiyaç duymaksızın tamamlayabilecek güçte veya karakterde varlıklar olduğunu vurgular. Ancak *Objektivist Etik* adlı çalışmasının muhtelif yerlerinde kendisine referansta bulunduğu ve sistemini oluştururken örnek aldığı nadir filozoflardan biri olarak zikrettiği Aristoteles’in benlik kurgusunu, birey-toplum ilişkisini bir yanıyla ıskaladığı görülür. Nitekim Aristoteles’in benlik kurgusu, bireyin sosyal bir varlık olduğunu ve benliğin büyük oranda toplum içerisinde şekillendiğini, onun insanı tanımlamada kullandığı “zoon politikon” kavramıyla açıkça gösterir. O, birey-toplum ilişkisinin benliğin oluşumundaki önemini şu şekilde vurgular:

31 http://www.ozgurtoplumundegerleri.com/res/John_Locke_Hosgoru_Ustune_Bir_Mektup.pdf, 26.05.2020, s. 16.

32 Rand, “İnsan Hakları”, s. 141.

İnsan, doğası gereği politik bir hayvandır... Nasıl ki insan uzuvları bütünden ayrıldığı zaman kendi kendine yetemiyorsa, bütünle ilişkiyi, aynı şekilde devlete katılma yeteneği olmayan konuşamayan hayvan ya da aksi yani kendi kendine yeten tanrı gibi varlıklar da devletin bir parçası olamazlar.³³

Yukarıdaki ifade, Aristoteles'in birey-toplum ilişkisine dair görüşlerinin Rand açısından kabul edilemez olduğunu açıkça gösterir. O, değer kuramında bütün soyut ya da aşkın benlikleri dışarıda bırakmakla beraber, bireysel ve gerçek somutların bir dereceye kadar benliğin oluşumu ile bağlantılı olduğunu, diğer bir ifadeyle "Genelleştirilmiş/soyut öteki"yi değil "özel öteki"yi birey yaşamının değeri açısından anlamlı bulduğunu savunur. Buna göre her bir tikel ötekinin haklarının var olmaya devam edişi, bireyin kendi haklarının garantisi olarak görülür. Daha açık bir ifadeyle ötekilerin hakları var olduğu sürece ve ölçüde bireyin hakları da var olmaya devam eder. Bu durum, Rand'ın bireycilik algısını, bireye, "öteki" olanı kendi çıkarları için harcaabilecek bir yetki ya da serbestlik sağlayan diğer bireyciliklerin durumuna düşmekten korur. Nitekim o, hakların talep edilmesinin aynı hakların ötekine de verilmesine eşdeğer olduğunu savunur.³⁴ Ancak bu yaklaşımın, "bireycilik", "rasyonallite", "mutlak mantık ilkeleri" ve "egoizm" kavramları ile birlikte düşünüldüğünde, bireyin ötekinin haklarının kendi haklarına özdeş ya da eşdeğer olarak görmesinin zeminini açıklayamadığı söylenebilir. Bu husus, bireyin, "ben" olanın dışındaki herhangi bir canlı varlık olarak ötekinin haklarını varoluşsal ya da ontolojik olarak nasıl temellendirebileceği, bu ontolojinin bütüncül olup olmadığı, egoist ve bütün değer ilkeleri için salt akla, aklın mutlak ilkelerine dayanan bireyin "ben" olandan "öteki" olana nasıl ve ne şekilde bir geçişi mümkün kıldığı sorularını akla getirir. Nathaniel Branden, Stirner ve Nietzsche gibi bireyci düşünürlerin "kurban edilmeyi reddeden kişinin başkalarını kurban etmeye ikna etme" çabalarını benimseyen görüşlerinin sahte bireycilik olduğunu, daha çok diğergamcı düşünceleri beslediğini savunur. Branden bu düşüncelerdeki çıkmazı şu şekilde ifade eder:

Böyle bir bireycilik yorumunda şöyle bir çelişki ve yanlışlık vardır: Bir etik prensibi olarak bireyciliğin tek akılcı dayanağı insanın insan olarak hayatta kalma gereksinimleri olduğu için, bir insan bir başkasının haklarını ihlal etme hakkını talep edemez. Eğer insan, diğer insanların haklarına saygı göstermeyi reddederse, kendisi için bu hakları isteyemez; hakların dayanağını reddetmiş olur.... Bireycilik sadece insanın bir kolektif için yaşaması gerek-

33 Aristoteles, *Politika*, çev.: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 26-27.

34 Nathaniel Branden, "Sahte Bireycilik", *Bencilliğin Erdemi*, editör: Uygur Karal, çev.: Nejdet Kandemir, İstanbul, 2013, s. 205-206.

tiği inancını reddetmeden ibaret değildir... Başkalarını alt ederek, onları yöneterek ve sömürerek hayatta kalmak isteyen bir kişi, bir bireyci değildir.³⁵

Rand, her bir bireyin benliğin bütünlüğünün oluşumunda yeterli olduğu önermesi ile bireyin ötekilerle birlikte bu bütünlüğe ulaşabileceği önermesi arasında açıktır ki ikinci önermeyi tercih eder. Esasen egoist etik ilkini savunmayı zorunlu kılarken, Rand'ın yukarıdaki ifade doğrultusunda ikinci önermeyi savunmayı gerekli kılan bir noktaya yaklaştığı söylenebilir. Zira salt kendi zihnini yaşamı ve değerleri için mutlak referans noktası olarak belirleyen bir tavır, kendi haklarını ötekinin hakları üzerinden değerlendirmek için bu mutlak zemini elde etmiş olan “ben”den öteki “ben”e veya “benlere” geçmek durumundadır. Daha da ötesi, ben ile öteki olanı eşdeğer ontolojik düzeyde anlamalı/düşünmelidir.

Bireysel yaşam ve birey merkezli değer algısı savunusu, “bireysel perspektifi” gerektiren bir hususa işaret eder. Daha açık bir ifadeyle değerın soyut birey merkezli olduğu düşüncesi dahi “ben” ile dış dünya arasındaki bağlantıyı oluşturmak için bir “perspektif”e sahip olmak zorundadır. Bu perspektif onu dış dünyaya bağlamakla kalmaz, aynı zamanda dış dünyayı anlamlandırmasını, değerlendirmesini, “öteki”yi de içeren bir değerler dünyasının oluşumunu temin eder. Böylece oluşan değer küresi, Rand'ın “reel objektiflik” olarak ifade ettiği hususa işaret eder. Ancak, Rand, bu değerler dünyasının oluşmasında salt bireysel aklı esas aldığı ve dış dünya ile bağlantısallığı yok saydığı için bir anlamda perspektif kavramını da dışarıda bırakır. Bu durumda, daha önce sorduğumuz soruyu bu noktada yeniden sormak durumundayız: Birey, kendisinde var olan hakların sürekliliği için ötekinde var olan hakların devamını hangi ontolojik temele dayanarak gerekli görür?

Rand'da bu doğruluğu sağlayan şey aklın kesin ilkeleridir. A, A'dır ilkesi, aklın objektif olanı doğru kavramasını ve yansıtmasını sağlar. “Objektivizmin, objektif olanın doğru bir şekilde kavranması ve yansıtılması olduğu” önermesi iki öncül içerir: i. öznenin doğruyu kavraması; ii. öznenin objektif olanı yansıtması. Öznenin, kendisine göre “öteki” olan ya da dinî, doğal, psikolojik vs. yollarla “ötekileşmiş” olan nesne ile kuracağı bağlantı “kavrama”yı sağlar. Daha açık bir ifadeyle “kavrama”, bir kavrayan ve bir de kavrananın varlığını gerektirir. Kavrayan, “ben” olmayan, kendilik ile özdeş olmayan bir hususu kavrar. “Ben”in “ben”i kavraması da bu anlamda, özdeş gibi görünen iki şeyin sembolik olarak birbirine “ötekileşmesi” ile mümkündür. Özdeş olan, ancak “kavrama”nın gerçekleşmesi için sembolik olarak yekdiğerine “öteki”leşen iki unsurdan biri nesne olmak durumundadır. Özne

35 Nathaniel Branden, “Sahte Bireycilik”, s. 206-207.

ile nesne ayrımı, zorunlu olarak bir boşluğu bir “aradalık” durumunun varlığını gerektirir. Bu husus, “kavrama” söz konusu olduğu sürece özne ile nesne arasındaki boşluğun doldurulamayacağını gösterir. Bu durumda öznenin objektif olanı yansıtması meselesi, özne ile nesne arasında mutlak bir örtüşmeyi zorunlu kılar. Özne, kavramanın gerçekleşmesi sürecinde kendisine “öteki”leşen nesneyi yansıtmak için özne değil nesne olarak, daha doğrusu “öteki”leşerek bilmek durumundadır. Bu bilme sürecini yansıtması, bilinenin “kendinde ne ise o” haliyle aktarılmasına işaret eder. Ancak biliyoruz ki “kendinde ne ise o” olanı bilmek tam anlamıyla sağlanmış olsa bile, onun yansıtılması – dışarıya aktarılması – belirli araçları gerektirir. Yansıtma, bu yansıtmayı mümkün kılacak bir aynaya ihtiyaç duyar. Yansıtma, sözüm ona objektif olanı dış dünyaya aktarma anlamında ise, bu ayna iletişim aygıtlarına işaret eder. İletişim, en temelde jestler ve mimiklerin temelini oluşturduğu dilsel sürecin varlığını zorunlu kılar. Dil ise “kendinde ne ise o” olanın ancak öznenin kavradığı kadarıyla ve ancak ötekinin kavrayabileceği şekilde yansıtılmasını sağlar. Diğer bir deyişle “ben” ile “öteki” arasındaki bağlantısalılığı sağlayan araç olarak dil, bu bağlantıyı anlam üzerinden/yoluyla gerçekleştirir. Bernstein, bu noktada anlamın apriori ve evrensellik karakterine sahip olduğu düşüncesini benimseyen objektivizmin sorunlu oluşuna rölativist görüşün şu ifadeleriyle işaret eder:

Rölativistlere göre, kendisiyle rasyonel olarak karar verebileceğimiz ya da mücadele halindeki rakip paradigmalardan iddialarını belirli bir anlam dahilinde değerlendirebileceğimiz köprü kurucu bir tözsel çerçeve ya da bir meta-dil yoktur... Yerinde bir kullanımla “rasyonalite standartları” olarak etiketleyebileceğimiz ve tarihsel ya da zamansal değişimin konusu olmayıp gerçekten evrensel olan standartların var olduğunu düşünmek bir illüzyondur.³⁶

İnsan hayatının değerli bir hazine olduğunu söyleyen Rand, *Yaşamak İstiyorum* adlı romanının önsözünde bu hazinenin, bu hazineye sahip olan bireyden başka hiç kimse tarafından bilinemeyeceğini, anlaşılamayacağını belirtir. Sadece ve ancak hazinenin sahibi onun ne kadar değerli olduğunu bilir. Bu nedenle bu hazine, ona dair bilgisi olmayan ötekilerle paylaşılmalıdır. Daha açık bir ifadeyle hazine, her daim hazine olarak kalmalı. O, bu hususu daha geniş bir sistem içerisinde ifade ederek bütün komün, kolektif ya da toplumsal sistemlerin esasen bu hazinenin değerini hiçbir zaman anlayamayacağı noktasından hareketle bu sistemlerin birey açısından değer yitimine uğraticı bir etkiye sahip olduğunu imler.³⁷ Ancak, bir başka eserin-

36 Richard Bernstein, *Objektivizm ve Rölativizmin Ötesi*, s. 12.

37 Rand, “Yaşamak İstiyorum”, s. 5.

de insanın acil durumlarda başkasına yardım edebileceğini, onsuз hayatının değersizleşeceğini düşündüğü çok sevdiği bir kişi için maddi manevi fedakârlıkta bulunabileceğini ifade eder. Böyle bir fedakârlığın bireyin bizatihi benliğini önceleyen bir düşünceden hareketle gerçekleşeceğini, zira bireyin kendi benliğini ya da yaşamını değerli gördüğü düşüncesinin, ötekinin de kendi yaşamını değerli gördüğü bilgisine götürdüğünü söyler.³⁸

Rand, bir eylemin her ne kadar toplumun yararına olsa da güdü kaynağının “ben” olması gerektiğini vurgular. Nitekim “Yaşamak İstiyorum” adlı romanın kahramanı Kira, mühendis olmak istediğini ailesine söylediğinde Victor, komünistlerden nefret ettiği halde neden onların en sevdiği mesleği seçtiğini sorar. Kira, “Sadece hoşuma gittiği için binalar yapacağım.” diyerek cevap verir.³⁹ Açıktır ki roman kahramanı Kira, bütün bir romanın yazılmasının temelinde yatan itiraz noktası olarak, Sovyet Rusya’daki “ticaret sendikalarının bu devlet binasının çelik putrelleri olduğu... bir yoldaşın bu binanın sadece bir tuğlası olduğu, çimentoyla diğer tuğlalara yapıştırılmadıkça hiçbir değerinin olmayacağı” düşüncesine açıkça meydan okumayı temsil eder.⁴⁰

Rand’ın ahlaki egoizminin en temel eleştirisi, onun benlik anlayışıdır. Onun ahlaki sisteminde benlik ötekilerden daha üstün olduğu için, ötekilerden de toplumdan da ayrıdır. Dolayısıyla ötekiler ve toplum bireyin benliğinin tanımlanmasında bir rol oynamazlar. Bununla birlikte bir bireyin topluma bağlı olması epistemolojik değil araçsal bir bağlılıktır. Eğer ötekiler benliğin belirlenmesinde bir role sahip değilse ve benlik ötekilerden ontolojik üstünlüğe sahipse, bu durumda açıkça ötekilerin ahlaki bir sistem içerisindeki rolünün zayıf ya da tamamen kaybolmuş bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca Rand, bireysel benliğin ötekilerden bağımsız bir inşa sürecine sahip olduğunu söylediğinde, zımnen ben olanın da bir değer yitimine mahkûm olacağını söylemek durumunda olacaktır. Nitekim gerek ahlakın toplumsallığı gerekse bireysel benliğin kendisini tamamlamak için öteki olana duyduğu ihtiyaç, karşı konulamaz bir şekilde bireysel olanın toplumsal olanı zorunlu kıldığını ortaya koyar. Toplumun ve ötekilerin araçsallığı hususu, birey sadece ve ancak toplum yoluyla kendi benliğini tamamladığı zaman bir seçenek olarak bireye seçim hakkı veren seçenekler sunar. Birey, kendisini ötekilerden ayrı bir varlık olarak fark edebilecek bir benlik düzeyine eriştiği zaman yalnız kalmayı seçebilir ya da toplumla iç içe olmayı tercih edebilir. Ancak benliğin tamamlanması için zorunlu olarak

38 Rand, “Acil Durumlar Etiği”, s. 60.

39 Rand, “Yaşamak İstiyorum”, s. 40.

40 Rand, “Yaşamak İstiyorum”, s. 51.

toplumsallaşma ve benliğin inşa edilmesi süreci içerisinde bir noktada birey toplumdaki izole bir yaşam tarzı benimseyebilir. Ya da Rand'ın savunduğu gibi ötekinin kaygılarının yok sayıldığı ben-merkezci (ego-centric) bir ahlaki yaşamı isteyebilir. Ancak bu seçenekleri ona temin edecek olan şey, diğer bir ifadeyle toplumun bir parçası mı yoksa “öteki” kaygısının olmadığı izole bir birey mi olma arasında seçimde bulunabilme, zamansal olarak bireyin toplum yoluyla kendi benliğini tamamlama ya da ilerletme sürecinden sonra gerçekleşebilecek bir hususa işaret eder. Daha açık ve öz bir ifadeyle toplumdan soyutlanmak ve izole bir ahlaki yaşamı benimsemek için, toplumun bizzat varlığına ihtiyaç vardır.⁴¹

Rand bireyin üretime bağlı eylemsellik içerisinde kendisine yetebileceği, her daim bireyin merkezde olduğu bir yaşam anlayışının ahlaki olduğu fikrini içeren sabit bir benlik kurgusu varsayar. Bu rasyonel benlik kurgusu ya evrensel olanın merkezine bireysel “ben”i yerleştiren egoist tutumu, sadece ve ancak zorunlu (Rand'ın ifadesiyle “acil”) durumlarda “ben” ile çıkar ilişkisine dayalı olarak düşünülebilecek “öteki”yi varsayan, buna rağmen tikeller arasında hiçbir gerilimin yaşanmadığı ütopyik bireyi ima eder. Bu yaklaşımın, “rasyonel ben'in evrenselliği” iddiası ile “hangi ben'in rasyonel olduğu” sorunu arasındaki ontolojik boşluğu bir çözüm olarak birbirine bağlayacak ve böylece bir açıdan realite ile örtüşecek yeterli zemine ulaşamaması yönüyle ütopyik olduğu söylenebilir. Nitekim o, bireylerin, “kendilerinin kontrolleri dışında olan ve kişisel kimliklerinin önemli bir bölümünü oluşturan farklı tarihsel, kültürel, ekonomik ve sosyal koşullarda doğduklarını” daha öz bir ifadeyle benliğin oluşumundaki zamansal dinamizmi göz ardı eder.⁴²

Yukarıdaki ifadelerden açıkça Rand'ın düşüncesinin egoistik olduğu anlaşılır. Onun düşüncesinde öz-çıkarın izini sürmenin gerekliliği, insani varlıkların, eğer hayatta kalmak istiyorlarsa, belirli eylem kodlarını belirlemeleri ve takip etmeleri gerektiği anlayışından doğar. Zira yaşamak, birey yaşamını sürdürecektir eylemlere bağlıdır. Bu nedenle birey, kendi yaşamını koruyacak ve geliştirecek şekilde eylemde bulunmak zorundadır.⁴³

Rand'ın bir açıdan “Romantizm akımının etkisiyle Rönesans'ta gelişmeye başlayan, Aydınlanma döneminde etkisini hissettiren modernitenin birey figürünü ön plana çıkaran bir benlik ontolojisini” benimsediği söylenebilir.

41 Raha Sharaf, Seyyed Hassan Eslami Ardakani, “Ayn Rand's Egoism: Theory and Analysis”, *Religious Inquiries*, Vol. 4, No. 7, Winter and Spring 2015, s. 36.

42 Sharaf, Ardakani, “Ayn Rand's Egoism: Theory and Analysis”, s. 36-38.

43 Tara Smith, *Ayn Rand's Normative Ethics: The Virtuous Egoist*, Cambridge University Press, New York, Melbourne, 2006, s. 7.

Bu kabul en genel ifadeyle, merkezinde kendilik bilincinin dış dünyayı gerektirmediği varsayımına dayanır.⁴⁴

Rand'da egoist ahlak kuramının temelini oluşturan bireysel "ben", hem etik hem de politik boyutta ilk, merkezi ve amaç ilke olarak belirlenir. Onun tavrı genel çerçevede toplum esaslı benlik kurgularının aksine soyut, zaman dışı ve kendine yeterlilikte ve üretimde belirli bir aşamaya ulaşmış bireyi seküler/profan kutsallığın merkezine koymak olarak ifade edilebilir. Rand'a göre bireye, kendisini bir "Öteki" üzerinden tanımlamasını isteyen bütün mistik varlıklar ve öğretiler, ya da "öteki" ile birlikte tanımlamasını isteyen bütün totaliter sistemler yapay ve gerçekdışıdır. Bu nedenle o, gerçek/somut olan "ben" in her daim öncelikli ve üstün olduğunu vurgular. Toplum sadece ve ancak teker teker bireylerden oluşan bir sistemdir. Hiçbir mistik ya da soyut öğreti sonunda bireyi, yaşamını ve mutluluğunu gerçek olmayan varlıklara feda ettiği için değer ve ahlakın belirleyicisi olamazlar. O, benliği açıklamanın en ahlaki yolun olarak kabul ettiği egoistik kuram tam da benliğin kendisine işaret eder. Bu nedenle "bencilliğe saldırı insanın kendisine olan saygısına yapılan bir saldırı demektir ve birini teslim etmek, diğerini de teslim etmektir."⁴⁵

Sonuç

Rand'ın objektivizm üzerine temellendirdiği egoist etik kurgusunun ahlak felsefesine katkısı yadsınamaz. O, öncelikle ve belirleyici bir şekilde birey ile toplum, organizma ile doğa arasındaki gerilimi belirginleştirerek ontolojik bir ayrışmanın kaçınılmazlığını ortaya koyar. Bu husus, Rand'ın birey yaşamını esas alan hemen bütün ifadelerinde somutluk kazanır. Diğer yandan o, bireyin benliğinin oluşumunda aklın ve bireysel bilincin dışındaki bütün mistik ve totaliter anlayışları reddeder. Bireyin doğuştan sahip olduğu hakların kendisine dışarıdan gelmediğini, bizatihi kendisinde doğal olarak bulunduğunu ve bu varoluşun bireysel yaşamla birlikte süreklilik halinde olduğunu vurgular. Totaliter benlik ve ahlak kurgularının birey yeteneklerini, üretkenliğini, özgürlüğünü, sorumluluğunu ve mutluluğunu yok sayan jakoben sistemler oluşturma risklerine, bu risklerin birey açısından yarattığı gerilime ve tikel-tümel çatışmasına neden oluşunu ifşa edişi göz ardı edilmemesi gereken bir başka katkısıdır.

Rand, ilkeli ya da rasyonel bir yaşam tarzını, bireyin içinde bulunduğu olumsuzluklara boyun eğmemesi olarak somutlaştırır. Ancak içinde bulun-

44 Philip Corcuff, *Bireycilik Sorunu: Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, çev.: Aziz Ufuk Kılıç, Versus Yayınları, 2009, s. 5.

45 Rand, "Giriş", *Bencilliğin Erdemi*, s. 5.

lan durumun rasyonel ya da irrasyonel olduğuna ilişkin temel ve ayırt edici arka plana yahut parametrelerin nereden ve ne şekilde temin edilebileceğini açıklamakta yetersiz kaldığı söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle ahlakiliğe ilişkin birtakım kurallar (zorbalığa itaat etmemek, değerden vazgeçmemek, dalkavukluk etmemek vs.) ortaya koymakla beraber, bu bağlantısallığın yine toplumu gerektirdiğini, zira bu kavramların spekülâtif olmaktan çıkıp ete kemiğe bürünmesine, daha açık bir ifadeyle içeriğe kavuşmasına neden olan şeyin toplum ya da toplumsal etkileşim olduğu hususunu göz ardı eder. Nitekim bu kavramların bir içeriğe kavuşması en temelde bir etkileşimi/iletişimi gerektirir. Bu iletişimin en temel aracı dildir. Dil ise bu dilin meydana geldiği zamansal ve mekânsal zeminden bağımsız var olamaz.

Birey toplumsallaşma, sembolik ötekileşme ya da genelleştirilmiş öteki-nin tutumlarını içselleştirme yoluyla inşa sürecine dahil olurken, diğer yandan her daim içinde bulunduğu sosyal yapıdan daha geniş bir başka sosyal yapıya da entegre olmak ve bu suretle daha önceki daha küçük sosyal yapıyı eleştirerek onu geliştirmek durumundadır. Böylece toplumun birey üzerindeki tiranlığının önüne geçilmiş olacaktır.

Rand, etiği objektif alan üzerinden belirleyerek, birey bilincinin mutlak rasyonel ilkeler üzerinden gerçekle kurduğu ilişkinin sabit ve belirleyici olduğunu varsayar. Rand felsefesi bir bütün olarak düşünüldüğünde bu tutumun “belirlenmiş” bir aklın tiranlığı düşüncesine yol açtığı söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle Rand, etiğin ve değerlerin belirlenmesinde metafizik, mistik ya da soyut bütün varlıkların tiranlığını reddederken bireysel bilincin gerçekle kurduğu bağlantıyı bir anlamda mutlaklaştırarak onu soyut bir üst varlık haline getirir. Bununla birlikte sübjektif-objektif-içkin kavramları arasında yapılan ayırım, “insan bilincinden bağımsız gerçeklik” tanımının - bilinegelen haliyle - objektiviteye değil içkinciliğe izafe edilmesi, objektivitenin ise birey bilincini dışarıda bırakmadığı görüşünün de Rand düşüncesinin otantikliğine işaret eden bir başka husus olarak zikredilebilir.

Rand’a göre akılcı olunması halinde insanlar arasında hiçbir çıkar çatışması olmayacaktır. O, objektivist ahlakın temelini bu şekilde ifade eder. Öyle görünüyor ki Rand, egoist kavramıyla bireyselciliğe ve tekilliğe etik bağlamda vurgu yaparken, bütün bu tikellerin esasen akıl evrenselinde ya da üst çatısında bir bütünü/tekliliği/üniter yapıyı oluşturduğunu/oluşturması gerektiğin ifade eder. Dolayısıyla deneyimci nasıl deneyimi doğrunun esası kabul ediyorsa, Rand da doğrunun esası olarak aklın gerçeklikle kurduğu ilişkiyi belirleyici olan bazı mutlak ilkeleri kabul etmekte ve çoğulcu bir yapı oluşturmaya çalışırken modernizme ve aklın (belirli, nitelikleri oluş-

turulmuş, sınırları çizilmiş ve bir bireyin varsaydığı haliyle) egemenliğinin kabul edildiği bir başka totaliter yapıya kapı aralar. Bu anlamda modernliğin rasyonel birey merkezli ahlak anlayışına yönelik eleştirilerin Rand düşüncesi için de söz konusu olduğu söylenebilir. Nitekim objektivite, bütün subjektifler için değişmez olanı kendisinde bulundurmaya varsayar. Objektif bir tavır, kendisinde subjektif tikelleri bulundurduğu nicelikte ve ölçüde objektiflik kazanır. Bu durumda Rand'a şu soruyu sorma zemini elde edilmiş olacaktır: Objektivite, hangi rasyonel zihnin temel olduğu bir sistem olarak oluşuyor? Bu objektiviteyi temin eden hangi "subjektif olmayan" zihindir? Bu objektiviteyi temin eden, mistik, aşkın yahut soyut olmayan bir tür profan "üst insan" ya da "üst akıl" mıdır?

Hayvanların biyolojik yapılarının bencilce olma durumu, bizatihi onların salt hayatta kalma içgüdüsüne bağlı olarak gelişir. Onlar, karmaşık toplumsal yapılara uygun davranmak ve kendilerini topluma feda etmek bilinçliliğine sahip değildir. Söz gelimi koloni yaşamına sahip karıncalar yuvaya yemek taşıdığına ya da arılar peteğe bal yapılması için çiçek özle-ri taşıdığına bunu diğergamcı bir duygu ya da bilinçlilikle değil otomatik içgüdüsel eylemlerle gerçekleştirirler. Bu eylemler, sözgelimi karıncanın ya da arının hayatta kalmasını, onların yaşamsal koşullarının temin etmenin en asgari koşulu olarak birlikte var olmalarını zorunlu kılar. Ancak insan bu yaşamsal koşulları temin etme durumunu bilinçli ve farkındalık içeren bir duygu ya da eylemler bütünüyle gerçekleştirir. Nitekim insan tek başına, en temel ihtiyaçlarını dahi temin edebilecek yeterlilikten yoksundur. Bu yoksunluğu gidermenin yollarından birinin de sadece ve ancak onun toplumun diğer bireyleriyle birlikte uyumlu, rasyonel ve ötekinin göz ardı edilmediği bütüncü bir sistem sayesinde giderilebilecek bir süreci anlamak olduğu söylenebilir. Bu süreç, insan ile insan altı canlı formların eylemsellikleri arasındaki farklılıkta kendisini gösterir. Duyuların işleyişi, insan altı canlı formlarda en temelde zevk-acı karşıtlığında, anlık ve otomatik bir süreç olarak tezahür ederken, insanın eylemi zamansallık içerir. Bilinç sahibi organizma olarak insan, doğal denge durumunu tehdit eden bir problemle karşılaştığında ona doğrudan ve anlık tepki vermek yerine önce kendisini geri çeker ve problemin çözümü için çeşitli yolları/alternatifleri değerlendirir. Ancak bu seçeneklerden en uygun olanın bilinç yoluyla tercih edilmesinden sonra etkin çözüm sürecinin başladığı söylenebilir.

Rand, rasyonel ilkelere sadık kalınması durumunda insanlar arasındaki çıkar çatışmalarının ortadan kalkacağını savunur. Bu durum tikellerin uzlaşımşallığı yoluyla değil, dış dünyadaki mutlak gerçekliğin bütün bireyleri bağlayıcı oluşuyla temin edilir. Ancak Rand'ın sabit gerçeklikler içerdiğini,

insan tarafından bilinç yoluyla keşfedilmesi gerektiğini söylediği insanın ancak bu keşif yoluyla mutluluğa ulaşabileceğini savunduğu dış dünyanın – eğer somut/tikel insan bilinci ile ilişkilendirilecekse – kendisini bilinç sahibi bireylere eşit ve özdeş şekilde açmadığı açıkça görülebilir. Bu anlamda sadece toplum merkezli değil, birey merkezli benlik ve değer algısı da arzuların çatışmasının önüne geçemeyecektir. Diğer bir ifadeyle salt birey esas alınarak açıklanmaya çalışılan mutlak değerlerin, insanların çıkar çatışmalarını ortadan kaldır(a)madığı rahatlıkla fark edilebilir.

Bunun da ötesinde, en fazla sayıda kişinin mümkün olan en fazla mutluluğa ulaşması bir tür uzlaşımı gerektirdiği için birey açısından salt kendi arzularını gerçekleştirmek istemesi, kendi arzuları da dahil genelin arzularını imkân çerçevesinde gerçekleştirmeye nispetle çatışmaya daha açık bir durum meydana getirebilir. Bu çatışma sadece bireyin kendisini dışladığı toplumun değil aynı zamanda bireyin de mutluluk eyleminin engellenmesine neden olacak, çatışma bir tür “yutan eleman” görevi görerek toplumun her bir ferдинin sonuca (arzunun gerçekleşmesine/mutluluğa) gitmeyi amaçlayan eylemini yarım bırakacaktır.

Benliğin öteki ile olan ilişkisine karşılıklı bir çıkarın sadece ve ancak rasyonel/akılcı ilkeler çerçevesinde mümkün olabileceği düşüncesinden hareketle değerlerin evrenselleştirilmesinde birey kurban edilmediği, kazanımlarından taviz vermek zorunda bırakılmadığı sürece değer alışverişini amaç edinen bu ilişkinin çatışma doğurmayacağı, bireylerin yaşamına saldırı ya da bu yaşamı yıkım anlamına gelebilecek bir çıkar çatışmasının olmayacağı kabul edilir. Bu husus aynı zamanda Rand’ın egoist ahlakının solipsist bir benlik kurgusuna dayanmadığına, en azından solipsizme düşmemek yönünde çaba gösterdiğine işaret eder.

Değerin ben-öteki ilişkisindeki çift kutupluluk esastan tezahür eden bir husus olduğunu, hiçbir “ben” merkezli benlik anlayışının toplumu, aynı şekilde hiçbir “öteki” merkezli benlik anlayışının da “benliği” bütünüyle yok sayamayacağı söylenebilir. Nitekim etiğin, temelini dinden, toplumdan, doğadan aldığı görüşünü savunan ahlak kuramcılarının tam anlamıyla benliği yok saymadığı, onu salt pasif bir varlık olarak algılamadığı açıklıkla görülür. Rand’ın kendisinin de yaptığı gibi bu ahlak tutumlarından her biri nihai olarak insan mutluluğunu amaç edinen erdemli yaşam arayışındadır. Bu erdemli yaşayışın daha açık bir ifadeyle insan onuruna en uygun değerlerin, temelini toplumdan, dinden, zamanın ruhundan ya da bütün bunların toplamının oluşturduğu bir çerçeveden aldığını düşünebilir.

Öz

Ayn Rand Egoizminde Ben-Öteki İlişkisi

Rus asıllı Amerikalı bir roman yazarı ve felsefeci olan Ayn Rand, rasyonel bencillik ve bireycilik kavramlarını merkeze alan bir düşünceye sahiptir. Bu düşüncenin karmaşık bir organizma olarak insan anlayışındaki karşılığı, yaşamın biricik oluşu ile ifade edilir. Ona göre doğa cansız maddelerin var olması için kolaylıkla sağladığı koşulları canlı varlıklar için aynı kolaylıkla göstermez. Canlı varlıklar, yaşamsal süreklilik için harekete ve eylemselliğe muhtaçtır. Bu eylemsellik insan için ahlaki bir zorunluluk olarak görülür.

Objektif-sübjektif dikotomisini gerçekliği ifade etmede yeterince açıklayıcı bulmayan Rand, esasen objektivizm kavramının içkincilikten farklı olduğunu belirtir. Ona göre gerçek objektivizm, birey ile dış dünya arasında, bilinçli bireyin gerçekliği kavramasına olanak sağlayan bir bağlantıyı varsayar. Bu bağlantı sayesinde ahlakı göreceliği kabul edilemez sayan Rand, her bir tikel ve somut bireyin rasyonel ilkeler sayesinde sabit gerçeklik paydasına sahip olduğuna işaret eder.

Birey bütün eylemlerinde soyut "öteki"ye değil öncelikle kendi benliğine karşı sorumludur. O, birey-toplum ilişkisinde bireyin kendi eyleminden ve üretiminden elde ettiği kazanımları korumak ve büyütme zorunda olduğunu vurgular. Böylece kendi çıkarlarını ve mutluluğunu aklın mutlak ilkeleri çerçevesinde temin etmek, benliğini mistik, toplumsal hiçbir soyut kişiliğe feda etmemek, Rand düşüncesinde benliğin ve bencil ahlakın temelini oluşturur.

Anahtar Kelimeler: Ayn Rand, Objektivizm, bencillik, benlik, toplum.

Abstract**The Relationship of Self-Other In Ayn Rand's Egoism**

Ayn Rand, a Russian-born American novelist and philosopher, has an attitude centered on the concepts of rational selfishness and individualism. The equivalent of this idea in human understanding as a complex organism is expressed by the uniqueness of life. According to her, nature does not easily show conditions for living beings that it provides easily for living things. Living beings need action and agency for vital continuity. This agency is seen as a moral imperative for man.

Rand, who does not find objective-subjective dichotomy as descriptive to reality, essentially states that the concept of objectivism is different from the intrinsicism. According to her, true objectivism assumes a link between the individual and the outside world that allows the conscious individual to grasp the reality. Rand, who considers moral relativity unacceptable thanks to this connection, points out that each particular and concrete individual has a fixed reality as a common ground thanks to rational principles.

The individual is primarily responsible for his own self, not the abstract "other" in all his actions. She emphasizes that in the individual-society relationship, the individual has to protect and grow the gains from his/her own action and production. Thus, ensuring the self-interest and happiness within the absolute principles of mind, not sacrificing self into any mystical, social abstract personality forms the basis of self and selfish morality in Rand's thought.

Keywords: Ayn Rand, Objectivism, Egoism, Self, Society.

Kaynakça

- Aristoteles, *Politika*, çev.: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- Bernstein, Richard, *Objektivizm ve Rölativizmin Ötesi*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Bissell, Roger E., “Ayn Rand and The Objective: A Closer Look at The Intrinsic-Objective-Subjective Trichotomy”, *The Journal of Ayn Rand Studies*, Vol. 9, No. 1, Fall 2007, [53-92].
- Branden, Nathalien, “Mistisizm ve Kendini Feda Etmeye Karşı Zihin Sağlığı”, *Bencilliğin Erdemi*, Çev. Nejdet Kandemir, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2013, [49 – 59].
- , “Sahte Bireycilik”, *Bencilliğin Erdemi*, editör: Uygur Karal, çev.: Nejdet Kandemir, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2013, [206 – 210].
- , “Sahte Bireycilik”, *Bencilliğin Erdemi*, çev.: Nejdet Kandemir, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2013, [206 – 210].
- Corcuff, Philip, *Bireycilik Sorunu: Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, çev.: Aziz Ufuk Kılıç, Versus Yayınları, 2009.
- Rand, Ayn, “Kolektifleşmiş Etik”, *Bencilliğin Erdemi*, çev.: Nejdet Kandemir, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2013, [120 – 128].
- , “Objektivist Etik” *Bencilliğin Erdemi*, çev.: Nejdet Kandemir, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2013, [11 – 48].
- , “Acil Durumlar Etiği”, *Bencilliğin Erdemi*, çev.: Nejdet Kandemir, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2013, [60 – 71].
- , “Giriş”, *Bencilliğin Erdemi*, çev.: Nejdet Kandemir, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2013, [1 – 10].
- , “İnsan Hakları”, *Bencilliğin Erdemi*, çev.: Nejdet Kandemir, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2013, [139 – 152].
- , “İnsanların Çıkar Çatışmaları”, *Bencilliğin Erdemi*, çev.: Nejdet Kandemir, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2013, [72 – 82].
- , “Objektivist Etik”, *Bencilliğin Erdemi*, çev.: Nejdet Kandemir, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2013, [11 – 48].
- , *Atlas Silkindi*, çev.: Belkıs Dışbudak, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2007.
- , *Yaşamak İstiyorum*, çev.: Gülten Suveren, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2006.
- Sharaf, Raha, Seyyed Hassan Eslami Ardakani, “Ayn Rand’s Egoism: Theory and Analysis”, *Religious Inquiries*, Vol. 4, No. 7, Winter and Spring 2015, [31 – 42].
- Smith, Adam, *Ulusların Zenginliği*, Cilt 2, çev.: Musa Saltoğlu, Palme Yayıncılık, Ankara, 2011.

Smith, Tara, *Ayn Rand's Normative Ethics: The Virtuous Egoist*, Cambridge University Press, New York, Melbourne, 2006.

Toch, Hans H.&Albert H. Hastorf , "Homeostasis in Psychology", *Psychiatry*, 1955, 18:1, [81-91].

http://www.ozgurtoplumundegerleri.com/res/John_Locke_Hosgoru_Ustune_Bir_Mektup.pdf, 26.05.2020.

KINDÎ'NİN EĞİTİM FELSEFESİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 71, Yaz 2020, ss. 208-231.

Hakemleme: 17.04.2020 | Düzeltme: 24.04.2020 | Kabul: 24.04.2020

Mehmet KARAKUŞ*

Giriş

Kültürel miras bir milletin en önemli hazinesidir. Bu yönüyle biz de millet olarak kültürel mirasımızla övünürüz. Şüphesiz geçmişin fikrî birikiminin günümüz ve geleceğe taşınması, bir milletin kendi kimliğiyle varlığını devam ettirebilmesi noktasında hayatî bir meseledir. Ancak bugünün yaşam koşulları, dünün yaşam koşullarına hiç benzemediği için dünün özel bir bakışla incelenmesi gerekmektedir. Bu noktada geçmişle kurulacak bağ, geçmişe dönmek ve orada kalmak için değil aksine daha ileriye gidebilmek adına geçmişten alınacak hız içindir. Zira geçmiş ile bağları kesmek ya da daha hafif bir tabirle geçmişe olan ilgisizlik, fikrî bakımdan yoksulluk ve yoksunluğa yol açacaktır. Fikrî bakımdan yoksulluk aynı zamanda bizi diğer alanlarda da yoksulluğun pençesinde kıvrandıracak ve bizi diğer milletlere muhtaç edecektir. Bu şekilde geçmişe ait birikimlerimizden yararlanacağımız alanların başında da eğitim konusu gelmektedir. Zira toplumları ileriye götürecek bilgi ve bunun aktarılması olan eğitim, hedefe ulaştıracak en doğru araçtır.

Eğitim, toplum olarak yaşamımızı sürdürebilmek için kazandığımız değerlerin yeni nesle aktarılmasıdır. O halde bugünden yarına değişecek ve yeni ürünler verecek günlük politikalarla düzenlenecek basit bir yapı değildir. Eğitimin ciddi altyapıya ve yılların tecrübesinden süzülerek gelmiş doğru geleneğe dayanması gerekir. Zira bir toplumun eğitimi, onları hem

* Dr. Öğr. Üyesi Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, mehmetkus@kilis.edu.tr, ORCID:0000-0002-3628-9809

bugüne hem de yarına hazırlayan var olma mücadelesinin ana eksenini oluşturmaktadır. Bu yönüyle hem yaşadıkları çağın bir resmini bize sunmaları hem de günümüze ve geleceğimize ışık tutmaları nedeniyle geçmişimize sahip çıkmamız ve ortaya koyduklarını iyi anlamamız gerekmektedir.

Bilginin İslamileştirilmesini teklif eden İ. Faruki tarafından da benzer bir yaklaşım dile getirilmiştir. Faruki'ye göre, içinde bulunduğumuz sıkıntılı durum Müslümanların asırlar boyu süren gerilemesinde aranmalıdır. Bu da cehaletin ve batıl inançların yayılmasına yol açmıştır. Cehalet ve batıl inançların da Müslümanı, mutluluğu kör inanışta aramaya, sathilik ve kaba softalığa eğilim duymaya, ya da ruhunu şeyhine teslimine yönelttiğine vurgu yapan Faruki, bunların da onun büyük çaplı zayıf noktaları haline geldiğini söylemiştir.¹

Eğitim uygulamalarına yön veren disiplin, eğitim felsefesidir. Eğitim felsefesi; eğitimi bir bütün olarak ele alan ve kültürün vazgeçilmez bir öğesi biçiminde düşünen, özenli, eleştirici ve yöntemli çalışmaların tümüdür.² Felsefenin, eğitimin imkânı, doğası, amaçları ve yöntemleriyle ilgili problemleri, felsefeye özgü yöntemlerle konu alan dalıdır.³ Eğitim felsefesi tarihî süreç içinde incelendiğinde bize geçmişin deneyimlerini öğretecektir. Eğitimin günümüze gelinceye kadar hangi koşullarda yapıldığını ve hangi özellikleri gösterdiğini bilmek; bize günümüz şartlarını değerlendirmekte yardımcı olacağı gibi, geleceği daha iyi kurgulamamızın da temelini oluşturacaktır. Bütün bilimlerin tarihini incelemek önemlidir; eğitim felsefesinin tarihini incelemek ise hepsinden daha önemli olmak durumundadır. Dünyün eğitim sorunları, bugünün eğitim sorunlarını çözmekte bize mutlak surette bir bakış genişliği kazandıracaktır. Böyle bir bakış genişliği kazandıktan sonra, çağdaş eğitim sorunlarını bir bütünsellik içinde ele almakla elbette daha sağlam ve tutarlı görüşlere ulaşma şansı yakalamış olacağız. Eğitim bir kuramlar ve uygulamalar dizgesiyse, kuramların kökleri; eğitim felsefesinin tarihindedir. Eğitim felsefesi; kuram dışında tarihsiz bir gündelik uygulamalı bilgiler toplamı olmaktan kendini koruduğu ölçüde yararlı olacaktır. Aslında eğitimin özgün bir kurum olarak ortaya çıkışı gündelik uygulamalar ve gereksinimler karşısında insanın belli bir bağımsızlık kazanmasıyla mümkün olmuştur. Uyarlık, eğitimle başlamış ve eğitimle var olmuştur. İnsanın toplumsal etkinlikleri her şeyden önce eğitimle koşullanmıştır.⁴

1 İsmail R. Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi*, çev.: Fehmi Kuru, İstanbul 1986, s. 25.

2 Hüsameddin Erdem, *Felsefeye Giriş*, Konya 2017, s. 232.

3 Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2003, s. 130.

4 Gülnihal Küken, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, İstanbul 2001, s. XV.

Eğitim felsefesi, eğitimin nasıl olması gerektiği üzerinde fikir üreten dolayısıyla eğitimi harekete geçirerek daha ileriye götürme çabası içinde olan toplum fertlerini, içinde yaşanılan çağa ve sonrasına hazırlayan değerli bir bütündür. Eğitimin sorgulanması, çağın gereklerine cevap verecek nite-likte olduğunun değerlendirilmesi, kişi ve toplumun asli değer yargılarını göz önünde bulundurarak ihtiyaçlarına cevap vermesi gerekir. Haddizatın-da Kindî'nin eğitimden beklediği şey, aklın kullanılması, şahsiyetin oluşturu-lması ve neticede kişinin kâmil insan olmasını sağlayarak toplum içinde kendini gerçekleştirebilen bireyler olarak yer almasını sağlamaktır.

İslam felsefesinde bir eğitim felsefesinin varlığı tartışmayı hak eden önemdedir. Ancak bu tartışma geniş açılardan incelenerek müstakil bir ça-lışma konusu olabilir. Şu kadarı söylenebilir ki, adı konulmamış olsa da İslam felsefesinde bir eğitim felsefesi olmadığını söylemek haksızlık ola-caktır. Eğitim felsefesi doğal olarak çeşitli filozofların ya da düşünürlerin eğitim anlayışlarını ortaya koyarken, bu anlayışları var eden toplumların eğitimle ilgili bakış açılarını da yansıtır. Bilinebildiği ölçüde eğitim ve öğ-retimle ilgili uygulamaların ve görüşlerin tarihi, aynı zamanda bir eğitim felsefesi tarihidir.

Geçmişten günümüze ışık tutanlardan biri de arkasında ciddi bir kültürel miras bırakan ünlü Müslüman filozof Ebû Yusuf Ya'kûb İbn İshak el-Kindî (801-873)'dir. Etnik ve kültürel manada ilk Arap filozofu olduğunda ittifak edilen el-Kindî⁵, zamanının en değerlisi, bütünüyle kadim bilimler sahasın-da asrının en bilgisi olarak kabul edilmektedir.⁶

Kindî hakkındaki biyografik malumât kıtlığına rağmen klasik kaynaklar, onun felsefî ve bilimsel verimliliğine ilişkin geniş bir bilgi yığını ile dolu-dur. Biyografi yazarı İbn Nedim (ö. 995), mantık, aritmetik ile ilgili alan-larda, gök küreleri, müzik, astroloji, geometri, tıp, siyaset ve başka sahalar hakkında toplam 242 çalışmanın Kindî'ye ait olduğunu söyler. Modern araş-tırmacılar tarafından daha da uzatılan bu liste, İbn Nedim'in rivayet ettiği gibi, sadece Yunan felsefesine mahsus değil; aynı zamanda Hint, Kalde ve Harran dinî inançlarının da içine alacak şekilde, Kindî'nin tahsilinin geniş kapsamını tasvir etmektedir. Konularından ayrı olarak, Kindî'nin bugüne dek elimize ulaşan yazıları, gelenekçi kelimacılar ve büyük halk yığınları tarafından fel-sefe ve antik bilimlere kuşkuyla yaklaşıldığı bir zamanda, onun felsefe ve

5 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İstanbul 1992, s. 67.

6 İbn Nedim, *Fihrist*, Mısır 1384 h. s.357; Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Antovan Seyf, *el-Kindî Mekanatuhu İnde Müerrihî el-Felsefeti'l-Arabıyyeti*, Beyrut 1985, s. 24-35; Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi", *Kindî Felsefi Risaleler* içerisinde, İstanbul 2002, s. 3-138.

rasyonel söyleme kendini ne denli adadığını göstermektedir.⁷ Bu yönüyle Kindî'nin yazdığı eserlerin, toplumun kalkınması ve gelişmesi için insan yetiştirmeyi amaçladığı ve bununla diğer toplumlara etki etmesini hedeflediği anlaşılmaktadır.⁸

Kindî'yle başlatılan sistematik İslam felsefesi geleneğinin, sonrasında çok değerli sonuçlar vererek İslam dünyasındaki ilmî ve fikrî gelişmenin öncüsü olduğu söylenebilir. Bu nedenle dahi Kindî'nin, eğitim anlayışımıza katacağı önemli görüşlerinin olduğunda şüphe yoktur.

Câbirî'nin ifadesine göre ilk defa Kindî, felsefenin Arapçalaşması ve bu muhite adaptasyonu işini “öncekilerin bilimlerinden nakledilen bilgi argümanının ideolojik kavgada kullanılması” olarak algılamıştır. Bu ideolojik kavga, o dönemde ve ondan sonraki çağlarda Arap-İslam toplumundaki aydınların gerici ve muhafazakâr güçlere karşı yürüttüğü kavgadır.⁹ Kindî ile başlayan bu mücadele, İslam dünyasının bilimsel gelişmesinin zirveye çıkışının ilk adımları olarak görülmüş ve bu anlayış, sonrasında büyük buluşların kapısını aralamıştır. Aslına bakılırsa o yıllarda İslam düşüncesinin kendi bünyesinde “mantık” ve “bilim” kurabilmesine yol açacak bir yorum gerekiyordu. Daha açıkçası, İslam düşüncesinin rasyonalizme kaynak olması gerekiyordu onu ithal etmesi değil.¹⁰ İşte bu meşaleyi tutuşturan en değerli simalardan biri de Kindî olmuştur.

Kindî'nin yazmış olduğu eserlerin isimlerine bakmak bile onun her sahadaki engin vukûfiyetini gözler önüne serer. Felsefe, eğitim ve dile ait yazdığı bilinen eserlerindeki maksadı, bilgi yığınları oluşturmak değil aksine bu bilgileri başkalarına ulaştırarak onlarda kemale doğru bir gelişimin oluşmasını sağlamaktır. İşte eğitimin hedefi de bu değil midir?

Kindî'de Genel Olarak Bilgi

Kindî'nin eğitim anlayışı, bilgi felsefesinden ayrı olarak düşünülemez. Bilgi teorisi, felsefi görüş ortaya koyan her düşünürün ilgilendiği bir konu olup bilginin kaynağı, imkânı, sınırları gibi araştırılması gereken hususları incelemektedir. Bilginin imkânını kabul eden Kindî, bilginin kaynağı ve çeşitleri konusunu duyu, akıl, sezgi ve vahiy kavramları bağlamında incelemiştir.

7 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, çeviren: Şahin Filiz, İstanbul 2008, s. 46.

8 Mahmud Abdullatif, *el-Fikrî et-Terbevîyyü İnde'l-Kindî*, Dimeşk 2012, s. 220.

9 Muhammed Abid el-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Türkçesi: A. Said Aykut, İstanbul 2003, s. 30.

10 Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 157.

“Bir şeyin ayırdına ya da bilincine varma. Öğrenilen şey”¹¹ olarak tanımlanan bilgi, bilen ile bilinen arasında kurulan ilişkinin bir ürünüdür. Bundan da anlaşılacağı üzere bilgi, çift kutuplu bir bağlantıdır. Bu bağlantının bir ucunda bilen varsa diğer ucunda da bilinen bulunur.¹² Eğitim sürecinin temelinde bilgi, bilgilenme ve öğrenme süreci vardır. Eğitim, temel besinini bilgiden alır. Ancak daha sonra onu aşan yapılandırıcı, biçimlendirici ve davranış değiştirici bir etkinlik gücüne ulaşır. Bilginin kaynağı, bilginin değeri, bilgi edinme sürecinde özne ve nesne arasındaki bağ ile ilgili temellendirmeler, eğitimin bir bilgi olarak çeşitli biçimlerde temelleştirilişine/temellendirilişine de yansımakta ve giderek eğitim sistemlerine, program ve yöntem anlayışlarına etki etmektedir.¹³

Bilginin imkânı konusunda tereddüdü bulunmadığı için tartışmaya değer bulmayan Kindî, bilginin kaynağı ve çeşitleri hakkında ise duyu, akıl, sezgi ve vahiy kavramları çerçevesinde açıklamalarda bulunur. Kindî'ye göre bir şeyle ilgili hususu bilmek, o şeyin mahiyetini her yönüyle bilmeye bağlıdır.¹⁴ O halde bir şeyi tam olarak hakikatiyle bilmenin yolu araştırılmalıdır. Bu da ancak sebeplerin bilgisini elde etmekle mümkündür. Peki, sebeplerin bilgisi nasıl bir bilgidir ve nasıl elde edilir? Kindî'ye göre sebeblik anlayışı, gerçeğe ulaşmada en temel veriyi sağlayan önemli bir konudur. Çünkü sebeblik bağıntısı olmadan gerçeğin bilgisine ulaşamayız. Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi gerçekliktir. Çünkü mahiyeti olan her şeyin, bir gerçekliği vardır. O halde mevcut mahiyetlerin zorunlu olarak gerçekliği vardır.¹⁵

Eğitimin konusu insandır. O halde Kindî'nin eğitim anlayışının ortaya çıkarılması açısından, insana bakışını anlamak önemlidir. Kindî'ye göre insan, nefis (ruh) ve bedenden oluşmaktadır. Bu nedenle eğitimin gerekliliği konusunun da insanın sahip olduğu bu düalist yapısından hareketle irde-

11 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 101.

12 Ahmet Kâmil Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1998, s. 11.

13 Gürsen Topses, *Eğitim Felsefesi Temel Sorunları*, Ankara 1982, s. 151.

14 Kindî, *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye*, “Fî Mahiyetin-Nevmi ve'r-Ru'ya”, tah. Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, Mısır 1950, s. 294; Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, çev., Mahmut Kaya, İstanbul 2002, s. 251. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kindî'nin felsefeyle ilgili eserlerden on dördünü *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye I* (Darul-fikri'l-Arabi, Mısır 1369/1950) başlığı altında birinci cilt olarak yayımlamıştır. Bu çalışmada bu eserden istifade edilmiştir. Bu çalışmayı Mahmut Kaya Türkçeye çevirerek *Felsefi Risaleler* başlığıyla neşretmiştir. Daha sonra bunlara iki risale ve filozofun hikemiyatını içeren üç kısım daha ekleyerek *Kindî-Felsefi Risâleler* adıyla yeni baskılarını gerçekleştirmiştir. (Kindî Felsefi Risaleler, Klasik Yay. İstanbul 2002). Çalışmada bu çeviriden de faydalandık.

15 Kindî, “Fî'l-Felsefeti'l-Ûla”, s. 97; Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 139. Sebeplerin bilgisi sonucu gerçeğe ulaşmak fikrinin kaynağı Aristoteles'tir. Zira Aristoteles'e göre bir nesnenin ne olduğunu bilmek onun niçin var olduğunu bilmek demektir. Aristoteles, *Organon IV-İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul 1989, s. 90.

lenmesi gerekir. Beden, insanın gelip geçici ve ölümlü tarafını oluştururken diğer taraftan ruh insanın değişmeyen, bozulmayan ve ebedi yanını ifade eder. Bedende nefsin varlığı, asıl itibariyle bedeni iyi olan ve iyiliğe götürecektir olan davranışlara yönelmesi; kötü olan ve kötülüğe götürecektir olan davranışlara da engel olması yönüyledir. Çünkü nefis, bedenden ayrıldıktan sonra geldiği âleme dönecek olan yapıdadır. Nefsi ve bedeniyle insan, tabiatı itibariyle cisimden gelen özellikleri neticesinde kötü tabiatlıdır. Öfke ve arzu gücü de bu tabiatı neticesinde ortaya çıkmaktadır. Ancak insan, ruhani yapısından hareketle hayrı ve hayırlı olan şeyleri isteyen, zararı ve zararlı olan şeyleri de engellemeye çalışır. Buna akli nefis diyen Kindî'ye göre bu güç, arzu ve öfke gücünün isteklerini kontrol ederek dengeyi sağlaması yönüyle önemlidir.¹⁶ O halde insanın bu ikili yapısını anlayıp ona göre eğitim programı düzenlenmesi gerekir. Buna göre insandaki kötü olan yönleri düzeltmek ve insanda var olan iyi yönlerin devamını sağlamak eğitimin önemli bir işlevidir. Zira eğitim, insanın nefis ve beden ile sahip olduğu yetileri ahlaken de tamamlayarak kemalin gerçekleşmesini hedeflemektedir.

Kindî'ye göre nefsin, düşünme, öfke, şehvet gücü vardır. Şehvet ve öfke gücü canlılarda türün devamını ve vücudun onarımını sağlar. Düşünme gücü ise fazileti tamamlamak için vardır.¹⁷ Fazileti tamamlamaktan maksat, insanın dünyadaki en temel gayesi olan kâmil insan olmaktır. İşte bu, tam olarak da Kindî'nin eğitimden beklediği şeydir ki ona göre eğitimin hedefi insanı kemale kavuşturmasıdır. Bu da bedenın sağlıklı olmasını içermekle birlikte asıl olarak aklın eğitimini esas aldığı göstermektedir. Kısacası bu, Kindî'nin, eğitimden şahsiyet sahibi bireylerin yetişmesini arzulayan bir hedefi olduğunu çağırıştırılmaktadır. Bu kişi akli, bedeni ve ahlaki yapısıyla diğer insanlarla ve doğayla uyumlu olup, mutluluğa kavuşan kişidir.

Kindî'ye göre her şeyin bilgisine sahip olacak nefsin bedeninden soyutlanması gerekir. O soyutlanınca tıpkı Yaratıcının bilmesi gibi diğer şeyleri veya ondan biraz aşağıdakileri bilme gücüne sahip olur. Çünkü ona yüce Yaratıcının nurundan nur konmuştur. Nefis bu bedenden ayrılarak soyutlanır ve feleğin üstündeki akıl âlemine kavuşursa Yaratıcının nuruna erer ve şanı yüce Yaratıcıyı görür, nuru O'nun nuru ile uyuşur. İşte o zaman her şeyin bilgisi ona açılır. Tümünüyle eşya Yaratıcıya aşikâr olduğu gibi ona da aşikâr olur. Çünkü biz bu kirli âlemdeyken birçok şeyi Güneş'in ışığı sayesinde

16 Kindî, "el-Kavlî Fi'n-Nefs", s.272-280; Kindî, "Nefis Üzerine", s. 243-247.

17 Kindî, "el-İbane an Sucudi el-Cirmi el-Aksa ve Taatihi Lillahi Azze ve Celle", s. 255; Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Ediş Üzerine", s. 235.

görmekteyiz. Ya nefislerimiz soyutlanarak ebediyet âleminde ebedileşip Yaratıcının nuru ile bakarsa neler olmaz ki?¹⁸

Felsefi Bilgi ve Dinî Bilgi

Kindî'ye göre akli bilgilere ulaşmada felsefenin anlaşılması son derece önemlidir. Çünkü bunun açıklanması dengeli, gerçeğin bulunacağı yerleri araştıran ve yaşayanlara yararlı olan kimselerin felsefeye olan aşklarını arttıracaktır. Yine bu konunun açıklığa kavuşturulması, sözünü ettiğimiz kimseler katında son derece şerefli olan feleki külli akla ulaşmanın yolunu aydınlatacak, nefsin onu idrake yol bularak sevmesini sağlayacaktır.¹⁹

Kindî, özellikle dinî düşünce karşısında felsefenin meşruiyetini savunarak ona olan olumlu ilginin artması için çalışmıştır.²⁰ İlk kez dinî ve felsefi bilgi ayrımını yapan²¹ Kindî, doğru bilgi verme noktasında din mi yoksa felsefe mi sorusuna; kaynakları ve yöntemleri farklı olsa da vahiy bilgisi ile felsefi bilginin amacının aynı olduğunu ve ikisinin de insanın yetkinliğini ve mutluluğunu hedef aldığını, aralarında çatışma olmadığını söyleyerek cevap verir.

“Çünkü ilahiyat, vahdaniyet, faziletlere ait bilgiler ve faydalı her ilim ve bu ilimlere götüren yollar ile aynı zamanda tüm zararlı olan şeylerden uzak durma ve bunlardan korunmaya ait bilgiler varlığın hakikatinin bilgisi (felsefe) içerisine girmektedir. Şu halde, peygamberlerin, Allah'tan getirdiklerinde bütün bunlar mevcuttur. Peygamberler ancak, Allah'ın birliğini ve O'nun razı olduğu faziletlerin gerekliliği ve bu faziletlere aykırı olan reziletlerin terk edilmesi fikrini getirmişlerdir. O halde, gerçek bilgiye sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete sınıksız yapışmalı ve onu elde etmek için tüm gayretimizle çalışmalıyız.”²²

Ancak dinî bilginin vahiy kaynaklı olması dolayısıyla daha net ve anlaşılır olmasından, felsefi bilginin ise beşer ürünü olması nedeniyle yanılmaya daha müsait olmasından hareketle dinî bilginin üstün olduğunu belirler. Kindî'ye göre şayet bir kimse, peygamberlerin gizli ve hakikat bilgisine dair kendilerine sorulan sorulara verdikleri cevapları düşünür ve bu bilgileri, filozofun uzun bir süre içerisinde yaptığı araştırma ve çalışmalar sonucunda

18 Kindî, “el-Kavl Fi'n-Nefs”, s. 274; Kindî, “Nefis Üzerine”, s. 244-245 vd.

19 Kindî, “Risale Fi Kemmiyeti Kütübi Aristotalis”, s.364; Kindî, “Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, s. 263.

20 Kindî, “Fî'l-Felsefetü'l-Üla”, s. 103; Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 141-142.

21 Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş*, İstanbul 2012, s. 21.

22 Kindî, “Fî'l-Felsefetü'l-Üla”, s.104; Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 142.

ulaştığı cevaplar ile karşılaştıracak olursa, filozofun, peygamberlerin cevaplarının benzerini veziz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme cevaplar getirmedğini görürüz. Mesela, peygamberin müşriklerin sordukları sorulara her şeyi bilen, başlangıcı ve sonu olmayan, ezeli ve ebedi olan Allah'ın kendisine öğrettiği gibi cevap vermesi buna örnektir. Müşrikler, sorulan soruya cevabı veremez ve bu şekilde onun iddialarını çürütürüz düşüncesiyle, "Ey Muhammed! Çürümüş kemikleri kim diriltebilir?" dediler. Çünkü müşriklere göre bu olay kesinlikle imkânsızdı. Bunun üzerine gerçek bir olan Allah peygambere şöyle vahyetti; "De ki: onları ilk önce kim varlık verdiyse o diriltir. O bütün yaratıkları hakkıyla bilendir."²³ Burada Kindî, yeniden yaratmayla ilgili olarak müşriklerin sorduğu soruya net ve açık-seçik bir şekilde ancak vahiy bilgisiyle cevap verilebildiğini ve bu hakikatlerin, hiçbir filozof tarafından ortaya konulamayacağını ifade etmektedir.

Kindî'ye göre felsefenin gerçek çağrısı, vahyin doğruluğuna karşı koymak yahut onunla üstünlük ve hatta eşitlik iddiasına kalkışmak değildir. O, felsefenin en yüksek hakikat yolu olduğu şeklindeki iddiasından vazgeçmesi ve vahye tabi olup ona hizmet etmesi gerektiğine inanıyordu.²⁴

Kindî'ye göre, Hz. Muhammed'in Allah'tan getirdiklerinin hepsi, aklın verilerinde mevcuttur. Öyle ki bütün insanlar arasında bu gerçeği ancak akıldan yoksun olanlar ve cehaletle yoğrulanlar inkâr edebilir.²⁵ Dolayısıyla bilgi kaynaklarının en önemlisi, peygamberin sahip olduğu bilgidir. Ancak Kindî, ilahi bilgiyi sadece peygambere has kılmaz, aksine peygamberlere verilen bilginin de bilgiye ulaşma yollarından birisi olduğunu ve aynı yolla filozofların da bilgiye ulaşabileceklerini ifade eder. Hatta bu nedenle "İlk Sebep" in bilgisini araştırmasından dolayı bu konudaki araştırmalara "ilk felsefe" isminin verilmesini uygun görmüştür.²⁶ Aradaki temel fark ise peygamberî bilginin saf ve öz olarak doğrudan elde edilmesine karşılık filozof bilgisinin ayrıntılarla karışık olması nedeniyle hatalar bulunabileceği ihtimalidir.²⁷ Bu, aklın yetersizliğinden dolayı değildir haddizatında ilahi bilgiye muhatap olan ve anlayacak olan da yine akıldır. Vahiy bilgisi düşünmeye teşvik ederken bunun da yolu akıldan geçmektedir. Dolayısıyla felsefe ile din çatışmaz zira din, akli kullanmayı esas almaktadır. Üstelik insanın vah-

23 Kindî, "Risale Fi Kemmiyeti Kütübi Aristotalis", s.373-374; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 269.

24 Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s. 85.

25 Kindî, "el-İbane an Sucudi el-Cirmi el-Aksa ve Taatihi Lillahi Azze ve Celle", s. 244; Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine", s. 229.

26 Kindî, "Fî'l-Felsefeti'l-Üla", s. 98; Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 139-140.

27 Kindî, "Risale Fi Kemmiyeti Kütübi Aristotalis", s.373; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 269

ye muhatap olması ve vahyi anlaması dolayısıyla üstün oluşu da akıl sahibi olmasından dolayıdır.

Bu konuda eskilerin görüşlerini zikrederek başlayan Kindî'ye göre filozof Aristoteles, *Topikler* kitabının baş kısmında "Her şeyin bilgisi, bütün bilgileri kuşatan felsefenin altında değerlendirilir" demiştir. Bu sebeple ilk yapılması gereken şey, ilim olması bakımından felsefeyi taksim etmek ve bu kısımların altında ne tür bilgilerin bulunduğunu incelemektir. Felsefe teorik ve pratik (nazari ve amelî) diye ikiye ayrılır; çünkü *Kategoriler* kitabında açıklandığı gibi nefisteki bilgi de akıl ve duyu [bilgisi] şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Haddizatında felsefe, zihnin (nefs) disipline edilmesinden başka bir şey olmadığına göre onun ikiye ayrılması uygundur. Zira zihindeki bilgi, akıl ve duyu [bilgisi] olmak üzere ikiye ayrıldığı gibi aynı şekilde felsefe de teorik ve pratik şeklinde ikiye ayrılır. Teorik olan kısım akılla, pratik olan ise duyu ile ilgilidir.²⁸

Felsefeyi savunan Kindî'ye göre felsefe, öğrenilmesi gereken bir ilimdir ve diğer ilimlerin üzerinde değeri vardır. Kindî'ye göre, insan sanatlarının değer ve mertebe bakımından en üstünü felsefedir. Felsefe; "insanın gücü yettiği kadarıyla, varlığın hakikatini bilmesidir." Buna göre filozofun bilgiden amacı, gerçeğin bilgisini elde etmek; ameldeki amacı ise sürekli fiil değil, gerçeğe göre davranmaktır."²⁹ Kindî'ye göre felsefenin en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi ise ilk felsefedir. Bununla, her gerçeğin sebebi olan, "ilk gerçek" hakkındaki bilgiyi kasteden Kindî, bu nedenle, en değerli ve tam anlamıyla ismini hak eden filozofun, bu en değerli bilgiyi kuşatan kişi olması gerektiğini düşünür.³⁰ Varlığın varlık sebebini bilmek, ilk başta düşünce üretmenin gerekli ve zorunlu olduğuna bizi sevk etmektedir. İkinci olarak felsefe yapmak, medeniyet inşa etmeye düşünsel zemin hazırlamak demektir. Tarihte Müslümanların yenilgilere uğramalarının zaafı, varlığın sebepliliğini bilmeyi göz ardı etmiş olmaları nedeniyledir. Hâlbuki varlığın özünü bilmek, onun ne işe yaradığını bilmek demektir. Düşünce ve medeniyet; varlığın kabiliyetleri üzerine kurgulanıp, kurulduğuna göre eşyayı sebepleri ile bilmek bir zorunluluktur. Bunu temin eden ise ilk etapta felsefedir yani felsefi bilgi ve metotlardır. Aynı zamanda metafizik alanı bilmenin imkânı da, ancak felsefi usûlle kavranabilir.³¹

28 Kindî, "Beş Terim Üzerine", s. 279.

29 Kindî, "Fî'l-Felsefeti'l-Ûla", s. 97; Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 139.

30 Kindî, "Fî'l-Felsefeti'l-Ûla", s. 98-101; Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 139-140.

31 Gürbüz Deniz, "Kindî, Felsefeyi Kabulü ve Konumlandırması", *Diyanet İlmî Dergi* 54/2 (Temmuz 2018), s.18, ss. 13-24.

Kindî ve Eğitim

Her toplumun kendine has, kendi değer yargılarına uygun bir eğitim anlayışı vardır. Buradan hareketle İslam dünyasındaki eğitimin de kaynağı, ortamı ve şartlarıyla kendine özgü bir yapısı olduğunu söyleyebiliriz. Hal böyle olunca İslam düşüncesi içerisinde sistemli felsefe geleneğinin oluşmasında ilk sırada görülen Kindî'den bahsedilmesi gerekir. Sistematik felsefenin başlatıcısı kabul edilen ve felsefi terminolojinin oluşması için ciddi çabalar harcayan Kindî, fizik ve metafizik konularına daha ziyade ağırlık vermiştir. Ancak bu, onun eğitim ve öğretime önem vermediği anlamına gelmez. Ne var ki Kindî'nin günümüze ulaşan eğitim ile ilgili müstakil bir eserine ulaşamamıştır. İbn Nedim, Kindî'nin "Kitab Maiyyeti'l- İlm ve Aksamihi" ve "Kitab Aksami'l-İlmi'l-İnsi"³² isimli iki eserini kaydetmekteyse de, bu kitaplar günümüze kadar ulaşmadıkları için eğitim konusundaki görüşlerini konuyla doğrudan alakalı eserlerinden hareketle ortaya koymak zordur.

Kindî'nin eğitimden istediği şey, insanın ihtiyaçlarına ve toplum gereksinimlerine hizmet edecek eğitim fikrinin oluşturulmasıyla toplumsal gelişmeyi gerçekleştirmesidir.³³ Bu düşüncede olan Kindî, şüphe yoktur ki iyi bir eğitimcidir. Bunun en büyük delili de halife çocuklarına öğretmenlik yapmış olmasıdır. Abbasi halifesi Mu'tasım (833-842) oğluna hoca olarak Kindî'nin ders vermesini istemiştir. Kindî, Ahmet b. Muhammed el-Mu'tasım'ın hocası olarak kitaplarının çoğunu onun ismine ithaf ederek ve onun sorduğu sorulara cevap olmak üzere yazmıştır.³⁴

Eğitimin Hedefi Olmalıdır

Yapılan her işin bir hedefi olması gerekir. Bu yönüyle eğitimden de hedeflenen bir beklenti vardır. Kindî'ye göre ulaşmak istediği gayeyi bilen kimse gücünü ve düşüncesini, o yöne doğru yoğunlaştırırsa hedefe varma yönündeki azminden onu hiçbir şey döndüremez. Bununla birlikte gayesini gerçekleştirme yönünde attığı ciddi ve emin adımların kendisini daha çok hedefe yaklaştırdığını bilen kimsenin aklına kendisini gayesinden saptırarak birtakım zan ve tereddütlerin gelmesinde bir sakınca yoktur. Zira düşünce ve hareketiyle gayesi istikametinde sürekli ve kararlı bir şekilde ilerleyen kimse hata etmez. Ama ulaşmak istediği gayeyi tanımayan kimse onu elde ettiği zaman o olduğunu dahi bilemez; dolayısıyla ondan yararlanamaz.³⁵

32 İbn Nedim, *Fihrist*, s. 358.

33 Abdullatif, *el-Fikrû et-Terbevîyyü İnde'l-Kindî*, s. 212.

34 Ebu Süleyman Mantıkî es-Sicistanî, *Sivanü'l-Hikme*, Tahkik: Abdurrahman Bedevi, Tahran 1974, s. 283.

35 Kindî, "Risale Fi Kemmiyeti Kütübi Aristotalis", s. 379; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 272-273.

Kindî'ye göre sebebi bilinmeyen hiçbir acının şifası yoktur.³⁶ Dolayısıyla herhangi bir iş yaparken önce sebebini anlamak gerekir. Sonrasında onu yapmanın imkânı araştırılır ve yapılması en uygun olan yöntemle bu iş gerçekleştirilir. Bu yaklaşım, eğitim için de geçerlidir. Eğitimin niçin yapılması gerektiği ve hedefi anlaşılırsa ancak doğru hedefe ulaşılabilir.

Kindî'ye göre her şeyin yaratıcısı Allah, yarattığını güdük tabiatlı değil, kendi kendine yeterli olarak yaratmıştır.³⁷ İşte eğitimin hedefi de bu yeterliliği açığa çıkarmak ve insanın mükemmelleşmesini sağlamaktır.

Eğitim Seviyeye Uygun Olmalıdır

Kindî'ye göre eğitim, seviyeye uygun olmalıdır. Ona göre duyu ve aklın algılarıyla gerçeğe ulaşmak bir bakıma kolay bir bakıma da zordur. Çünkü akla göre açık seçik olan bir bilginin somut kavramını arayan kimse -tıpkı yarasanın güneş ışığındaki açık seçik nesnelere göremediği gibi- onu göremez. İşte metafizik alanında araştırma yapanların çoğu, metot hatasından ötürü şaşakalmışlardır. Onlar, bu araştırmalarında, zihinde tıpkı çocuk gibi alışık oldukları duyu algılarına benzer somut akli kavramlar oluşacağını sanmışlardır. Çocuğun öğretiminde alışkanlıklardan istifade etmek kolaydır. Nitekim öğretmenlerin hitabet, mektup, şiir ve hikâyeleri, yani çocuğun küçük yaşta itibaren yatkın olduğu sözlü öğretime dayanan birtakım masalları çabucak öğretmeleri, bu fikrin doğruluğunun kanıtıdır.³⁸ Dolayısıyla küçük yaşta verilecek eğitim ile yetişkin bireylere verilecek eğitim birbirinden farklı olmalıdır. Her kişinin bilgi ve duyu düzeyi dikkate alınarak yapılacak eğitim, öğrenmeyi kolaylaştıracığı gibi gelişmeyi de sağlayacaktır.

Eğitimde Alışkanlıklar ve Çevresel Faktörler Dikkate Alınmalıdır

Kindî'ye göre tabiatında bulunmayan bir şeyi, insanın tabiatına katmak mümkün değildir.³⁹ Çünkü ona göre hoş giden ve gitmeyen şeyler, insan tabiatı gereği değil, tam tersine, adet ve alışkanlıkların ürünüdür.⁴⁰ Alışkanlıkların gerçekleşmesi için öncesinde çokça alıştırmalar yapılmış olması gerekir. İşte bu alıştırmalar yoluyla kişindeki kabiliyetler ortaya çıkar ve uygulamalarda kolaylıklar sağlanmış olur. Bu yönüyle çocuğun eğitiminde alışkanlıkların önemli olduğu unutulmadan buna göre davranılmalıdır. Zira toplumda istenilen davranışların aktarılmasının en kolay yolu alışkanlıklardır. Bu, aynı

36 Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", s. 287.

37 Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", s. 296.

38 Kindî, "Fî'l-Felsefeti'l-Ûla", s.110; Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 146.

39 Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", s. 288.

40 Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", s. 290.

zamanda insanın doğasına uygun olan eğitimin verilmesi gerekliliğini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kindî'nin, felsefe ve eğitim anlayışını doğaya uygun olarak açıklayıp geliştirmek istediği anlaşılmaktadır.⁴¹

Çevrenin insana etkisi üzerinde ciddi bir şekilde fikir yürüten Kindî'ye göre bu, hemen her alanda geçerlidir. Kindî bu hususa örnek olmak üzere Kuzey Kutbu insanlarından bahseder. Ona göre bu insanlar, normal bir yapıya sahip oldukları için düşünme melekeleri güçlüdür, aralarında araştırma yapan ve düşünce üreten çok çıkar.⁴² Kindî'nin böyle bir kanaate varmasının kaynağı konusunda somut bilgiler olmasa da, bu insanların sahip olduğu bu yeteneklere, fitratlarının farklı çevresel etkenlerle değişmemiş olması ve yaptıkları iş hususunda dikkatlerini dağıtacak problemlerin bulunmayışının katkı sağladığı düşünülebilir.

Eğitimde Bilgi Birikimseldir

Kindî'ye göre bilgi tek kişinin çabasıyla ortaya çıkmaz. Kindî hakikate ait bilginin birikimsel olduğuna vurgu yaparak, bilimin hiçbir milletin tekeline olmadığını ve evrensel bir hakikat olarak bütün insanlığın malı olduğunu belirler.

“Hak bilirliliğin gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görmemişlerse de bize intikal eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar. O ürünler bize, onların hakikatine eremedikleri birçok bilgiye ulaşmak için bir yol ve bir araç olmuştur.... Her birinin gerçek adına elde ettiği o azıcık bilgiler bir araya toplanınca büyük bir değer oluşturmuştur. O halde, bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştıranlara da şükür borcumuz büyük olmalı. Çünkü onlar kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler ve sundukları mantıki önermelerle gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Onlar olmasaydı bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeyene ulaşmamız mümkün olmazdı. İşte bu birikim, geçmiş yüzyıllardan beri zamanımıza kadar süregelen yoğun ve yorucu çalışmaların bir sonucudur. Bir kimsenin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar ciddi ve yoğun, fikri de ne kadar ince olursa olsun, zaman olarak kendisini kat kat aşan bu birikimi hayatı boyunca elde etmesi mümkün değildir.”⁴³

41 Gülnihal Küken, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, İstanbul 2001, s. 197.

42 Kindî, “el-İbane An İlleti'l-Faileti'l-Karîbeti Lil Kevni vel-Fesad”, s. 225-226; Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, s. 220.

43 Kindî, “Fî'l-Felsefetü'l-Ûla”, s. 103; Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 140-141.

İşte bu fikirleri doğrultusunda Kindî, geçmişe ait bilgilerin elde edilmesinin önemini vurgulamış olmaktadır. Kindî, eğitim ve öğretimde hedefin, doğru bilgiyi elde ederek kemale ulaşmak olduğunu vurgular. Doğrunun da insanlığın ortak mirası olması nedeniyle, kimden geldiğine bakılmaksızın doğrunun peşinde olunması gerektiğini ifade eder. Kindî'ye göre bu durum, daha önce yazılmış eserlerin okunarak üzerine eklenecek bilgiler doğrultusunda günün ve geleceğin şekillendirilmesinde eğitime verilen değeri göstermesi açısından da dikkat çekicidir.

Kindî'de Bilgi Edinme Yolları

Kindî'ye göre tümüyle varlık, külli ve cüzi olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Kindî, külli derken, türlere nispetle cinsleri, tek tek nesnelere nispetle türleri kastettiğini, cüzi ile de, türlere nispetle tek tek nesnelere (şahısları) kastettiğini söylemektedir.⁴⁴ Bilgi, duyu ve akıldan⁴⁵ elde edilir diyen Kindî'ye göre bilinen her şey ya duyu ya kavram bilgisinden ibarettir.⁴⁶ İnsana ait algıları ikiye ayıran Kindî'ye göre; bu algılardan biri, bize (maddi olana) daha yakın, tabiata (akli ve manevi olana) daha uzak olandır. Bu, gelişmemizin başlangıcından itibaren sahip olduğumuz bizim dışımızdakiler ve bizim bütün cinsimizin ve bizim dışımızdaki çoğu canlıların da sahip olduğu duyu algılarıdır. Bu şekildeki duyu organlarıyla algılamamız, herhangi bir zaman ihtiyacı göstermeksizin ve herhangi bir güçlük olmaksızın duyunun, duyu nesnesiyle ilişki kurmasıyla gerçekleşir.⁴⁷

Duyu algısının konusu cisimler ve tikel varlıklar olup böylesi bir bilgi, özne-nesne ilişkisi neticesinde gerçekleşir. Duyu algıları sonucu elde edilen bilgiler, tasarlama kuvvetinde (musavvira) oluşur. Ve bu musavvira kuvveti de ondaki bu suretleri, hafıza kuvvetine iletir. Bu şekilde duyu algısının suretleri, canlının zihninde (nefiste) kavram olarak yer alır. Bunlar her ne kadar akli kavram olmaktan uzak ve aklın verileri gibi değişmez değilse de, özne-nesne ilişkisi sonucu algılandıkları için gerçekten duyu organına bağımlıdırlar. Duyu algılarına konu olan her şey daima maddeye sahiptir ve bu algılar her zaman cisim durumundadır.⁴⁸

Nefs, hem duyu hem de kavram bilgisine sahiptir.⁴⁹ Dolayısıyla nefis tabiatı gereği çok bilendir. Zira tümüyle bilgi duyu ve akıldan, bunların benzeri

44 Kindî, "Fî'l-Felsefeti'l-Ûla", s. 107; Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 144.

45 Kindî, "Fî Mahiyetin-Nevmi ve'r-Ru'ya", s. 302; Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", s. 255.

46 Kindî, "Fî Mahiyetin-Nevmi ve'r-Ru'ya", s. 301; Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", s. 254.

47 Kindî, "Fî'l-Felsefeti'l-Ûla", s. 106; Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 144.

48 Kindî, "Fî'l-Felsefeti'l-Ûla", s.107; Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 144.

49 Kindî, "Fî Mahiyetin-Nevmi ve'r-Ru'ya", s. 301; Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", s. 254.

ve ikisini birden kuşatan şeyden ibarettir.⁵⁰ Ancak bilgi edinme sadece tabiatta varlıklara bakılarak duyular yoluyla elde edilmez. Dahası akıl ile bilgilerin teyit edilmesi gerekir. Bu şekilde ancak nicelik ve niteliğe ait bilgilere ulaşılabilir. Nicelik ve niteliğin bilgisinden yoksun olan biri, ilk ve ikinci cevherlerin bilgisinden de yoksun sayılır. Böyle birinden insani ilimler alanında varlık göstermesi beklenemez. İnsani ilimler, insanın istemesi ve çabasıyla belli aşamalardan geçerek elde edilir. Ancak insani bilgiler merteye bakımından insanın isteme ve çabasına gerek kalmadan zamansız olan ilahi bilgiden aşağıdadır. Mesela Allah'ın peygamberlere verdiği bilgi bu tür bir bilgidir. Yani istemeden, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantıki çarelere başvurmadan zamansız oluşan bir bilgidir...⁵¹

Vahiy bilgisi Allah'ın, onların nefsinin temizlemeyi ve aydınlatmayı dilemesiyle, onun desteği, ilhamı ve vahyi ile gerçekleşir. İşte bu bilgi, diğer insanlara değil sadece peygamberlere özgüdür ve bu, onların ilginç özelliklerinden, yani onları diğer insanlardan ayıran belgelerden biridir. Akıl da bunun şânı yüce Allah'ın katından olduğunu yakînen bilir. Çünkü insanlar benzerini ortaya koymaktan âciz olunca vahyin gerçekliği sabit olur. Bu bilgi, tabiatının ve yapısının üstünde olduğu için insan, peygamberlerin getirdiklerine boyun eğmek suretiyle itaat eder, yaratılışı itibarıyla tasdik ederek ona bağlanır.⁵²

Kindî'ye göre bilginin, hislerle elde edilen duyu bilgisi, akıl yürütmeye elde edilen akıl bilgisi ve elde etmede insanın çaba göstermeden ulaştığı ilahi/vahiy bilgisi olduğu risalelerde vurgulanır. Kindî'ye göre en önemli ve geçerli bilgi kaynağı vahiy bilgisi olup Hz. Muhammed'in Allah'tan getirdiklerinin hepsi, aklın verilerinde mevcuttur. Hatta Kindî'ye göre bunun doğru olduğunu bütün insanlar arasında ancak akıldan yoksun olanlar ve cehaletle yoğrulanlar inkâr edebilir.⁵³ Bu tür bir açıklama Kindî'nin vahyedilen gerçeğe ait bilginin insan bilgisine olan üstünlüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Kindî, yukarıda eğitimin en önemli işlevi olarak bahsedilen iyilikleri kazandırması ve kötülüklerden uzaklaştırması olarak ifade edilen bilgilere en kestirme yoldan nasıl ulaşılabileceğini de belirler. İlahiyat, vahdaniyet ve ahlak bilgisi; hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait

50 Kindî, "Fî Mahiyetin-Nevmi ve'r-Ru'ya", s. 302; Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", s. 255.

51 Kindî, "Risale Fi Kemmiyeti Kütübi Aristotalis", s. 372-373; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 268.

52 Kindî, "Risale Fi Kemmiyeti Kütübi Aristotalis", s. 373; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 268.

53 Kindî, "el-İbane an Sucudi el-Cirmi el-Aksa ve Taatihi Lillahi Azze ve Celle", s. 244; Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine", s. 229.

bilgiler, varlığın hakikatinin bilgisi çerçevesine girer. İşte peygamberlerin, şanı yüce Allah'tan getirdikleri de tümüyle bu tür bilgilerdir.⁵⁴

Eğitimde Kavramlara Ait Bilgi

Düşünceye dayalı olarak yapılan her etkinliğin felsefi kökenleri mutlaka vardır. Çünkü felsefe kavramlar ortaya koyan bir disiplin olarak, ürettiği kavramlarla eğitimin nasıl olması gerektiği konusunda insanları yönlendirmekte ve eğitime ait düşüncelerin şekillenmesine öncülük etmektedir. Bu noktada Kindî'nin kavramların anlamlarını verdiği eseri önemli bir çalışmadır. Çünkü Kindî'nin *Hudud Risalesi*, felsefi kavramlara ilişkin yapılan ilk çalışmadır. Daha önce Cabir b. Hayyan'ın da bir *Hudud*'u mevcuttur. Ama o, öne çıkan "bilim adamı" kimliğine uygun olarak, risalesinde bilimsel kavramlara ağırlık vermiştir. "Filozof" kimliği ile yazılan ilk risale Kindî'nin *Hudud Risalesi'dir*. Kindî, "İlk İslam filozofu" olması hasebiyle terminoloji sorununu bütün boyutlarıyla yaşamıştır. *Hududunda* kısa ve öz tanımlarla felsefi kavramları tanıtmayı amaçlamış,⁵⁵ Yunan felsefesi ve felsefi kavramların İslam düşüncesine intikalinde, ciddi tercihlerde ve önerilerde bulunmuştur.⁵⁶

Henüz bilim ve felsefe geleneği bulunmayan bir toplumda Kindî'nin yalnızca kavramsal bilgiye ilişkin bilmek ile ilgili olarak akıl, ma'kul, hiss, mahsus, külli, cüzi, lafız ve benzeri kavramlara dair açıklaması son derece önemlidir.⁵⁷ Zira bilim, kavramlar ve tanımlar ile ortaya konulmaktadır.

Kindî, *Risâle fi Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmihâ* isimli risalesinde eğitim ile ilgili birçok kavramın tanımını vererek eğitim ve öğretimi inceler. Tanımını verdiği bazı kavramlar şunlardır: Akıl, Nefs, Hiss, İhtiyar, Tevahhüm, Hass, Kuvvetü'l-hassase, Mahsus, Reviyye, Re'y, İrade, Mahabbe, Vehm, Fehm, Kitâb, Zan, Yakîn, Şekk, İlim, Marife, Hikme, İnsaniyye, Melâikiyye.⁵⁸

Ayrıntılara girilmeden veciz bir şekilde verilen bu kavramlardan eğitim ve öğretim ile ilgili görülen bir kısmının açıklamasını verelim. Kindî akılı; "varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher" olarak tanımlanırken nefis hakkında üç tanım verir: a) Bilkuvve hayat sahibi olan doğal cismin ilk yetkinliği, b) Canlılık yeteneği olan ve organı bulunan doğal cismin tamamlan-

54 Kindî, "Fî'l-Felsefeti'l-Üla", s. 104; Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 142.

55 Enver Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa 2008, s. 77.

56 Richard Walzer, *Greek Into Arabic, Essays on Islâmîc Philosophy*, Cambridge, Massachusetts 1962, s. 175.

57 Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş*, s. 22-23.

58 Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmihâ", s. 163-179; Kindî, "Tarifler Üzerine", s.185-195.

mış hali, c) Kendiliğinden hareket eden ve birçok gücü olan aklî (manevî) bir cevher.⁵⁹

Hiss (Duyu): Nefsin duyu kuvvetlerinden biri vasıtasıyla, maddi olan varlıkların, maddesiyle birlikte algılanmasıdır. Bir görüşe göre duyu, nefsin duyulur nesnelere algılayan gücüdür.⁶⁰

İhtiyar (Seçme, ayırt etme): Düşünme ve ayırt etmeden sonra gelen irade.⁶¹

Tevahhüm (Fantezi, hayal): Maddesi ortadan kalktığı halde onun suretini algılayan psikolojik güç. Bir görüşe göre fantezi, tahayyülden ibarettir; bu da madde ortadan kalktığı halde onun suretinin hayalde canlanmasıdır.⁶²

Hass (Duyan güç): Maddesi ortadan kalktığı halde onun suretini algılayan psikolojik güç.

Kuvvetü'l-hassase (Duyarlı güç): Her bir varlıkta -bedendeki organlarda ve dış dünyada- meydana gelen değişimin farkına varan güç.

Mahsus (Duyulur nesne): Maddenin algılanan sureti.

Reviyye (İç tercih): İçten geçen düşünceler arasında tercih yapma.⁶³

Re'y (Zayıf görüş): Söz ve kitapta [yazıda] temellendirilmemiş bir görüşten (zan) ibarettir. Bir yoruma göre, değişmesi mümkün olmakla beraber, nefsin çelişik olan iki şeyden birine inanmasıdır. Diğer bir görüşte ise Kadî'nin verdiği hüküm geçerli olmakla birlikte, ona karşı duyulan zandır. O halde görüş, zannın devam etmesi durumudur.

İrade: Kendisiyle seçeneklerden birinin kastedildiği güç.

Mehabbe (Sevgi) için iki tanım veren Kindî'ye göre kısa olan tanımda "varlığın birleşme sebebi"⁶⁴ olarak ifade edilirken daha uzun olan tanımda ise "nefsin isteyip aradığı; varlığın birleşmesini sağlayan gücü tamamlayan. Denilmiştir ki sevgi, nefsin kendisine cezbettiği şeyle nefsin arasında bir hal⁶⁵ olarak ifade edilmiştir. Kindî bu kavram ile var oluşun sebebini de açıklamış olmaktadır.

59 Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", s. 165; Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 185.

60 Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", s. 167; Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 187.

61 Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", s. 167; Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 186.

62 Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", s. 167; Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 187.

63 Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", s. 168; Kindî, "Tarifler Üzerine", s.187.

64 Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", s. 168; Kindî, "Tarifler Üzerine", s.188.

65 Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", s. 175; Kindî, "Tarifler Üzerine", s.193.

Vehm (Vehim): Bir şey hakkında olumlu veya olumsuz karar verememe durumu.⁶⁶

Fehm (Anlama): Amaçlananı bütünüyle kavramayı sağlayan güç.

Kitab (Kitap, yazı): Sesleri ayırmak, düzenlemek ve açıklamak için tasarlanan belli bir şeyi yapma.⁶⁷ Bu şekildeki bir yaklaşım, bilgi elde edilirken Kindî'nin baş vurduğu mantıki bir yöntemdir. İnsan bir konu hakkında bilgi elde etmek istediğinde önce o konu ile ilgili kavramları öğrenir, sonra o kavramları çeşitli şekillerde ayırarak ve birleştirerek o konu hakkında düzenlemelerde bulunur ve son olarak da açıklamalarla birlikte yeni elde ettiği fikirleri ileri sürer. Kısacası ayırma, düzenleme ve açıklama ile konular açıklığa kavuşturulmaya çalışılır.

Zann (Zan): Bir şeyin dış görünüşüne bakarak onun hakkında karar verme. Bir görüşe göre, Kadı'nın kendi kararını değiştirmesini mümkün kılacak kadar delil ve ispata dayanmayan gerçek dışı karar ve açıklama.

Yakin (Kesin bilgi): Önermenin ispatlanmasıyla birlikte düşüncenin doyuma ulaşması.⁶⁸

Şekk (Şek, şüphe): İki önerme hakkında ortaya çıkan zannı hoş karşılamamakla beraber, bu zandan dolayı hüküm verememe durumu.⁶⁹

İnsaniyye (İnsanlık): Hayat, düşünme (nutk) ve ölümden ibaretken; Melâikiyye (Meleklik): Hayat ve düşünmeden ibarettir.⁷⁰

Eğitimle ilgili önemli kavramlarda Kindî, bilgiyi ifade etmek üzere ilim kavramını "varlığın hakikatini bilme"⁷¹ ve marife (tutarlı görüş) kavramını "sarsılmayan görüş" şeklinde tanımlamıştır.⁷² Hikmet (Bilgelik) de "külli varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanma"⁷³ şeklinde tanımlayarak eğitim ve öğretim işinin teorik mi yoksa pratik mi olduğu sorusunu; aslında hem teorik hem de pratik yönünün olması gerektiğini ifade ederek cevaplamış olmaktadır.

Bu tanımlardan hareketle Kindî'nin sağlam bir bilgiye nasıl ulaşılabileceğini de belirlediği görülmektedir. Buna göre en temelsiz bilgidен en kesin

66 Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", s. 169; Kindî, "Tarifler Üzerine", s.188.

67 Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", s. 170; Kindî, "Tarifler Üzerine", s.189.

68 Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", s. 171; Kindî, "Tarifler Üzerine", s.190.

69 Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", s. 175; Kindî, "Tarifler Üzerine", s.192.

70 Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", s. 179; Kindî, "Tarifler Üzerine", s.195.

71 Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", s. 169; Kindî, "Tarifler Üzerine", s.188.

72 Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", s. 172; Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 193.

73 Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", s. 177; Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 194.

bilgiye bir sıralama ile Şekk, Zann, Re'y, İlim, Marife ve Yakîn kavramlarına dayalı olarak açıklama yapıldığı ve sonucunda kişinin Hikmet bilgisine eriştiği anlaşılmaktadır.⁷⁴

Eğitimde Yöntem

Kindî'nin eğitime ve öğretime verdiği değer, felsefi sistemini kurarken takip ettiği yöntemde görülebilir. Yazdığı eserlerden de bunun takip edilmesi mümkündür. Eğitimin hedefleri ile Kindî'nin hedefleri bu noktada örtüşür. Zira Kindî'nin eğitimden beklediği aynı zamanda felsefeden beklediğidir. Bu nedenle Kindî, felsefi bilgiden yoğun bir şekilde bahseder. Her sanatın ve her ilmin metodolojisini/usulünü felsefi akıl verir ya da oluşturur. Akla, mantığa ya da kıyasa uygun tarzda oluşmamış bir ilme, ilim demek mümkün değildir. Böyle bir şeye malumat denir, ama ilim denmez. Bu bağlamda -büyük çoğunlukla- Kindî'den sonra İslami ilimler; metodolojilerini felsefî usûlden devşirmişlerdir.⁷⁵ Felsefe öğrenmek isteyen kişi de sıra düzenine göre Matematik, Mantık, Fizik ve Metafizik konularını öğrenmelidir. Kişi bunu yapar ve nefsinin güzel ahlaka yöneltirse Kindî'ye göre geriye Allah'ın güzel yardımını sayesinde elde edilecek bilgiler kalır.⁷⁶

Kindî'ye göre her ilmin kendine has bir araştırma yöntemi vardır ve doğru bilgiye ulaşmak için o alana has yöntemin kullanılması gerekir. İnsani (fizik) ilim, (mertebe ve ilim açısından) metafizikten aşağıdadır. Matematik bilmeden onu tam olarak anlamaya ve değişmeyen gerçek varlıkları bilmeye imkân yoktur. Olsa olsa o sadece duyu gücüyle bilinebilir. Ne var ki duyu gücü, düşünceden yoksun olan hayvanda da vardır.⁷⁷ Anlaşıldığı kadarıyla ilk önce öğrenilmesi gereken ilim olarak matematiği görmekte ve diğer ilimlerinde bunun üzerine inşa edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla aşama aşama ilerlenen ve temel yapıyı kurduktan sonra asıl yapıya geçilen bir yöntem benimsenmiş görülmektedir.

Kindî'ye göre bir öğrencinin filozof olabilmesi için müfredatta matematik ilimleri ile başlanması bir zorunluluktur. Matematik ilimlerinden sonra ancak felsefe müfredatına başlanabilir. Dolayısıyla öğrenim sıralamasında matematik, felsefeye başlamadan önce öğrenilmesi gereken hazırlayıcı ilimler olarak görülmüştür. Sonrasında Aristoteles'in sıra düzenine uygun

74 Kindî, "fi Hudûd'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", s. 169-179.; Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 188-194.

75 Deniz, "Kindî, Felsefeyi Kabulü ve Konumlandırması", s. 19.

76 Kindî, "Risale Fi Kemmiyeti Kütübi Aristotalis", s. 369; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 272.

77 Kindî, "Risale Fi Kemmiyeti Kütübi Aristotalis", s. 376; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 271.

olarak kitaplarının art arda okunması aşamasına geçilir. Bu kitaplar dörde ayrılır: Bunlar mantıkla ilgili olanlar, tabiatla ilgili olanlar, tabiatla bağımsız, cisimlere ihtiyaç duymayan kendi başına konu olanlarla ilgili olanlar ve cisimlere gerek duymayan ve hiçbir şekilde cisimle ilişkisi bulunmayan ilimlerdir.⁷⁸ Kindî'ye göre matematik bilgisinden yoksun olan kimse bu kitaplardaki bilgilerin künhüne asla vakıf olamaz.⁷⁹ Hatta bir kimse aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten ibaret olan matematik ilimlerinden yoksun olur ve sonra da bu kitapları hayatı boyunca kullanmaya kalkarsa bunlardaki hiçbir bilgiyi tam olarak elde edemez; ezberlese dahi, onun bu yöndeki çabası ve kazancı sadece bilgi aktarma düzeyinde kalır.⁸⁰ Kindî, Aristo'nun kitaplarının sayımına ait risalede, bu filozofun yazılı eserlerini saydıktan sonra, kesin bir ısrarla, gerçek bir filozof olmak isteyen onları okumasının zorunlu olduğunu fakat bu okumanın girişle ilgili ilimlerin incelenmesinden önce gelmiş olması gerektiğini, onlarsız bir kimsenin hayatı boyunca felsefe araştırması yapsa bile, hiç bir zaman asıl özü kavrayamayacağını ve ezbere birkaç kavram öğrenmekten başka bir sonuca sahip olamayacağını belirtmektedir.⁸¹ Bu durum, Kindî'nin öğretimde kuru ezberciliğe karşı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü Kindî, tam öğrenmenin ancak analiz ve tahlil yöntemiyle olması gerektiğini düşünmektedir.

Kindî, bilgilerin salt ezberlenmesine karşı olduğu gibi öğrencisi Ahmed b. Tayyib'e, yavrucuğum, defterindeki yazılı olan siyah yer, ondaki beyaz yerden daha iyidir⁸² diyerek öğretimde yazıya geçirme ve not tutmanın da ne kadar önemli olduğuna vurgu yapmıştır.

Kişinin ve toplumun yaşadıkları dönemde ihtiyaç duydukları eksiklikler eğitim yoluyla karşılanır. Bu nedenle toplumu dönüştürmek istediğimiz zaman eğitim metodumuza ve programımıza dikkat etmeliyiz. Dolayısıyla her konuya, aynı metodu takip ederek ulaşmak mümkün olmayabilir. Her konunun kendine özgü bir metodu olmalıdır. O halde Kindî'ye göre matematiğin metodu fizikte, fiziğin metodu metafizikte kullanılırsa yanlış sonuçlara ulaşılır. Fizik, somut varlıkları incelediğinden onda, hislerden hareket ederek deney ve tecrübe ile sonuca ulaşıldığı halde soyut varlık alanı olan metafizi-

78 Kindî, "Risale Fi Kemmiyeti Kütübi Aristotalis", s. 364-365; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 264

79 Kindî, "Risale Fi Kemmiyeti Kütübi Aristotalis", s. 370; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 266.

80 Kindî, "Risale Fi Kemmiyeti Kütübi Aristotalis", s. 370; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 266.

81 A. Cortabarría Beitia, Kindî'de İlimlerin Sınıflandırılması (1), Fransızcadan çeviren: Emrullah Yüksel, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5. Sayı, Erzurum 1982, s. 220, ss. 219-243.

82 es-Sicistanî, *Sivanü'l-Hikme*, s. 286.

zikte aynı yöntemi kullanma imkânı olmayacaktır. Dolayısıyla algılanan her bilginin ispatı istenmemeli; zira Kindî'ye göre her aklî bilginin ispatı yoktur. Bazı şeyler ispat edilse de her şeyi ispat etmek mümkün değildir. Çünkü her ispatın ispatı olsa işlemin sonsuza dek sürüp gitmesi gerekir.⁸³ Ancak metafizik konuların kolayca anlaşılamayacağından hareketle Kindî, metafizik kavramları fizik kavramlarıyla ifade etmeye çalışmış ve birçok metafizik meselenin ispatında daha çok matematiksel ispat yöntemini kullanmıştır. Bunun nedenlerden birisi Kindî'nin daha çok tabiat bilimleri ve matematikle uğraşmış olmasıdır. Bir diğer nedeni de Kur'an'dır denilebilir. Çünkü Kur'an, insanları, Allah'ın varlığını ve birliğini anlamaları için çoğu kez mefhumsal metafizik düşüncelerle uğraşmaktan ziyade fizik âlemi ile uğraşmaya davet etmiş, onları incelemelerini istemiştir.⁸⁴

Yine Kindî'ye göre matematik ilimlerde ikna değil ispat metodunu kullanmalıyız. Eğer matematikte ikna metodunu kullanacak olursak o konudaki bilgimiz ilmi değil, zannî olur. Araştırmacı neyi, nerede, nasıl arayacağını bilmelidir. Her bilgi alanını diğerlerinden ayıran kendine özgü bir metod vardır. Araştırmacıların çoğu, neyi nerede ve nasıl arayacaklarını bilmedikleri için bu konuda yanılmışlardır. Bazıları ikna metodunu, bazıları analogiyi, kimisi rivayeti, kimisi duyuyu kimisi de ispat metodunu benimsemiştir. Bazısı da araştırma yöntemine ait bilgisinin kıtlığından ya da gerçeğe ulaşan yolların çok olmasını arzuladığından bunların hepsini kullanmıştır. Kindî'ye gelince, her alanda yapılması gereken yapılmalıdır.⁸⁵ Bu durum insanların farklı yapılarından kaynaklanan farklı anlama kapasitelerine ve farklı bilgi düzeylerine bağlı olarak öğretim yapılmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

Sonuç

Geçmişten günümüze ışık tutanlardan biri de arkasında ciddi bir kültürel miras bırakan ünlü Müslüman filozof Ebû Yusuf Ya'kûb İbn İshak el-Kindî, iyi eğitim almış ve aldığı eğitim doğrultusunda oldukça geniş bir yelpazede yer alan konularda ilk denilebilecek nitelikte eserler vermiş önemli bir şahsiyettir. Zamanında öğrenilmesi gereken temel ilimleri ve dil ilimlerini öğrendikten sonra felsefe sahasında da donanımlı birisi olarak tanınan Kindî, dönemindeki fikri hareketliliğe katkı sunmuş; dini ilimlerle birlikte felsefi ilimlere de yer vermiş ve bunların birbirlerine alternatif olduklarını değil de birbirlerini teyit ettiklerini ifade etmiştir.

83 Kindî, "Risale Fi Kemmiyeti Kütübi Aristotalis", s. 111-112; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 147.

84 Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 2012, s. 162-163.

85 Kindî, "Risale Fi Kemmiyeti Kütübi Aristotalis", s. 112; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 147.

Kindî'nin eğitim anlayışı, insanı anlama çabasına bağlı olarak ortaya çıkmış ve insanı kemale ulaştırması yönüyle önemli görülmüştür. Eğitimin bir amaç ve metot çerçevesinde belirli öğretim programları dâhilinde verilmesi gerektiğine inanan Kindî, bu hedef ve metodu kendi risalelerinde açıkça ortaya koymuştur. Kindî'ye göre her konuya aynı metodu takip ederek ulaşmak mümkün olmayabilir. Her konunun kendine özgü bir metodu olmalıdır. Dolayısıyla Kindî'ye göre fiziğin metodu metafizikte kullanılırsa yanlış sonuçlara ulaşılır. Yine Kindî'ye göre matematik ilimlerde ikna değil ispat metodunu kullanmalıyız. Araştırmacıların çoğu, neyi nerede ve nasıl arayacaklarını bilmedikleri için yanılmışlardır. Bazıları ikna metodunu, bazıları analogiyi, kimisi rivayeti, kimisi duyuyu, kimisi de ispat metodunu benimsemiştir. Bazısı da araştırma yöntemine ait bilgisinin kıtlığından ya da gerçeğe ulaşan yolların çok olmasını arzuladığından bunların hepsini kullanmıştır. Bu durum insanların farklı yapılarından kaynaklanan farklı anlama kapasitelerine ve farklı bilgi düzeylerine bağlı olarak öğretim yapılmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

Kindî, ele aldığı herhangi bir konuyu incelerken daha önce yapılmış çalışmalara bakmış ve konuyu anlamaya çalışmış, yanlış bilgileri ve doğru bilgileri ortaya koyarak çeşitli analizlerde bulunmuş; sonra da başkalarının anlaması için çeşitli konu ve hacimlerde risaleler kaleme almıştır.

Değişmeyen hakikatlere ulaşması gereken insanın, belirli müfredat programlarını da takip etmesi gerekir. Yöntem olarak Kindî, ilk olarak sıra düzenine göre konuları sıralamakla başlar. Ardından konuyla ilgili yanlış bilgileri ortaya çıkarır. Sonrasında konu ile ilgili doğru sonuçları vererek, yanlışların nereden kaynaklandığını ifade eder. Doğruların neler olduğunu açıklayıp, konuya dair kendi yaklaşımını da ekleyerek, muhatabını ikna edici akli bir yöntemle baş başa bırakır.

Eğitimde çevresel faktörlerin ve alışkanlıkların etkisi olduğunu düşünen Kindî, her düzeye uygun olan eğitimin yapılmasında ısrarcıdır. Anlaşılma- dan ve kavranmadan ezberleme yoluyla edinilen bilgilerin yetersizliğini ifade eden Kindî, daha sonraki zamanlarda kullanılabileceğini hesaba katarak not tutularak bilgi edinilmesini tavsiye etmiştir.

Eğitimin hedefini; birey açısından insanı olgunlaştırması (insan-ı kâmil), toplum açısından da kendini gerçekleştirmiş bireylerle, insanların birlik ve beraberliğini sağlayarak istikamet üzere şahsiyetli bireyler yetiştirmek suretiyle dünya ve ahirette mutluluğa ulaştırması olarak değerlendirmiştir. Kindî'ye göre eğitim bunu; akli duylara hâkim kılarak ve dini öğretilere bağlı kalarak ancak gerçekleştirebilecektir.

Öz

Kindî'nin Eğitim Felsefesi

Geçmişten günümüze ışık tutanlardan biri de arkasında ciddi bir kültürel miras bırakan Kindî (801-873)'dir. Kindî, İslam düşünce tarihinde sistematik felsefenin başlatıcısı olarak kabul edilen ve felsefi terminolojinin oluşması için önemli katkısı bulunan bilim ve düşünce insanıdır. Araştırmalarında daha çok fizik ve metafizik konularına ağırlık vermiştir. Ancak İslam dünyasını Batı düşüncesiyle tanıştırmak gibi bir misyonu üstlenen Kindî'nin insanı kemale ulaştırarak yol olarak gördüğü eğitime dair söyledikleri ve beklentileri de önem arz etmektedir.

Kindî, bütün bilimlerin bir amaç ve metot çerçevesinde, kendine uygun olan yöntemi kullanarak, belirli öğretim programları dâhilinde verilmesi gerektiğine inanır. Bu yönüyle eğitimin de kendine özgü amacı, metodu ve programı olmalıdır. İşte bu çalışma Kindî'nin eğitime dair bu görüşlerini görünür kılmaya çabası taşımaktadır. Kindî, eğitimde alışkanlıkların ve çevrenin önemine vurgu yapmış, anlaşılmadan ve kavranmadan ezberleme yoluyla edinilen bilgilerin yetersizliğini ifade etmiştir. Ayrıca daha sonraki zamanlarda kullanılabileceğini hesaba katarak not tutularak bilgi edinilmesini tavsiye etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Kindî, Bilgi, Eğitim, Öğretim.

Abstract

Al-Kindî's Philosophy of Education

One of the people that offered an insight into today's world from the past is Al-Kindî (c. 801-873 AD) who left behind a serious tot of cultural heritage. Al-Kindî is a scholar and a raisonneur who is considered to initiate the systematic philosophy in the Islamic history of thought, and who contributed tremendously to the formation of a philosophical terminology. He concentrated heavily on Physics and Metaphysics in his studies. However, assuming the task to introduce the Western thought to the Islamic world, Al-Kindî's statements and expectations on education that he saw as a means for a person to reach perfection have importance.

Al-Kindî believed that all sciences must be taught with an eye to a method and an objective, in accordance with proper methods and syllabuses. On that sense, all education must be applied with an objective, a method, and a program of a kind. Here this study gets in a struggle to bring Al-Kindî's views relative to education into view. Al-Kindî laid weight on habit and environment in education, and emitted the poorness of the knowledge that is acquired through memorization without understanding and comprehension. Likewise, he recommended to obtain information taking notes for one can use it later in time.

Keywords: Islamic Philosophy, Al-Kindî, Knowledge, Education, Schooling.

Kaynakça

- A. Cortabarría Beitia, Kindî'de İlimlerin Sınıflandırılması (1), Fransızcadan çev.: Emrullah Yüksel, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5. Sayı, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum 1982, ss. 219-243.
- Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara, 1996.
- Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2003.
- Ahmet Kâmil Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yay. İstanbul 1998.
- Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.
- Antovan Seyf, *el-Kindî Mekanatuhu İnde Müerrihî el-Felsefeti'l-Arabiyyeti*, Dârü'l-Ceyl, Beyrut 1985.
- Aristoteles, *Organon IV-İkinci Analitikler*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1989.
- Ebu Süleyman Mantıkî es-Sicistanî, *Sivanü'l-Hikme*, Tahkik: Abdurrahman Bedevi, Bünyadı Ferhengi İran (İran Kültür Vakfı) Yay. Tahran 1974.
- Enver Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008.
- Gülnehal Küken, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2001.
- Gürbüz Deniz, "Kindî, Felsefeyi Kabulü ve Konumlandırması", *Diyanet İlmî Dergi* 54/2 (Temmuz 2018), ss. 13-24.
- Gürsen Topses, *Eğitim Felsefesi Temel Sorunları*, Dayanışma Yayınları, Ankara 1982.
- Hüsameddin Erdem, *Felsefeye Giriş*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 2017.
- İbn Nedim, *Fihrist*, Mektebe't-Ticariyye el-Kübra, Mısır 1384 h.
- İsmail R. Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi*, çev.: Fehmi Kuru, Risale Yay. İstanbul 1986.
- Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2002.
- Kindî, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2002.
- Kindî, "Beş Terim Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2002.
- Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2002.
- Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, c. I, Kahire 1369/1950.
- Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev.: Mahmut

- Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2002.
- Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2002.
- Kindî, "Nefis Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2002.
- Kindî, "el-İbane An İlleti'l-Faileti'l-Karîbeti Lil Kevni vel-Fesad", *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye*, tah. Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, Daru'l-fıkri'l-Arabi, Mısır 1950.
- Kindî, "el-Kavl Fi'n-Nefs", *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye*, tah.: Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, Daru'l-fıkri'l-Arabi, Mısır 1950.
- Kindî, "Fî Mahiyetin-Nevmi ve'r-Ru'ya", *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye*, tah.: Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, Daru'l-fıkri'l-Arabi, Mısır 1950.
- Kindî, "Fî'l-Felsefeti'l-Üla", *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye* tah.: Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, Daru'l-fıkri'l-Arabi, Mısır 1950.
- Kindî, "Risale Fi Kemmiyeti Kütübi Aristotalis", *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye*, tah.: Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, Daru'l-fıkri'l-Arabi, Mısır 1950.
- Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2002.
- Kindî, "Tarifler Üzerine", *Felsefi Risâleler*, çev.: Mahmut Kaya, Kindî, Klasik Yay. İstanbul 2002, s. 185.
- Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2002.
- Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", *Felsefi Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2002.
- Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, çev.: Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İklim Yay. İstanbul 1992.
- Mahmut Abdullatif, *el-Fikrî et-Terbeviyyü İnde'l-Kindî*, Menşurat ittihad el-Kitab el-Arab, Dimeşk 2012.
- Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay. Ankara 2012.
- Muhammed Abid el-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev.: A. Said Aykut, Kitabevi Yay. İstanbul 2003.
- Richard Walzer, *Greek into Arabic, Essays on Islâmîc Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1962.

SIYASAL TEMSİL: BİR KAVRAMIN DÖNÜŞÜMÜ*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 71, Yaz 2020, ss. 232-263.

Hakemleme: 02.05.2020 | Düzeltme: 06.05.2020 | Kabul: 12.05.2020

Metin ÖZKAN**

Giriş

Temsili konu alan çalışmaların büyük bir bölümü, kavramı tanımlama ve kuramsallaştırmanın zorluğu üzerine bir şerh ile başlar.¹ Temsil kavramının soyut bir içeriğe sahip olması bu zorluğun en büyük nedenidir. Ancak bu soyut kavrama yönelik dikkat çekici husus, yönetenleri yönetenler nezdinde “somutlaştırma” eyleminin karşılığı olarak kullanılmasıdır. Kavramın görünür olmaya başlamasından 18. yüzyıla kadar ve hatta bugün dahi temsile yönelik farklı kavrayışların ortaya çıkışı, devletin kurucu unsuru olan egemenliğin devri bağlamında bir ilke oluşturma ve siyasal/sosyal bütünleşmeyi sağlama konularına sunmuş olduğu geniş perspektiften kaynaklanır. Bu çerçevede çalışma, modern devlette temsil olgusunun Ortaçağ pratiklerinden hareketle 17. ve 18. yüzyıl “demokratik devrimleri” ekseninde hangi yönde dönüştüğünü anlaşılır kılmayı amaçlamaktadır.

Temsilî rejimin temelini meydana getiren ve yöneten-yönetilen kurgusunu düzenleyen “yeni” temsil anlayışı İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimleri paralelinde görünür hale gelir. Ulusal egemenliğin/iradenin tecelli ettiği temsilî organlardaki temsil anlayışını kavrayabilmek, kendinden önce yürürlükte olan emredici vekâleti sosyal ve hukukî yanlarıyla incele-

* Arş. Gör. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, <https://orcid.org/0000-0001-6562-1981>

** Bu çalışma, 2019 yılında Gazi Üniversitesi'nde savunduğum doktora tezime [Modern-Demokratik Devlette Siyasal Temsil] dayanılarak hazırlanmıştır.

1 Örneğin bkz. Birch, 1971: IV; Budge, 2006: 2; Hobson, 2008: 449; Mansbridge, 2003: 515; Pitkin, 2014: 5; Runciman, 2007: 94; Urbinati, 2006: 7; Vieira ve Runciman, 2008: 11.

mevi gerekli kılar. Nitekim yeni temsil anlayışı, tarihi gelişme çizgisinde ele alınabilmektedir. İngiltere’de uzun bir süre içinde pragmatik yollardan, Amerika’da 1776 Devrimi’yle, Fransa’da ise 1789 Devrimi’yle yerleşen temsilî rejimde, temsilciye hem maddî hem de hukukî sorumluluklar yükleyen vekâlet ilişkisi ortadan kalkmıştır. Yurttaşlık düşüncesi temelinde “seçmen-temsilci” olarak formüle edilen “yeni” yöneten-yönetilen kurgusu, seçmen ile temsilci arasında seçmenin temsilcisini yönlendirebilmesine olanak tanıyan hukukî bağları koparmıştır. Bu bağlamda Ortaçağ siyasal düzeninde danışma organı işlevi yürüten İngiliz *Parlamentosunun* ve Fransa’daki *États Généraux*’nun yasama yetkisiyle donatılması, bir temsil ilişkisinin değil yeni bir temsil anlayışının ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Siyasal iktidarın demokratik yollarla el değiştirmesini olanaklı hale getiren yeni temsil anlayışı; Bodin, Hobbes, Rousseau ve Sieyès gibi önemli siyaset teorisyenlerinin, yöneten-yönetilen ilişkisine yönelik toplumlarına özgü çözümleneleri paralelinde belirgin hale gelmiştir.

Bu çerçevede makale, temsilin modern devlet için taşıdığı önemi ve anlamı, kavramın dönüşümünden hareketle tartışmaya açmaktadır. Çalışmanın izleyen bölümünde, temsilin kavramsal kökenleri üzerinde durulacaktır. Nitekim temsil kavramının vekâlet ve siyasal etkinlik alanına nasıl geçtiğini anlamlandırmak, kavramın etimolojik gelişimini akılda tutmayı gerektirmektedir. 14. yüzyıl ile 16. yüzyıl arasındaki siyasal düşünceler paralelinde modern devlet düşüncesinin ortaya çıkışı ise halkın temsilini, siyasal bir kavram/sorun olarak karşımıza çıkarmaktadır. Siyasal temsil, 17. yüzyılla birlikte modern demokrasi düşüncesinin ontolojik öncülü konumuna gelir. Siyasal temsil kavramına yönelik tartışmalar, kavramın bizatihi kendisine ilişkin boyutları içermekle birlikte tarihsel süreç içerisinde tanımı ve mahiyetiyle ilgili gerçekleşen değişim ile dönüşüm etrafında olagelmıştır. İzleyen bölümde, halk egemenliği ile ulus egemenliği teorileri paralelinde emredici vekâlet anlayışından yeni temsil anlayışına geçişin kavrama yönelik sunmuş olduğu perspektif incelenenektir. Bu bağlamda 17. yüzyıl siyasal düşüncesinin temsile yönelik sunmuş olduğu kavramsallaştırmanın hala geçerliliğini koruduğu ve kavrama yönelik eleştirilere kaynaklık ettiği savunulmaktadır.

Temsil Kavramının Kökenleri

Siyasal düşünceler tarihi ve siyaset felsefesine dair birçok kavramın etimolojik kökeni, Antik Yunan’dan izler taşımasına rağmen “temsil” (*representation*) kavramının da dâhil olduğu sözcük ailesinin etimolojik kaynağına Antik Yunan’da rastlanılmamaktadır. Antik Yunan’da “temsilî” (*representative*) olarak nitelendirilebilecek kurumlar ve pratikler bulunmasına rağmen

temsil kavramına denk düşebilecek herhangi bir sözcüğün veya kavramın kullanılmadığı bilinmektedir. Temsil kavramının etimolojik kökeni Latince ‘de bulunmakla birlikte temsil terminolojisinin de genel olarak Roma (hukuku) kökenli olduğu görülmektedir (Pitkin, 2014: 233).

Temsil kavramına, Latince “var etmek, ortaya çıkarmak veya yeniden sunmak” anlamlarına gelen *repraesentare* kaynaklık etmekle birlikte; kavramının ilk kullanımlarının, bir ve/veya birden çok insanın diğerlerini ya da Roma İmparatorluğu’nu temsil etmesiyle ilgisi olmamıştır. Temsil kavramının ilk kullanımlarına tiyatro, resim ve dini ritüel pratiklerinde rastlanılır. Bu durum, kavramın siyasal bir içerik kazanmadan önce literatüre girdiğini gösterir. Siyasal bir içeriğe henüz sahip olmadığı süreçte temsil; olgunun, kişinin ya da kavramın aslını değil, onun başka bir düzlemde yeniden kurgulanışının ifadesi olarak kullanılmıştır (Vergin, 2000: 312). Siyasal olmayan temsillerin siyasal temsilden çok daha eski bir geçmişe sahip olduğunu savunan Skinner’in belirttiği üzere “Roma siyasal düşüncesinde, daha sonradan farklı vekiller arasındaki bir temsil ilişkisi olarak düşünülecek olguyu yakalamaya en çok yaklaşan terime hukukî bir kaynaktan olmasa bile tiyatro² dünyasında rastlanılmaktadır. Bu uygulamayı tanımlamak amacıyla kullanılan kavram ise “persona” olmuştur (Skinner, 2005: 161). Roma siyasal düşüncesinde *persona*³ kavramının ilk kullanımları, Antik tiyatrolarda aktörlerin üstlendikleri rolleri betimlemek için kullandıkları kilden veya tahtadan yapılmış maskeleri⁴, yanılmayı, gizlemeyi ve bir kişinin dış görünüşünü ifade eden bir içeriğe sahiptir. *Persona* kavramının bahsi geçen kavrayışlarından daha geniş bir anlam taşıdığını fark eden ilk düşünür Marcus Tullius Cicero’dur. Temsil kavramının modern perspektifinin de temellerini oluşturan “diğerleri adına konuşma ya da eylemde bulunma düşüncesini” *persona* kavramı etrafında şekillendiren Cicero, kavramın siyasal bir boyut kazanmasında önemli bir rol oynamaktadır (akt. Gürleyen, 2012: 17);

“...ben başkaları adına konuştuğum ya da hareket ettiğim zaman, bu sanki onların maskesini takmam gibi bir şeydir ve bunun sonucunda, bu insanların kişiliğini ‘taşıdığım’ ya da ‘sürdürdüğüm’ -onların rolünü oynadığım, adlarına hareket ettiğim söylenebilir.”

2 Temsil kavramına yönelik etimolojik kökenin kaynaklık ettiği *representatio* kavramına da teatral faaliyetlerde rastlanılır. Antik Yunan ve Roma tiyatro dünyasında temsil, bir soyutlamanın herhangi bir nesne içerisinde vücut bulmasını ifade etmek üzere “maske” anlamında kullanılır (Vieira ve Runciman, 2008: 6-8).

3 Ortaçağ’ın ardından kazandığı anlamıyla kişi, insan veya karakter (Pitkin, 2014: 26).

4 Roma tarihinde rastlanıldığı haliyle Tanrıların ve Tanrıçaların anıldığı törenlerdeki dramatik temsillerde maskelerin kullanımı, Antik tiyatronun temel karakteristiği olarak dikkat çekmektedir (Vernant, 2012: 56).

Ortaçağ itibarıyla Hıristiyan ayinlerinde *repraesentare* kavramı, birinin görüşünü anlatmanın ifadesi olmanın yanı sıra “diğerleri adına konuşma” ve “eylemde bulunma” fiillerini de kapsayacak şekilde, geniş anlamıyla, standart olarak kullanılmaya başlanır. Bu süreç, tiyatro dünyasında karşılaşıldığı haliyle kavramın rol yaparak da olsa bir kişiyi var etmek anlamından siyasal bir bağlama geçişinin de temellerini atması hasebiyle dikkate değerdir. *Repraesentare* kavramı, Roma siyasal düşüncesinde farklı alanlardaki kullanımlarına rağmen; başkalarının adına, namına veya çıkarına eylemde bulunma ve konuşma düşüncelerinden bağımsız bir kullanım dağılımına sahip görünmektedir. Nitekim temsil kavramının, “birbirine benzemeyen ama yine de bir diğerinin yerini alma becerisine sahip olan varlıklar arasındaki ilişkiyi kapsayan daha geniş bir anlam” çerçevesinde düşünülmesi, Hıristiyanlık teolojisindeki tartışmalar ekseninde gerçekleşerek kavramın yaygın kullanımına ulaşmasında belirleyici olacaktır (Gürleyen, 2012: 19).

12. yüzyılda Roma hukukunun yeniden canlanması bağlamında Kilise'nin idarî olarak genişleme ve merkezleşme politikaları, temsil kavramını da yakından etkileyerek kavramın siyasal bir içeriğe sahip olmasında önemli bir ilerleme kaydettiğini gösterir. Avrupa'da Roma ve Kilise hukukunun yeniden yorumu, dünyevî ve uhrevî yönetimleri daha sofistike bir hale getirirken bunun yanında siyasal otorite kavramının anlamını da kısmen değiştirmiştir. Bu dönemde, siyasal otoritenin halktan kaynaklandığı ve/veya halkın, iktidarını yöneticisine devrettiği (*lex regia*) anlayışları yaygın bir kullanım alanına sahip olmuştur (Nicholas, 2010: 19). Bu anlayışlar, Roma kökenli iki kavramın özellikle siyasal yönetimin hukuk ayağında önemli rol oynaması ekseninde belirgin hale gelmiştir. Bu kavramlardan *birincisi*, kolektif/ortak bir bütün anlamına gelen “universitas” iken *ikincisi*, bir başkasına adına/namına/çıkarına eylemde bulunan ve onu temsil eden birey olarak “procurator”dur. Bu çerçevede “procurator”, “universitas”ın otoritesini devralan ve bütünü temsil eden kişi/kişiler konumundadır (Staveley, 1955: 413). Bu iki anlayış perspektifinde siyasal otoritelerin hareket ettiği; temsilin, toplumu ifade eden tüm yurttaşların bireysel hakları konusunda temel olmaya başladığı süreç, modern parlamenter demokrasi kavramının da ortaya çıkışını beraberinde getirecektir. Ancak burada belirtilmesi gerekir ki, 12. ve 13. yüzyıllardaki kullanımıyla temsil kavramı, modern-siyasal içeriğinden uzak bir görünüm arz etmekle birlikte Hıristiyanlık teolojisinde izlenebilecek bir gelişim çizgisinde bulunmaktadır.

Papa V. Clement, 1311 yılında Viyana Konseyi'ne delegelerini göndermek üzere seçtiği piskoposları Papalığın temsilcileri olarak ilan ederken “temsil” kavramını da önemli bir anlam yüküyle donatmıştır. Çünkü Papa'nın dele-

geleriyle yaptığı toplantı, evrensel Kilise'nin bir bakıma temsilî hüviyette kabul edilmesinin de ifadesi olmuştur (Örs, 2006: 3). Vieira ve Runciman'ın (2008: 9) belirttiği üzere, temsil kavramının yetkilendirme ilkesi ekseninde yorumlanması, Papa V. Clement öncesi bir döneme, Papa Büyük Gregory (M.S. 540-604) tarafından yerel bir "comunistas"a -cemaate- gönderilen bir mektuba kadar götürülebilir: "...otoritemizin biz mevcut olmadığımız durumlarda talimat verdiğimiz kişiler tarafından temsil edileceği..." Bu bağlamda temsil kavramı, 13. yüzyıldaki pratikler de göz önünde bulundurulduğunda, temsilcinin temsil edilen adına/namına/çıkarına konuşması ya da eylemde bulunması söz konusu olduğunda ilkel bir kullanım alanına sahiptir. Bu haliyle temsil kavramı, hiyerarşik bağlamda merkezin kendisine tâbi olan çevresiyle irtibat kurma yöntemi olarak dikkat çeker. Dolayısıyla 13. yüzyıl itibarıyla temsil kavramının "başkası adına konuşma veya eylemde bulunma" fiillerini içerecek şekilde kavrayışından bahsetmek son derece zor görünmektedir (Özkan, 2019: 40).

Kolektif bir bütün olarak halk kavrayışı ve bu kavrayışın atomları olarak bireysel çıkarlar ve haklarla donatılmış yurttaş düşüncesine gelinene dek temsil kavramının kesin bir siyasal anlama sahip olmadığı görülmektedir. Halkın bir kişilik kazanarak siyasal bir özne konumuna gelişi ve egemenliğin sahibi olarak tanımlanması modern dönemlere özgü bir olgudur. Ancak siyasal iktidarın bir şekilde halkla ilişkilendirilmesi veya halktan kaynaklandığına yönelik düşünsel zemin siyasal düşünceler tarihinde oldukça eskidir (Kervegan, 2003: 357). Bu bağlamda temsil kavramının siyasal bir anlama sahip oluşu, egemenlik teorisinin belirmesiyle yakından ilişkilidir. Teorik düzlemde "halkın egemenliğinden" bahsedilmek, *auctoristas* -iktidarın ilkesi- ile *potestas*'ın -iktidarın kullanımı- tek bir merkezde toplanmasını gerektirir. Ortaçağ'ın parçalı iktidar yapısı, bu siyasal birliğin sağlanmasını engellemiş ve meşruiyet bağlamında dışsal bir gücün varlığına "sürekli" ihtiyaç duymuştur (Ağaoğulları ve Köker, 1991: 143). Dolayısıyla Ortaçağ siyasal düzeninde egemen bir dünyevî iktidar söz konusu değildir. Bu noktada 12. yüzyıldan itibaren çeşitli düşünürlerin teorik düzlemde siyasal iktidar ile halk arasında bağlantı kurma çabası dikkate değerdir. Örneğin dünyevî iktidara karşı Kilise'nin üstünlüğünü savunan ve 12. yüzyılın önemli düşünürlerinden biri olan Salisburyli John, iktidarın keyfi hareket etmesi durumunda halkın direnme hakkı olduğunu savunarak siyasal iktidarın aslında "temsilci" olduğunu ileri sürer. Benzer şekilde 13. yüzyıl düşünürü Aquinalı Thomas, Tanrısal temelini kabul ettiği siyasal iktidarın, mecazî ve sembolik anlamlarda tüm toplumu bedeninde temsil ettiğini savunarak aklın ürünü olan ve ortak yararı gözetilen "yasa" çerçevesinde halka karşı sorumlu ol-

duğunu iddia eder (Sarıca, 1996: 42). Halkın egemenliğine/temsiline yönelik bu fikirler, oldukça sınırlı bir yetki çerçevesinde kurgulanmıştır. Halkın temsiline ve egemenliğine yönelik bahsi geçen düşünsel zemin, temsilin, demokratik öğretinin içerisinde bir siyasal birimle bağlantılı olarak anlam ifade ettiğini de göstermektedir. Son tahlilde modern devlete giden süreçte temsilin anlamını ve dönüşümünü analiz etmek, 13. yüzyıl sonrası “temsil” kavramına yönelik tartışmaları ve Avrupa’daki temsilî kurumları incelemeyi gerekli hale getirmektedir.

Siyasal temsil, modern demokrasi tahayyülünün ontolojik öncüllerinden biri olarak dikkat çeker. Modern devletin doğuşuyla birlikte siyasal iktidarın kaynağı olarak kabul edilen halkın yönetme pratiklerine katılımı, dolaylı başka bir ifadeyle “temsilî” olmaktadır. Bu bağlamda modern siyasal rejimlerin “demokrasi etiketini” taşıyabilmesi için temsil mekanizmasının işlevsel bir konumda olması kritik bir öneme sahip görünmektedir. Daha önce belirtildiği üzere temsil kavramı, esas itibarıyla tiyatro dünyasında belirmiş ve Hıristiyan teolojisinde hukukî bir kavram olarak gelişmiştir. 14. yüzyıl ile 16. yüzyıl arasındaki siyasal düşünceler paralelinde modern devlet düşüncesinin ortaya çıkışı ise halkın temsiline, siyasal bir kavram/sorun olarak karşımıza çıkarır. Böylelikle bir kurum olarak siyasal temsil, siyaset bilimi ve siyaset felsefesinin önemli tartışma konuları arasında yerini alır. Siyasal temsil kavramına yönelik tartışmalar, kavramın bizatihi kendisine ilişkin boyutları içermekle birlikte tarihsel süreç içerisinde tanımı ve mahiyetiyle ilgili gerçekleşen değişim ile dönüşüm etrafında olagelmıştır.

Genel olarak biri ya da birilerinin yerine konuşma, eylemde bulunma, onları olmadıkları yerde/düzlemde var etme, yeniden sunma şeklinde tanımlanan temsil, siyasal bir içerikle donatılmasından itibaren siyaset teorisyenlerinin, üzerinde önemli fikir ayrılıkları yaşadığı bir kavram haline gelir. Kalaycıoğlu’nun (2014: 313) belirttiği üzere temsil, “kavram olarak Batı dillerinde ve özellikle Latince kullanıldığı anlamı ile daha önce var olmayan bir şeyi ortaya çıkarmak veya bir soyutlamanın herhangi bir nesne içerisinde vücut bulması demektir.” Pitkin’e göre temsil, gerçekte var olmayan bir şeyin var sayılmasını ifade etmekle birlikte kelime anlamı bağlamında; bir eşyanın, bir şeyin, bir kimsenin bir başka eşya, şey veya kimse tarafından herhangi bir şekilde var kılınmasıdır. Pitkin’in temsil perspektifi, kavramın bünyesinde barındırdığı varlık-yokluk paradoksuna dikkat çekmesi hasebiyle değerlidir. Temsil kavramına hayat veren, özne ile nesne ya da gösteren ile gösterilenin özdeş olmamasıdır. Temsilde gösteren gösterileni, özne ise nesnesini kurmaktadır. Bu bağlamda Pitkin, temsile yönelik her kavrayışın birer “kurgu” olduğunu savunmaktadır (Pitkin, 2014: 12).

Temsilin, halkı devlet yönetiminde var eden bir “aktarma” mekanizması işlevi gördüğünü ifade eden Nancy Schwartz’a göre (1988: 1) siyasal temsil, “nasıl tanımlanırsa tanımlansın halkı hükümete bağlayan bir etkinlik ve kurumdur.” David Beetham’a göre (2006: 7) temsil, “halk denetimi ve siyasal eşitlik gereksinimlerinin, modern ulus-devletin gerekliliğiyle uzlaştırmanın en etkin aracıdır.” David Judge’a göre (1999: 3) temsil, demokrasinin bir “değişkeni” veya “bileşenidir”. Temsil kavramına yönelik benzer parametrelerden hareket eden farklı tanımlamaların mevcudiyeti, tarihsel süreçte temsilin, yönetim pratikleri içerisinde farklı evrelerden geçmiş olmasıyla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda “demokrasilerde temsilin anlamı/mahiyeti nedir?” sorusuna birçok farklı cevap bulunmakla birlikte Touraine’in cevabı son derece açık bir perspektif sunmaktadır (2000: 38);

“...yurttaşlık anlayışı devleti ulusal devlete, kişisel hükümdarı ortak hükümdara, yani halka dönüştürür; devlete meşruluğunu kazandıracak tek şey halkın egemenliğidir. İşte demokrasilerde halkın yönetimini hayata geçirecek ya da gerçekleştirecek araç, alternatifsiz olan temsil mekanizmasıdır. Temsil mekanizması aracılığıyla demokratik rejimlerde en etkin öğenin halk olması sağlanmaktadır.”

Temsil kavramının aksine kurumsal olarak temsil, demokrasinin evrimsel gelişimi paralelinde ve demokrasinin tarihsel gelişme çizgisi üzerinde bulunduğu noktaya göre bir anlam yükü ile donatılmıştır. Temsil kurumu hukuksal, toplumsal ve siyasal bir içeriğe sahip olmasından dolayı sürekli değişim ve gelişim içinde olan dinamik bir yapı olarak dikkat çeker. Kavrama yönelik tarihsel kökenlerin de gösterdiği üzere siyasal temsil, yönetenlerin meşruiyetini sağlama konusunda kamusal iradenin ortaya çıkmasına yönelik bir amaca sahiptir; kamuoyunun bir simgesidir ve yönetme pratiğinin önemli bir ögesidir (Özgül, 2002: 24-25). Bu çerçevede düşünüldüğünde, temsil kavramının meşruiyet sağlama, kamusal iradeyi sembolik bağlamda ortaya çıkarma ve yönetme pratiğine sunduğu perspektifler, Ortaçağ’dan modern zamanlara bir anlam bütünlüğüne sahip gibi görünmektedir. Bu noktada, temsil kavramının ve olgusunun Ortaçağ’dan itibaren nasıl, hangi amaçlarla ve hangi yönde dönüştüğünü incelemenin önemi de ortaya çıkmaktadır.

Ortaçağ Pratiklerinden Modern Kavrayışa Siyasal Temsil

Ortaçağ Avrupası’nda temsil kurumu ve temsili rejimler, senyörler ile Kilise temsilcilerinden oluşan ve danışma işleviyle sınırlı meclislere, halkı temsilen davet edilen kişilerin katılımı paralelinde ortaya çıkmıştır. Feodal

dönemde, özellikle İngiltere ve Fransa'da, kralların şahıslarına ait olmayan topraklardan da vergi ve asker toplamak için bu meclisleri bir "rıza" sağlama aracı olarak kullandıkları bilinmektedir. Bu bağlamda temsil kurumuna, feodal siyasal düzenin kaynaklık ettiği belirtilmelidir (Araslı, 1972: 14). Buna ek olarak siyasal temsilin kaynaklarına inmek istendiğinde, Ortaçağ'ın sonlarına doğru başlayan toplumsal gelişmelere kadar gitmek gerekli hale gelir.

Feodal dönemin Batı Avrupası'nda toplumsal tabakalar sırasıyla; aristokratlar, din adamları, köylüler ve serfler olmak üzere dört ayrı sınıftan oluşmaktadır. Tabakalar arasında aristokratlar ile din adamları ayrıcalıklı konuma sahipken, "özgür" köylüler ile serfler ise hukukî olarak ayrıcalık sahibi değildir. Bu dönemde -kısmen de olsa- ayrıcalık elde etmenin yegâne yolu mülk (toprak) sahibi olmaktır. Ancak Ortaçağ'ın sonlarında, idarî ve dinsel merkezler olarak görülen kentlerin, ticaretin canlanmasıyla birlikte gelişmeye başlaması bahsi geçen tabaka sisteminin de değişiminin habercisi olacaktır. Kentlerde ticaretin canlanması ve zanaatların gelişimi, Fransızcada düzenli olarak pazarların kurulduğu büyük kasabalara verilen isim olan bourg'tan türetilen ve bu büyük yerleşim yerlerinde yaşayanlar; yani "kentliler" -bourgeois- anlamına gelen *burjuvazinin* doğuşunu beraberinde getirmiştir (Beriş, 2014: 59-67). Ortaçağ'ın sonlarına doğru Batı Avrupa'da gerçekleşen söz konusu toplumsal gelişme, temsil kavramının da ön plana çıkmasına siyasal zemin hazırlamıştır. 13. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'nın deneyimlediği bu ekonomik ve toplumsal gelişmeler, öncelikle Fransa ve İngiltere'de, ilk temsilî kurumların da ortaya çıkmasını sağlayacaktır: Fransa'da *États Généraux* -Zümre Meclisleri-, İngiltere'de *Magnum Concilium* -Parlamento-. Burada hemen belirtilmesi gerekir ki 13. yüzyıl itibariyle toplanmaya başladığı görülen bu temsilî organların kurulup yaygınlaşmasında "Kilise Konseyleri"nde toplanan soylular ile din adamlarının ve "Zümre Meclislerinde" toplanan burjuvaların önemli katkıları bulunmaktadır (Yavaşgel, 2014: 5-6).

Siyasal temsilin tarihsel gelişimi ve geçirdiği evrim göz önünde bulundurulduğunda bir olgu olarak temsilin, toplumsal zorunlulukların bir sonucu olarak ortaya çıktığı görülür. Daha önce ifade edildiği üzere temsil, demokratik öğretilerden de önce var olmakla birlikte monarşik ve aristokratik hüviyetiyle bir Ortaçağ yönetim kurumu olarak gelişir. İngiltere ve Fransa'da karşılaşıldığı haliyle ilk temsilî kurumlar, kimi zaman monarklar kimi zaman da ayrıcalıklı tabakalar tarafından vergi ve orduyla ilgili konuları görüşmek üzere toplantıya davet edilen meclisler paralelinde görünür hale gelir (Dahl, 1996: 35). Var olan bu durum karşısında şunu da gözden çıkarmamak gerekir; Ortaçağ öğretisi gerçek bir yetki devrini öngörmemekle birlikte Ortaçağ temsil öğretisinde, temsilcinin (yetkinin devredildiği kişi

veya kurulun) seçilmiş bir temsilci olması gerekli değildir (Sartori, 1977: 31). Buna rağmen -temsil, aristokratik ve monarşik bir Ortaçağ kurumu olarak gelişirken- Kilise'nin merkezî bir role büründüğü süreçte manastırlarda seçim temeline dayanan kurulların oluşturulması ve bu tarihsel sürecin kent yönetimlerinde de temsilî kurumlara zemin hazırlaması hasebiyle “Kilise Konseyleri”, Fransa’da *États Généraux* ve İngiltere’de *Magnum Concilium*’un kurumsallaşmasında önemli bir tarihsel aşamadır.

Bölgesel bir nitelik gösteren konseylerin ilk olarak 2. yüzyılda Anadolu’da toplandığı bilinmektedir. Larsen’in (1955: 77) belirttiği üzere, ilk konseyin temsilcileri kendilerinden bahsederken “eklesia” terimiyle yakından bağlantısı olan “synodos”⁵ ifadesini kullanmışlardır. Keane’e göre, meclis tabanlı konsey pratiğini uygulayan ilk Hıristiyan Kilisesi, temsilî hükümetlere geçiş noktasında muğlak da olsa bir köprü işlevi görmüştür. Konseyler, Anadolu’nun dışında Batı Avrupa’da, 3. yüzyılda görülmeye başlamış; kısa süre içerisinde de İspanya ve Galya’ya yayılmıştır. Bahsi geçen meclis tabanlı konseylerin evrensel bir statü kazanmaları ise Roma İmparatoru I. Konstantin’in Hıristiyanlık dinini devlet dini olarak yasallaştırdığı süreçte gerçekleşmiştir. Keane’in belirttiği üzere dönemin Kilise Konseyi, “bütün Hıristiyan dünyasının meselelerini karara bağlama yetkisine sahip ilk evrensel konsey olmakla kalmamış; Kilise ve İmparatorluğun işbirliği yaptığı ilk” meclis tabanlı konsey de olmuştur ve bu işbirliği, 9. yüzyıla kadar devam etmiştir (Keane, 2009: 48-50). 1414 yılında Macaristan Kralı Sigismund tarafından Constance şehrinde toplanan “Genel Konsey” temsil kavramının gelişimi açısından önemli konseylerden bir diğeri olarak dikkat çeker. *Constance Genel Konseyi*, 1415 yılında “İsa’dan gelen gücü elinde bulundurduğunu ve papaların bile konsey yönetimine tâbi olduklarını ifade eden bir buyruk” yayımlamıştır. Söz konusu ilkeyle birlikte Konsey, üzerinde herhangi bir otoritenin olmadığı bir yapıya bürünerek temsilî kurumların önemli bir tarihi mesafe almasına katkı sağlamıştır (Keane, 2009: 53).

Pitkin, 13. yüzyıldaki Kilise Konseyleri’nin temsil kurumuna doğrudan yaptıkları katkının, kavramın dönüşümünde kritik bir rol oynadığını belirtir. 13. yüzyılda görev yapan Papalar, Kilise Konseyleri’ne, piskoposların yanı sıra farklı mezhepler ile tarikatlardan da delegeleri ve hatta seküler konumdaki prensleri de davet etmiştir. Konseylerin bu yapısı, Kilise’nin halk tarafından Hıristiyanlığın gerçek bir “temsili” olarak algılanmasına zemin hazırlamıştır. Kilise’nin “temsilî” bir örgütlenmeye yayıldığı bu süreç, Hıristiyanları kimin ya da kimlerin temsil ettiğine yönelik tartışmaları da

5 En yüksek ruhanî meclis, Kiliselerin birleşik kurulu/meclisi anlamlarına gelen kavram hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Larsen, 1955).

gündeme getirmiştir. Padova'lı Marsilius, Hıristiyanları Papa'nın mı yoksa Konsey'in mi; gerçekte kimin temsil ettiğini sorguladığında Konsey'in daha iyi, daha temsilî bir imajı olduğunu belirtmiştir. Nitekim 13. yüzyılı izleyen süreçte temsilî kurumların, yönetim yapısında önemli değişiklikleri ortaya çıkaracağı görülecektir (Pitkin, 2014: 234).

Birch'e göre, "temsilî kurumların Ortaçağ Avrupası'ndaki gerçek gelişimi, yurttaşın/tebaanın siyasal etkisini artırmayı amaçlayan herhangi bir hareketten değil; kralların ekonomik ve siyasal ihtiyaçlarından doğmuştur." Ortaçağ'da karşılaşıldığı haliyle temsil, temsilî hükümet tarihinin dolayısıyla da siyasal temsilin ilk safhasıdır. Bu safha, "çeşitli Avrupa krallıklarında, ayrıcalıklı tabaka veya topluluk temsilcilerinin kral tarafından önerilen kanunlara, bilhassa da vergi kanunlarına onay vermek üzere davet edildikleri meclislerde 13. ve 14. yüzyıllarda başlamıştır" (Birch, 1971: 24). Siyasal temsil, İngiltere ve Fransa özelindeki parlamenter kurumların gelişimi paralelinde modern kavrayışına ulaşana kadar, yöneten-yönetilen ilişkisini düzenlemesi bağlamında son derece sınırlı bir anlama sahip görünmekle birlikte olgusal olarak "vekâlet" ve "siyasal etkinlik" alanından uzak bir seyirde kullanılmıştır. Bu bağlamda temsilî kurumların tarihi, İngiltere ve Fransa tarihine bakmayı gerekli kılmaktadır. Çünkü parlamenter meclisler, Ortaçağ'dan modern zamanlara, sürekli bir tarihe öncelikle İngiltere'de, sonrasında Fransa'da sahip olmuşlardır. 1215 tarihli *Magna Carta*, çoğu zaman, temsilî hükümete ulaşılan demokratik tarihsel süreçte ilk önemli köşe taşı olarak kabul edilmektedir (Birch, 1971: 26).

Feodalizmden kapitalizme geçiş sürecinde kurumsallaşmış ve yeni bir içeriğe kavuşmuş olan modern parlamentoların tarihsel kökenleri İngiltere'de yatmaktadır. Vincenzo Miceli'ye göre "İngiltere tarihinin, parlamentolar tarihi olduğu iddia edilebilir." Bu bağlamda özellikle İngiltere'de, "toplantının amacına ve toplantıya çağrılan insanların sayısına göre, yeni türden parlamenter meclisler ile eski türden konseyler arasında önemli bir geçiş dönemi" bulunmaktadır (Miceli, 1946: 18). Bu süreçte hem İngiliz hem de Fransız parlamentoları aşamalı bir şekilde ortaya çıkacaktır. Parlamentoların ilk gelişimi dikkate alındığında temsil anlayışından etkilenecekleri görülmektedir. Buradan hareketle Ortaçağ temsilî kurumlarının, bir halk adına konuşabilen ve/veya siyasa üretebilen temsilî yapılar olduklarından bahsetmek mümkün görünmemektedir. Temsilî nitelikleriyle parlamenter meclisler, 14. yüzyılın sonu itibarıyla Batı Avrupa'da siyasal yönetimin birer parçası konumuna gelmişlerdir. Bu gelişmeler demokratik bir görünümde gerçekleşmemekle birlikte "modern dünyanın temsilî ku-

rumları” olarak parlamentolar, bahsi geçen primitif kurumların devamı niteliğindedir (Özkan, 2019: 52).

Temsil kavramının “vekâlet” ve “siyasal etkinlik” perspektifi kazanması, temsilî nitelikleriyle parlamentoların demokrasi düşüncesi ekseninde kazandığı anlamla yakından ilişkilidir. Temsil ile demokrasinin yan yana gelebileceğine yönelik öğreti, 18. yüzyılla birlikte belirginlik kazanır. Yukarıda ifade edildiği üzere temsilî kurumların feodal hukuk kökeni bulunması hasebiyle 18. yüzyıla kadar temsil, demokrasiyle bağdaşmayacak bir olgu olarak kabul edilmiştir. Nitekim Ortaçağ Avrupası’nda, özellikle İngiltere ve Fransa’da, vassalların senyörlerine öğüt verme görevi ile kralların vergi ve savaş gibi konularda vassallarının görüş ve rızasını alma zorunluluğu ekseninde ortaya çıkan kurumlar, giderek temsilî hüviyetleriyle parlamentoların doğuşunun da habercisi olacaktır (Uygun, 2011: 124). Tarihsel süreçte bahsi geçen temsilî parlamentoların atası olarak İspanya’da 12. yüzyılda ortaya çıkan “cortes”ler gösterilmektedir (Keane, 2009: 10);

“12. yüzyıla, daha sonra temsilî demokrasi olarak adlandırılacak olan şeyin temel bileşenlerinden birinin (temsilin) olağandışı doğuş anına gidelim. Kurumun hiçbir emsali yoktu. Yeni bir yönetsel yapı türüydü, geniş bir coğrafî alandan gelen çeşitli sosyal çıkarların temsilcilerinin kararlar alabilmesi için bir yerdî. ‘Cortes’ ya da ‘parlamento’ olarak adlandırılıyordu.”

Temsilî rejimlerin başlangıcında kritik bir rol oynayan “cortes”lerin katılımcılarına, Latince kökeniyle “procurator” -vekil- kavramından türetilen ve “bir kişi adına ve onun onayıyla bir şeyler yapan veya bir iş yürüten kişiyi ifade etmek” için kullanılan “procurador” -temsilci- denmiştir. İspanya’daki “cortes”lerin temsilcileri, vergi konularındaki otoriteleri, anlaşma ve müzakere yapma güçleri gibi modern parlamentolarda görülen birçok özelliğe ve fonksiyona sahip olmakla birlikte kentlerinin çıkarlarını krallara karşı dile getirebilme imkânına sahip olmaları nedeniyle de bu süreç, temsilin siyasal bir içeriğe sahip olması konusunda önemli bir tarihi uğrak olarak dikkat çekmektedir. Temsilî hüviyetleriyle “cortes”ler, 14. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasında büyük bir coğrafyada yürürlükte kalarak temsilî rejimlerin yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır (Keane, 2009: 16).

İspanya ve yakın coğrafyasında uygulandığı şekliyle İngiltere’de de temsilî rejime başlangıç olarak 13. yüzyıl uygulamalarını göstermek mümkündür. 1254 yılına gelindiğinde Kral III. Henry’nin (1207-1272) yeni vergi kaynakları arayışına girmesiyle birlikte senyörler ve Kilise ileri gelenleriyle toplanan *Magnum Concilium*’a dönemin idarî birimleri olan kontluklardan

da ikişer vekil davet edilmesi hasebiyle “halkın temsilinin” de söz konusu olduğu süreç, *Magnum Concilium*’un 1254 yılından sonra “Parlamento” adını almasıyla sonuçlanmıştır. Bahsi geçen dönem için *Magnum Concilium* bir yargı organı olarak çalışmakla birlikte yasama işlevi olarak da danışma organı görevi üstlenmektedir (Hatipoğlu, 2007: 22). 1261 ve 1264 yıllarındaki toplantılara mevcut katılımcıların yanı sıra imtiyazlı kent ve kasaba sakinlerinden de temsilcilerin davet edilmesiyle birlikte *Magnum Concilium*’un temsilci yapısı değişerek I. Edward (1239-1307) döneminde “Model Parlamento”⁶ ismiyle toplantıya davet edildiğinde bu *Parlamento*, hemen hemen bütün İngiliz halkını, bu topluluk aracılığı ile temsil eden bir konuma ulaşmıştır (Sarıca, 1969: 44). İngiltere’de “parlamento” kavramı, ilk başlarda hiçbir şekilde halkın (avamın) varlığını çağrıştırmamıştır. Thompson’ın (1999: 3) belirttiği üzere, 13. yüzyıl itibariyle İngiltere’de *Parlamento*, “önemli meselelerde krallarına tavsiyelerde bulunmak veya bazı konularda kralı denetlemek ve baskı altına almak için, krala bağlı toprak sahiplerinden oluşan ve yılda birkaç kez toplanan bir meclis” niteliğindedir. Bu bağlamda temsil kavramına benzer şekilde parlamentonun da aristokratik ve feodal kökenleri ekseninde geliştiğini ifade etmek mümkün görünmektedir.

İngiltere’de temsilî parlamenter rejimin kurumsallaşması, 1642 yılında kral ile parlamento yanlıları arasında çıkan ve 1648 Devrimi ile birlikte kralın idamı ile sonuçlan İç Savaş’a dayanır. 17. yüzyılda İngiliz monarşisi bütün yetkileri “yeniden” ele geçirmeyi ve *Parlamento*’yu dağıtmayı denemiş ancak başarılı olamamıştır. Bu siyasal mücadeleden galip çıkan *Parlamento* üyeleri, 1688 yılındaki “Şanlı Devrim” ile birlikte Stuart Hanedanlığı’nın sona ermesini ve İngiltere’de “Parlamento Egemenliği”nin kurulmasını sağlamıştır (Duverger, 1986: 74). 17. yüzyıldaki siyasal düşünce ekseninde ortaya çıkan İngiliz parlamento geleneği, modern parlamentoların kurumsallaşmasını sağlayan pek çok gelişmenin de hazırlayıcısı olması nedeniyle dikkate değerdir. Nitekim Kral ile *Parlamento* arasındaki siyasal çekişmede *Parlamento*’nun zaferi ve I. Charles’ın idamını hazırlayan “Uzun Parlamento” dönemi, Cromwell Cumhuriyeti dönemi ve II. James ile mücadele dönemi gibi olaylar 13 Şubat 1689 tarihli “Bill of Rights”ın ilan edilmesine yönelik süreci hazırlamıştır (Bayramoğlu, 1998: 28). İngiltere’de temsilî rejimin tarihi bağlamında önemli bir kurucu belge olarak dikkat çeken *Bill of Rights*’a göre kral, *Parlamento*’nun onayı olmadan vergi toplayamayacak, kanunları askıya alamayacak ve barış dönemlerinde ordu toplayamayacaktı. Bunların yanında

6 Genel olarak tarihçiler, I. Edward tarafından 1295 yılında toplanan meclise, “parlamento unsurlarını” büyük oranda barındırmasından dolayı “Model Parlamento” demektedirler. Nitekim bu mecliste, “bi-reysel olarak davet edilen piskoposlar ve başrahipler, kontlar ve baronlar; şerif vasıtasıyla davet edilen seçilmiş temsilciler, şövalyeler ve kasabalılar” hazır bulunmuşlardır (Thompson, 1999: 4-5).

Parlamento üyeleri, serbest seçimle gelecek ve kralın, *Parlamento*'yu sık sık toplantıya çağırma zorunluluğu olacaktı. Bu bağlamda *Parlamento*'nun, bağımsız bir yasama organı olma konusunda önemli bir ilerleme kaydettiğini ifade etmek mümkün görünmekle birlikte; yetkilerinin artması ise parlamentodaki tartışmaların yerel nitelikten çıkarak ülkesel bir boyuta evrilmesini beraberinde getirmiştir. *Parlamento*'nun üstlendiği bu yeni yetki durumu, seçmenler ile temsilciler arasındaki bağın gevşemesiyle birlikte kamu çıkarlarının özel çıkarlara öncelenmesi gerektiğine yönelik düşünce paralelinde “Şanlı Devrim”e kadar İngiltere’de yürürlükte olan emredici vekâlet anlayışının terk edilmesini beraberinde getirmiştir (Hatipoğlu, 2007: 29).

İngiltere’deki parlamenter geleneğin temelinde bulunan *Magnum Concilium* meclislerinin benzerleri “*Curia Regis*” pratiğiyle Fransa özelinde deneyimlenmiştir. Fransa’da temsilî nitelikleriyle meclisler, kralın, doğrudan tahta bağlı olmayan topraklar üzerinde yasama yetkisini kullanmak için senyörler ile din adamlarının onayını almak amacıyla 11. ve 12. yüzyıllarda topladığı *Curia Regis* isimli meclislere, 1302 tarihinde imtiyazlı kentlerden seçilmiş temsilcileri de çağırması sonucunda ortaya çıkar. Temsilci sayısının artması akabinde yapısı değişen bu meclisler, *États Généraux* ismini kullanmakla birlikte temsil ve temsilcilik anlayışının dönüşümünde önemli bir tarihî uğrak olarak dikkat çekmektedir (Araslı, 1972: 16).

Merkezî otoritenin ekonomik destek sağlamak için toplumun belli kesimleriyle dayanışma ihtiyacı duyması sonucu ortaya çıkan *États Généraux*’ların, temsil kavramının ve olgusunun dönüşümüne yönelik katkısı başlıca iki temel parametreyle açıklanabilir. Bunlardan *birincisi*, toplantılara doğrudan katılanların zaman içerisinde kendi yerlerine birer temsilci göndermeye başlaması iken *ikincisi*, *États Généraux*’lara temsilci yollaması istenen tabakaların temsilcilerini seçim yöntemiyle belirlemeleridir. Ayrıca imtiyazlı kentler adına *États Généraux*’lara katılan temsilcilerin de seçim yöntemiyle belirlendiği bilinmektedir. Bu bağlamda *États Généraux*’lara katılan temsilcilerin büyük oranda seçim yöntemi aracılığıyla toplantılara davet edilişi, bahsi geçen temsilî kurumların, modern parlamentolara doğru evrilen tarihsel süreçteki önemli rolünü ortaya koymaktadır (Hobson, 2008: 77).

Fransa’daki *États Généraux* pratiği, halk egemenliği ile ulus egemenliği ilkelerinin de temellerini ortaya çıkaran tartışmalara kaynaklık etmesi hasebiyle siyasal temsil olgusunun dönüşümü konusunda belirleyici bir nitelik taşır. 1467 yılında *États Généraux*’ya davet edilen imtiyazlı kentler, üç ayrı tabakayı temsilen üç ayrı temsilci seçmiştir. Bu bağlamda siyasal olarak görünür olan burjuvazi; din adamları ile soyluların yanında, tüm halkı tem-

sil ettiği varsayılan “Tiers-État” içerisinde temsil edilmiştir.⁷ 1484 yılındaki États Généraux toplantılarında, Fransa idaresi kralın ergin yaşta olmaması nedeniyle aristokratlardan kurulu bir konseye devredilirken gerçekleşen tartışmalar esnasında “iktidarın asıl sahibinin halkın temsilcilerinden oluşan États Généraux’lar olduğu” savunusu ileri sürülünce modern anayasa hukukunun önemli kavramlarından olan halk egemenliği ve ulus egemenliği ilkelerinin de temelleri atılmış oluyordu (Hatipoğlu, 2007: 26-27).

18. yüzyıl öncesi İngiltere ve Fransa özelinde uygulanan temsil mekanizmasında “modern bakış açısına nazaran bir hayli fark” bulunduğu (Pollard, 1920: 164) kabul edilmekle birlikte temsilin dönüşümü yine bahsi geçen parlamenter oluşumlar temelinde gerçekleşecektir. Burada belirtilmesi gerekir ki Fransa’daki parlamenter kurumlar İngiltere’den farklılıklar arz etmektedir. İngiltere’de hem parlamentonun oluşumu ve gelişimi hem de parlamenterleşmeyi mümkün hale getiren kamuoyunun ortaya çıkışı uzun bir sürece yayılan ancak kesintisiz bir gelişim çizgisinde kendine özgü dinamikleri ortaya çıkarmıştır. Fransa’da ise 1789 Devrimi, hızlı bir şekilde, devrim öncesi namevcut olan kamusal kurumları ortaya çıkartarak modern temsil anlayışının en önemli meşruiyet zemini olan ve halkın temsiline kuramsallaştıran halk/ulus egemenliği teorilerine yönelik tartışmaları beraberinde getirmiştir.

17. yüzyılın sonu itibariyle siyasal düşünce; egemenliğin iletilmesi, devredilmesi ve uygulanışı bağlamında yasama ile yürütme organlarının statüsüne dair fikirler yumağı üzerine kurulmuştur. Bu bağlamda ortaya çıkan temel sorun, ortak bir amacın gerçekleştirilmesine olanak sağlayacak koşulların yeniden tanımlanmasına ilişkindir. Buradan hareketle modern devlet karşısında yurttaşın hangi araçlara ve nasıl bir uygulama gücüne sahip olacağı sorunu, “temsil” etrafında şekillenen ve emredici vekâlet anlayışından yeni temsil anlayışına geçiş sürecini bünyesinde barındıran kavramsallaştırma aracılığıyla çözümlenmeye çalışılmıştır.

Halk Egemenliğinden Ulus Egemenliğine Siyasal Temsilin Dönüşümü: Emredici Vekâletten Yeni Temsil Anlayışına Geçiş

Egemenlik, devlete içkin üstün bir gücü, devletin içinde *auctoritas* ile *potes-tas*’ın tek bir merkezde birleşmesini ifade eden modern bir kavramdır (Ağaoğulları, 1989: 22). Ortaçağ boyunca dünyevî iktidar karşısında Kilise’nin hegemonik üstünlüğü özerk bir siyasal alanın oluşmasına izin vermemiştir. Rönesans ile Reform hareketleri paralelinde Kilise’nin siyasal gücünü ve etkinliğini yitirmesi, kapitalizmin gelişimiyle birlikte değişen sosyoekonomik

⁷ Fransa’da tabaka düzeyindeki bu temsil uygulaması, 1789 Fransız Devrimi’ne kadar devam etmiştir.

mik koşullara uyum sağlayamayan feodalitenin çözülüşü ve burjuvazinin siyasal bir özne konumuna gelişi iktidarın merkezde toplandığı modern devletin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Beriş, 2014: 63). Modern devletin gelişim çizgisinde egemenlik kavramı, siyasal iktidar açısından oldukça işlevsel bir konuma sahiptir (Duman, 2010: 747). Modern devletin “egemenlik” teorisinde özellikle iki isim ön plana çıkar: Machiavelli ve Bodin.

Machiavelli'nin *Prens*'inde bahsettiği “stato” kavramıyla, *auctoritas* ile *potestas*'ı kendi kişiliğinde birleştirerek meşruluğunu “kendinde” bulan bir egemen ortaya çıkarması hasebiyle “modern devlet” ya da egemenlik anlayışına oldukça yaklaştığı kabul edilir (Beriş, 2019: 10). Ancak egemenlik teorisini sistematik bir şekilde ortaya koyan ilk düşünür Bodin olacaktır. Bodin, “en yüksek, en mutlak, en üstün güç” olarak tanımladığı egemenliğin; siyasal topluma içkin ve devletin özü nitelikleriyle devleti diğer topluluklardan ayıran en temel unsur olduğunu belirtir (Ağaoğulları, Akal ve Köker, 1994: 24). Bodin'in kavramsallaştırmasından hareket eden düşünürlerin teorik katkılarıyla merkezî, laik -modern- devlet ihtiyaç duyduğu meşruiyeti egemenlik kavramıyla kazanır (Schmitt, 2013: 246). Nitekim mutlak monarşide, kral ile devletin bir anlamda özdeşleşmesiyle, başka bir ifadeyle egemenliğin kralın kişiliğinde, bedeninde somutlaşmasıyla, egemenlik teorisi görünür hale gelmişti. Bu noktada egemenliğin “kralın iradesi-halkın iradesi” şeklinde formüle edilebilecek bir ikiliğin yadsınması üzerine kurgulandığı görülür. Ağaoğulları'nın (1989: 22) belirttiği üzere, mutlak iktidarın zorunluluğunu tutarlı bir şekilde ortaya koyan Hobbes'a göre, toplumda tek bir irade vardır: Devletin iradesi. Hobbes'un teorisinde, devletin/egemenliğin temelinde toplum sözleşmesi bulunur (Hobbes, 2012: 136). Toplum sözleşmesinin ilk aşamasında bireyler, özgür iradeleriyle bütün haklarını “soyut bir bütün” lehine devrederek devleti/*Leviathan*'ı ortaya çıkartırlar. İkinci aşama ise egemenliği kullanacak kişi ya da kurumun “oyçokluğuyla” belirlenmesini içermektedir (Ağaoğulları, Akal ve Köker, 1994: 169). Hobbes'a göre devletin sürekliliği, güvenlik gerekçesiyle devleti oluşturan bireylerin kendilerini devlet ile özdeşleştirmeleriyle yakından ilişkilidir. Hobbes'un teorisinde temsil, “ikna edici” işleviyle bu özdeşleştirmeyi mümkün kılar. Ancak Hobbes'un düşüncesinde halk, devletin ve içerdiği egemenliğin temelini yerleşmesine rağmen “temsilcisinden” bağımsız bir kişiliğe sahip değildir. Bireyler kralda “bir” olurlar (Skinner, 2005: 178).

Yukarıda kısaca değinildiği üzere egemenliğin ilk teorisyenleri, kavramı, mutlak monarşiler için bir meşruiyet kaynağı olarak betimlediler. Fransız Devrimi ile birlikte demokratik öğretinin halk/ulus egemenliğine evrilişi, yöneten-yönetilen ilişkisinde iradenin iletilmesi, devredilmesi ve uygulanışı

bağlamında temsili bünyesinde barındıran demokrasi tahayyülünü beraberinde getirecektir. Devrim'in pratik sonuçlarından birisi, modern devlet ile ulus-devletin özdeşleşmesidir. Nitekim bu durum, yani "kral-devletten" "modern-devlete" geçiş, egemenliğin ulusa aktarılmasının doğrudan sonucudur (Beriş, 2014: 68). Devrim öncesinde, halk/ulus egemenliği teorilerinin şekillenmesinde düşünsel çabasıyla ön plana çıkan isim ise Rousseau olacaktır.

Rousseau tarafından halkın belirli bir otoriteye tabiiyeti, bir tür kurucu sözleşme niteliği taşıyan "toplumsal sözleşme" kavramı çerçevesinde ele alınır. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'ni, sözleşmeye katılan bireyler açısından şu şekilde özetler (1982: 18): "İçimizden her biri, varlığını ve bütün gücümüzü, müştereken, genel iradenin emrine verir ve biz ve her üyeyi bütünü bölünmez parçası kabul ederiz." Rousseau'nun düşüncesinde, halkın iradesi olarak beliren ve ortak iyiliği gözeten/yaşatan genel iradenin, "herkesin iradesi" olmaktan farklılaştığı görülür (Ağaoğulları, 2006: 97). Rousseau için egemen, genel iradeyi ortaya çıkaran yurttaşların bütünüdür. Böylelikle düşünür, halk ile egemeni özdeşleştirirken "halk egemenliği" teorisinin de kurucusu olmaktadır. Rousseau; egemenliğin mutlaklığı, devredilemezliği, sürekli ve bölünmez olduğu gibi savunuları paylaşır; onu kendinden önceki egemenlik teorisyenlerinden ayıran tezi ise egemenliğin temsil edilemezliğine yaptığı vurgudur (Rousseau, 1982: 31). Dolayısıyla Rousseau'nun teorisinde egemenliğin ne şekilde kullanılacağı önemli bir soru haline gelir. *Toplum Sözleşmesi*'nde, halkın kendisini yönetmek için temsilci seçme pratiğinin modern bir düşünüş olduğunu belirten ve bu pratiği, feodal yönetimlerin bir kalıntısı olarak değerlendiren Rousseau, yasama yetkisinin bizzat yurttaşlar tarafından kullanılması gerektiğini savunur (Rousseau, 1982: 91). Ancak Rousseau, güncel bir versiyonunu sunmak istediği "doğrudan demokrasi" modelinin uygulamada çıkaracağı zorlukların da farkındadır. Bu nedenle *Polonya Hükümeti ve Reform Tasarısı Üzerine Düşünceler* isimli eserinde, görece büyük ülkelerde demokrasinin temsilsiz uygulanamayacağını ifade eder (Rousseau, 2008: 114). Beriş'in ifade ettiği üzere (2014: 75); "tüm bu özellikleriyle Rousseau öncesi ve sonrasındaki düşünürler arasında siyasal pratikleri en fazla etkileyenlerden biri olacak ve etkisi en yoğun şekilde, Fransız Devrimi'nde hissedilecektir."

Fransız Devrimi, egemenlik kavramının anayasal hüviyet kazanması konusunda belirleyici bir nitelik taşır. Nitekim egemenlik, 1791 Fransız Anayasasında kendine yer bularak anayasal bir kavram haline gelir (Hakyemez, 2004: 43). Devrim ile birlikte egemenlik monarktan ulusa geçer ve modern devlet artık ulus-devlet ile özdeş olarak anılmaya başlanır. Ancak devrim süreci, egemenliğin özelliklerine yönelik bir değişikliğe sebebiyet vermemiş-

tir. Egemenlik yine mutlak, tek, bölünmez ve sürekli bir kavramsal bütünlüğe sahiptir. Egemenliğin özü aynı kalırken biçiminin değişerek varlığını sürdürmesi, devletin halk/ulus adına yeniden düzenlendiğini gösterir. Bu noktada, Gramsci'nin ifadesiyle halk/ulus artık "Modern Prens"tir (Gramsci, 2014). Böylelikle Fransız Devrimi sürecinde, yöneten-yönetilen ilişkisi sorununun teoriden pratiğe aktarıldığı görülür. Süreci, düşünceleriyle domine edecek düşünür ise Fransız Devrimi'nin "başrol oyuncusu" olarak beliren Sieyès olacaktır. Sieyès'in teorik perspektifi, egemenliğin tek bir kişiye ya da gruba değil, ulusun tamamına ait olduğu kabulü, yani ulusal egemenliğin doğuşu açısından kritik bir öneme sahiptir (Beriş, 2014: 84). Düşünüre göre, soyut ve moral -ahlakî- bir bütün olan ulus ancak temsilcileri aracılığıyla devlet yönetiminde söz sahibi olabilir. Sieyès'e göre, ulusa içkin olan egemenlik, ulusun genel/ortak iradesi ile ortaya çıkar. Bu bağlamda egemen olarak ulus, tek tek bireylerin toplamını aşan soyut bir bütünün ifadesidir. Bir bütünün soyut ifadesi olarak ulus, iradesini ancak temsilcileri aracılığıyla görünür kılabilir. Ancak ulusal irade, kendisini seçen grup ya da bölgeden ziyade "tüm ulusu temsil eden temsilciler" aracılığıyla ortaya konulabilir. Bir başka ifadeyle, halktan/ulustan kaynaklanan egemenlik, temsilcilerde ya da temsilcilerden oluşan temsili organda somutlaşır (Sieyès, 2005: 28-30). Sieyès'in teorik çizgisinde Devrimciler, tüm ulusun yasa yapma ve politika belirlenim süreçlerine katılamayacağı düşüncesiyle bu işi yürütmek üzere temsilcilerin görevlendirilmesini zorunlu göstermiştir. Böylelikle İngiliz ve Amerikan devrimleri ile başlayan temsilî demokrasinin kurumsallaşmasına yönelik süreç, Fransız Devrimi'nden sonra doruk noktasına ulaşmıştır.

"Demokratik Devrimler"le iyiden iyiye görünür olan modern devlet düşüncesinde siyasal iktidarın kaynağı "halkta" olmakla birlikte siyasal iktidarın kullanımı "ulusun" temsilcilerine geçmiştir. Bu bağlamda "eskinin icadı" olarak temsil, halkın ulus adına siyaseten "var" edilmesi konusunu yeni bir vekâlet sistemi aracılığıyla kurgulaması hasebiyle modern-temsili demokrasi düşüncesinin özü konumuna gelmiştir. Nihayetinde Amerikan Devrimi'nin "temsil edilmeden vergilendirmeye hayır" sloganı, somut halkı soyut bir kavram olan ulus meşruiyet temelinde "var eden" yeni temsil anlayışını beraberinde getirmiştir. Ancak burada belirtilmesi gerekir ki yeni temsil anlayışını kavramak, kendinden önce var olan temsil perspektifini açıklamayı gerektirmektedir: Emredici vekâlet.

Emredici vekâlet anlayışındaki temsilci ile temsil edilen arasındaki ilişki, özel hukuktaki vekâlet ilişkisine benzer bir görünüm arz eder. Fransız Devrimi'ne kadarki *États Généraux*'larda rastlandığı şekliyle, egemenliği halk adına kullanan temsilcilerin, temsil ettikleri kişilerin talep, emir ve şikâyet

dilekçelerine bağlılıkları bu ilişkinin en açık ifadesidir. *États Généraux*'larda uygulanan emredici vekâlet anlayışı, 1302 ile 1789 yılları arasında geçerli olmakla birlikte bu süreçte temsil edilen-temsilci ilişkilerinin başat özelliği, temsil edilenlerin temsilci olarak seçtikleri kişileri mümkün mertebede denetleme imkânlarına sahip olmalarıyla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda *États Généraux*'lara doğrudan katılma hakları olan senyörler ile din adamları haricindeki temsilcilerin görevi, Sarıca'nın da belirttiği üzere (1969: 35); "kendilerini seçenlerin dilek ve şikâyetlerinin toplandığı defterlerde ileri sürülen görüşleri krala kabul ettirmeye çalışmaktır." 1789 yılına kadar toplanan *États Généraux*'lardaki temsil edilen-temsilci ilişkilerinde temel belirleyici norm, talep ve şikâyetlerin yer aldığı vekil defterlerinin (cahier de doléances) bağlayıcı bir hükme sahip oluşudur. Hurt'ın (2002: 27) belirttiği üzere;

"...özellikle 1600'lü yıllarda toplanan temsilciler, defterlerindeki görüşleri savunmakla yükümlüydüler. Temsilciler, kendilerine vekâlet verenlerin rızaları olmadan defterlerindeki talep ve istekleri değiştiremezlerdi. Bu bağlamda temsilcilerin emredici vekâlet ile seçmenlerine bağlı oldukları bilinmektedir. Buna ek olarak *États Généraux*'lardaki temsilcilerin, kendilerini seçenler tarafından krala iletmek üzere gönderilmiş olan uyarıların dışına çıkmaları mümkün değildi. Görevleri, defterlerdeki talep ve şikâyetleri krala iletmekten ibarettir. Öte yandan temsilciler, kendilerini seçenlerin vekilleri olmaları sebebiyle seçmenleri tarafından azledilebilirdi."

États Généraux'ların imtiyazlı kişilerin katıldığı toplantılar olmaktan çıkarak çeşitli tabakaların temsil edildiği parlamentolar haline geldiği süreçte *États Généraux*'larda uygulanan vekâlet anlayışının emredici niteliği, temsilciye borç yükleyen ve temsil edilene karşı temsilcinin siyasal olmasa da hukukî sorumluluğunu doğuran bir akit olması sebebiyle doğmaktadır. Bu bağlamda *États Généraux*'larda seçim bölgesi temelinde temsil edilenlerin temsilcileriyle arasındaki hukukî ilişkinin birtakım özellikleri içerisinde barındırdığı belirtilmelidir (Sarıca, 1969: 38-39);

"*États Généraux*'lara seçilen temsilci, seçmenlerin kendisine verdiği vekâletteki talimatla bağlıdır. Mecliste bu talimat çerçevesinde konuşmak, oy ve mütalaa vermek zorundadır. Kesin talimat olmayan konularda temsilci doğrudan doğruya kendi seçim bölgesindeki seçmenin yararını, düşünce ve duygularını göz önünde bulundurmamak zorundadır. Temsilci, seçmenlerinden aldığı talimatın dışına çıkamaz, kesin talimat almadığı konular dışında kendi inisiyatifi ile oy veremez, mütalaaada bulunamaz. Aksi halde bölge halkı kendisini azledebilir. Bu bağlamda temsilci, vekâlet akdinin uygulanmasından sorumludur. Temsilci, çalışmalarını karşılığında bir ücret alacaktır. Ancak

bu ücret, seçmenleri yani seçim bölgesi tarafından karşılanacaktır.”

Bill of Rights ilan edilene kadar İngiltere’de de Fransa’daki *États Généraux*’ların benimsediği şekliyle emredici vekâlet anlayışına rastlanılmaktadır. Sarıca’nın belirttiği üzere (1969: 46); “İngiliz Parlamentosu’nun, kralın tayin ettikleri dışında kalan ve seçimle gelen üyeleriyle seçmenleri arasındaki hukuki ilişki, *États Généraux*’larda olduğu gibi, emredici vekâlete dayanıyordu.” 17. yüzyıl İngiltere’sinde kentler, kasabalar ve kontların yanında bazı üniversiteler de *Parlamento*’ya emredici vekâlet normlarıyla temsilci göndermiştir. Bu süreçte seçim bölgesi temelinde temsil edilenlerin, temsilcilerini yetkili kıldıklarına dair mektuplar verdikleri bilinmektedir. Fransa’dakine benzer şekilde İngiltere’nin emredici vekâlet anlayışı deneyimi, temsilcinin, kendisini *Parlamento* için görevlendiren topluluğun özel çıkarlarını dile getirmek ve savunmakla sorumlu tutulması üzerine kuruludur. Bu bağlamda kral tarafından valilere (sheriffs) gönderilen seçim talimatnamelerinde, temsilcinin seçmen bölgesinden olması ve bölgenin sorunlarına dair malumatının olması zorunlu kılınmıştır. Buna ek olarak, özel hukukun vekâlet akdine benzer şekilde temsilcilere, yaptıkları hizmetler karşılığında seçim bölgeleri tarafından bir ücret ödenmesi, temsilcinin kendisine verilen talimatlara uymaması durumunda ücretinin ödenmemesi ve görevine son verilmesi gibi durumlar söz konusu olmuştur. İngiltere’de emredici vekâlet anlayışının geçerli olduğu dönemde, iki temsilcinin denetlenmesinin tek temsilciye nazaran daha kolay olacağı düşüncesiyle her seçim bölgesinden iki temsilcinin seçilmesi yaygın olarak kullanılmış ve temsilcilerin *Parlamento*’daki görevleri bittiğinde seçmenlerine faaliyetleri hakkında mütalaalarda bulunmaları zorunlu tutulmuştur. Yine Fransa deneyimine benzer şekilde bu dönem için İngiltere’de de bireylerden ziyade toplulukların *Parlamento*’ya temsilci gönderme yetkileri bulunmaktadır. Bu bağlamda İngiltere’de temsilcilerin sadece seçildikleri topluluğu temsil etmeleri ve söz konusu topluluktan, yerine getirdikleri görevler karşılığında ücret almaları, topluluklar ile temsilcileri arasında emredici vekâlet anlayışının yürürlükte olduğunu göstermektedir (Sarıca, 1969: 47-48).

Emredici vekâlet anlayışının yöneten-yönetilen ilişkisi bağlamında çizdiği perspektif, “topluluğun” her üyesini egemenliğin eşit birer paydaşı konumuna getirmektedir. Buradan hareketle seçim bölgeleri tarafından belirlenen temsilciler, temsil edilenlerin egemenlik üzerindeki paylarını devralmakta; temsilci yalnız kendisini tayin eden seçmenlerin vekili olmaktadır (Armaoğlu, 1953: 12). Dolayısıyla temsilcinin yalnızca seçim bölgesi-

nin vekili olduğunu kabul eden emredici vekâlet anlayışının temel esasları şu şekilde sıralanabilir (Teziç, 1976: 222);

- “- Seçmenler, temsilcinin hukuken dikkate alması gereken bir programı ve direktifi tespit ederler.
- Belli bir konuda temsilcinin ne yönde davranacağına ilişkin bir direktif yoksa bu takdirde temsilci, seçmenlerin siyasal düşüncesi ve çıkarları doğrultusunda tutum alacaktır.
- Temsilcilerin, yaptıkları faaliyetler ve gördükleri işlerle ilgili olarak belirli süreler sonunda seçmenlerine hesap vermeleri gerekir.
- Hesap verme sonunda temsilcinin, seçmenlerin direktiflerine uygun davranmadığı ortaya çıkarsa, bunlara karşı hukuki ve cezai sorumluluğu vardır.
- Seçmenler, temsilciyi istedikleri zaman görevden azledebilirler.”

Emredici vekâlet anlayışının, teorik bağlamda “halk egemenliğini” savunan teorisyenlere bir siyasal zemin sunduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir. Siyasal iktidarı, “bireylerin sahip oldukları egemenliğin toplamı olarak” kabul eden emredici vekâlet anlayışı için demokrasi de bireylerin egemenlikteki paylarını devretmedikleri ve bizzat kullandıkları rejimlerin kavramsallaştırılması haline gelmektedir. Bu bağlamda İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimleri sırasında teorik düzlemde yöneten-yönetilen ilişkisinin mahiyetine yönelik tartışmalar, emredici vekâlet anlayışından yeni temsil anlayışına geçişe de kaynaklık etmektedir (Özçelik, 1982: 80).

İngiltere’de temsilci ile temsil edilen arasındaki ilişkinin hukukî mahiyeti, Fransa’daki ilişkilere nazaran farklı bir seyir izlemiştir. Bu süreç, İngiltere’de emredici vekâlet anlayışının Fransa’dan önce terkedilmesine sebebiyet verecektir. Nitekim İngiltere’deki temsilci-temsil edilen ilişkisinin görevler ve yetkiler bağlamındaki genişliği, Fransa’dakinden daha ileri bir seviyede seyretmiştir. İngiltere’de emredici vekâlet anlayışının terkedilmesiyle Avam Kamarası’nın yasama organı haline gelmesi arasında yakın bir ilişki bulunmakla birlikte süreç, 14. yüzyılda başlayarak 17. yüzyılın sonlarına kadar⁸ etkisini göstermektedir (Sarica, 1969: 49-52).

13. yüzyıldan 17. yüzyılın sonlarına kadar İngiltere Parlamentosu’nun yapısı, özellikle seçim sistemi ve oy hakkı göz önünde bulundurulduğunda, Avam Kamarası’na seçilen temsilcilerin lordlarla birlikte hareket etmesiyle gerçek

8 Bahsi geçen süreçte kanunların çoğu, *Parlamento*’ya gönderilen dilekçeler aracılığıyla oluşturulmuştur.

bir yöneticiler oligarşisinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bahsi geçen süreçte, emredici vekâlet anlayışından yeni temsil anlayışına doğru bir eğilim görünmekle birlikte temsilciler, halk çoğunluğu tarafından seçilmedikleri gibi bir topluluğun temsilcisi konumundadırlar. Ancak temsilcilerin, temsil edilenlerden talimat almamaları ve politikalarından dolayı hesap vermemeleri sebebiyle kendilerini seçen toplulukları temsil ettiklerine yönelik anlayış, uygulamadan uzak görünümündedir (Özkan, 2019: 230). Temsilcilerin çeşitli toplulukların çıkarlarını savunmasına yönelik ön kabul, emredici vekâlet anlayışına bir zemin hazırlamıştır. Ancak İngiltere Parlamentosu'nun yasama yetkisini domine ettiği süreç, *Parlamento* üyelerini, sadece kendisini seçen topluluk adına hareket etmekten ziyade bütün halk adına hareket etmeye zorlamıştır. Yetkileri artan temsilciler, tartışma konularının özel çıkarlardan genel çıkarlara doğru evrilmesi sebebiyle, seçim bölgeleriyle aralarındaki bağların gevşemesine izin vermişlerdir. Bunlara ek olarak, *Parlamento*'ya temsilci göndermenin ekonomik yükünü karşılayamayan seçmenlerin vekillerine talimat vermekten vazgeçtiği de bilinmektedir (Arsel, 1975: 155).

İngiltere'de 1716 tarihli *Septennial Act* (Yedi Yıl Kanunu), William Blackstone'un 1765 yılında yayınladığı *Commentaries on the Laws of England* (İngiliz Kanunlarının Yorumu) ve Edmund Burke'ün *Bristol Söylevi*, 17. yüzyılın başlarında temsil edilen-temsilci ilişkileri bağlamında emredici vekâlet anlayışının yerini yeni temsil anlayışına bıraktığının önemli göstergeleridir. Albert Venn Dicey'in (1941: 47) belirttiği üzere, İngiltere'de *Septennial Act* ile birlikte "hizmet etmek için seçilen temsilciler, seçmenlerinin delegeleri olarak temsil edilenler tarafından kendilerine tanınan süreyi kendilerince uzatamamışlardır." Blackstone, İngiliz Kanunlarının Yorumu isimli eserinde, temsilcilerin belirli bir seçim bölgesi tarafından seçilmelerine rağmen seçildikten sonra bütün krallığı temsil ettiklerini; bu bağlamda *Parlamento*'daki görevlerinin kendi seçmenlerinin çıkarlarından ziyade devletin çıkarları için çalışmak üzerine kurulu olduğunu ve temsilcilerinin kendi iradeleriyle istemedikleri sürece seçmenlerine danışmak zorunda olmadıklarını ifade etmektedir (akt. Sarıca, 1969: 60). Blackstone'un temsil edilenler ile temsilciler bağlamındaki düşünceleri, "ulus egemenliği" teorisi ekseninde gelişen yeni temsil anlayışındaki temsil edilen-temsilci arasındaki hukukî bağın izlerini taşımaktadır. Buradaki dikkat çekici husus, Fransız Devrimi'nin önemli kavramlarından biri olan "ulus egemenliği" teorisine benzer şekilde, Blackstone'un düşüncesinde temsil edilen ile temsilci arasındaki ilişkinin iki temel düşünce üzerine kurulu olduğudur. Bunlardan *birincisi*, egemenliğin sahibi olarak halk, yetkisini temsilcileri aracılığıyla kullana-

bilir; *ikincisi*, temsilciler kendi seçmenlerinden bağımsızdırlar ve onlardan talimat alan birer vekil konumundan çıkmışlardır (Sherman, 1914: 329).

Hem İngiltere’de hem de Fransa’da emredici vekâletten yeni temsil anlayışına geçiş, toplumların sosyoekonomik ve hukukî yapılarındaki değişime koşut bir şekilde gerçekleşmiştir. Fransa’da burjuvazi, 1789 Devrimi’yle iktidarı ele geçirip kendine uygun siyasal kurumları örgütlerken emredici vekâlet anlayışından uzaklaşarak yeni temsil anlayışına geçişi hızlandırmıştır. Yeni temsil anlayışı ile birlikte Fransız burjuvazisi, kendi çıkarlarını maksimize etmeyi ve meşruiyetini sağlamayı amaçlamıştır. Fransız Devrimi’ni, toplumsal bir bakış açısıyla, ayrıcalıklı kesimlere/tabakalara karşı bir halk hareketi olarak değerlendirmek mümkündür. Sosyal bir devrim olarak görülebilecek olan Fransız Devrimi’nin öncülüğünü burjuvazi yapmıştır. Bu bağlamda Devrim’in beraberinde getirdiği siyasal kurumların, burjuvazinin çıkarlarıyla yakından ilişki olduğu açıktır. Sarıca’nın (1969: 164) ifade ettiği üzere, “États Généraux’ların Parlamento, başka bir deyişle ‘Ulusal Meclis’ haline gelmeleri, ancak ‘ulusal egemenlik’ ilkesini ilan etmeleriyle ve yeni temsil anlayışına geçmeleriyle mümkün olmuştur.” Devrim sürecindeki États Généraux’larda *Tiers-État*’yı burjuvazinin temsil ettiği bilinmektedir. Bununla birlikte États Généraux seçimlerindeki dilek ve şikâyet mektuplarında, köylüler ile işçilerin katkısı son derece kısıtlı kalmışken burjuvazinin etkin rolü olduğu görülmektedir. Fransa’da yeni temsil anlayışını 1789 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi ile 1791 Anayasası’na dayandıranlar, yine burjuvazinin temsilcileri olmuştur.

Ulusal egemenlik ilkesinin hem İngiltere hem de Fransa’da benimsenmesiyle birlikte emredici vekâlet anlayışının yerini yeni bir temsil anlayışının aldığı görülür. Bu süreçte ulusal egemenlik ilkesi, Fransız Devrimi ekseninde modern-temsîlî demokrasi düşüncesinin merkezinde konumlandırılan siyasal temsîlin en önemli meşruiyet dayanağıdır. Fransız Devrimi ile birlikte demokratik meşruluğun iki temel ilke aracılığıyla kurgulandığı belirtilmelidir: Oy ve temsil.

İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimleriyle biçimlenen modern devlette politika belirlenim süreçleri, temsilcilerin seçilmesi aracılığıyla işlemektedir. Bu bağlamda modern devletin demokrasi anlayışı bir “seçim meşruiyeti” yaratmaktadır. Egemenliğin ulustan kaynaklandığına yönelik düşünsel temel, iki önemli sonuç doğurmaktadır. Bunlardan *birincisi*, oy vermek bir hak olmaktan çıkarak ulus tarafından seçmenlere verilmiş bir “görev” niteliğine bürünmektedir. İkincisi, ulus tarafından parlamentoya bir vekâlet verildiği ileri sürülmesine karşın temsilcilerden oluşan parlamentonun

görevi, belirmiş olan iradeye uyararak halktan talimat almak yerine daha önce var olmayan iradeyi “yaratmaktadır” (Sarıca, 1969: 97). Georges Burdeau’nün (1964: 27) “yönetilen demokrasi” olarak isimlendirdiği bu rejimin hareket noktası, temsilcilerin halkın iradesini “yansıtanlar” değil “yaratanlar” olmasından kaynaklanmaktadır. Temsilcilerin, seçmenlerinden emredici bir vekâlet almamalarına rağmen halkın iradesini, “ulusal irade” kavramı çerçevesinde kendi görüşlerine evirebilme potansiyeli bu anlayışın önemli nüanslarından biri olarak dikkat çekmektedir. İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimleri ile kurucu bildirgelerde benimsendiği haliyle yeni temsil anlayışının merkezinde, tek ve bölünmez olarak tahayyül edilen “ulus adına halk” tarafından meclise verilmiş bir yetki devri söz konusudur (Armaoğlu, 1953: 16). Bu bağlamda temsilcilerin, kendilerini seçenlerden ziyade ulusu temsil ettikleri varsayımı paylaşılmaktadır. Yeni temsil anlayışında vekâlet, temsilcilere bireysel olarak verilmemekle birlikte “ulusu” temsil etmeleri bağlamında temsilcilerden oluşan kurula ya da parlamentoya verilmek üzere kurgulanmaktadır (Teziç, 1976: 218).

Ulus egemenliği teorisi ekseninde benimsenen yeni temsil anlayışında temsilcilerin, temsil edilenlerden emir ve talimat almaları söz konusu değildir. Buna ek olarak temsil edilenlerin, temsilcileri azletme yetki ve hakları da bulunmamaktadır. Bu doğrultuda temsilcilerin, politika belirlenim süreçlerinde ilkesel olarak kendi özgür iradeleri doğrultusunda hareket etmeleri benimsenmektedir (Araslı, 1989: 11). Dolayısıyla yeni temsil anlayışında temsil edilenlerin, temsilcilerini seçtikten sonra politika belirlenim süreçlerine müdahil olamamaları bağlamında pasif bir konumda bulunduğunu belirtmek mümkün görünmektedir. Temsil edilenlerin temsilcilerini seçtikten sonraki pasif konumları, temsil kavramının paradoksal içeriğini de gündeme getirmektedir. Halkın/ulusun, egemenlikteki hak ve yetkilerini kendileri adına temsilcilerine aktardıkları “seçim mekanizması”, ulus adına yönetilen halkı mistik bir araçsallaştırmanın da nesnesi haline getirmekte ve temsil kavramına yönelik eleştirilere kaynaklık etmektedir.

Temsil Kavramına Yönelik Eleştiriler

Temsil kavramının bünyesinde barındırdığı varlık-yokluk paradoksu, pek çok düşünür ve teorisyen tarafından bir yanılısama olduğu iddiasıyla kavramın, ontolojik olarak reddedilmesi gerektiği yönünde eleştirilmesine kaynaklık eder. Temsil, özellikle gerçekliğin bir parçası izlenimi yaratması hasebiyle eleştirilir. Marshall’ın (1999: 726) belirttiği üzere; “imgeler, karmaşık fikirleri özellikle görünüşte basit anlamlarla sınıflandırmaktadır; bu yüzden çelişki ve ikircikliği reddedilir ve temsiller, yine de ‘gerçek’ olarak

kabul edilen mite benzer şeyler haline gelir.” Temsilcinin temsil edileni başka bir düzlemde yeniden sunması/var etmesi, çoğu durumda temsilcinin kendisini temsil edilen yerine koyarak kişisel öngörülerıyla hareket etme potansiyelini taşır. Bu potansiyel ise özellikle siyasal iktidar ve meşruiyet ile doğrudan ilişkili olan temsil kavramının eleştirilmesine sebebiyet verir.

18. yüzyıldan itibaren, özellikle yukarıda çizilen çerçevede, temsil kavramı ve olgusuna yönelik eleştirel yaklaşımlar günümüze kadar ivmelenecek kadar büyük bir karşılık bulmuştur. Modern anlamıyla demokrasi, siyasa belirleme iktidarına sahip temsilcilerin halk tarafından seçildiği ve bu bağlamda iktidara halk katılımının sağlandığı yönetim biçimi olarak kabul edilmektedir. Tam bu noktada temsil ile demokrasi arasında kurulan ittifaka yönelik tartışmalar sürerliğini korur bir görünüm arz etmektedir. “Özgürlükçü halk yönetimi” çerçevesinde kodlanan modern devlet düşüncesinin demokrasi tahayyülünde temsil, en önemli meşruiyet dayanağı konumundadır. Ancak modern-temsîl demokrasi düşüncesinin belirleyici bir ölçütü olan seçim mekanizmasına yönelik eleştirel perspektif, demokrasiyi “halk yönetimi” olarak nitelermeyi zorlaştıracak kadar ciddi bir bakış açısı sunmaktadır. Bu bağlamda demokrasinin kökenindeki “demos” ve “kratos” kavramlarının, bir idealin resmi mi yoksa modern yönetimlerin doğru bileşenleri mi olduğu tartışmaları geçmişten günümüze devam etmektedir (Deutsch, 1978: 387).

Temsil olgusuna yönelik eleştirel yaklaşımıyla dikkat çeken düşünürlerden Rousseau’ya göre (1982: 105) “egemenlik, hangi nedenlerden ötürü devredilemezse; yine aynı nedenlerden ötürü temsil de edilemez.” Temsile yönelik eleştirisini egemenlik kavramından hareketle kurgulayan Rousseau’nun bu bağlamda İngiltere ile ilgili analizi dikkat çekicidir (1982: 107);

“İngiliz halkı kendini özgür sanıyorsa da çok yanılmaktadır. İngiliz halkı yalnızca parlamento üyelerinin seçimi sırasında özgürdür. Bu üyeler seçilir seçilmez İngiliz halkı köle olur, bir hiç derecesine iner. Kısa süren özgürlük anlarında özgürlüğünü o kadar kötüye kullanır ki, onu yitirmeyi hak eder. Ne olursa, olsun, bir ulus kendisine temsilciler seçer seçmez özgürlüğünü de varlığını da yitirmiş olur.”

Temsile yönelik eleştirel yaklaşımıyla dikkat çeken bir diğer önemli teorisyen John Stuart Mill ise yönetsel uygulamalara katılımın, halkın tamamına açık olması gerektiği görüşünü paylaşır. Toplumsal uzlaşmanın sağlanması için yönetime katılımın genel gelişme düzeyinin elverdiği ölçüde geniş olması gerektiğini ileri süren düşünür, buna imkân tanımayan temsil olgusunu eleştirir. Mill, “büyük toplumların” kamusal meselelerini ilgilen-

diren kararlarda en yetkin olabilecek modelin temsile dayanan yönetimler olduğunu kabul ederek; diğer tüm yönetim biçimlerinde de geçerli olmakla birlikte, temsilî rejimlerin sakıncaları üzerinde durmaktadır. Bunlardan ilki, iktidarın denetlenmesinden sorumlu organda yer alacak kişilerin niteliksel olarak yetersiz olma ihtimalleriyle ilgilidir. İkincisi ise siyasal iktidarı ellerinde bulunduracak kişilerin, toplumun genel iradesi ile eşgüdümlü olmayacak çıkarların etkisinde kalma ihtimalleridir (Mill, 2006: 166-168). Bahsi geçen sorunlara ilişkin Mill'in çözüm önerisi şu şekildedir (2006: 179); “temsile dayanan bir sistem, hizipsel –grupsal- çıkarların, gerçeklere ve adalete aykırı bir biçimde varlıklarını sürdürecektedir kadar güçlü olmasını engelleyecek biçimde oluşturmalıdır.”

Temsile yönelik eleştiriler arasında Nietzsche'nin sunmuş olduğu perspektif, günümüz dünyasında özellikle postmodernist yazarlar tarafından paylaşarak savunulması hasebiyle dikkate değerdir. Cevizci'ye göre, yöneten-yönetilen ilişkisi bağlamında özne-nesne ikiliğini/paradoksunu temsil kavramı çerçevesinde tartışmaya açan ilk düşünür Nietzsche'dir (1999: 922): “Nietzsche'nin siyasal temsile karşı çıkmasının esas nedeni, bu tarz bir temsilin toplumda sayıca çok olan güçsüz ve vasat bireylerin güçlü, yaratıcı ve olağandışı bireyler üzerinde tahakküm kurmalarına imkân sağladığına olan inancıdır.” Nietzsche'nin temsile yönelik sunmuş olduğu perspektif, demokratik değerlerden yoksun bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Aristokrasiyi savunmakla birlikte seçkin yaklaşımı ekseninde Nietzsche'nin temsil kavramına yönelik eleştirisi; düşünsel, felsefî, eğitsel yetersizlikleriyle halkın, toplumu ilgilendiren siyasaı belirleme konusunda başarısız olacağı varsayımından hareket etmektedir (Nietzsche, 1990: 195).

Temsil kavramına dair eleştirel yaklaşımıyla ön plana çıkan bir diğer düşünür, elitizmin önde gelen teorisyeni, Gaetano Mosca'dır. Mosca'ya göre, “uygarlığın başlangıcından bu yana, en ilkelinden en ilerisine kadar bütün toplumlarda birisi egemen diğeri de bunun dışarısında olan iki sınıf bulunmaktadır.” Mosca, siyasal temsilin ve kurumların birer aldatmaca işlevi üstlendiğini belirtmekle birlikte siyasal birliğin büyüklüğüne paralel olarak yönetici azınlığın yönetilen çoğunluğa oranının küçüklüğünü vurgulamaktadır. Bu bağlamda temsilcinin temsil edilenleri “kandıran” bir kişi olduğunu savunan Mosca'ya göre, çoğunluğun, örgütlü azınlığa siyasal bağlamda karşı gelebilmesi son derece güç olması nedeniyle temsil olgusu gerçekliği yakalayamamaktadır (Mosca, 1968: 310).

Temsil olgusunun gerçekliği yansıtmadığına yönelik düşünce, Pyotr Kropotkin gibi anarşizmin önde gelen teorisyenleri tarafından da paylaşılmak-

tadır. Temel olarak insanlar arası bütün otorite ilişkilerini reddeden anarşizm düşüncesi, bu ekseninde devlet olgusunu, toplumu yasalar aracılığıyla yönetme pratiğini ve siyasal temsile dair süreçleri de ontolojik olumsuzluklarıyla reddetmektedir. Bu çerçevede Kropotkin, bir kişinin bir başkasının hayatını yaşayamayacağı düşüncesiyle temsilcinin de temsil edilenlerin çıkar ve menfaatlerini temsil edemeyeceğini savunmaktadır (Kropotkin, 2003: 131). Keza, Ludwig Wittgenstein'in temsil olgusuna yönelik eleştirel perspektifi, "herhangi bir 'gerçekliği' temsil etmenin imkânsızlığına" olan inancı üzerine kuruludur (Wittgenstein, 2017: 46). Martin Heidegger ise modern demokrasi tahayyülü ekseninde ortaya çıkan demokratik bireycilik, rasyonalizm, ileri teknoloji, yönetim toplumu, kapitalizm ve iradeciliğe mesafeli yaklaşımıyla temsil olgusunun gerçekliği yansıtmadığını savunmaktadır (Heidegger, 1982: 98).

İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden tarihsel süreçte yeniden yapılanan Avrupa, modernitenin de sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Ancak 1960'lardan sonraki siyasal umutsuzluk ortamında düşünsel düzeyde iyiden iyiye belirginleşen bu sorgulama, Marksist teorisyenlerden ziyade post-yapısalcı ve postmodernist düşünürler tarafından üstlenilmiştir (Rosenau, 1998: 25). Temsil kavramına yönelik postmodernist eleştiri, "temsilin bir şeyi, kişiyi, yeri ya da zamanı başka bir şey, kişi, yer ya da zaman olarak yeniden sunmayı (re-presenting) içermesinden" hareket etmektedir (Hatipoğlu, 2007: 17). Bu bağlamda postmodernist perspektiften temsil olgusu, özünde imkânsız bir konu olmakla birlikte bir yanılısama aracı olması hasebiyle de bütünüyle reddedilmektedir.

Post-yapısalcı teorinin önde gelen düşünürlerinden biri olan ve çalışmalarlarıyla postmodernist teoriye önemli katkılar sunan Michel Foucault'nun temsil pratiğine yönelik önemli bir tarihsel analizi bulunmaktadır. Düşünürüne göre temsil olgusu, 17. ve 19. yüzyıllar arasında yansız, nesnel, bilinçli ve evrensel bir düşüncedir; 19. yüzyıldan sonra, bir özne olarak insanın doğuşuyla, kavram karmaşıklaşmakta ve belirsizleşmektedir. Foucault'ya göre, 19. yüzyıldan itibaren temsilin öznesi ile nesnesi arasındaki ikilik kaybolmakta, temsilin öznesi ile nesnesi birleşmekte ve "gerçek" olmayan bir temsil ortaya çıkmaktadır (Foucault, 2017: 66). Foucault'nun temsil perspektifinden hareket eden postmodernist bakış açısında temsil, yeniden sunduğu varsayılan "hakikati" kendisi yaratmaktadır. Bir başka ifadeyle temsil edilen temsil edeni oluşturmamaktadır; temsil eden temsil edileni inşa etmektedir. Postmodernist bakış açısında bahsi geçen oluşturma/inşa etme ikilemi, aynı zamanda bir tek-tipleştirmenin de ifadesi haline gelmektedir. Postmodernist temsil eleştirisinin siyasal sonucu ise temsil olgusunu, bir şeyi bir baş-

kasının yerine koyma pratiği haline getirerek kavramın tanımlanamaz, üzerinde konuşulmamış bir mevcudiyetle var olmasını gerektiren bir konuma sürüklemektedir. Son tahlilde postmodernist temsil önerisi, kimsenin ve/veya grubun hiç kimse ve/veya grup adına konuşmamasını; herkesin kendi adına konuşmasını ifade etmektedir (Rosenau, 1998: 160).

Sonuç

Temsil kavramı, her ne kadar çeşitli bağlamlarda farklı içeriklerle donatılsa da tüm muğlaklığına rağmen kabul edilebilir ve anlaşılabilir tanımına 17. ve 18. yüzyıllardaki siyasal gelişmeler paralelinde kavuşur. Tarihsel olarak incelendiğinde, Antik Yunan'da temsil olgusuna benzer ilişkilerin varlığı görülmesine rağmen temsil kavramının Antik Yunan yönetim sisteminde ve siyasal hayatında kullanılmadığı görülür. Bununla birlikte Ortaçağ siyasal düzeninde temsil, bir "onay" mekanizması ve "sembolik temsil" kavrayışına sahiptir. Ortaçağ siyasal düzenindeki Kilise pratikleri, kavrama yönelik gelişim çizgisinde önemli bir noktada bulunmakla birlikte kavramın siyasal bir içeriğe ulaşmasında kritik rol oynamaktadır.

Ortaçağ siyasal düzeni olarak feodalitenin aşılmasıyla görünür olan "modern" devlet, Batı Avrupa'daki yeni siyasal düzeninin ifadesi haline gelir. Bu noktada devlet, egemenlik ve temsil üçgeninde teorilerini geliştiren Bodin'den Sieyès'e izlenen düşünsel çizginin, modern devletin temsilî niteliğini teorik düzlemde etkilediği görülür. İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimleri paralelinde modern devletin biçimlenişi gerçekleşirken modern devlet anlayışının siyasal bir birlik oluşturma konusunda temelsiz kaldığı yerde, siyasal birliği sağlayan kavram ve olgu olarak "temsil" belirmiştir.

Demokratik devrimler paralelinde beliren demokrasi anlayışının temsilî niteliği, siyasal iktidarın meşruiyet temeline olumlu bir katkı sağlar. Bu bağlamda demokrasi ve temsil kavramlarının eşanlı/zamanlı kullanımı; ulustan kaynaklanan egemenliğin, ulus adına ve halk tarafından seçilen temsilciler aracılığıyla teoriden pratiğe geçişini ifade eder. Böylelikle temsil, halkın temsilî demokrasi içerisindeki iki önemli işlevine göndermede bulunur. Bunlardan *birincisi*, "halkın egemenliğini" devretmesi aracılığıyla, yönetme görevini üstlenecek demokratik-temsilî kurumun "tek" belirleyicisi olması iken *ikincisi*, rejimin "demokratik meşruluk" ile hareket ettiğine yönelik algının "süreklî" sağlanmasıdır. Bu çerçevede kavrama yönelik temel tanımları yapmak, kelimenin etimolojik kökenlerinde de geçen hali *re-presentation* ile mümkün görünmektedir: Temsil, aslında varlığı kabul edilen halkın soyut konumda "yeniden" var kılınmasıdır.

Öz

Siyasal Temsil: Bir Kavramın Dönüşümü

Bu çalışma, modern devletin ortaya çıkışıyla birlikte yöneten-yönetilen ilişkisinde en önemli meşruiyet dayanağı haline gelen temsil kavramının, tarihsel ve düşünsel temelleri bağlamında dönüşümünü açıklamayı amaçlamaktadır. Temsilin ortaya çıkışından kurumsallaşmasına kadar izlenen tarihsel ve düşünsel süreç, kavramın dönüşümü paralelinde bir anlam kargaşasını da beraberinde getirdiğini göstermektedir. 12. yüzyıldan itibaren siyasal bir içerikle donatılan temsil, 17. ve 18. yüzyıllara gelindiğinde egemenliğin devrine yönelik sunmuş olduğu perspektif sayesinde modern-temsilli demokrasinin merkezi kavramlarından biri haline gelir. İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimleriyle birlikte modern kavrayışına ulaşan temsil, modern siyasal rejimlerde demokratik meşruluk açısından anahtar bir rol oynamaktadır. Siyasal spektrumun farklı konumlarına ait yönetsel eğilimlere adapte olma konusunda olağanüstü bir kapasiteye sahip olan kavram, demokrasi teorisindeki güncel tartışmaları yeniden üzerine çekmiştir. Demokrasi teorisi içerisinde “temsilli yeniden düşünülen” akademik çizgi, modern devletteki yöneten-yönetilen kurgusunu temsil özelinde ilişkisel ve sistemik bir yaklaşım çerçevesinde ele alır. Temsil, demokratik kurum ve faaliyetlerle birlikte düşünüldüğünde, kendi başına demokratik bir fenomen olarak sunulabilir. Ancak, modern devlette temsilin gerçek niteliğinin kavranabilmesi için, temsil ile demokrasi kavramlarının farklı ve hatta çelişkili tarihsel kökenleri göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda çalışma, modern devlette temsilin gerçek anlamının, emredici vekâlet anlayışından “yeni” temsil anlayışına geçiş sürecinde bulunabileceğini ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Siyasal temsil, modern demokrasi, temsilli demokrasi, egemenlik, halk egemenliği, ulus egemenliği.

Abstract**Political Representation: The Transformation of a Concept**

This study aims to explain, through its historical context and intellectual foundations, the transformation of the concept of representation, which has become, with the emergence of modern state, the most important basis of legitimacy for the ruling-ruled relationship. The historical and intellectual trajectory beginning from the emergence of the concept till its institutionalization indicates that this concept has led to a confusion of meaning through all its transformation. The representation, which has been acquired a political meaning since the 12th century, has become one of the central concepts of modern-representative democracy, thanks to the perspective it once offered for the delegation of sovereignty in the 17th and 18th centuries. The concept of representation, which acquired its modern character with the British, American and French Revolutions, actually plays a key role in modern political regimes for democratic legitimacy. The concept of representation, which has an extraordinary capacity to adapt to the different administrative tendencies of the political spectrum, has assumed its central position yet again in the current theoretical debates of democracy. The academic literature “rethinking representation” within democratic theory discusses the ruling-ruled configuration in the modern state through a relational and systemic perspective. Representation, considered with democratic institutions and activities, may be presented as a democratic phenomenon in itself. However, in order to grasp the real nature of representation in modern state, one should consider the different and even contradictory historical origins of the concepts of representation and democracy. In this regard, the study claims that the real meaning of the representation in modern state can be found in the transition process from the mandatory approach to the concept of “new” representation.

Keywords: Political representation, modern democracy, representative democracy, sovereignty, popular sovereignty, national sovereignty.

Kaynakça

- Ağaoğulları, M. A. (1989), "Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil", *II. Ulusal Bilimler Kongresi*, ss. 21-30.
- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (1991), *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, M. A., Akal, C. B. ve Köker, L. (1994), *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, M. A. (2006), *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Araslı, O. (1972), *Adaylık Kavramı ve Türkiye'de Milletvekili Adaylığı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Armaoğlu, F. (1953), *Seçim Sistemleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Arsel, İ. (1975), *Anayasa Hukukunun Umumî Esasları*, Ankara: Güven Matbaası.
- Bayramoğlu, S. (1998), *Parlamentonun Krizi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Beetham, D. (2006), "Political Legitimacy", *The Blackwell Companion to Political Sociology*, edit.: K. Nash and A. Scott, USA: Blackwell Publishing.
- Beriş, H. E. (2014), *Egemenlik: Bir Kavramın Geçmişi, Bugünü ve Geleceği*, İstanbul: Tezkire.
- Beriş, H. E. (2019), "Modern Devlet Kuramının Doğuşunda Niccolò Machiavelli'nin Rolü ve Etkisi", *Amme İdaresi Dergisi*, Sayı: 52(4), ss. 1-24.
- Birch, A. H. (1971), *Key Concepts in Political Science: Representation*, USA: Pall Mall Press.
- Budge, I. (2006), "Direct and Representative Democracy: Are They Necessarily Opposed?", *Representation*, Vol: 42(1), ss. 1-12.
- Burdeau, G. (1964), *Demokrasi*, çev.: B. N. Esen, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Cevizci, A. (1999), *Felsefe Sözlüğü*, 3.baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Dahl, R. A. (1996), *Demokrasi ve Eleştirileri*, çev.: L. Köker, Ankara: Yetkin Yayınları.
- Deutsch, K. W. (1978), "Representative Government", *The Encyclopedia of Americana*, Vol: 23, ss. 375-391.
- Dicey, A. V. (1941), *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, 8. edition, London: Macmillan.
- Duman, F. (2010), "Egemenlik Kuram(lar)ı Bağlamında Halk/Ulus Kavramının Söylemsel İşlev(ler)i ve Özgürlük Sorunsalı", Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi. Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik, edit.: İsmail Serin, Bursa: ASA Kitabevi Yayınları.
- Duverger, M. (1986), *Siyasal Rejimler*, çev.: T. Tunçdoğan, İstanbul: Sosyal Yayıncılık.
- Foucault, M. (2017), *Kelimeler ve Şeyler*, çev.: M. A. Kılıçbay, 6. baskı, Ankara: İmge Kitabevi.
- Gramsci, A. (2014), *Modern Prens*, çev.: Pars Esin, 2. baskı, İstanbul: Dipnot Yayınları.
- Gürleyen, S. (2012), *Siyasi Temsil Teorisi: Kavram, Tarih, Felsefe*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Hakyemez, Y. Ş. (2004), *Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı*, Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Hatipoğlu, A. (2007), *Parlamentoda Sosyal Kesimlerin Temsil Edilebilirliği ve Parlamento Kimliği: Türk Parlamento Sistemine Yönelik Bir Alan Araştırması*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Heidegger, M. (1982), *Nihilism: Nietzsche, Vol IV*, trans. J. Stambaugh, D. F. Krell and F. Capuzzi, New York: Harper Collins.
- Hobbes, T. (2012), *Leviathan*, çev.: S. Lim, 10. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobson, C. (2008), "Revolution, Representation and the Foundations of Modern Democracy", *European Journal of Political Theory*, Vol: 7(4), ss. 449-471.
- Hurt, J. (2002), *Louis XIV and the Parlements*. Manchester: Manchester University Press.
- Judge, D. (1999), *Representation: Theory and Practice in Britain*, London: Routledge Press.
- Kalaycıoğlu, E. (2014), "Siyasal Rejim Tasarımı ve Demokrasi", *Türk Siyasal Hayatı*, edit.: E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sarıbay, 5. baskı, Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Keane, J. (2009), *The Life and Death of Democracy*, London: Simon & Schuster Publishing.
- Kervegan, J. F. (2003), "Halk", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, edit.: P. Raynaud ve S. Rials, çev.: İ. Yerguz vd., İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kropotkin, P. (2003), *Anarşizm, Başlangıcı, İdeali ve Felsefesi*, çev.: E. Günce, İstanbul: Morpa Kültür Yayınevi.
- Larsen, J. A. O. (1955), *Representative Government in Greek and Roman History*, Berkeley: University of California Press.
- Mansbridge, J. (2003), "Rethinking Representation", *American Political Science Review*, Vol: 97(4), ss. 515-528.
- Marshall, G. (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, çev.: O. Akinhay ve D. Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayıncılık.
- Miceli, V. (1946), *Modern Parlamentolar*, çev.: A. Akgüç, Ankara: Ulus Basımevi.
- Mill, J. S. (2006), *Considerations on Representative Government*, Michigan: University of Michigan Press.
- Mosca, G. (1968), *Siyasi Doktrinler Tarihi*, çev.: S. Tiryakioğlu, 2. baskı, Ankara: Varlık Yayınları.
- Nicholas, B. (2010), *An Introduction to Roman Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (1990), İyinin ve Kötünün Ötesinde, çev. A. İnam, 2. baskı, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Örs, B. (2006), "Siyasal Temsil", İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Sayı: 35, ss. 1-21.
- Özçelik, S. (1982), *Esas Teşkilat Hukuku Dersleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Özgül, B. (2002), *Seçim ve Seçim Sistemleri, Türkiye'deki Seçim Sistemi Uygulamaları ve Bir Model Önerisi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üni-

- versitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Özkan, M. (2019), *Modern-Demokratik Devlette Siyasal Temsil*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Pitkin, H. F. (2014), *Temsil Kavramı*, çev.: Seda Erkoç, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Pollard, A. F. (1920), *The Evolution of Parliament*. London: Longmans-Green Press.
- Rosenau, P. M. (1998), *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev.: T. Birkan, Ankara: Ark Yayınları.
- Rousseau, J. J. (1982), *Toplum Sözleşmesi*, çev.: V. Günyol, İstanbul: Adam Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2008), *Anayasa Projeleri*, çev.: İ. Yerguz, İstanbul: Say Yayınları.
- Runciman, D. (2007), "The Paradox of Political Representation", *The Journal of Political Philosophy*, Vol: 15(1), ss. 93-114.
- Sarıca, M. (1969), *Fransa ve İngiltere'de Emredici Vekaletten Yeni Temsil Anlayışına Geçiş*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Sarıca, M. (1996), *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*, 7. baskı, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Sartori, G. (1977), *Demokrasi Kavramı*, çev.: D. Baykal, Ankara: Siyasi İlimler Türk Derneği Yayınları.
- Schmitt, C. (2013), "Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet", *Devlet Kuramı*, edit. C. B. Akal, 4. baskı, Ankara: Dost Kitabevi.
- Schwartz, N. L. (1988), *Political Representation and Community*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sherman, C. (1914), "The Romanization of English Law", *The Yale Law Journal*, Vol: 23(4), ss. 318-329.
- Sieyès, E. J. (2005), "Üçüncü Sınıf Nedir?", çev.: İ. Birkan, Ankara: İmge Kitabevi.
- Skinner, Q. (2005), "Hobbes on Representation", *European Journal of Philosophy*, Vol: 13(2), ss. 155-184.
- Staveley, E. S. (1955), "Provocatio during the Fifth and Fourth Centuries B.C.", *Zeitschrift für Alte Geschichte*, Vol: 3(4), ss. 412-428.
- Teziç, E. (1976), *Siyasi Partiler*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Thompson, F. (1999), *A Short History of Parliament 1295-1642*. USA: University of Minnesota Press.
- Touraine, A. (2000), *Demokrasi Nedir?*, çev.: O. Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Urbinati, N. (2006), *Representative Democracy: Principles and Genealogy*. Chicago: Chicago Univ. Press.
- Uygun, O. (2011), *Demokrasi*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
- Vergin, N. (2000), *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Vernant, J. P. (2012), *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev.: M. Erşen, İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Vieira, B. M. ve Runciman, D. (2008). *Representation*. London: Polity Press.
- Wittgenstein, L. (2017), *Felsefi Soruşturmalar*, çev.: H. Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Yavaşgel, E. (2014), *Temsilde Adalet ve Siyasal İstikrar Açısından Seçim Sistemleri ve Türkiye'deki Durum*. İstanbul: Nobel Yayıncılık.

ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİDE EPİSTEMİK GERİLEME PROBLEMİ VE GELİŞTİRİLEN ÇÖZÜM ÖNERİLERİNİN YETERLİLİĞİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 71, Yaz 2020, ss. 263-280.

Hakemleme: 04.05.2020 | Düzeltme: 11.05.2020 | Kabul: 12.05.2020

Yunus KALKAN*

Giriş

Epistemolojinin temel sorunlarından birisi de dünyaya ilişkin inançlarımızın doğru olup olmadığı, yani bilgi sahibi olduğumuzu düşündüğümüz nedenlere sahip olup olmadığımız sorunudur. Bu nedenler yoluyla inançlarımızın değeri ve epistemik gerekçelendirilmesi meselesi soruşturulmaktadır. Bu çerçevede çağdaş epistemolojinin özellikle bilgi ve gerekçelendirilmiş inanca ilişkin bir araştırma alanı olduğunu söylemek mümkündür. Bu doğrultuda, bilgiye yönelik felsefi yaklaşımlarda ortaya konması gereken ilk şey, ne tür bir bilgi ve bu bilginin nasıl gerekçelendirildiği sorunudur. Dolayısıyla 'bilme' ve 'bilgi' kavramlarının açık ve net bir şekilde kullanılması, gerekçelendirilmenin belirlenmesi için büyük önem arz etmektedir. Bu hususta çağdaş epistemolojinin en büyük sorunlarından biri de kuşkusuz, bir gerekçelendirme problemi olan "epistemik gerileme" problemidir. Epistemik gerileme problemi, bilginin oluşum sürecinde, inançların gerekçelendirilmesinde ihtiyaç duyulan gerekçelendirme argümanının sonsuz bir şekilde gerilemesini ifade etmektedir. Bilgi için bir tehdit unsuru olarak gösterilen bu probleme yönelik geliştirilen çözüm önerileri ise yeterli görünmemektedir.

Bu çalışmada geleneksel ve çağdaş epistemolojinin bilgi perspektifleri incelenerek çağdaş dönemde ortaya çıkan epistemik gerekçelendirme problemi ele alınacak, gerekçelendirme sorunu karşısında ortaya çıkan farklı ve benzer dört temel yaklaşım olan temelcilik, bağdaşımçılık, dışsalcılık ve içselciliğin getirdikleri çözüm önerileri analiz edilecektir.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, jonahkalkan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3178-1546

1. Gettier ve Bilgi Probleminin Ortaya Çıkışı

Geleneksel epistemoloji bilginin ne olduğuna dair sorgulamada, Platon'un *Theaetetus Diyalogu*'ndan bu yana bilgi, "gerekçelendirilmiş doğru inanç" olarak tanımlanır (Başdemir, 2011a: 121-123). Platona göre doğru inancın bilgi olabilmesi için, o inancın doğruluğunu gösteren ve herkesin zihninin erişebileceği türden kanıtlar içeren bir koşula gereksinim vardır. Bu koşul, inancın "şans eseri" doğru olmasının önüne geçmelidir (Zagzebski, 2011: 152). Ona göre bu koşul, inancın doğruluğunu ispatlayan "logos"dur (Platon, 1995: 134). Bu kavram, daha sonraları çağdaş epistemolojide gerekçelendirme (justification) ismiyle kullanılır. Platon, bu diyalogunda sadece bilginin tanımını yapmamış çağdaş epistemolojik tartışmaların şekillenmesini de sağlamıştır. Nitekim geleneksel epistemolojiye karşı çağdaş epistemolojide bir devrim niteliğinde olan "Gettier Problemi" Platon'un epistemolojik akıl yürütmesine karşı eleştirel bir düzlemde ortaya çıkmıştır.

Teorinin savunucusu Edmund Gettier, Platon'un iddia ettiği aksine, doğru inancın gerekçelendirilmesinin onu bilgi yapmaya yetmeyeceğini, öznenin bu doğru inanca şans eseri ulaşabileceğini söyler (Batak, 2017a: 114). Gettier, bilginin ortaya çıkışında tek başına gerekçelendirmenin, inanç ve doğruluk arasında bir ilişki kurmak için yeterli olamayacağını iddia etmiştir. Onun bu iddiası, geleneksel epistemoloji anlayışına getirilen en büyük eleştirilerden biridir. Gettier'in bu iddiası epistemolojinin yeniden doğuşuna ve felsefenin merkezine yerleşmesine neden olmuş, epistemoloji alanında en sistemli ve verimli çalışmaların bir kısmı da Gettier'den sonra ortaya çıkmıştır. Gettier ile birlikte başlayan çağdaş epistemolojik yaklaşımın özellikle bilgi ve gerekçelendirilmiş inanca ilişkin bir araştırma alanı olduğunu söylemek mümkündür.

Bilginin oluşumuna dair açıklamalar, inançların ne zaman ve hangi şekillerde gerekçelendirildiğiyle ilgilidir. Sadece doğru inanç birtakım destekleyici unsurlar olmadan bilgi için yeterli değildir. Gerekçelendirilmemiş ve doğru olduğu iddia edilen bir inanç ise şanslı bir tahminden öteye gitmemektedir. Dolayısıyla bu noktada epistemoloji sorununun temel nosyonu gerekçelendirilmiş olmaktır. Bilmek için inanmanın zorunlu bir koşul olarak ileri sürülmesi, inançlarımızın bilgi değerini nasıl kazanabileceğini bir problem olarak gündeme getirmekte ve gerekçelendirmeyi de zorunlu bir koşul olarak ortaya koymaktadır. İnançın bilgi statüsüne erişebilmesi için şart olan "epistemik gerekçelendirmenin" diğer gerekçelendirmelerden farklı olarak, bilgi kavramını ve bilginin doğruluğunu merkeze almaktadır (Gültekin, 2013a: 4-14).

Bilgiye dair yaklaşımlarda açıklığa kavuşturulması gereken ilk şey ne tür bir bilgiden söz edildiğidir. Epistemolojide tartışılan sorunların merkezinde yer alan bilgi ile önermesel bilgi kastedilir. Önermesel bilgi, bilginin ne olduğuna ilişkin olarak epistemolojik kavramsallaştırma içerisinde tanımlanan bilgi türüdür. Epistemolojideki temel tartışma, önermesel bilginin elde edilmesinin imkanıdır. Yani, bir önermesel bilgiye sahip olunduğunun iddia edilmesinin ardındaki koşulların ne olduğudur. Önermesel bilgi ekseninde gerçekleşen tüm bu epistemik tartışmalar özü itibarıyla bilginin tanımını veya içeriğine ilişkin değil, onu var kılan şartların yeterliliğiyle ilgili tartışmalardır. Nitekim Gettier'in çağdaş epistemolojide başlattığı tartışmalar da geleneksel epistemolojinin bilgi tanımı veya tasviri üzerinden değil, bizzat, bilgiyi bilgi yapan unsurların yeterliliği üzerinden yapılan tartışmalardır (Başdemir, 2011b: 151). Dolayısıyla, çağdaş epistemolojide bilginin tanımı veya tanımları birtakım güncellemeler veya eklemeler olsa dahi geleneksel epistemolojik tanıma dayanmak zorundadır.

Epistemolojide bilgi probleminin doğru ve daha anlaşılır bir şekilde ortaya konulabilmesi ve hakkında süregelen tartışmaların zemininin saptanabilmesi için geçmişten günümüze değin bilginin nasıl tanımlandığına, onu geçerli ve var kılan koşulların neler olduğuna bakılması gerekir. Bilginin geleneksel tanımı, Platon'dan çağdaş döneme kadar bir şeye bilgi denilebilmesinin koşullarını açıklayan ve aynı zaman da bilginin unsurlarını da tanımlayan üçlü bir zemine oturur. Bu üç unsurun her biri birbirinden farklı kavramsal sınıflamaya ayrılabilen, fakat söz konusu bilgiyi oluşturmaları sebebiyle de birbirinden bağımsız olamayan doğruluk, inanç ve gerekçelendirme unsurlarıdır. Bu üç temel unsur, bilgiyi oluşturmaları bakımından ele alındığında, bizim bir önermeye bilgi diyebilmemiz için, ilk olarak onun doğru olması, ikinci olarak bizlerin kanılarımızın bu yönde tecelli etmesi ve sonuncu olarak bize ulaşan bu önermenin meşru bir şekilde ortaya konması yani gerekçelendirilmesi gerekir. Bu tanımlama ve açıklamalar çerçevesinde geleneksel bilgi tanımı şöyle formüle edilir:

S, p olduğunu ancak ve ancak,

p doğruysa,

S, p'ye inanmışsa ve

S, p olduğu inancını gerekçelendirmişse bilir (Gettier, 2011: 49-52).

Önermesel bilginin tanımına göre, bir önermeye bilgi denilebilmesi için önermede mevcut olan inancın doğru olması gerekir, fakat inancın doğruluğu bu inancı bilgi yapmada yeterli değildir. Buna ilaveten doğruluk unsuru ek-

lenmiş olmalıdır. Bir önermede, epistemik öznenin inancının doğruluğunun gösterilmesine gerekçelendirme denir (Tepe, 2011: 215-219). Bu noktada esas incelenmesi gereken unsur gerekçelendirme (justification) gibi durmaktadır. Doğru inanç tek başına birtakım destekleyici nedenler olmaksızın bilgi için yeterli görünmemektedir. Dolayısıyla “gerekçelendirilmemiş doğru inanç” şanslı bir tahminden öteye gitmemektedir. İnançların epistemik olarak gerekçelendirilmesindeki gereklilik, insan için doğru olanın bilinmesinin istenmesinden kaynaklanır. İnançların gerekçelendirilmesi, bize, doğru olanın ne olduğunu sağlamada bir prosedür olarak işlev görür ve bizler ancak gerekçelendirilmiş bir biçimde bizlere sunulan inançların doğru olduğunu düşünürüz. Aksi bir durumda gerekçelendirilmemiş inançlar epistemik sorumsuzluk sonucu ortaya çıkmış inançlar olarak görülmektedir (Gültekin, 2013b: 7-24).

Geleneksel epistemolojinin bilgi tanımını bir örnek üzerinden açıklamak, önermesel bir bilginin içerdiği unsurları daha ayrıntılı bir biçimde görmemize olanak sağlayacaktır:

Fakültemin kütüphanesinin penceresinden gördüğüm ağaçtaki kuşun, gagasının sarı bir ağaçkakan olduğunu bildiğimi düşünelim. Kısmen de olsa ayrıntıları verilen bu bilginin doğru olması için gerekli şartlar nelerdir?

Öncelikle, fakültemin kütüphanesinin penceresinden gördüğüm ağaçtaki kuşun gagasının sarı bir ağaçkakan gagası olduğuna inanmalı ve bu önermeyi hiçbir kuşkuyla yer vermeden kabul etmeliyim, yani ağaçtaki kuşun, gagasının sarı bir ağaçkakan gagası olduğuna bilişsel bir şekilde ikna olmam gerekir.

İkinci olarak pencereden gördüğüm kuşun gagasının sarı bir ağaçkakan gagası olduğu doğru olmalıdır; yani bu niteliklere sahip bir ağaçkakan ağacın üstünde duruyor olmalıdır. Böylelikle, inancımın dünya arasında bir gerçeklik ilişkisinin sağlanıyor olması gerekir.

Son olarak, ağacın üzerinde gördüğüm kuşun sarı gagalı bir ağaçkakan olduğuna ilişkin inancımı gerekçelendirmem gerekir. Çünkü inancımı bir tahmin veya gelişigüzel bir inançtan ayıran şey onun gerekçelendirilmiş olmasıdır. Gördüğüm kuşun belirttiğim özellikte bir ağaçkakan olduğunu tutarlı ve makul bir şekilde güvence altına almam gerekir. Bu örnek üzerinden de anlaşılacağı üzere bilgiye ilişkin tanımlamada en önemli unsur gerekçelendirme koşulu olarak görünmektedir.

Platon'dan başlayarak modern döneme gelinceye kadar epistemolojide önermesel bilginin tanımı ve onu sağlayan koşulların neler olduğu kabul edilmiştir. Modern dönemle birlikte, geleneksel epistemolojinin bilgi tanı-

mı tekrar gözden geçirilmiş ve söz konusu bilgi tanımına birtakım eleştiriler yöneltilmiştir. Geleneksel epistemolojinin bilgiye bakışını analiz ederek, ona birtakım eleştiriler yöneltenlerin en başında ise Edmund Gettier gelmektedir. Gettier konuya dair tek bir makalesi dışında bir çalışması olmasına rağmen bu alanda en fazla atıf alan düşünür olma unvanına sahiptir. Gettier, kaleme aldığı "Is Justified True Belief Knowledge?" (Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?) adlı makalesinde, kişinin doğru bir inanca sahip olabilmesinin önüne şans eseri birçok engelin çıkabileceğini, bir insanın sadece üç temel unsurla gerekçelendirilmesinin geleneksel epistemolojinin tersine, o inancı doğru bilgi yapmaya yetmeyeceğini savunmuştur. Gettier, makalesinde bu teorisini şu örnek üzerinden ortaya koyar:

İş başvurusunda bulunan iki kişiden biri olan Smith iş yeri sahibinden işe alınacak kişinin John olduğuna dair bir duyum alır ve buna inanır. Bu durumda ilk önerme olan "p"ye göre *işe alınacak kişi John'dur*. Olaydan bağımsız bir şekilde, Smith, John'un cebinde on adet bozukluk olduğunu bilmektedir. Bu bilgiyi ilk önerme ile birleştirerek ikinci bir inanç geliştirir ve bu önermeye de "q" diyelim: q önermesine göre *işe alınacak kişinin cebinde on adet bozukluk vardır*. Sürecin sonunda, işe kabul edilen kişi Smith olmakla beraber (bu durum "p" önermesinin yanlış olmasını gerektirir), ancak şans eseri Smith'in cebinde on adet bozukluk olduğu bilinmektedir (bu durum q önermesinin doğruluğu gerektirir). Böyle bir durumda Smith'in, yanlış olan p inancı ile kurmuş olduğu q önermesi, doğru olmayan bir önermeye dayanarak oluşturulduğundan, doğru olmakla beraber bilgi değildir (Gettier, 2013b: 49-52).

Bu örnek, geleneksel teorisinin şartlarını taşıması yönüyle bilgiyi oluşturan unsurlara sahipken, Gettier'e göre, *gerekçelendirme* tek başına *doğruluk* ve *inanç* arasında bir bağlantı kurabilmek için yeterliliğe sahip değildir. Gettier, bu makalesiyle birlikte epistemolojide yeni bir problemin açığa çıkmasına neden olmuş, geleneksel epistemolojinin bilgi anlayışını çürüttüğünü iddia etmiş, en hafif tabirle konuyla ilgili ciddi bir zaafiyetin olduğunu göstermiştir (Başdemir, 2011b: 103-105).

Gettier ile birlikte başlayan ve epistemolojide bir kırılma yaratan bu süreçle birlikte geleneksel bilgi teorisi son derece zayıflamıştır. Öyle ki, Gettier'den sonra geleneksel epistemolojideki "S, p olduğunu biliyor" önermesi, "S'nin p'yi biliyor olduğunu bilmesi" önermesine dönüşmüştür. "Gettier Problemi" olarak da nitelendirilen doğru bilginin imkanına yönelik epistemik sorgulamanın en önemli özelliği, çağdaş epistemolojideki tartışmaları, bilginin unsurlarından olan gerekçelendirme koşuluna yönlendirmiş olmasıdır. Gettier'den sonraki düşünürlerin birçoğu, gerekçelendirmenin imkânı ve

nitelikleri üzerinde yoğunlaşarak modern epistemoloji içerisinde ürettikleri fikirleri bu koşulun yeterliliği ve gerekliliği üzerinden şekillendirmişlerdir.

2. Epistemik Gerileme Problemi (Gereççelendirmenin Sonsuz Devinimi)

Epistemik gerileme problemi, klasik epistemolojinin en temel sorunlarından birini oluşturmaktadır. Bu sorun doğrudan bilginin gereççelendirme sorunuyla ilişkilidir. Bilginin oluşum sürecinde, inançların gereççelendirilmesinde ihtiyaç duyulan gereççelendirme argümanının, sonsuz bir şekilde gerilemeye düşmesi inançların gereççelendirilmesinde büyük bir şüpheyi beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla inançların gereççelendirilmesinde, devamlı bir şekilde sonu gelmeyen başka türlü gereççelendirmelere ihtiyaç duyulması gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır ki bu da inançların gereççelendirilmesini olanaksız hale getirmektedir.

Bir bilgiye sahip olduğumuzu iddia edebilmemiz için, başlangıçta, o bilgiye ait birtakım önermeleri de biliyor olmamız gerekir. Dolayısıyla “A” önermesini bildiğimizi iddia edebilmemiz için, “A” önermesini destekleyen bir “B” nedenine ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü bir önerme, ancak onu destekleyen bir başka önermeye dayanıyorsa anlamlıdır. Fakat bu gereççelendirme burada son bulmaz, aynı şekilde “B” önermesini destekleyen bir başka “C” önermesine de sahip olmak gerekir. Bu ise sonsuza doğru bir gereççelendirme anlamına gelir. Sonuç olarak gereççelendirmenin sonsuz gerilemesiyle, “A” önermesini gereççelendirecek bir *gereççelendirme* sağlayamayacağımızdan “A”'yı bildiğimiz hipotezi geçersiz kalacaktır. “A” inancının gereççelendirilebilmesi için başka bir inanç olan “B”'ye ihtiyaç duyulması ve “A”'nın “B”'ye dayandırılarak bir geçerlilik kazanması tipik bir gereççelendirme yöntemidir. Ya “B” inancı veya önermesi “A”'nın kabul edilebilmesi için bir gerekçe olarak sunulur, fakat bu türden bir gereççelendirmenin kabul edilebilir olması için yine aynı şekilde “B”'nin de bir şekilde gereççelendirilmiş olması, yani bir tahmin, ya da temellendirilmemiş bir inanç olmaması gerekir. Teorik olarak “B” inancı da gereççelendirmenin sonsuz deviniminde aynı şekilde bir başka C önermesi ile gereççelendirilmesi gerekir ve bu şekilde gereççelendirme “C” için “D”, “D” için “E”, “E” için “F”... şeklinde sonsuza doğru gidecektir. Gereççelendirmenin belirsiz bir şekilde süregiden bu kısır döngüsü nedeniyle bilgi bir tehdit altındadır. Sonuç olarak bu yaklaşıma göre, empirik bir gereççelendirme ve dolayısıyla empirik bilgi olanaksız görünmektedir (Gültekin, 2013b: 25-26).

İnancın bilgi olma sürecince, en temel koşullardan olan gereççelendirme koşulu, çağdaş epistemolojinin alana dair sorgulamaları neticesinde, büyük

bir problem olan “epistemik gerileme” sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla, gerileme problemine karşı inancın gerekçelendirilmesinin bir şekilde mümkün olduğunu savunan farklı fikirler ileri sürülmüş ve bu fikirler zamanla *epistemolojik teoriler* olarak günümüze kadar gelmiştir.

2.1. Temelcilik (Foundationalism)

Bilmenin imkanına ilişkin soruya pozitif bir cevapla yanıt veren teorilerden biri de *temelciliğe* göre, geleneksel bilgi anlayışında bir inancı gerekçelendirirken başka bir önermeye, o önermenin de yine başka türden bir önermeye dayanması gerektiği açıktır. Böyle bir durumda ya inançların dayanağı olarak birtakım başka ön bilgileri kabul etmek ya da sonsuz gerileme problemi karşısında temelcilik, söz konusu problemi kendi lehine kullanarak, bu kısır döngüden kurtulmanın yolunun gerekçelendirme için bir başlangıç noktası belirlemek olduğunu, bu noktanın ise gerekçelendirilebilir olmasından ziyade, gerekçelendirme ihtiyacı olmayan temel bir başlangıç noktası olması gerektiğini iddia etmiştir (Mehdiyev, 2011: 132-133).

Dolayısıyla denilebilir ki temelci bilgi ya da bilgiyi oluşturan diğer inançlar epistemik sürecin sonunda yer alırlar ve bu temel inançlar gerekçelendirme için diğer inançlara temel teşkil eden bir işlev görürler. Temel inançlar, gerekçelendirilme ihtiyacı hususunda diğer inançlardan farklı ve bağımsız olarak açık bir şekilde temel olma özelliği taşırlar. Yine temelciliğin iddialarından birisi de diğer inançlara temel olma niteliği teşkil eden bu inançların, kendiliğinden yeterli bir şekilde gerekçelendirilmiş olmasının yanında, mantıksal olarak da çelişmez, kuşku götürmez ve kesin olması gerekir. Fakat temelci yaklaşımın ilk savunucularının temel inanca kesinlik ve yanılmazlık özelliği atfetmesi, yaklaşımın diğer savunucuları tarafından eleştirilmiş ve tartışma konusu haline gelmiştir.

Temel inançların yanılmaz ve kesin olması gerektiğini iddia edenlere karşı, diğer ılımlı temelci düşünürler, temel inançlara kesinlik ve yanılmazlık özelliği atfetmenin aşırıya kaçan bir iddia olduğunu söylemişlerdir. Aynı zamanda, “epistemik gerileme” sorununa karşı bir çözüm önerisi getiren temelci yaklaşım içinde bir gereklilik söz konusu değildir. Çünkü, önemli ve gerekli olan asıl iddia, temel inançların kendiliğinden gerekçelendirilmiş olmasıdır (Gültekin, 2013b: 28-29). Dolayısıyla genel olarak temelcilik, bilginin son çözümlemede başka bir temellendirmeye ihtiyaç duymayan temel inançlara dayandığını iddia eden epistemolojik yaklaşım olarak ifade edilebilir (Cevizci, 1999: 837). Temelciliğe göre bir inancın temel bir inanç olarak kabul edilebilmesi için, duyularla sabit, kendiliğinden açık ve değiştirilemez olması gerekir. Epistemoloji açısından temelcilik, tarihi olarak eski

ve dirençli bir gerekçelendirme yaklaşımıdır. Bunun sebebi Antik Yunan'da Aristoteles'ten, Modern Felsefenin başını çeken Descartes'a kadar sağlam bir şekilde ayakta durabilmiş bir teori olmasıdır (Mehdiyev, 2011: 131-135).

Gerekçelendirmenin sonsuz gerilemesi karşısında temel inançlarla bir önemenin gerekçelendirilebileceği temelciliğin iddiasıdır, ancak bu temel inançların doğru olduğu savı kendi içerisinde paradoksal bir durumla karşı karşıyadır. Bir inancın gerekçelendirilmesine dayanak sağlayan bu temel inançlar nasıl gerekçelendirilmektedir? Temelciliğin iddia ettiği bu temel inançlar hiçbir gerekçelendirilmeye tabi değilse o halde, bu inançlar nasıl temel olmayan bir inanca gerekçe sağlayabilirler? Gerekçelendirme, inancın doğrulukla ilişkisinin sağlanması ise temel inançların doğru olduğu hangi gerekçelere dayanarak saptanabilecektir? Bu durumda temel inançları sıradan inançlardan ayıran temel bir nitelik olmalıdır. Bu özelliğe "Q" dersek ve "A"'yı temel bir inanç olarak kabul edersek, sağlam bir temellendirici görüş şu türden argümanları gerekçelendiriyor olabilmelidir:

1. A, Q özelliğine sahiptir.
2. Q özelliğine vakıf olan inançlar büyük olasılıkla doğrudur.
3. O halde, A büyük olasılıkla doğrudur (Gültekin, 2013b: 31).

Bu argümana göre, eğer "A" temel bir inançsa ilk öncül doğrudur. Ancak buradaki asıl sorun "A"'yı temel bir inanç olarak kabul etmemizi geçerli kılan ve diğer inançların gerekçelendirmesini sağlayan nedenlerin neler olduğudur.

"A" inancının herhangi bir "C" kişisi için gerekçelendirilebilmesi için, "C" kişinin kognitif (sezgi, doğrudan kavrayış, farkındalık vb.) olarak farkında olması gerekir. Böyle bir farkındalık ise, kişinin, bir ve ikinci öncülleri gerekçelendiriyor olabilmemesi anlamına gelir. "C" kişinin, bahsedilen gerekçelendirmeye kognitif bir farkındalığı olmadıkça inançların kabulünde epistemik bir sorumluluktan bahsedilemez (Gültekin, 2013b: 32).

2.2. Bağdaşımcılık (Coherentism)

Epistemik gerileme problemi karşısında farklı çözüm önerileri geliştiren ve temelciliğin karşısında yer alan yaklaşımlardan birisi de *bağdaşımcı* epistemolojik yaklaşımdır. Temelcilik ve bağdaşımcılık arasındaki tartışmaların merkezinde yer alan sorun, inançlarımızın, deneyimlerimizle veya zihin dışı dünyayla bağıntısının ne olduğudur. Temelci yaklaşımın "temel inançlar" teorisine karşı, bağdaşımcılar, her inancın bilgi olma yolundaki gerekçelendirmesinin ancak inançlardan meydana gelen bir bütünlük içerisinde ger-

çekleşeceğini savunurlar (Baç, 2011: 32-33).

Bağdaşımcılara göre, bilginin gerekçelendirilmesinde temel denilebilecek ve hiçbir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayan birtakım inançlar veya önermeler yoktur. Dolayısıyla bağdaşımcı yaklaşım temel sayılabilecek her türlü bilgi olanağını reddederler. Bu iki görüş birbirinin iddiasını çürütme yoluna giderek kendi tezlerini güçlendirmektedirler. Bağdaşımcılara göre temellendirici yaklaşımın epistemik gerileme problemi karşısındaki çözüme yönelik açıklamaları kabul edilemez niteliktedir. Çünkü onlara göre, epistemik gerileme sorunu, temelcilerin kabul ettiği gibi birtakım temel inançların kabul edilmesiyle ortadan kalkan bir problem değildir. Bağdaşımcılara göre, gerekçelendirilmiş inançların sonsuz döngüsü devam edemeyeceğinden, inançların gerekçelendirilmesi empirik inançlar kümesi şeklinde sağlanmak durumundadır (Gültekin, 2013b: 54-55).

Özetle temelcilik, inancın, bilgi olma yolunda gerekçelendirilmesinde, gerekçelendirmeye gerek duyulmayan birtakım inançlara dayanması gerektiğini savunurken, bağdaşımcılık, inançlarımızın doğruluğunun gerekçelendirilmesinin onların birbiriyle olan bağları ve tutarlılıkları ile ilgili olduğunu iddia eder. Bağdaşımcılık, inançların gerekçelendirilmesinde, söz konusu inancın, temelciliğin aksine, algılarla veya birtakım özel nitelikli temel inançlarla gerekçelendirilmesinden daha ziyade, bütün olarak evrenle alakalı tüm inançların yapısıyla bir bağdaşım/tutarlılık içinde olması gerektiğini savunur (Cevizci, 1999: 859).

Bağdaşımcılık, inançlar arasındaki ilişki ve tutarlılıklar yoluyla gerekçelendirmenin gerçekleşebileceğini savunarak, epistemik gerileme sorununa karşı bir çözüm önerisi getirir. Böylelikle bu yaklaşım, belirli özel türden temel inançlarla gerilemeyi durduracağını savunan temelciliğe karşı, inanç dizinlerinin birbiriyle bağdaşımı üzerinden gerekçelendirme koşulunu sağlamayı amaçlamaktadır.

Temellendirici yaklaşıma göre, temelde yer alan ve hiçbir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayan kendiliğinden gerekçelendirilmiş temel inançların en yaygın olanları algısal inançlardır. Fakat birbirini destekleyici hiçbir bağlantı olmaksızın, sadece salt algısal veri yoluyla bir inancın elde edilmesinde birtakım sorunlar kendini gösterir. Öyle ki temelciliğin savunusuna göre, benim, elimde tuttuğum şeyin bir araba anahtarı olduğuna dair inancımı gerekçelendirebilmem için, sadece o nesneye yönelik salt algıya sahip olmam yeterlidir. Temelciliğin bu iddiası, inançların gerekçelendirmesinde ciddi bir sorunsal teşkil etmektedir (Gültekin, 2014: 52).

Bağdaşımçı yaklaşım, *epistemik gerileme* sorunu karşısında getirdiği çözüm önerileri ile temelciliğin karşısında yer almaktadır. Bağdaşımçı yaklaşıma göre, gerilemenin döngüsü kendi içine kapalı bir şekilde devinimini devam ettirmelidir. Bağdaşımçılar, gerileme sorunu karşısında, temelcilerin doğrusal bir gerekçelendirme anlayışını içeren iddialarının problemi çözmeye başarılı olamayacağını savunur. Bu yüzden onlar problemin *doğrusal olmayan bir gerekçelendirme* yoluyla çözüme kavuşacağına inanırlar. Bu noktada bağdaşımçı yaklaşımın temel görüşü, bütünsel ve tutarlı bir yapı sağlayan bir gerekçelendirme yöntemidir. Bu yöntemde inançlar, temel olmayan, ancak sistematik bir bütünsellik içerisinde diğer inançlarla tutarlı bir ilişki içerisinde gerekçelendirilir. Bağdaşımçıların yaklaşımlarına göre, bir inancın gerekçelendirilmesi doğrudan başka belirli inançlara bağlı değil, bütün bir şekilde inançlar dizgesine bağlıdır. İnançların gerekçelendirilmesindeki bu karşılıklı ilişki destek tezi temelciliğe karşı ortaya konulmuş bir antitezden başka bir şey değildir (Gültekin, 2013a: 60).

Epistemik gerileme sorunu karşısında temelci yaklaşımdan farklı olarak, alternatif bir çözüm önerisi getirmesine rağmen bağdaşımçılık teorisi de söz konusu kesin bilginin ortaya konulması söz konusu olduğunda, birtakım eleştirilere maruz kalmıştır (Reçber, 2011: 177). Üstelik bu iki yaklaşımın epistemik gerileme sorunu karşısında birbiriyle olan amansız mücadelesi, meselenin sonucunda çözümsüz bir hal alması nedeniyle başka akımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Batak, 2017b: 138).

Bağdaşımçılıkla ilgili önde gelen eleştirilerden biri de Sosa'nın yönelttiği, bağdaşımçılığın gerçeklikten kopuk bir yaklaşım ortaya koyduğu eleştirisidir. Sosa, bağdaşımçı yaklaşımın nedensel bir koşul ortaya koymaksızın bütün inançların bütünsellik içinde gerekçelendirme sağlayabileceğini savunarak, epistemik özneyi duyu verilerinden ve gerçeklikten koparır (Batak, 2017a: 105). Sosa'ya göre, bağdaşımçı yaklaşım, bir inanca dair gerekçelendirmeyi inançlar arasındaki ilişki ağıyla açıklayabilirken, söz konusu inanç sisteminin çevresindeki algısal inançları açıklamakta güçlük çekmektedir. Nitekim inançlar ile epistemik özne arasında olduğu varsayılan algıya dayanan mantıksal bağlar dikkate alındığında, bağdaşımçı epistemolojik teori ya çaresiz kalmakta ya da temelciliğe karşı bu noktada bir zaafiyet taşımaktadır (Batak, 2017c: 133-134).

Bağdaşımçı yaklaşıma yöneltilen eleştirilerden bir diğeri ise bu yaklaşımın, "kanısal varsayım" düşüncesine yöneliktir. Bağdaşımçı yaklaşım, tıpkı temellendirici yaklaşım gibi sahip olunan inançlara dair bir kavrayış içermektedir. Temelci yaklaşımda, nasıl ki gerekçelendirmeye ihtiyaç duyulma-

yan birtakım temel inançların var olduğu varsayımı mevcutsa, bağdaşımçı teorinin de varsayımı, birbiriyle ilişki içerisinde olan inanç dizgelerinin bütünüdür. Burada beliren söz konusu sorun, *inançlar üzerinde bir inanç* olarak konumlandırılabilir bir *meta inanç* düşüncesiyle ilişkilidir. Meta inançlar, bazı inançlarımızı içerdiği gibi bütünsel inançlarımızı da içerebilir. Örneğin; perilerin var olduğuna inanmamın bir saçmalık olduğunu bilsem dahi onlara ilişkin inancım bir meta inanç olarak kendini gösterir (Gültekin, 2014: 63).

Bağdaşımçı yaklaşımda herhangi bir inanca inanabilmem için, o inancın, diğer inançların bağdaşımsallığı ile ilgili olan meta inanca sahip olmam koşuluna bağlıdır. İşte buradaki sorun, meta inançların da diğer inançlar gibi gerekçelendirilmesinin gerekliliğiyle alakalıdır. Fakat, bağdaşımçı kuramın temel nosyonu olarak öne sürülen kanısal varsayım teorisi de kendi içerisinde sorunlar barındırmaktadır. Bu varsayım, kişinin kendi inanç manzumesinin bütününe yönelik bir erişim ve kavrayış içinde olduğu varsayımına dayanır. Kanısal varsayım, inançların gerekçelendirilmesinde destek sağlayan bir meta inanç işlevi görüyorsa o halde, bu meta inanç, öznenin sahip olacağı diğer inançların gerekçelendirilmesinde ve inançlar arasında bağdaşım kurulmasında bir araç görevi görecektir. Böyle bir durumda varsayımın bizatihi kendisi meta inanç olduğu için, onun bir gerekçelendirmeye tabi tutulması gerekecek ve bu durumda epistemik gerileme tekrar kendisini gösterecektir (Gültekin, 2014: 64). Bu durumda, bağdaşımçı teori de görüldüğü üzere, epistemik gerileme sorunu karşısında temelci yaklaşımdan daha geçerli çözüm önerileri üretebilmiş görünmemektedir.

2.3. İçselcilik (Internalism)

İçselci kuram, çağdaş epistemolojide gerileme problemine dair alternatif çözüm arayışı olarak öne çıkan bir başka akımdır. İçselci yaklaşımda, inanca sahip kişinin bütün içsel durumları değerlendirilerek, kişiyi önceleyen bir yaklaşım modeli esastır. Bu yönüyle içselcilik, inancın gerekçelendirilmesi meselesinde kişiye daha etkin bir rol veren yaklaşımdır denilebilir (Gültekin, 2013b: 46). Bununla beraber içselciliği, epistemolojiye özgü bir kavram olarak nitelendirmek mümkün görünmemektedir. Epistemolojinin temel yaklaşımlarından birisi olmasının yanında içselcilik, zihin felsefesi, metafizik, etik ve yöntembilim gibi alanlarda da sıkça kullanılan bir kavramdır (Cevizci, 1999: 443).

Epistemolojide içselcilik, kişinin önermesel inancını gerekçelendirirken tamamen içsel süreçlere dayalı bir yol izleyen fikirdir (Öztürk, 2013: 104). Kısacası içselcilik, inancın gerekçelendirilmesinin ya da bilginin elde edilmesinin epistemik öznenin içsel bir durumu olduğu savonusudur. Formüle edilmiş bir şekilde gösterilmesi gerekirse; A'nın B'ye olan inancını yine A'ya

ait olan bir Q ile (A'nın inandığı şeyleri yine A'nın kendi düşüncesiyle bilmesi) gerekçelendirmesidir. Dolayısıyla, B'ye ilişkin bir inanç geliştirebilmesi ve B'ye dair bir epistemik gerekçelendirmenin A'dan sadır olması, hatta tüm süreçlerin A'nın kendi zihninde bir karşılığı olması gerekir.

Conee ve Feldman, içselciliğin, çağdaş epistemolojide nasıl tanımlandığına ilişkin son zamanlarda, alanda önemli katkıları bulunan isimlerin yaklaşımlarını derlemişlerdir. Bunlardan ilki, Laurence Bonjour'un, içselci yaklaşıma dair nasıl bir tanımda bulunduğu meselesidir. Genel kabul gören görüş, Ona göre, bir inancın bir kişi tarafından gerekçelendirilebilmesinin içsel olması için, o kişinin, tüm koşullara kognitif olarak açık ve erişebilir olması gerekir. R. Audi'ye göre ise, birtakım durumlarda inançlar sadece zihinde özel bir şekilde gerekçelendirilebilmektedir. Yani kişi tarafından bir içgözlemlerle açık bir şekilde temellendirilmektedir. Bu görüşe gerekçelendirme ile ilgili içselcilik denilebilir. Alvin Plantinga ise epistemolojide, içselciliğin öne sürdüğü temel iddianın, inancı garanti altına alan niteliklere sahip kişinin bazı epistemik erişim özelliklerinin bulunması iddiası olduğunu ifade eder. Ernest Sosa'nın içselcilik anlayışına göre ise, gerekçelendirmenin sağlanması için, kişinin gerçekten doğru bir düşünceye sahip olması gerekir. Eğer kişi inancını tamamıyla doğru ve uygun bir düşünce yoluyla sürdürüyorsa, kişi söz konusu inancını da gerekçelendirmiş demektir. Düşüncenin uygun olması ise, tamamen kişinin zihninde yer alan içsel bir konudur ve bundan başka bir şey değildir. Tüm bu tanımlamalardan çıkarılan ortak nokta, bir inancın epistemik olarak gerekçelendirilebilmesi için, onun, öznenin erişimine açık olması gerekmektedir. Başka bir deyişle gerekçelendirmenin mümkün olması, gerekçelendirmenin, kişinin kognitif erişimine açık olmasıyla gerçekleşebilir. İçselci yaklaşımın iddiasını dayandırdığı temel nokta, doğrudan veya dolaylı bir şekilde epistemik öznenin inancın gerekçelendirilme koşullarına açık olması noktasıdır (Gültekin, 2013b: 13).

İçselci perspektiften bakıldığında, sahip olunan inancın gerekçelendirilmesinin tamamen kişinin içsel süreçlerine dayalı olması, gerekçelendirme nosyonlarını inanca sahip kişi dışında kapalı bir yapıya büründürmektedir. Bu da gerekçelendirmeyi sadece inanca sahip kişi için mümkün kılan, diğer epistemik özneler için o inanca sadece sahip olduğunda gerekçelendirme özelliği kazandıran bir duruma taşımaktadır. Dolayısıyla, içselcilik de, gerekçelendirme sorunu karşısında diğer yaklaşımların çözüm önerileriyle kıyaslandığında, içerisinde eleştirilere açık birtakım eksiklikler barındırmaktadır.

2.4. Dışsalcılık (Externalism)

Epistemik gerilemenin sonsuz gerilemesi karşısında temelci yaklaşımın or-

taya koyduğu çözüm önerilerini güçlü bir zemine taşımak için argümanlar geliştiren dışsalcılık, çağdaş epistemolojin son zamanlarında ortaya koymuş olduğu bir epistemolojik yaklaşımdır. Dışsalcı yaklaşıma göre, güvenilir bir şekilde elde edilen inançlar, kişi tarafından hiçbir farkındalığa sahip olunmasa bile gerekçelendirilmiş sayılabilmektedir. Yani kişinin sahip olduğu inançların gerekçelendirilmiş olma özelliği, içsel bir temellendirmeye ihtiyaç duymayacak şekilde dışsal unsurlar tarafından sağlanmaktadır (Gültekin, 2013b: 68).

İnançların gerekçelendirilmesi konusunda en önemli problemlerden birinin epistemik gerileme sorunu olduğu göz önünde bulundurulduğunda, dışsalcı yaklaşımın, bu soruna getirmeye çalıştığı çözüm önerileri büyük bir önem taşır. Dışsalcı yaklaşıma göre, bir inancın gerekçelendirilmesinde dışsal etkenlerin büyük bir önemi vardır ve bir önerme ancak birtakım dışsal koşullar sağlandığında gerekçelendirilmiş sayılır. Buna göre, bir önermenin şans eseri edinilmiş bir önerme olması durumunda, dışsalcılık, epistemik öznenin “biliyor olduğunu bilmesinin” şansı önlemek için yeterli olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca içselci yaklaşım da bilgi ediniminde şansın önlenmesi için, “bildiğini biliyor olduğunu gösterme” şeklinde bir gerekçelendirme olması gerektiğini öne sürer (Başdemir, 2011b: 159).

Dışsalcı akımın temel iddiasına göre bir inancın bilgi sayılabilmesi için, o inancın doğadaki yasalarla temellendirilmesi ve o inancın doğru olabilmesi için yeterli delil özelliklerine sahip olması gerekir. Bilginin elde edilmesinden sonra bilen özne, bildiği şeyi kanıtlamak zorunda değildir. Kişinin içinde bulunduğu koşullar içerisinde sahip olduğu bilgi, diğer kişiler için de güvenilir ve kanıtsal olarak işlev görebilir bir nitelik taşımaktadır. Epistemik öznenin inancının doğruluğuna dair inandığı şeye karşılık gelen olgu dışında, herhangi bir temellendirmeye ihtiyaç duymayacağını savunan bu görüş dışsalcılığın görüşüdür (Gültekin, 2014: 55).

Çağdaş epistemolojide dışsalcı perspektifin geliştirilmesinde katkıda bulunan önemli temsilcilerden birisi de David Armstrongtur (1926-2014). Armstrong’a göre, bilgi edinimine mazhar olan kişinin inançları bir nedene dayanmayabilir ancak bu inançları iddia etmek belirli türden gerekçelendirmeleri de beraberinde sıralamak anlamına gelir. Ona göre, bir inançla var olan olgu arasındaki bağ daha ötede bir gerekçelendirme ihtiyacı gerektirmeyecek yeterliliktedir ve bu şekilde gerekçelendirmenin gerilemesi sorunu durmuş olacaktır. Armstrong, bu savında, yasaya benzer bir bağlantının varlığıyla bir inancın doğruluğu için geçerli bir temellendirme sağlanabileceğini öne sürmektedir. Böylelikle epistemik gerileme probleminin

çözülmesi adına başka hiçbir türden gerekçelendirmeye ihtiyaç olmadığını savunan bir bakış açısı ortaya çıkmaktadır (Gültekin, 2013a: 38). Dışsalcılık; öznenin önermeye konu olan inancını gerekçelendirirken, içselci yaklaşımın tersine, inanan kişinin içsel durumları dışındaki etmenlerin de hesaba katılması ve önermesel bir bilgiye ulaşmak için doğru inancın güvenilir olarak oluşturulması gerektiğini iddia eder (Cevizci, 1999: 232). Dışsalcılığın, bunun yanı sıra, içselci teoriye yönelttiği eleştirilerden bir diğeri ise; içselci yaklaşımın, inancın gerekçelendirilmesindeki yeterliliği içsel faaliyetlerle sınırlandırmasına yönelik olanıdır.

Gerekçelendirmenin sonsuz gerilmesi karşısında, dışsalci gerekçeler ile çözüm bulmaya çalışan dışsalcılığa en büyük eleştirileri, içselci yaklaşımın temsilcilerinden BonJour getirmiştir. BonJour, geliştirdiği argümanlarla dışsalci gerekçelendirmenin geçerliliğine ilişkin söz konusu inançların gerekçelendirilmiş sayılmayacağını iddia etmiştir. Dışsalci görüşün zayıf olduğu noktaları tespit eden ve onları eleştiren BonJour, tenkitinde “durugörü bilgisi” dediği bir yöntem kullanır. Bu yöntem, uzak algı durumlarının herhangi bir duyusal veri olmadan öznece kavranmasını sağlayan psişik bir güç olarak tanımlanabilir. BonJour’un bu yöntemle yapmak istediği şey, dışsalci yaklaşımda gerekçelendirme koşulunun, inanca konu olan öznenin kavrayışının dışarıda bırakılmasıdır (Gültekin, 2014: 44).

Dışsalci yaklaşıma göre, bir inancın elde edilmesinde, kişi kavrayış yönünden irrasyonel ve epistemik açıdan sorumsuz olabildiği gibi, Armstrongu bakışa göre, kişi o inancı hala gerekçelendirmiş sayılabilmektedir. Yani, kişinin bu inancına ilişkin hiçbir güveni olmasa dahi, o inanç, güvenilir olarak gerekçelendirilebilir. Ancak BonJour’a göre böyle bir durumda bu türden inançların kabul edilmesi ve gerekçelendirilmiş olduğunun kabul edilmesi aynı anda büyük bir *epistemik sorumsuzluk* örneği teşkil edecektir (Gültekin, 2014: 45).

BonJour konuyla ilgili görüşlerini temellendirmek için *durugörü* gücüne sahip bir kadının inancını şu örnek üzerinden ele alır: Samantha, tüm Amerikan medyasının söylediklerinin aksine, Amerika başkanının New York’ta bulunduğunu iddia eder. Bütün basın ve yayın organlarında başkanın Washington D. C’de olduğuna dair haberlerin ve kanıtların olmasına karşın, Samantha, durugörü yeteneğine dayanarak Başkanın New York’ta olduğu inancını sürdürür. Böyle bir durumda Washington’da başkana yönelik bir saldırı ve provokasyon olmasından korkulduğu için, bütün bir medyaya yanlış haber verildiğini, bu nedenle de başkanın New York’ta olduğunu düşünelim. Bu durumda Samantha’nın güvenilir bir durugörü yeteneğine sahip olduğu ve bu sayede de baş-

kanın New York'ta olduğu bilgisine bu yeteneği sayesinde ulaştığı düşünülebilir. Bu örnek dışsalcı yaklaşım açısından her ne kadar Samantha, başkanın nerede olduğu bilgisini durugörü gücü sayesinde elde etmiş olsa da, bu inanç, gerekçelendirilmiş bir inanç sayılması için yeterli koşulları sağlamaktadır. BonJour'a göre ise, Samantha'nın bu inancı hiçbir şekilde gerekçelendirilmiş bir inanç olarak değerlendirilemez. Çünkü Samantha her ne kadar başkanın New York'ta olduğunu bilse dahi, hiçbir kanıtı göz önünde bulundurmaması ve inancını hiçbir gerekçelendirmeye dayandırmaması nedeniyle irrasyonel ve epistemik bir sorumsuzlukla hareket etmiştir. Dolayısıyla, BonJour'a göre, irrasyonellik ve epistemik sorumsuzluk, bu inancın gerekçelendirilmesine izin vermemektedir (Gültekin, 2014: 46). Bu noktada, gerekçelendirme sorunu karşısındaki yeterliliği düşünüldüğünde, dışsalcı teorinin geliştirmiş olduğu argümanların güvenilirlik ve kanıtlanabilirliği içselciliğin geliştirmiş olduğu argümanlardan daha genel geçer değildir.

Çağdaş epistemolojide gerekçelendirme sorunu üzerinden ileri sürülen yaklaşımlar gelişimlerini genellikle içsel süreçlere (içselcilik) veya dışsal süreçlere (dışsalcılık) bağlı olarak iki farklı akımdan sağlamışlardır. Bunun yanında, bu iki farklı akımın birbirlerine karşıt iki cephe olmadığını savunan uzlaşımçı bir yaklaşım da mevcuttur. Bu yaklaşımı benimseyen düşünürler içerisinde W. P. Alston, E. Sosa ve R. Audi gibi düşünürler mevcuttur. Bunlardan R. Audi'ye göre, bilgi konusunda dışsalcılık, gerekçelendirme konusunda ise içselcilik birbiriyle bağdaşabilir. Audi'ye göre, bilgi ve gerekçelendirme konusunda saf bir içselcilik veya saf bir dışsalcılık olarak savunulamaz (Batak, 2008: 82).

Dolayısıyla Audi'nin bu yaklaşımına bakıldığında, bu iki farklı akım, birbirlerine karşıtlıkları üzerinden değil de birbirlerine bağlılıkları üzerinden değerlendirildiğinde daha farklı bir çözüme götüren bir işbirliği ortaya çıkabilmektedir. Ancak temelci ve bağdaşımçı yaklaşımlarda olduğu gibi, içselcilik ve dışsalcılık da teorilerini karşıt argümanların yetersizliği üzerine inşa etmişleridir. Bu sebeple, bir gerekçelendirme sorunu olan gerileme problemi karşısında ise bu iki kuramın geliştirdiği çözüm önerileri yeterli durmamaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak, çağdaş epistemolojinin geleneksel bilgi anlayışını eleştirisiyle ortaya çıkan epistemik gerekçelendirme sorunu ve onun doğurduğu, epistemik gerileme (gerekçelendirmenin kendi içerisinde döngüsel bir gerilemeye düşmesi) problemi birçok akımı da bu sorunun çözümüne seferber etmiştir. Bir inancın güvenilir bir bilgi olabilmesi için şart olarak ileri sürülen gerekçelendirme koşulu, aynı zamanda, bilgi için bir tehdit olan gerileme

sorununu da beraberinde getirmiştir. Şöyle ki: Bir inancın veya önermenin (P) gerekçelendirilebilmesi için başka bir (S) inanç veya önermeye ihtiyaç duyması, yine aynı şekilde gerekçelendirme için ihtiyaç duyulan o inanç veya önermenin de yine başka bir inanç veya önermeye (X) ihtiyaç duyması *sonsuz doğru bir gerekçelendirme zincirinin* oluşmasına neden olmuştur.

Epistemik gerekçelendirme sorunu karşısında çözüm yolları geliştiren epistemolojik yaklaşımların başında ise temel olarak dört yaklaşım gelmektedir ki bunlar: Temelcilik, bağdaşımcılık, dışsalcılık ve içselciliktir. Bunlardan temelcilik, genellikle dışsalcılıkla ilişkilendirilirken, bağdaşımcılık ise içselcilikle ilişkilendirilir.

Epistemik gerilemenin önüne geçebilmek için temelcilik, birtakım kendiliğinden gerekçelendirilmiş özel inançların, gerekçelendirilecek olan diğer sıradan inançlar için temel olabileceğini savunmuş, fakat sözünü ettiği hiçbir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayan bu temel inançların güvenilir olmasının neye dayandığını açıklayamamıştır. Aynı şekilde, temelci görüşün aksine, hiçbir özel ve temel inanç olamayacağını savunan, bir inancın ancak birbirine bağlı inançlar dizgesine bağlılığı oranında gerekçelendirilebileceğini iddia eden bağdaşımcılık da sözünü ettiği bütünsel inanç dizgelerinin güvenilir gerekçelendirme koşullarını nereden sağladığını ortaya koyamamıştır. Bu iki yaklaşımın da kendilerinden türediği dışsalcılık ve içselcilik yaklaşımlarına bakıldığında, inancın gerekçelendirilmesinde sadece dışsal faktörlerin etkili olduğunu savunan dışsalcı görüş, epistemik öznenin kognitif erişimini bir kenara atarak, kişinin içsel durumlarını göz ardı etmiştir. Gerekçelendirmede, inanca sahip olan öznenin sadece içsel durumların önemli olduğunu iddia eden içselci yaklaşım, dış faktörleri görmezden gelmiş, doğru ve güvenilir bilginin oluşum sürecinde sadece kişiyi ve onun zihinsel durumlarını merkeze almıştır.

Bu dört yaklaşım, her ne kadar gerileme sorunu karşısında birtakım çözüm önerileri geliştirseler de bu öneriler temel yönleriyle her bir yaklaşımın birbirlerine karşıtlığı zemininde türemiş birer tez-antitez olmaları sebebiyle tek yönlü bir perspektifin ürünü olmaktan öteye gidememişlerdir. Dolayısıyla, epistemik gerileme sorunu karşısında ele aldığımız bu çağdaş epistemolojik yaklaşımlar çözüm bulma noktasında yeterli argümanları henüz üretebilmiş gözükmemektedirler.

Öz

Çağdaş Epistemolojide Epistemik Gerileme Problemi ve Geliştirilen Çözüm Önerilerinin Yeterliliği

Epistemolojinin temel sorunlarından birisi de, dünyaya ilişkin inançlarımızın doğru olup olmadığı, yani bilgi sahibi olduğumuzu düşünmemiz için iyi nedenlere sahip olup olmadığımız sorundur. Bu sorun yoluyla inançlarımızın değeri ve epistemik gerekçelendirilebilirliği soruşturulmaktadır. Bu hususta çağdaş epistemolojinin en büyük sorunlarından biri de kuşkusuz bir gerekçelendirme problemi olan epistemik gerileme problemidir. Söz konusu bilginin gerekçelendirilmesinde, bir tehdit unsuru olarak gösterilen bu probleme yönelik geliştirilen çözüm önerileri ise yeterli görünmemektedir.

Bu çalışmada geleneksel ve çağdaş epistemolojinin bilgi perspektifleri göz önünde bulundurularak, çağdaş dönemde ortaya çıkan epistemik gerileme problemi ele alınmış, gerileme sorunu karşısında ortaya çıkan farklı ve benzer dört temel yaklaşım olan temelcilik, bağdaşımçılık, dışsalcılık ve içselciliğin getirdikleri çözüm önerilerinin yeterliliği analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Epistemik gerileme, temelcilik, bağdaşımçılık, epistemik gerekçelendirme, dışsalcılık, içselcilik.

Abstract

The Problem of Epistemic Regress in Contemporary Epistemology and The Adequacy of Improved Solution Suggestions

One of the main problems of epistemology; whether our beliefs about the world are correct or not, that is to say, it's the problem of whether we have suitable reasons or not to think that we have the enough knowledge. The value of our beliefs and its epistemic justifiability are being examined through this problem. In this respect, Undoubtedly; one of the greatest problem of contemporary epistemology is the problem of *epistemic regress* that is a problem of justification. On the other hand the solution suggestions developed for this problem, which is shown as a threat factor for the knowledge in point, don't seem sufficient.

In this article, the problem of epistemic regress which is emerging in the contemporary period will be discussed by examining the perspectives of tradition and contemporary epistemology. Four different and similar basic approaches that arise resulting from the problem of regress solution proposals brought by foundationalism, compatibilism, externalism and internalism will be analyzed.

Keywords: Epistemic regress, foundationalism, coherentism, epistemic justification, externalism, internalism.

Kaynakça

- BAÇ, Murat, "Epistemoloji", *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*. edit.: Nebi Mehdiyev, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- BAŞDEMİR, H. Yücel, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2011a.
- BAŞDEMİR, H. Yücel, "Gettier ve Bilgide Şans Unsuru", *Epistemoloji: Temel Metinler*, edit.: Hasan Yücel Başdemir, Çorum: Hititkitap Yayınevi, 2011b.
- BATAK Kemal, "Ernest Sosa ve Gettier Problemi", *Aristoteles'ten Ernest Sosa'ya Erdem Epistemolojisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017a.
- BATAK, Kemal, "Ernest Sosa ve Entelektüel Erdemler", *Aristoteles'ten Ernest Sosa'ya Erdem Epistemolojisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011b.
- BATAK, Kemal, "Ernest Sosa'nın Temelci ve Bağdaşımçı Gerekçelendirme Teorisi Eleştirisi", *Aristoteles'ten Ernest Sosa'ya Erdem Epistemolojisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017c.
- BATAK, Kemal, "Epistemik İçselcilik ve Dışsalcılık", *KSÜF Dergisi*, (2008).
- CEVİZCI, Ahmet, "Temelcilik", *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- GETTIER, Edmund L., "Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?", *Epistemoloji: Temel Metinler*, çev.: Hasan Yücel Başdemir, Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2011.
- GÜLTEKİN, A. Cüneyt, "Çağdaş Epistemolojide İçselcilik Dışsalcılık Tartışması", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013a.
- GÜLTEKİN, A. Cüneyt, "Çağdaş Epistemolojide İçselcilik ve Epistemik Sorumluluk", *Posseible*: 3. (2013b).
- GÜLTEKİN A. Cüneyt, "Çağdaş Epistemolojide Temelci Yaklaşımına Getirilen Eleştiriler ve Dışsalcı Çözümler", *Ethos*: 7/2 (2014): 43-61.
- MEHDIYEV Nebi, "Temelcilik". *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, edit.: Nebi Mehdiyev, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- ÖZTÜRK, Fatih S. Mehmet, "Epistemik Yenilgi, Deontoloji ve İçsellik", *Kaygı*: 23, (2014): 103-115.
- PLATON, *Theaitetos, Toplu Diyaloglar*, çev.: Macit Gökberk. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- REÇBER, M. Sait, "Plantinga ve Doğru İşlevselcilik", *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, edit.: Nebi Mehdiyev, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- TEPE, Harun, "Doğruluk Üzerine Kavramsal Çözümleme", *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, edit.: Nebi Mehdiyev, İstanbul: İstanbul Yayınları, 2011.
- ZAGZEBSKİ, Linda, "Gettier Sorunlarının Kaçınılmazlığı", *Epistemoloji Temel Metinler*, çev.: ve edit.: Hasan Yücel Başdemir, Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2011.

MODERN AHLAK FELSEFESİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 71, Yaz 2020, ss. 281-301.

Hakemleme: 04.05.2020 | Düzeltme: 28.05.2020 | Kabul: 28.05.2020

G. E. M. ANSCOMBE*

Çev.: Mehmet Sabir ŞAYBAK**

Bu makalede sunduğum¹ üç tezi belirterek başlayacağım. İlki, şu anda ahlak felsefesi yapmanın bize bir faydasının olmadığıdır; şu an bariz bir şekilde yoksun olduğumuz uygun bir psikoloji felsefesine sahip olana kadar ahlak felsefesi yapmak, her hâlükârda bir kenarda tutulmalıdır. İkincisi, yükümlülük ve ödev –diğer bir deyişle, *ahlaki* yükümlülük ve *ahlaki* ödev– *ahlaki* olarak neyin doğru, neyin yanlış olduğu ve “gerekir”in *ahlaki duygusu* kavramlarının, psikolojik olarak mümkün olması ahalinde bir kenara atılmalarıdır; çünkü bunlar artık genel olarak geçerliliğini kaybetmiş daha önceki bir etik tasavvurun kalıntılarıdır ya da kalıntılarında türemişlerdir ve bu psikoloji temelli etik tasavvur olmadan salt zararlıdır. Üçüncü tez ise Sidgwick’ten günümüze kadarki ahlak felsefesi alanında iyi bilinen İngiliz yazarları arasındaki farklılıkların öneminin çok az olduğudur.

Aristoteles’in *Etik*’ini ve aynı zamanda modern ahlak felsefesini okuyan biri, aralarındaki muazzam karşıtlıklar nedeniyle şaşkınlık içinde kalmış olmalıdır. Çünkü modern ahlak felsefeleri arasında öne çıkan kavramların Aristoteles’te bulunmadığı ya da arka planda kaldığı ya da oldukça örtük bir şekilde bulunduğu görülür. En dikkate değer olanı ise doğrudan Aris-

* Lisans tarihi: 22/04/2020, PLSclear Referans No: 36392, Lisansı veren Kurum: Cambridge University Press.
** Arş. Gör., Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, ORCID: 0000-0002-5585-2935.

Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, Cambridge University Press, vol.33, no. 124, Jan.1958, ss. 1-19.

1 Bu makale ilk kez Oxford’da Voltaire Society’de sunuldu.

toteles'in mirası olarak sahip olduğumuz "moral" teriminin, modern anlamı bağlamında, Aristotelesçi etik açıklamayla bağdaşır görünmemesidir. Aristoteles erdemleri ahlakî ve entelektüel olarak ikiye ayırır. Aristoteles'in "entelektüel" erdemler dediği şeylerin bir kısmı, *bizim*, "ahlakî" yön olarak adlandırdığımız özelliklere sahip midir? Sahipmiş gibi görünür; ölçüt de muhtemelen şudur ki "entelektüel" bir erdemdeki kusur -örneğin belediye yönetiminde faydalı bir şeyin nasıl gerçekleşeceğini hesaplamada iyi bir yargılamaya sahip olmama- *suçlaacak bir şey* olabilir. Fakat makul bir şekilde şu sorulabilir: *Her türden* kusurun; bir suçlama ya da kınama meselesi kılınması mümkün değil midir? Mesela, bir ürünün ustalığı ya da makinenin tasarımı hakkında yapılan olumsuz bir eleştiri suçlama ya da kınama olarak adlandırılabilir. Dolayısıyla "moral olarak" kelimesini yeniden işin içine katmak isteriz: Kimi zaman böylesi bir kusur *ahlaki olarak* suçlamaya değer olabilir kimi zaman ise olmaz. Şimdi Aristoteles, başka türlü bir suçlamadan farklı olarak, *ahlaki* bir suçlamaya ilişkin bu fikre sahip midir? Eğer sahipse bu fikir Aristoteles'in eserinde neden daha merkezi değildir? Bazı hatalar vardır ki, der Aristoteles, gayri iradi eylemlerin değil ama bir insanın suçlandığı alçaklığın ve kötü biri olmanın nedenleridirler ve bir insan bu hatalardan dolayı suçlanır. Bu, belli entelektüel hatalar yapmamaya dair *moral* bir yükümlülük olduğu anlamına mı gelir? Aristoteles neden genel olarak yükümlülüğü ve özel olarak da bu yükümlülüğü tartışmaz? Eğer bir kimse, Aristoteles'i yorumladığını iddia eder ve de modern bir tarzda, "ahlak"ın ne olduğu hakkında konuşursa ve ağzının ayarı da bozulmamışsa algılamasında bir eksiklik var demektir.-

O hâlde, "moral" iyilik, yükümlülük vs. üzerine olan modern konuşma tarzının herhangi bir açık izahı için Aristoteles'e başvuramayız. Butler'dan Mill'e kadar modern zamanlarda etik üzerine yazmış en bilindik yazarların tümü, meseleyle ilgili düşünürler olmaları bakımından, bana onların etik üzerine doğrudan ışık tutma umudunu imkânsız hâle getiren hatalara sahipmiş gibi görünmektedirler. Şu itirazları karakterlerinin olanaklı kıldığı ölçüde kısa bir şekilde dile getireceğim.

Butler vicdanı yüceltir, ancak bir insanın vicdanının ona en alçakça şeyleri yapmasını söyleyebileceğinden bihaber görünür.

Hume ise "gerçekliği", ondan etik yargılamaları dışlayacak bir şekilde tanımlar ve onların bu şekilde dışlanmış olduklarını ispatladığı iddiasında bulunur. Aynı zamanda "tutku"yu da örtük bir şekilde, herhangi bir şeyi amaçlamak için bir tutkuya sahip olma olarak tanımlar. Onun "-dir"den "gerekir"e geçişe (*is-olgudan, ought-değere*) dair itirazı "-dir"den "borçludur" ya da "ih-

tiyaçlıdır”a geçişe de eşit ölçüde uygulanabilir. (Ancak, tarihsel durumdan dolayı, burada isabetli olduğu bir husus vardır ki buna geri döneceğim.)

Kant “kişinin kendisi için yasa koyma” fikrini ileri sürer. Ama bu fikir, çoğunluğun oyuna büyük bir saygının duyulduğu bu günlerde, bir insanın verdiği her yansıtıcı (başkalarını etkileyen) karara, böyle bir karar her zaman O’ya karşı 1 oyla yani oyların tamamıyla alındığı için, çoğunluk oyuyla alınan bir karar demek kadar saçmadır. Yasa kavramı yasa koyanda üstün bir gücü gerektirir. Kant’ın yalan söyleme konusundaki katı kanaatleri öylesine sertti ki bir yalanın onu bir yalan olmaktan başka her şekilde tanımlanabilecek bir betimlemesinin verilebileceği hiçbir zaman aklına gelmedi. Kant’ın evrenselleştirilebilir maksimlere dair kuralı, bir eylemle ilgili maksimin inşa edilmesi bakımından neyin bu eylemin betimlemesi olarak sayılacağına ilişkin şartlar belirtilmeksizin hiçbir işe yaramaz.

Bentham ve Mill ise “haz” kavramındaki güçlüğü farkına varmazlar. Onların sıklıkla “doğalcı yanılğı”ya (*naturalistic fallacy*) düşerek yanlış yaptıkları söylenir; ancak bu suçlama beni etkilememektedir, zira doğalcı yanılğı hakkında verilen açıklamaları tutarlı bulmuyorum. Ancak –hazla ilgili– diğer husus, bana, başından itibaren güçlü bir itiraz gibi görünür. Antik dönem filozofları bu kavramı oldukça kafa karıştırıcı buldu. Bu kavram Aristoteles’i “gençliğin baharı” gibi benzetmelerle lafı düpedüz gevelemeye mecbur etti; çünkü kendisi, iyi nedenlerle; hazzın haz verici etkinliklerle hem özdeşliğini hem de bu etkinliklerle olan farklılığını ortaya çıkarmak istedi. Modern filozoflar nesli ise haz kavramını oldukça açık buldu ve ancak birkaç yıl önce, Ryle’in bu kavramdan bahsetmesiyle, haz literatürde kendini problematik bir kavram olarak yeniden gösterdi. Bunun nedeni basittir: Locke’dan beri haz, belli bir tür içsel izlenim olarak alınmıştır. Ancak, eğer bu hazzın doğru bir açıklaması olsaydı, onu eylemlerin amacı kılmak üstünkörü bir yaklaşım olurdu. Birisi Wittgenstein’in “anlam” hakkında söylediği şeyi benimseyerek şunu söyleyebilir: “Haz içsel bir izlenim olamaz, çünkü hiçbir içsel izlenim hazzın sonuçlarına sahip olamaz.”

Kant gibi Mill de kayda değer bir içeriğe sahip olacaksa, ilgili betimlemelere dair koşulun zorunluluğunu fark etmekte başarısız olur. Adam öldürme ve hırsızlık eylemlerinin başka türlü betimlenebileceği düşüncesi aklına gelmedi. O, böylesi türde önerilen bir eylemin, fayda temelinde kurulu belli bir ilkenin altına düştüğü yerde, ilkeye göre yolumuza devam etmemiz gerektiğini belirtir. Eylemin hiçbir faydayı içermediği ya da eylemin karşıt görüşlerini öneren birçok faydayı içerdiği bir yerde yapılacak şey, belli sonuçları hesaplamak olacaktır. Ancak hemen hemen her eylem, eğer herhan-

gi bir ilkenin altında yer alacaksa, (kısaca söylemem gerekirse) fayda ilkeleri cinsi altında toplanacakmış gibi betimlenebilir.

Şimdi Hume'a geri döneceğim. Hume'un felsefesinin sözünü ettiğim özellikleri beni, felsefesinin diğer birçok özelliği gibi, Hume'un sadece -parlak- bir sofist olduğunu ve onun prosedürlerinin kesinlikle sofistike olduğunu düşünmeye yöneltir. Ancak yargılamamı tersine çevirmeyecek olsa da Hume'un felsefe yapışına dair bir tuhaflığa dikkat çekerek şunu da eklemek zorundayım: Sofistik metotlarla, âşık olduğu sonuçlarına ulaşsa bile düşünceleri sıklıkla önemli ve derin problemlere yönelir. Birinin sofistliği inceleme eylemi içerisinde kendini, fazlasıyla keşfedilmeyi hak eden sorunlara dikkat eder olarak bulması -yani Hume'un sahip olduğu iddiasında olduğu gibi, amaçların bir sonucu olarak soruşturma gereksinimi içerisinde açık tutumlar sergilemesi- sıklıkla karşılaşılan bir hadisedir. Bu durum, sırası gelmişken belirtirsek, Hume'u Butler'dan farklı kılar. Çünkü vicdanın bireyi alçakça eylemlere zorlayabileceği hâlihazırda iyi biliniyordu; Butler bunu dikkate almadan yazmış olduğu için bizler adına herhangi yeni bir konuyu gündeme getirmez. Ancak Hume ile durum farklıdır: Sofistliğine rağmen, çok derin ve büyük bir filozoftur. Örneğin;

Alışveriş yaptığım bakkalıma şunu söylediğimi varsayalım: "Hakikat" *ya* idealar ilişkisinden oluşur; 20 şilin = 1 Pound'ta olduğu gibi *ya da* olgu durumlarından; patates sipariş etmem, senin onları tedarik edip bir fatura ile bana yollamana benzer bir biçimde oluşur. Dolayısıyla hakikat, böyle bir önermeye, sana toplamda şu kadar "*borçluyum*"daki gibi uygulanamaz."

Şimdi eğer biri bu karşılaştırmayı yaparsa "X, Y'ye çok fazla para borçludur" tanımında belirtilen olgu ilişkilerinin ilgi çekici bir ilişki olduğu, ki bu tanımın *brüt "göreceli"* olarak adlandıracağım bir ilişki olduğu, açığa çıkar. Dahası burada kendilerinden bahsedilen brüt olgular, diğer olguların "brüt" olmasına göreceli tanımlamalara sahiptirler -örneğin evime at arabası ile getirdiği patatesleri vardı ve patatesler oraya bırakıldı" olguları, "bana patates tedarik etti" ile karşılaştırılınca brüt olgulardır. Ve X, Y'ye borçludur olgusu da diğer tanımlara örneğin- "X borcunu öder." -e göreli "*brüt*"tür. Şimdi "brüt görecelik" ilişkisi çetrefilli bir ilişkidir. Bir kaç noktaya değinilirse: Eğer xyz, A tanımına göreceli brüt olgu seti ise xyz, A geçerli iken geçerli olan bazı kümelerin dışında kalan bir kümedir; fakat bu kümelerden bazılarının geçerli olması A'yı zorunlu olarak gerektirmez; çünkü sıra dışı koşullar her zaman bir fark yaratabilir ve A'ya göreceli biçimde sıra dışı koşulları olanlar, genel olarak sadece birkaç farklı örnek vererek açıklanabilir ve söz konusu sıra dışı koşullar için teorik olarak hiçbir uygun karşılık verilemeyebilir; çünkü daha ileri bir başka içerik, herhangi bir başka içeriği

yorumlayacak bir şekilde her zaman teorik olarak düşünülebilir. Ayrıca, normal koşullarda xyz, A için bir gerekçelendirme olacak olsa da bu, A'nın tam olarak "xyz" ile aynı olduğunu söylemek demek değildir ve de bir A değerinin kendisinin bir tanım olmadığı, A tanımına anlamını veren geleneksel bir bağlam, olma imkânı vardır. (Örneğin birine bir şilin verdim ifadesi, paranın kurumsallığının ya da bu ülkenin para biriminin bir tanımı değildir.) Dolayısıyla bir geçiş, örneğin "-dir"den, "borçludur"a bir geçiş tarzında bir şey olamayacakmış gibi davranmak saçma olacak olsa da geçişin karakteri aslında oldukça ilgi çekicidir ve Hume'un argümanları üzerine olan bir refleksiyon sonucu gün ışığına çıkar.²

Bakkala toplamda şu kadar borcumun olması, "Bir düzenbaz olduğum" tanımı ile ilişkisi içerisinde "brüt" olacak bir olgular kümesinden biri olacaktır. "Düzenbazlık" elbette bir "namussuzluk" ya da "adaletsizlik" türüdür. (Doğal olarak, düşüncem, adil olmayan eylemler gerçekleştirilmeyi istedikçe ya da bu eylemlerden uzak durmayı istemedikçe, eylemlerim üzerinde herhangi bir etkiye sahip olmayacaktır.)

Şu ana kadar, aralarındaki sıkı ilişkiye rağmen "düzenbazlığı", "adaletsizliği" ve "namussuzluğu" sadece "olgusal" bir tarzda tasavvur ediyorum. Bunu "düzenbazlık" adına yapabilmem yeterince açıktır, "adalet"i nasıl tanımlayacağım konusunda ise adalet küresinin başka biriyle ilgili eylemlere yönelik olması dışında hiçbir fikrim yok ancak şu an için "adaletsizlik", adaletin kusuru, çeşitli türleri içeren bir cinse özgü ad olarak teklif edilebilir. Örneğin "düzenbazlık", hırsızlık (her ne kadar mülkle ilgili kullanılıyor olsa da) "karalama" "zina", "masumları cezalandırma" bu türden kusurlardır.

Günümüz felsefesinde, adaletsiz birinin nasıl kötü biri olduğu ya da adaletsiz bir eylemin nasıl kötü eylem olduğu konusunda bir açıklama yapmak gerekir, böyle bir açıklamayı yapmak ise etiğin görevidir fakat bu açıklamaya yeterli ve geçerli bir psikoloji felsefesiyle desteklenene kadar başlanamaz. Çünkü adaletsiz bir insanın kötü bir insan olduğunun kanıtı, bir "erdem" olarak adaletin pozitif bir açıklamasını gerektirecektir. Ancak etiğin konusunun bu kısmı bir erdem *hangi karakter türünde* olduğu -ki bu etiğin değil kavramsal analizin bir problemidir- ve erdem *örnek oluşturan eylemlerle* nasıl ilişkili olduğuna dair bir açıklamaya sahip olana kadar bize bütünüyle kapalı bir konudur: Bence bu konu, Aristoteles'in gerçek anlamda açıklamada başarılı olmadığı bir meseledir. Bunun için açık olarak, en azından bir insan eyleminin ne olduğu ve insan eyleminin "şunu şunu yapar"

2 Yukarıdaki iki paragraf, (ilk yayınlama) *Analiz*'de çıkacak olan "Brüt Gerçekler Üzerine" makalesinin bir özetidir, 18, 3, (1958), G. E. M. Anscombe, *Collected Philosophical Papers, Volume III: Ethics, Religion and Politics*, içinde yeniden basıldı. Oxford: Basil Blackwell, 1981, s. 22-25.

şeklindeki tanımının eylemin motivasyonu ve eylemdeki niyet ya da niyetler ile nasıl etkilendiği konusunda bir açıklamaya ihtiyaç duyarız, söz konusu ihtiyaç doğrultusunda bu şekildeki kavramların bir açıklaması gereklidir.

“-malı” ya da “gerekir” veya “ihtiyaç duyar” gibi terimler iyi ve kötüyle ilişkilidir, örneğin makinenin yağ olmadan çalışması onun adına kötü olduğu için ya da yağ olmadan kötü çalıştığı için, makine yağa ihtiyaç duyar ya da yağlanmalı ya da yağlansa iyi olur. Bu anlayışa göre, “-malı” ve “gerekir” terimleri, elbette ki bir insan sahtekâr olmamalı dendiği zamanki gibi özel bir “ahlaki” anlamla kullanılmaz. Bu terimler, Aristoteles’in “moral” (ἠθικός) terimini anladığı anlamda ahlaki bir konuyla ilişki içerisinde yani insan tutkularıyla ve (teknik-olmayan) eylemlerle ilişkili bir şekilde kullanılır. Fakat şu an onların özel denilen bir “ahlaki” anlama ihtiyacı vardır; yani belli tür bağlamlarda, örneğin Aristoteles’in sadece “ahlaki” -tutkular ve eylemler- diyeceği bağlamlarda değil, “entelektüel” diyeceği bağlamların bazılarında kullanılan “-malı” cümlesinin içerisinde betimlenen şey üzerine belli mutlak hükmü (bir adamı suçlu bulup bulmama tarzında hükmü) ima eden bağlamlardadır.

Sıradan (ve epeyce gerekli) terimler olan “-malı”, “ihtiyaç duyar”, “gerekir”, “-mek/mak zorunda”; “zorunda kalmak” ya da “mecbur kalmak” ya da “gerekli olmak” ile ilgili bağlamlarda, birinin yasa yoluyla zorunda kalabileceğine, mecbur kalabileceğine ya da bir şeyin yasayla yapılmasının gerekli olabileceğine denk gelen bu özel anlamı kazandılar.

Bu nasıl gerçekleşti? Cevabı tarihte yatar: Aristoteles ve bizim aramıza, etiğe dair yasa kavramı ile birlikte Hristiyanlık girer. Çünkü Hristiyanlık kendi etik nosyonlarını *Torah*’tan türetmiştir. (Biri etiğin yasa kavramının sadece sözde ilahi bir pozitif yasayı kabul etmiş insanlar arasında yükselileceğini düşünme eğilimi duyabilir -ki bunun böyle olmadığı- insan erdemleriyle uyum içerisinde olan herhangi bir şeyin ilahi bir yasa tarafından da gerektirildiğini düşünmüş olan Stoacılar örneği ile gösterilebilir.)

Hristiyanlığın asırlardır hakim olmasının sonucu olarak mecbur kalma, müsaade etme ya da mazur görme kavramları, dilimize ve düşüncemize derinlemesine yerleşmiştir. Bu kullanıma dönüşmesi en muhtemel olan Grek “hamartanein” (ἁμαρτάνειν) kelimesi “hata”, “hedefi ıskalama”, “günah”, “hata yapma” anlamlarından ötürü, sonrasında “günah” anlamı kazanır. Kabaca *hamartemaya* (ἁμαρτημα) karşılık gelen Latince *peccatum*, “günah” duygusu için bile daha uygundu çünkü hâlihazırda adli bir kavram olan “kusur” -“suç”- ile ilişkiliydi. Kapsamlı terimimiz “yanlış” ile büyük ölçüde aynı anlama gelen kapsamlı “kurala aykırı”, “kanunsuz” terimi bizzat kendini açıklar. Aristoteles’in böyle bir kapsamlı terime sahip olmamış olması şaşırtıcıdır. Kötülük

-“zalim”, “rezil”- için kapsamlı terimlere sahipti ancak elbette bir insan bir ya da birkaç kötü eylemi gerçekleştirdiği için zalim ya da rezil biri değildir. Ayrıca Aristoteles “utanç verici”, “Tanrı’ya karşı saygısız, kâfir” gibi belli terimlere, “adaletsiz” gibi ilgili erdem kusurunu belirten belli terimlere de sahiptir, ama “kurala aykırı”ya karşılık gelen hiçbir terim yoktur. Bu terimin genişlemesi (yani terimin uygulama kapsamına), Aristoteles’in terminolojisine bağlı oldukça uzun bir cümleyle ifade edilebilir: “Kurala aykırı”, ister bir düşünce ya da rıza gösterilen bir tutku ya da bir eylem ya da eylemdeki veya düşüncedeki bir ihmal olsun yokluğu ile insan *olmak bakımından (qua)* bir insanın kötü olduğunu gösteren erdemlerden birine karşıt bir şeydir.

Etiğin *yasa* kavramına sahip olmak -sadece zanaatkâr ya da mantıkçı *olmak bakımından (qua)* değil- insan *olmak bakımından (qua)* da kötü olmanın işareti olan erdem kusurlarına uygun olan gerekli şeyi tutmaktır ki bunun için ihtiyaç duyulan şey ilahi yasa tarafından sağlanır. Doğal olarak Yahudiler, Stoacılar ve Hristiyanlar gibi bir yasa koyucu olarak Tanrı’ya inanmadıkça, böyle bir kavrama sahip olmak mümkün değildir. Gelgelelim, eğer böyle bir kavram asırlar boyu hakim olup sonradan terk edildiyse “yükümlülük”, bir yasayla mecbur kılınan ya da gerekli olan kavramların kökenlerini kaybetmiş olmalarına rağmen varlıklarını sürdürmeleri doğal bir sonuçtur. Eğer “gerekir/oughts” kelimesi “yükümlülük” anlamıyla belli bağlamlar içerisinde oturtulduysa kelime de bu bağlamlar içerisinde özel bir vurgu ve hisle konuşuluyor olarak kalmaya devam edecektir.

Bu, “suçlu” kavramının, ceza yasası ve ceza mahkemelerinin terk edilmiş ve unutulmuş olmasından sonra varlığını devam ettirmesi gibidir. Bunu keşfeden Hume “ceza” ile ifade edilen ve kelimeye yalnızca kendisinin salt anlamını verdiği belli bir duygusal yakınlığın var olmuş olduğu sonucuna ulaşmış olabilir. Dolayısıyla Hume “yükümlülük” kavramının hayatta kalmış olduğu bu durumu ve “gerekir” kavramının “ahlaki” bir anlamda kullanıldığı söylenen bu ayrıcalıklı güçle donatıldığını ama ondaki ilahi yasa inancının çok uzun zamandan beri terk edilmiş olduğunu keşfetti. Çünkü temel olarak bu terk edilmiş *Reformasyon*³ döneminde Protestanlar arasında gerçekleşmişti. Bu durum, eğer haklıysam kavramın onu gerçekten anlaşılır kılan bir düşünce taslağı dışında hayatta kalmasıyla ilgili ilgi çekici bir durumdu.

Hume “is -dir”den “ought -gerekir”e geçişle ilgili ünlü açıklamalarını ortaya koyduğunda, oldukça farklı hususları bir araya getirmişti. Bunlardan

3 İlahi hukukun varlığını inkâr etmediler; ama en karakteristik doktrini ona uyulmaması, insanın lütufla bile itaat edemeyeceğini göstermek ve bu sadece Tevrat’ın onaylanmış buyrukları için değil, aynı zamanda “doğal ilahi hukuk” gerekleri için de geçerlidir. Bu bağlamda Trent, Mesih’in yalnızca arabulucu olarak güvenilir olacağını, yasa koyucu olarak itaat edilmediği hükmüne varılacağını belirtir. Yani, Mesih bir Yasa Koyucu değil; sadece bir arabulucudur.

biri, benim “-dir”den “borçludur”a geçişe ve olguların göreceli “brüt” oluşuna dair değerlendirmelerimde anlaşılır kılmaya çalıştığım husustur. “-dir”den “ihtiyaç duyar”a geçişle ilgili soruşturmaya farklı bir hususu anlaşılır kılmak mümkün olacaktır. Buna örnek olarak, bir organizmanın karakteristiklerinden ihtiyaç duyduğu çevreye geçişini verebiliriz. Organizmanın şu çevreye ihtiyaç duyduğunu söylemek, senin o organizmanın bu çevreye sahip olmasını istediğini söylemen değil; onun o çevreye sahip olmadıkça serpilip büyüemeyeceğini söylemektir. Hume’un söyleyeceği gibi bu, açık bir şekilde tümüyle senin onun serpilip büyümesini isteyip istememene bağlıdır! Ancak senin onun serpilip büyümesini isteyip istememene “tümüyle bağlı olan”, onun bu çevreye ihtiyaç duyduğu ya da onsuz serpilip büyüemeyeceği olgusunun eylemlerin üzerinde en ufak bir etkiye sahip olup olmamasıdır. Bu durumda şöyle ya da böyle olsa “ought to be -gerekir” ya da “ihtiyaç duyulur”un senin eylemlerinin üzerinde bir etkiye sahip olduğu varsayılır. Buradan şu ya da bu “olsa iyi olur/ olması gerekir” yargılamasının aslında, “olsa iyi olur/olması gerekir” olarak yargılamış olduğun şeyin senin eylemlerin üzerinde etkisi olduğunu garanti altına almak olarak yargılanmasını çıkarsamak doğalmış gibi görünmüştür. Durumun ne olduğuna dair en ufak bir hakikat açıklaması, muhtemelen senin eylemlerinin üzerinde etkili olmakla ilgili mantıksal bir iddiaya sahip olamayacaktır (Bu bizi harekete geçiren tarzda yargılama değil; *istediğimiz* bir şeyi nasıl elde edeceğimize ya da yapacağımıza dair yargılamamızdır). Dolayısıyla “ihtiyaç duyar” ya da “gerekir”i “-dir”den çıkarmak imkânsız olmalıdır. Fakat diyelim ki, bir bitkiye dair durumda bu “-dir”den “ihtiyaç duyar” çıkarımı, hiç mi hiç belirsiz değildir. Bu durum ilgi çekicidir ve soruşturmaya değerdir ve hiç de inanılması güç değildir. Söz konusu geçişin ilgisi brüt ve daha az brüt olgular arasındaki ilişkinin ilgisine benzerdir. Bu ilişkiler üzerine çok az düşünülmüştür. Üstelik sen “gereksinim duyduğu şey” ile “sahip olduğu şey”i *-de facto* ve *de jure*’u karşılaştırmak gibi- karşılaştırabilirken onun bu çevreye ihtiyacını daha az bir “hakikat” yapmaz.

Bitkinin neye ihtiyaç duyduğuna dair durumda, eğer bitkinin serpilip büyümesini istiyorsan ihtiyaç düşüncesi eylemi etkileyecektir. Dolayısıyla burada, bitkinin neye “ihtiyaç duyduğuna” dair yargılamanla senin istediğin arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Ancak senin ihtiyaç duyduğunu düşündüğün şey ile istediğin şey arasında belli bir tür zorunlu ilişki vardır. İlişki karmaşık bir şeydir, ihtiyacınız olduğunu düşündüğünüz bir şeyi asla istememek mümkün değildir. Ancak, mesela ihtiyaç duyduğunu yargıladığın herhangi bir şeyi hiçbir şekilde istememen olası değildir. Bu yine de, “ihtiyaç duymak” kelimesinin anlamına dair değil, *isteme* fenomenine dair bir olgudur. Hume’un

akıl yürütmesi, diyebiliriz ki, aslında birini “ihtiyaç duymak” ya da “için iyi olmak” kelimeleri hakkında olması gerektiğini düşünmeye sevk eder.

O halde “-dir”den “gerekir”e geçişle ilgili değerlendirmede, hâlihazırda birbirine sarmalanmış olan iki problemle karşılaşyoruz: Biri sınıflandırmış olduğumuz olguların “göreceli brüt”ü, diğeri ise “ihtiyaç duyma” ve “serpilip büyüme”yle ilgili kavramlardır. Bu ikisini açığa kavuşturduğumuz varsayılsa da bir üçüncü problem olarak varlığını sürdürmeye devam eder. Çünkü Hume’u takip eden biri şunu söyleyebilir: Muhtemelen “-dir”den “ihtiyaç duyar”a, “-dir”den “borçludur”a geçişle ilgili fikrini ortaya koydun ancak sadece “borçludur” ve “ihtiyaç duyar” cümlelerinin belli tür hakikatleri, belli tür olguları ifade ettiğini göstermek için bunu yaptın. “Ahlaki gerekir”i “-dir”li cümlelerden çıkarmak imkânsız olarak kalmaya devam eder.

Bu yorum bana doğruymuş gibi geliyor. “Gerekir” kelimesi, salt etkileyici bir güçte kelime hâline geldiğinde, bu güce sahip karakterde herhangi bir şeyden, her ne olursa olsun çıkarılamaz. Onun diğer “ahlaki olarak gerekir” cümlelerinden çıkarılabileceği itirazı yapılabilir; fakat bu doğru olamaz. Bunun böyle anlaşılması “Tüm insanlar Φ -dir” ve “Sokrates bir insandır”, “Sokrates Φ -dir”i çıkarımının bir sonucudur fakat burada “ Φ ” bir uydurma yüklemidir. Burada “ Φ ”nin yerine gerçek bir yüklem koyarsan ifadenin geçerli olacağını belirtiriz. Gerçek bir yüklem gereklidir, anlaşılabilir bir düşünceyi içermenin yanı sıra öneri gücünü sürdüren ve güçlü bir psikolojik etkiye sahip olma eğilimi taşıyan gerçek bir kavramın ifadesi olmalıdır.

Çünkü kelimenin önerisi “gerekir” cümlesindeki tanımla uyum sağlaması ya da sağlamamasına göre, eylemim üzerine olan bir *hüküm*den biridir. Birinin, bir yargıç ya da bir yasanın var olduğunu düşünmediği bir yerde, bir hüküm nosyonu psikolojik etkisini sürdürebilse de anlamını sürdüremez. Şimdi yalnızca bu “hüküm” kelimesinin -karakteristik olarak ciddi bir vurguyla- anlamını değil de verdiği hissi sürdürecektir bir şekilde fazlasıyla kullanıldığını ve birinin şunu söylediğini varsayalım: “Nihai olarak bir *hüküm* için bir yasaya ve bir yargıca ihtiyaç duyarsın.” Bu durumda cevap olarak şu verilebilir: Hiç de değil, çünkü bir hüküm verecek bir yasa ya da bir hâkim olsaydı bizim için bu hükmü kabul etmekle ilgili sorun, bir *hüküm*ün varlığının bir şey üzerine olup olmamasıyla ilgili olurdu. Bu, sıklıkla tartışmaya açık olmayan olarak gönderme yapılan şu argümanın bir benzeridir: Eğer biri etiğin ilahi yasa kavramına sahipse, ne olursa olsun, ilahi bir yasaya uymasının *gerekir olacağına* (ahlaki olarak gerekir) dair bir yargıya sahip olması gerektiğini kabul etmek zorundadır. Bundan dolayı bu kişinin etiği herhangi bir diğer

etikle tam olarak aynı pozisyonundadır. O sadece bir “pratik ana öncüle⁴: Başka birinin, “tüm kararlarda en büyük mutluluk ilkesi kullanılmalıdır” anlayışına sahip olduğu bir yerde “ilahi yasaya uyulmalıdır”a sahiptir.

Hume ve günümüz etikçilerinin “ahlaki gerekir” kavramında hiçbir içeriğin bulunamayacağını göstermekle, özellikle sonraki filozoflar yani günümüz etikçileri alternatif (fazlasıyla şüpheli) bir içerik bulmaya ve terimin psikolojik gücünü sürdürmeye çalışmamış olsalardı, dikkate değer bir hizmette bulunmuş oldukları hükmüne varırdım. Çünkü içeriği atmak en makul olanı olurdu. [Ahlaki gerekir] etiğin yasa kavramı dışında hiçbir makul duy(g)uya sahip değildir, bu etikçiler böyle bir kavramı sürdürmeyeceklerdir. Aristoteles’in örneği ile gösterildiği gibi o olmadan etik yapabilirsin. Eğer biri, “ahlaki olarak yanlış” yerine bir cinsi her daim “hakikatsiz”, “namussuz”, “adaletsiz” olarak adlandırsaydı bu büyük bir ilerleme olurdu. Bir eylemin belli bir tanımından bu hata nosyonuna doğrudan geçerek bir şeyi yapmanın “hatalı” olup olmadığını sormak zorunda değiliz, eylemin adaletsiz olup olmadığını sormalıyız ve cevap da kimi zaman duraksamaksızın açık olmalıdır.

Şimdi Sidgwick’in damgasını vurduğu modern İngiliz ahlak felsefesi dönemine geliyorum. Mill ve Moore arasında gerçekleştiği görülen şaşırtıcı bir değişim vardır. Mill, gördüğümüz gibi cinayet, hırsızlık gibi bir eylemin belli sonuçlarını hesaplamada bir sorun olduğunu farz etmez ve yine gördüğümüz gibi onun pozisyonu budalacadır. Bu pozisyonda bir eylemin sadece bir fayda ilkesi altına nasıl düşebileceği hiç açık değildir. Moore ve İngiltere’nin sonraki akademik ahlak kuramcılarında apaçık bulduğumuz şey, “doğru eylem”in en iyi olası sonuçları üreten bir eylem olmasıdır (ki bazı “objektivistler/nesnelciler”⁵ tarafından sonuçlar arasındaki belli tür edimlere atfedilen içsel değerler hesaba katılır). Bunu şu izler: Bir insan, öznel olarak konuşursak belli koşullar içerisinde eylemin bütün sonuçlarını muhakeme ederek en iyi eylemde bulunup bulunmamasına göre başarılı olur. Ancak belirtmeliyim ki bu herhangi bir felsefecinin tam olarak ilgili şeyi söylediği anlamına gelmez çünkü bu sorunlara dair tartışma oldukça çetrefillidir. Örneğin şeylerin yüklemelere sahip olmak için var olmak zorunda olmasına dayanarak, “filanca eylem doğru eylemdir”in tatmin edici bir formülasyon olup olmamasından kuşku duyulabilir, bu nedenle muhtemelen en iyi formülasyon “yükümlüyüm”dür ya da tekrardan, bir filozof “doğru”nun “betim-

4 Saçma olarak adlandırılır. Büyük öncül = sonuçta öngörüldüğü terimi içeren öncül olduğundan, pratik akıl yürütme ile bağlantılı olarak konuşmak bir dil bilgisi hatasıdır.

5 Tabii ki Oxford Objektivistleri, “sonuçlar” ve “içsel değerler” arasında ayırım yapar ve bu nedenle “sonuççu” olmama konusunda yanılıcı bir görünüm oluştururlar. Ancak, masumun kınanmasının yerçekimi gibi ulusal çıkarlardan daha ağır basan bir şey olduğunu düşünürler -ve Ross açıkça bunu reddeder-. Dolayısıyla ayırımlarının önemi yoktur.

sel” bir terim olduğunu reddedip sonrasında dilbilimsel analiz vasıtasıyla “doğru eylem en iyi sonuçların ürünüdür” ile aynı olan bir görüşe ulaşacak dolambaçlı bir rota tutabilir. Bu rotadaki görüş, peşinde olmayı seçtiğin amacı etkileyecek, refleksif olarak seçimde bulunmanın en iyi sonuçları üretmesi için nasıl eylemde bulunacağını seçmen anlamına geleceği kabul edilen bir “seçim” ve “en iyi” arasındaki karşılıklı ilişkiyi etkileyecek “ilkeler”i düzenleyen/şekillendiren görüştür. Dahası “ahlaki ilkeler” ve “ödev motivi” olarak adlandırılanların rolleri betimlenmek zorundadır; “iyi” ve “ahlaki olarak iyi” ve “doğru” arasındaki farklılıkların keşfedilmesi, “ought (gerekir)” cümlelerinin özel niteliklerinin soruşturulması gerekir. Böylesi tartışmalar gerçekten dikkate değer olanın genel bir benzerlik olduğu yerde, görüşlerin dikkate değer çeşitliliğine dair bir görünüş üretirler. Söz konusu genel benzerlik, en iyi bilinen İngiliz akademik ahlak filozoflarının her birinin, her ne olursa olsun, herhangi bir amaç için bir araç olarak masumu öldürme hakkının olmayacağını ve başka türlüşünü düşünen birinin yanlış içerisinde olacağını belirten bir felsefeyi yaydıklarına dikkat edersen açığa çıkacaktır. (Her iki hususu da belirtmek zorundayım; çünkü örneğin Sayın Hare, bir kişinin masum birini öldürürken ağır basan amaçlar için neyi seçmesi “gerektiğine” karar vermek konusunda yüreklendirecek bir felsefeyi öğretirken, bana göre, bir kişinin herhangi bir amaçla masum birini öldürmekten uzak durmayı kendi “yüce pratik ilkesi” kılmayı seçerse o böyle yanlış bir kanıyla suçlanamaz; bunun tam da onun “ilkesi” olduğunu da öğretecektir. Fakat bu nitelendirmeyle birlikte, söz ettiğim hususun Sidgwick’ten beri her bir İngiliz akademik ahlak filozofun geçerli iyisi olarak görülebileceğini düşünüyorum). Şimdi bu dikkat değere bir durumdur çünkü tüm bu felsefeler Yahudi-Hristiyan ahlaki ile tamamen uyumsuzdur. Çünkü bu etik, tehdit edici hangi sonuçların habercisi olursa olsun yasaklanan belli şeylerin var olduğunu öğreten bir karaktere sahiptir. Örneğin bu şeyler, iyi de olsa, herhangi bir amaç için masum birini öldürmeyi seçme, dolaylı cezalandırma, hainlik (bununla ciddi bir meselede bir kişinin güvenini güvenilir dostluk vaatleri ile kazanıp sonrasında düşmanlarına karşı ona ihanet etmeyi kastediyorum), putperestlik, homoseksüellik, zina, inançla ilgili yanlış bir iddiada bulunmadır. Daha ileri sonuçlar göz önüne alınmaksızın eylemin filanca tanımlanabilir türleri şeklindeki tanımlarından dolayı, belli şeylerin basitçe yasaklanması kesinlikle Yahudi-Hristiyan etiğinin tümü değildir ancak onun dikkate değer bir özelliğidir ve Sidgwick’ten beri her akademik filozof bu etiği dışlayacak bir şekilde yazı yazmışsa, bu uyumsuzluğu bu filozoflarla ilgili en önemli olgu olarak görmemek ve aralarındaki farklılıkları karşılaştırma yoluyla oldukça önemsizmiş gibi görmek, zihne ait açık bir taşralığı tartışmak olacaktır.

Bu filozoflardan hiçbirinin Sidgwick'in ters düştüğü böyle bir etiğin varlığına dair herhangi bir farkındalık göstermemeleri dikkate değerdir; onlar cinayet konusundaki gibi bir yasağın belli sonuçlar karşısında iş görmeyeceğinin oldukça açık olduğunu düşünürler. Fakat elbette, yasağın katılığı sonuçların korkusu ya da ümidi ile ayartılmama amacını taşır.

Mill'den Moore'a geçişe dikkat ederseniz, bunun birisi tarafından bir yerde yapıldığından şüphe edeceksiniz. Sidgwick olası bir ad olarak akla gelecektir ve aslında, neredeyse gelişi güzel olarak, onda bunun sürmekte olduğunu göreceksinizdir. Sidgwick fazlasıyla donuk bir yazardır ve onda önemli şeyler kenarlarda, dipnotlarda ve "etik metod"unun büyük sınıflamasıyla ilgili olmayan küçük argüman parçaları içerisinde bulunur. Örneğin etiğin ilahi bir yasa teorisi, bize "en iyi teologların" (Kimi kastettiğini Tanrı bilir) Tanrı'ya, sahip olduğu ahlaki bir varlık kapasitesi içerisinde itaat edilmesi gerektiğini söylediklerini belirten bir dipnot yoluyla önemsiz bir çeşitliliğe indirgenir. ἡ φορτικός ὁ ἐπαινος (*he phortikos ho epainos*: o övgü yükler); biri Aristoteles'in şu sözünü iştir gibidir: "Övgü, ayaktakımına ait değil midir?"⁶ Gelgelelim Sidgwick bu tür bir yolda bayağı olan ayaktakımındandır. Örneğin o, alçak gönüllülüğün kendi sahip olduğun marifetlerin hafife alma içerdiğini -yani bir tür hakikatsizlikte ve dinsel inanca saygısızlığa karşı yasalara sahip olma dayanağının inananlar için kırıncı olduğunu- ve iffet erdemine tam olarak ulaşmanın onun esaslarına karşı gelmek olduğunu düşünür ve bu Orta Çağ teologlarını fark etmedikleri için kınadığı bir meseledir.

Mevcut soruşturma açısından Sidgwick ile ilgili en önemli şey, onun niyet tanımıdır. O, niyeti kişinin kendi iradi eyleminin öngörülen herhangi bir sonucunu kastetmek olarak tanımlar. Bu tanım açık bir şekilde doğru değildir ve şu an bu tanımı savunacak hiç kimsenin bulunamayacağını söylemeye cesaret ederim. Sidgwick şu an birçok kişi tarafından kabul edilecek bir etik tezi ileri sürmek adına niyeti kullanır. Bu tez, kişinin öngördüğü bir amaç ya da bir amaca araç olarak ona dair hiçbir şey hissetmediği şeyle ilgili olarak kişinin sorumluluğu açısından herhangi bir fark yaratmayan bir tezdır. Niyet dilini daha doğru olarak kullanarak ve Sidgwick'in hatalı kavramından kaçarak bu tezi şu şekilde ifade edebiliriz: Bir kişinin sorumluluğu konusunda onun öngörebildiği eylemin bir etkisi, bu etkiyi niyet etmemesi herhangi bir farklılık yaratmaz. Şimdi bu oldukça yüksek duygulara ulaştıran bir şeymiş gibi gelir. Bana göre, onların ahlak bakımından yüksek duygulara ulaştırıcı gelen böyle sorunlara yönelik düşünceleri, onların oldukça kötü yozlaşmalar taşıyan karakteristiğe sahip olduklarını gösterir. Bunun ne anlama geldiğini bir örneğe dikkat ederek görebiliriz. Bir kişinin herhangi bir çocuğun bakı-

⁶ Aristoteles, *Ethika Nikomakheia*, 1178b16.

mıyla ilgili bir sorumluluğa sahip olduğunu varsayalım. Böyle bir durumda, ilgili desteği bilinçli olarak çekmek kişinin yapacağı kötü olan bir şeydir. Bu kişinin ilgili bakımı daha fazla sürdürmeyi istememiş olduğu için bakım desteğini çekmesi onun adına kötü olacaktır ve bu desteği çekmek aynı zamanda böyle yaparak, diyelim ki, bir başkasını bir şey yapmaya zorlayacağından da onun için kötü olacaktır (Bu kişiyi bu şeyi yapmaya zorlamanın kendinde oldukça hayranlık verici olduğunu argüman uğruna olduğunu varsayabiliriz). Şimdi kişi, yüz kızartıcı bir şeyi yapmak ile hapisaneyeye gitmek arasında bir seçim yapmak zorundadır olur da hapisaneyeye giderse bunu izleyecek şey çocuktan desteğini çekmesidir. Sidgwick'in doktrini uyarınca, çocuğa bakmaya son verme sorumluluğu içerisinde bunu kendisi uğruna mı, başka diğer amaçlar için bir araç olarak mı gerçekleştirdiği durumu ve bunun yüz kızartıcı bir şeyi yapmaktan ziyade hapisaneyeye gitmenin öngörülen ve kaçınılmaz bir sonucu olarak ne zaman meydana geldiği durumu arasında hiçbir fark yoktur. Bunu izleyen diğer bir nokta da, bu kişinin çocuğa olan desteğini çekmenin ve yüz kızartıcı şeyi yapmanın göreceli kötülüğünü tartmak zorunda kalmasıdır ve bu tartmanın neticesinde kolaylıkla yüz kızartıcı şeyin, aslında, çocuğa desteği kasıtlı olarak çekmekten daha az çirkin eylem olabileceğidir. Eğer çocuktan desteği çekmek hapisaneyeye gitmesinin yan bir etkisi olsa ve bu olgu onun sorumluluğunda herhangi bir fark yaratmasa bu düşünce onu hala oldukça kötü olabilecek yüz kızartıcı bir şeyi yapmaya yönlendirecektir. Elbette söz konusu kişi soruna bir kez bu ışıktaki baktığı zaman onun için değerlendirilecek tek makul şey, bu ya da şu eylemin içsel kötülüğü değil, sonuçlar olacaktır. Dolayısıyla, farz edelim ki yaptığı şeyden hiçbir büyük zarar gelmeyeceğini makul bir biçimde yargılıyor, bu durumda kasıtlı olarak çocuğa olan desteğini çekmekten daha yüz kızartıcı bir şey yapabilir. Dolayısıyla o, hiç bir büyük zararın eylem ile gerçekleşmeyeceğini makul olarak değerlendirdiği durumda, çocuktan desteğini kasıtlı olarak çekmekten çok daha yüz kızartıcı bir şeyi yapabilecektir. Eğer hesaplamalarının aslında hatalı olduğu ortaya çıkarsa, sonuçları öngörmediği için onlardan sorumlu olmayacakmış gibi görünecektir. Çünkü işin aslı Sidgwick'in tezi, beklenen sonuçların ışığı dışında bir eylemin kötülüğünü tahmin etmeyi fazlasıyla imkânsız kılan bir yolu izler. Fakat eğer öyle olsaydı, o zaman *beklediğin* sonuçların ışığında kötülüğü kestirmek zorundasın dolayısıyla bunu şu da izleyecektir: Sonuçları öngöremediğin bir durumun savunulabilecek yanlarını bulabildiğin sürece, en yüz kızartıcı eylemlerin *aktüel* sonuçlarından kendini aklayabilirsin. Oysaki bu durumu göz önünde bulundurduğumuzda, bir kişinin kötü eylemlerinin kötü sonuçlarından sorumlu olduğu ama iyi olan eylemlerinde rolünün hiç dikkate alınmadığıyla ve aksine iyi eylemlerin kötü sonuçlarından sorumlu olmadığı anlayışı doğar.

Öngörülen ve niyetlenen sonuçlar arasında *herhangi bir* ayrımın reddi, sorumluluk meselesini ilgilendirdiği ölçüde, Sidgwick tarafından herhangi bir “etik metod”u geliştiren ortaya konmamıştır. Bu önemli girişimi herkes adına ve salt metodun kendisi uğruna gerçekleştirmiştir ve bence Sidgwick tarafından bu girişimin, ona ve ondan beri her İngiliz akademik ahlak filozofuna damgasını vuran eski-moda *Faydacılık* ile adlandırdığım şekliyle, *Sonuççuluk* arasındaki farkı açıkladığını öne sürmek makuldür. Bu fark yoluyla, ahlak filozofları teorilerinde, daha önce bir cazibesine kapılma (ayartma) olarak kabul edilen türden bir düşünceye -eş dost çevresinin teşvikiyle- bir statü verdiler.

Sonuççuluğun zorunlu bir özelliği sığ bir felsefe olmasıdır. Çünkü etikte her zaman şüpheli (kesin olmayan) vakalar vardır. Şayet ya bir Aristotelesçi ya da ilahi yasaya inanan biri isen filanca koşullarda filanca şeyi yapmanın, örneğin bir cinayet mi ya da adil olmayan bir eylem mi olup olmadığını değerlendireceğin şüpheli bir vaka ile uğraşacaksın ve buna bağlı olarak bir vakanın böyle olup olmadığına karar verir, onu yapılacak ya da yapılmayacak bir şey olarak değerlendirirsin. Bu, vicdan muhasebesi metodu olacaktır ve bu çember üzerindeki bir noktayı genişletmene yol açabilirken merkezi yıkmana izin vermeyecektir. Ancak bir sonuççu isen “falanca koşullarda yapılacak doğru şey nedir?” sorusu gündeme getirilecek budalaca bir soru olacaktır. Vicdan muhasebecisi böyle bir soruyu sadece, “böyle bir şeyi yapmak için izin verilir miydi?” ya da “böyle bir şeyi yapmamak için izin verilir miydi?” diye sormak için gündeme getirir. Şayet böyle bir şeyi yapmamaya izin verilmeyecekse o şunu söyleyebilecektir: “Bu yapılacak şey olacaktır.”⁷ Aksi takdirde, her ne kadar bazı eylemlere karşı konuşabilse bile herhangi bir kural tavsiye edilemez, çünkü aktüel bir durumda (birilerinin hayal ettiğinin ötesindeki) koşullar tüm farklı olasılıkları ortaya koyabilir ve olasılıkların ne olacağını peşinen bilemezsin. Şu an sonuççu, “buna izin verilebilecek, buna verilemeyecektir” diyecek hiçbir temele sahip değildir çünkü kendi hipotezinden dolayı karar verilecek olan bu sonuçlardır ve şunu veya bunu yaparak bir kişinin hangi olası çarpıtmalara neden olacağını belirleyebileceği gibi davranması üstüne vazife değildir. Burada en fazla söyleyeceği şey şudur: Bir insan buna ya da şuna neden olmamalıdır/bunu ya da şunu gerçekleştirmemelidir; fiili bir durumda şöyle böyle yapmadıkça bunun falan filana yol açmayacağını söylemeye hakkı yoktur. Dahası sonuççu elbette sınır durumları, hiçbir şekilde tahayyül edemeyeceği bir yolla kendisine göre belli sınır bir durum olacağı kimi yasa ya da standartları varsaymak zorundadır. Pekâlâ, o bu standardı nereden alır? Pratikte bunun cevabı her durumda şudur: Bu standardı toplumundaki ya da çevresindeki mevcut standartlardan

7 Muhakkak nadir görülen bir durum: pozitif kurallar için, ör. “Anne babanızı onurlandırın,” herhangi bir eylemi neredeyse hiç tavsiye etmez ve nadiren gerekli kılar.

alır. Aslında bu durum aşırı geleneksel olan tüm bu filozofların etiketiydi, onlar kendi türünde insanların geleneksel standartlarına karşı başkaldıracıkları hiçbir şeye sahip değildiler, onların meselenin özünü kavramaları mümkün değildir. Ancak bütün bu geleneksel standartların düzgün olma şansı düşüktür. Nihai olarak hipotetik durumları, muhtemelen tam da beklenmedik olanları göz önüne alan bir nokta, kötü türden herhangi bir şey yapmaya dair hipotetik bir kararı kendinden ya da başka birinden elde edecek gibi görünür. Bunda hipotetik seçimler yaptıkları için kendilerini asla bu durumlara sokmayan insanları benzer kötü eylemlere önceden hazırlamanın veya bu eylemlerde bulunanları hayal edilen umutsuz koşulların hiçbir şekilde durdurmadığı ve dahil oldukları topluluk da böyle yaptığı sürece onları övmenin ve pohpohlamanın etkisi olduğuna şüphem yoktur.

Etiğin ilahi yasa kavramı içerisinde “yükümlülük” ve vurgulanmış, “ahlaki olarak”, *gerekir* nosyonlarının kökenlerini fark edip ilahi bir yasa koyucu nosyonunu reddeden kişiler ara sıra ilahi bir yasa koyucu olmadan bir yasa kavramını sürdürme olasılığı için etrafa bakınırlar. Bu arayışın kendisinde belli bir çıkara sahip olduğunu düşünüyorum. Muhtemelen kendisinin önerdiği ilk şey bir toplumun “normları”dır. Ancak birisi bilincin insanlara ne yapmaları konusunda söyleyebileceği üzerine iyice düşünüp taşınınca Butler’den etkilenemiyorsa, tahmin ediyorum ki, toplumun “normlar”ının neye benzeyebileceği konusunda refleksiyonda bulunduğu zamanda söz konusu fikirden etkilenemez. Bu yasa saçma olarak reddettiğim “biri için” olabilir, “kendin için” her ne yapıyorsan hayranlık verici olabilir ama bu yasa koymak değildir. Birisi bunu görür görmez şunu söyleyecektir: Kendi kurallarımı şekillendirmek zorundayım ve şekillendireceğim en iyi kurallar bunlardır, daha iyi bir şeyi bilene kadar onlarla yoluma devam etmeliyim. Örneğin bir kişinin “kendi atalarımın adetlerine bakarak hareket etmeliyim” diyebileceği gibi. Bunun iyi ya da kötüye yol açıp açmayacağı ise birinin atalarının kurallarının ya da adetlerinin *içeriğine* bağlı olacaktır. Biri şanslı ise iyiye doğru gidecektir. Böylesi bir tutum en azından bu durumda umut verici olacaktır. Sokratik kuşkunun iyiliğinin açık olduğu yerde, böyle aceleciliklerden geri çekilmek zorunda kaldıktan sonra böylesi tedbirlere başvurmak zorunda kaldığından ötürü, kendinde bazı Sokratik kuşkular taşıdığı görünür, aslında oldukça genel olarak şunu düşünmek herkes için iyi olmak zorundadır: “Belki de bir şekilde göremeyebilirim, kötü bir patika üzerinde olabilirim, belki de özsel bir şekilde ümitsizce hatalı olabilirim”. “Normlar”a yönelik arayış, sanki evren bir yasa koyucuymuş gibi, birinin doğa yasalarını aramasına yol açabilir ancak günümüzde bunun iyi sonuçlara yol açması pek muhtemel değildir. Birinin doğa yasaları uyarınca daha zayıf olanı yemesine yol açabilir fakat bugünlerde herhangi birini güç bela adalet nosyonlarına götürür. Açık-

çası şeyleri devam ettiren denge ya da harmoni ile karşılaştırılabilir bir şey olarak adaletle ilgili Sokrates Öncesi his, bize epeyce uzaktır.

Ancak burada hâlihazırda başka bir olasılık vardır, “yükümlülük” sözleşmeyle bağlanmış olabilir. Bir kişinin yasa tarafından yapılması gereken şey olarak neyi yapmaya tabi olduğunu bulmak için yasaya baktığımız gibi sözleşmeyi yapan kişinin sözleşme tarafından gerçekleştirilen şey olarak neyi yapması gerektiğini bulmak için bir sözleşmeye bakarız. Kuşkusuz bizden uzak olan düşünürler bir yasa koyucu olarak değil de bir sözleşmenin cisimleşmesi olarak bir evren fikrine, bir *foedus rerum* fikrine sahip olabilirler. O hâlde sözleşmenin ne olduğunu bulabilseydin, onun kontrolü altındaki yükümlülüklerini de öğrenirdin. Şimdi, sözleşme senin için yürürlüğe konmadıkça bir yasanın kontrolü altında olamazsın ve “doğal ilahi yasa”ya inanmış olan düşünürler, sahip oldukları iyi ve kötü bilgisi dâhilinde her yetişkin için sözleşmenin uygulandığını kabul ederler. Benzer şekilde sözleşmeyle bağlı olmaksızın, yani sözleşmeye girmenin belirli işaretleri olmaksızın bir sözleşme içerisinde olamazsın. Sadece muhtemelen, birinin yaşamın olağan idamesi içerisinde gerçekleştirdiği dilin kullanımının kısmen çeşitli sözleşmelere girmenin işaretini vermek anlamına gelebileceği tartışılabilir. Herhangi bir kişi bu teoriye sahip olsaydı onun başarılı olduğunu görmek isterdik. Açıkçası bu teorinin büyük ölçüde biçimsel olacağından şüphe duyuyorum, yasayı cisimleştiren (statüsü mantığın “yasa”ları ile karşılaştırılabilir olan) bir sistemi inşa etmek olası olabilir: “Kaz için sos olan şey, erkek kaz için de sostur” ancak cinayet veya homoseksüellik yaşağına benzer böyle tikellere inmenin çok zor olduğu bir sistem. Ayrıca, kabul etmediğiniz ve yasa olarak düşünmediğiniz bir yasaya tabi olabileceğiniz açık olsa da bunu yaptığınızı bilmeden bir sözleşmeye girebileceğinizi söylemek makul görünmemektedir. Böyle bir bilgisizlik genellikle bir sözleşmenin doğasının yok edicisi olarak kabul edilir.

İnsan erdemlerinde “normlar” a dair arayış sürdürülebilir, tıpkı *insanın* birçok diş, -ki kesinlikle kişinin sahip olduğu ortalama diş sayısı olmayıp türlerin sahip olduğu diş sayısı olarak- sahip olabileceği gibi *insan* türü, sadece biyolojik olarak değil çeşitli yaşam alanları -güçler, yetiler ve ihtiyaç duyulan şeylerin kullanımı- ile ilgili düşünce ve seçim etkinlikleri açısından hesaba katılan insan türleri filanca erdemlere “sahiptir” ve komple erdemler düzeneği ile bu “kişi”, “norm”dur, “insan” olarak yani tam bir diş takımı ile bir normdur. Ancak *bu* anlamda “norm” kabaca “yasa”nın dengi olmaya son verir. Bu anlamda bir “norm” nosyonu bizi etiğin bir yasa kavramından çok Aristotelesçi bir etiğe daha fazla yaklaştırır. Bence bunda hiçbir zarar yok, eğer birisi “norm” a bir anlam vermek için bu yöne baksaydı sonrasında -“Tanrı’yı işe karıştırmadan- “yasa”yı kastetmek istediği “norm” nosyonuna

ne olduğunu fark ederdi. Norm, “yasa” anlamına gelmekten tamamen kesilmiştir ve *dolayısıyla* eğer becerebilirse, en iyi yapacağı şey “ahlaki yükümlülük”, “ahlaki olarak gerekir” ve “ödev” nosyonlarını hesaba katmaktır.

Ancak bu arada basitçe psikoloji felsefesinin parçası olarak soruşturulması gereken birçok kavramın olduğu ve -önerdiğim gibi- *etiği tamamen* zihinlerimizden *sürmemiz* gerektiği açık değil midir? Şöyle ki bunların başında “eylem”, “niyet”, “haz”, “isteme” gibi kavramlar gelir. Bunlarla başlarsak muhtemelen daha fazlası çıkagelir. Neticede “erdem” kavramını göz önüne almaya doğru ilerlemek mümkün olabilir, sanırım bununla belli bir tür etik incelemesine başlamamız gerektiğini varsayıyorum.

Belirgin olmayan bir tarzda ve özel bir “moral (ahlaki)” anlamda olmaksızın “g gerekir” kelimesini kullanmanın, “moral” bir alanda “hata” terimini bir kenara atmanın, “adil olmayan” gibi nosyonları kullanmanın avantajlarını betimleyerek bitireceğim.

Eğer birinin sadece örnekler vererek ilerlemesine izin verilirse içsel olarak adil olmayan ile, belli koşullar içerisinde adil olmayan arasında ayırım yapmak mümkün olur. Bir kişiyi yapmadığı açıkça görülebilen bir şey için yargılayıp adına düzenleme yapmak içsel olarak adil olmayandır. Bu, elbette yapılabilir ve sıklıkla da çeşitli şekillerde; yanlış şahitlik yaptırarak, gerçekte bir olgu durumu olarak delil olmayan bir şeyi delil olarak “hükme bağlayacak” bir yasa kuralı ile, hâkimlerin açık yüzüzlükleri ile, aşağı yukarı açıkça “A, onu yapmamış olduğun olgusu için pek de önemli değil ama yine de bunun için seni mahkum etmeyi düşünüyoruz” diyen nüfuzlu insanlar tarafından yapılmaktadır. Adaletsizliğin ne olduğu göz önüne alındığında örneğin normal koşullar, yasal süreç olmaksızın insanları görünen mülklerinden yoksun bırakmak, borçları ödememek, sözleşmeleri sürdürmemek ve buna benzer şeylerdir. Şu an koşullar bu gibi süreçlerin adaletini ya da adaletsizliğini değerlendirmede açık bir şekilde epey bir fark yaratır ve bu koşullar *ara sıra* beklenen sonuçları içerebilir. Bir kişinin bir parça mülk iddiasında bulunması, boyutu ve kullanımı belli açık felaketlere meydan vermediğinde hükümsüz hâle gelir. Örneğin, bu kişinin makinesini, makinenin kullanılmaz hâle geleceği bir patlama meydana getirmek için kullanabilse fakat bu patlama aracılığıyla bir selin yönünü değiştirebilse ya da ateşin geçemeyeceği bir boşluk yaratabilse. Şimdi bu normalde bir adaletsizlik eylemi olacak fakat içsel olarak adaletsiz olmayan şeyin her zaman sadece daha iyi sonuçların makul bir hesaplaması yoluyla ifade edilebiliyor olacağı anlamına gelmez; tersine burada bir sınır çizgisi (veya sınır bölgesi) çizme girişiminden doğan problemler burada açık bir şekilde çetrefillidir. Burada kesinlikle yapılması gereken kimi genel yorumların ve çizilecek kimi sınır-

ların olmasıyla birlikte, tikel durumlar üzerine olan karar çoğunlukla $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\tau\acute{o}\nu$ $\acute{o}\rho\theta\acute{o}\nu$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\alpha$, “akılsal olan şeye göre” -yani, *belli* koşullarda bir kişiye olan *filanca* borcun, belli koşullarda biri tarafından ödenmesinin *filanca* bir ertelemesinin, adil ya da adaletsiz olacağına gerçekten yalnızca “akılsal olan şeye göre” karar verilecektir bunun için prensipte birkaç örnek vermekten başka hiçbir kriter olamaz. Bir başka deyişle bu, erdem kavramının ve adalet kavramının hiçbir genel açıklamasını veremediğimiz sadece örnekler vermek yoluyla kavramları kullanarak ilerlemek zorunda olduğumuz felsefe-deki büyük bir boşluktan kaynaklanır. Yine de herhangi bir boşluktan dolayı değil de prensipte durum bu olduğu için, yani örnekler yoluyla olan dışında hiçbir açıklamanın olmadığı bir alan vardır bu alan kriterin “rasyonel olan” olduğu alandır ki aslında rasyonel olan bir kriter *değildir*.

Bazı koşullarda adil, diğerlerinde adil olmayan şey hakkında ve beklenen sonuçların adil olanı belirlemede belli bir rol oynayabileceği gidişat hakkında söylemek istediğim bütün şeyler bunlardır. İçsel olarak adaletsiz olan örneğime geri dönersek eğer bir prosedür (yöntem) bir kişiyi, açıkça yapmamış olduğu anlaşılır olan bir şey adına adli olarak cezalandıran prosedürlerden biriye bunu adaletsiz olarak betimleme konusunda mutlak olarak verilebilecek hiçbir argüman olamaz. Bir kişiyi, yapmamış olduğu şey için adli olarak cezalandıran prosedür olarak prosedürün betimlemesini değiştirmeyen koşulların ve beklenen sonuçların hiçbiri prosedürün betimlemesini adil olmayan olarak değiştiremeyecektir. Bunu tartışmaya girişecek biri yalnızca “adaletsiz”in ne anlama geldiğini bilmiyor gibi görünür olacaktır. Oysa bu tam da adaletsizliğin paradigmatik bir durumudur.

Burada “ahlaki olarak doğru”, “ahlaki olarak yanlış” terimleri üzerinden üstünlük ya da “adaletsiz” terimini görürüz. Çünkü Sidgwick’ten beri İngiliz ahlak felsefesinin bağlamı içerisinde, belli koşullarda bu prosedürü benimsemenin “ahlaki olarak doğru” olup olmayabileceği tartışması meşruymuş gibi görünür; gelgelelim sürecin herhangi bir koşulda adil olacağı tartışılmaz.

Şu an söz konusu felsefeyi yapamıyorum -ve İngiliz felsefesinin mevcut durumu içerisinde hiç kimsenin buna dair felsefe yapabileceğini düşünmüyorum- fakat iyi bir insanın adil bir insan olduğu açıktır ve adil bir insan, herhangi bir sonucun korkusu ile herhangi bir adaletsiz eyleme kalkışmayı ya da ona iştirak etmeyi, kendisi veya bir başkası için herhangi bir avantaj elde etmeyi alışıldığı şekilde reddeden biridir. Muhtemelen hiç kimse anlaşmazlık içerisinde olmayacaktır. Ancak, adaletsiz olan şeyin ara sıra beklenen sonuçlar tarafından belirleneceği söylenecektir ve kesinlikle bu doğrudur. Ancak böyle olmayan durumlar vardır. Şimdi biri “katılıyorum, ama tüm bunlar çok fazla açıklama istiyor” derse, haklıdır; dahası mevcut durum

açıklamada bulunamadığımız felsefi bir donanımdan yoksun olduğumuz bir durumdur. Ancak eğer biri, *peşinen*,⁸ masum birinin adli infazını gerçekleştiren böyle bir eylemin tamamen değerlendirme dışı tutulmasının sorgulamaya açık olduğunu gerçekten düşünürse -onunla tartışmayı istemem- kendisi yozlaşmış bir zihni dışa vurur.

Böyle durumlarda ahlak filozoflarımız bize bir ikilemi dayatma arayışındadırlar. “Eğer ‘adaletsiz’ teriminin saf olarak olgusal bir betimleme sayesinde uygulandığı bir duruma sahip isek, biri kendisinin bir ihtimal olarak adaletsizliği ara sıra gerçekleştirip gerçekleştirmediği sorusunu ortaya atamaz mı? Eğer ‘adaletsiz olan şey’ filanca koşullarda falanca şeyi yapma hakkı olup olmadığı değerlendirmesiyle belirlenecekse bu durumda adaletsizliği gerçekleştirmenin “doğru” olup olmadığı sorusu, ‘yanlış’ tam da adaletsizin tanımı üzerine inşa edildiğinden ortaya atılamaz. Gelgelelim ‘adaletsiz’ betimlemesinin ‘yanlış’ı işe karıştırmadan, saf olarak olgular vasıtasıyla uygulandığı bir tanıma sahipsek bu durumda birinin muhtemelen bir adaletsizliği gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceği ya da ‘doğru’ olup olmadığı sorusu ortaya atılabilir. Elbette ‘gerekir’ ve ‘doğru’ burada ahlaki anlamlarında kullanılmaktadırlar. Şimdi ya belli *diğer* ‘ilkeler’in ışığında ‘ahlaki doğru’nun ne olduğuna karar vermek zorundasın ya da bununla ilgili bir ‘ilke’ imal eder ve ‘adaletsiz’liğin hiçbir zaman ‘doğru’ olmadığına karar verirsin fakat ikincisini yapsan bile olguların ötesine geçersin, adaletsizlik yapmayacağına ya da yapmanın yanlış olduğuna dair bir karar verirsin. Gelgelelim, her iki durumda da *eğer* ‘adaletsiz’ terimi basitçe olgular tarafından belirlenirse ‘hatalı teriminin uygulamasını belirleyen ‘adaletsiz’ terimi değildir fakat ‘olgusal’ betimlemesinin adaletsizliğe yol açtığı teşhisiyle birlikte, adaletsizliğin yanlış olduğuna dair bir karardır. Ancak adaletsizliğin ‘yanlış’ olduğuna dair mutlak bir karar veren insanın hatalı yargıladığı bu kararı *vermeyen* birini eleştireceği hiçbir dayanağı yoktur.”

Bu argümanda “yanlış” elbette “ahlaki olarak yanlış” kastedilerek açıklanır ve içeriğin oldukça önemsiz olmasından emin olunmasına karşın terimin atmosferi bütünüyle korunur. Şimdi “ahlaki olarak yanlış” teriminin, “yasaya aykırı” nosyonunun ya da ilahi bir yasa teorisine ya da etiğe ait olan “bir yapmama yükümlülüğünün olduğu şey”in varisi olan terim olduğunu

8 Somut durumda düşünürse, elbette sadece normal olarak cazibeye kapılmış bir insan evladır. Bu makalenin, belki de beklendiği gibi okunduğu esnadaki tartışmasında, bu durum ortaya çıktı: “hidrojen bomba savaşı” tehdidi altında bile masum bir insanın yargılanması, mahkûm edilmesi ve hatta idam edilmesi için bile bir hükümet gereklidir. Bu talepte bulunan böyle insanlar tarafından tehdit edilen bir savaştan kaçınma umuduna sahip olmak bana göre tuhaftır. Ancak, bu gibi durumların tartışmalarda icat edilme şekli ile ilgili en önemli şey, sadece iki yolun açık olduğu varsayımdır: bunlar, uyum ve açık meydan okumadır. Hiç kimse böyle bir durumdan önce olasılıkların ne olacağını söyleyemez, örneğin, mağdurun “kaçışının” ustaca bir şekilde düzenlenmesine eşlik edilmesi için yalandan bir isteklilikle uğraşmaz.

hatırlayalım. İşte burada bir yapmama yükümlülüğünün olduğunu söylemek “adaletsiz” betimine gerçekten de bir şey katar çünkü yükümlü kılan şey, ilahi yasadır, bir oyunda uymak zorunda olduğumuz kurallar gibi. Dolayısıyla eğer ilahi yasa adaletsizliği yasaklayarak adaletsizlik yapmamayı yükümlü kılsa, bu aslında onu yapmamak için bir yükümlülüğün olduğunu söyleyerek “adaletsiz” betimlemesine bir şey eklemektir. Bu “ahlaki olarak hatalı”nın bu kavramın varisi olmasından kaynaklanır ancak kendilerinden ortaya çıktığı kavram ailesinden kesilen bir varis, “ahlaki hata”yı *hem* “adaletsiz”in salt olgusal betimlemesinin ötesine götüren *hem de* belli bir zorlayıcı güç dışında -ki saf bir biçimde psikolojik demem gereken- hiçbir fark edilebilir içeriğe sahipmiş gibi görünmeyen bir varistir. Bu terimin öylesi bir gücüdür ki filozoflar aslında zapt edilse bile ilahi yasa nosyonunun hiçbir temel fark yaratmıyor olarak görmezden gelinebileceğini varsayar, çünkü “ilahi yasaya *uymalıyım*”ı (yani ahlaki olarak yükümlüyüm) işler kılan bir “pratik ilke”nin ilahi yasalara inanan biri için gerekli olduğunu düşünürler. Gelgelelim aslında bu yükümlülük nosyonu yalnızca yasa bağlamı içerisinde işlev gören bir nosyondur. “Ahlaki olarak gerekir”i şu an içeriğinin aldatici görünüşünden mahrum bırakan günümüz ahlak filozoflarını, sırf terimin atmosferini elde tutma konusunda iğrenç bir arzu bildirmemiş olsalardı tebrik etme eğiliminde olmam gerekirdi.

Eğer yürekliyse, “*ahlaki olarak gerekir*” kavramını gözden çıkarmak ve basitçe sıradan “*gerekir*”e -ki, insan dilinin son derece yaygın bir terimi olan ve onsuz yaşamaya devam etmeyi hayal etmenin zor olduğunu fark etmeliyiz- geri dönmek mümkün olabilir. Şimdi eğer ona gerçekten geri dönersek birinin adaletsizliği gerçekleştirmeye herhangi bir zamanda ihtiyaç duyup duymayacağı ya da yapılacak en iyi şey olup olmayacağı makul olarak sorulamaz mı? Elbette sorulabilir. Cevaplar çeşitli olacaktır. Bir kişi -bir filozof- adalet bir erdem ve adaletsizlik de erdemsizlik olduğundan, erdemler ve erdemsizlikler kendisinde örnek olarak gösterildikleri eylemin uygulamaları yoluyla inşa edildiğinden, adaletsiz bir eylemin bir insanı kötü yapma eğiliminde olacağını ve özsel olarak insan olmak bakımından bir insanın gelişmesinin onun iyi olmasından (yani erdemlerinde) oluştuğunu söyleyebilir. Fakat böyle terimlerin uygulanacağı herhangi bir X için, X onu geliştirecek şeye ihtiyaç duyar, dolayısıyla bir kişi de sadece erdemli eylemlere ihtiyaç duyar ya da onları uygulamalıdır ve adaletsizlikten kaçınarak, temelde daha az gelişse ya da hiç gelişmese bile, ki bunun olabileceğini kabul etmek zorunlu olduğundan yaşamı temelde adaletsizlikten kaçınmayarak mahvolur, dolayısıyla hâlen yalnızca adil eylemler sergilemeye ihtiyaç duyar. Bu kabaca Platon ve Aristoteles’in konuşma tarzıdır ancak burada -ilgilendiğimiz kadarıyla- şimdiki durumda doldurulamaz olan insan doğasının, insani ey-

lemin ve bir erdemin o olduğu karakteristik tipin ne olduğunu ve her şeyden önemlisi insani “gelişme”ye dair bir açıklama ile doldurulması gereken felsefi olarak muazzam bir boşluğun olduğunu görebiliriz. En kuşkuyla görünen en sonuncu kavramdır. Çünkü Aristoteles’in kendisinin de söylediği gibi; acı, açlık, fakirlik içinde olan ve dostu olmayan birinin “gelişiyor” olduğuna inanmayı itirazsız kabul etmek biraz fazladır. Dahası biri, kişinin en azından, “gelişmek” için hayatta kalması gerektiğini söyleyebilir. Tüm bunlardan etkilenmeyen başka biri ise zor bir durumda, “ihtiyaç duyduğumuz şey filanca şeydir ki ona, bunu (yani adaletsiz olan şeyi) yapmadan sahip olmayacağız; dolayısıyla yapmamız gereken budur” diyebilir. Filozofların fazlasıyla ayrıntılı akıl yürütmesini takip etmeyen başka biri ise basitçe şunu söyleyebilir: “Biliyorum ki, birisi bu adaletsiz eylemi gerçekleştirirse iyi olur demek her hâlükârda yüz kızartıcıdır.” İlahi yasaya inanan biri ise muhtemelen şunu söyleyecektir: “Adaletsiz eylem yasaktır ve nasıl görünürse görünsün, adaletsiz davranmak herhangi birinin menfaatine olamaz”; Grek filozofları gibi “gelişme” açısından düşünebilir. Eğer biri bir Stoacı ise “gelişmenin” neye “bağlı olduğuna” dair kuşkusuz bir nosyona sahip olmaya yatkındır, eğer kişi bir Yahudi ya da Hristiyan ise bir şekilde tümüyle farklı herhangi bir nosyona sahip olması gerekmez. Adaletsizlikten uzak durmasının ona kazanımı olacağı hususu, belirlemesi adına Tanrı’ya bırakacağı bir şeydir, kendisi sadece şunu söyler: “O’nun yasasına karşı gelmenin bana hiçbir iyiliği olmaz.” (Gelgelelim sonrasında yeni bir yaşam için büyük bir ödülü de ümit eder yani Mesih’in gelişini, ama bu ödül için yine de özel vaatlere bel bağlar).

Ahlak felsefesine ise -Sidgwick’ten beri tüm iyi bilinen İngiliz etikçilerinin ahlak felsefesine- “Filanca şeye ihtiyaç duyarız ve onu ancak bu şekilde elde ederiz.” diyen birinin erdemli bir karakter olabilmesine uygun olarak sistemler inşa etmek kalır. Diğer bir deyişle masumun adli cezalandırılması olarak bir yöntemin belli koşullarda benimsenecek “doğru” yöntem olup olmayacağı tartışmaya açıktır; mevcut Oxford Ahlak filozofları böyle bir şeyi yapmamayı kişinin “kendi ilkesi kılması”nı insani bir izinle uyumlu kılacak olsa da böyle bir eylemin belirli sonuçlarının yapacağı şeyi tartışmış olan bir kişi tarafından “ahlaki olarak” dikkate alınan bir felsefe öğretirler. Eğer bu eylemin belirli sonuçları kişinin “amaçları” ile çatışacak türde olsaydı, Sayın Nowell-Smith’in ifadesini kullanarak söylessek,⁹ altında eylemi gerçekleştirmeyi “başarabildiği” ahlaki bir ilkeye çerçeve vereceği ahlak eğitimi için bir adım olabilirdi ya da, Sayın Hare’in kavramını benimseyerek, ahlaki düşünme formasyonunda bir ilerleme olacak olan bir şey hâline getireceği, karar vereceği şunun gibi yeni bir “ilke kararı” olabilirdi: Birinin filanca koşullarda masumun adli mahkûmiyetini sağlaması iyi olur. İşte bu tam da şikâyet ettiğim şeydir.

9 P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Penguin Books, England, 1954.

Felsefe Dünyası Dergisine Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar

Yazarın Adı Soyadı, “Makalenin Adı”, çeviren: *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, “Platon’un Aritmetik Felsefesi”, çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

b. Kitap:

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Necati Öner, *Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de ilim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Kitabın Adı*, editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, “Türklerde Felsefe”, *Türk Düşünce Tarihi*, editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 23.

c. Tekrar eden göndergeler (referans) için:

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitabın sadece yazarı, makale ya da kitap adı ve sayfa numarası yazılacak.

Necati Öner, *Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 23.

Mehmet Aydın, “Türklerde Felsefe”, s. 22.

d. Ansiklopedi maddeleri:

Yazarı bilinen maddeler için:

Yazarın Adı Soyadı, “madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarın bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için:

“Madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

(16) Makalenin sonuna Kaynakça eklenmelidir.

(17) Yazarın isteğine göre dipnotlarda APA Sistemi kullanılabilir.

(1) *Felsefe Dünyası* Dergisi yılda iki kez yayımlanan yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

- (2) Makale gönderim ve kabul tarihleri YAZ sayısı için Ocak-Mayıs; KIŞ sayısı için Temmuz-Ekim aylarıdır.
- (3) Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.
- (4) *Felsefe Dünyası* Dergisi Türkçe'nin yanı sıra başta İngilizce olmak üzere farklı dillerdeki yazılara açıktır.
- (5) Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.
- (6) Gönderilen yazı bir bildiriye ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.
- (7) Yazılarda makaleler için üst sınır metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplam 8 bin kelimedir.
- (8) Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kuresuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile (97 veya daha ileri bir versiyonuyla) yazılmalıdır.
- (9) Yazar(lar), makalelerini <https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi> adresinde yer alan dergipark sistemindeki "makale gönder" kısmına yüklemelidir. Bilgi almak için info@tufed.net adresine mesaj atabilirsiniz.
- (10) Yazıların sonuna, 100-150 kelime arası Türkçe ve yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.
- (11) Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (keywords) özetin altına yerleştirilmelidir.
- (12) Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez. Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden 1 adet gönderilir.
- (13) *Felsefe Dünyası* Dergisinde yayımlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir.
- (14) Yayımlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.
- (15) Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

a. Makale:

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih sayfa numarası.

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.

