

GADAMER'İN FELSEFİ HERMENEUTİĞİNDE 'ÖN YARGI' KAVRAMI ve DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ

Ramazan ERTÜRK*

GİRİŞ

Biz insanları, en yakın cinsimiz olan hayvanlardan ayıran en önemli özellik, düşünebilme yetimizin ve bu yetimiz ile yaşantımız arasında bir etkileşim ilişkisinin bulunmasıdır. Nasıl yaşadığımız ile nasıl düşündüğümüz arasındaki etkileşimin olgusal olarak çift yönlü bir etkileşim olduğu kabul edilmekle beraber, biz insanlar, düşüncelerimiz ile yaşantımıza şekil vermeyi yeğler ve hatta çoğu kez de bunu gerçekleştirdiğimizi düşünürüz. Eğer bu düşüncemiz doğru ise, bundan şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Nasıl yaşadığımız, bir anlamda, nasıl düşündüğümüze bağlıdır. Bu durumda, gerek birey ve toplum ve gerekse insanlık düzeyinde—bedensel, zihinsel ve kültürel açılardan—sağlıklı bir yaşam sürmek, sağlıklı bir düşünce hayatına sahip olmaya bağlıdır.

Biz insanlar, kavramlarla düşünürüz. Yani, vücudumuzun yapı taşları hücrelerimiz olduğu gibi, düşünce hayatımızın yapı taşları da kavramlarımızdır. Dolayısıyla, sağlıklı bir vücudun sağlıklı hücrelerden meydana geldiği gibi, sağlıklı bir düşünce de sağlıklı kavramlardan oluşur.

Diğer yandan, yukarıdaki analogiyi devam ettirecek olursak, vücut sağlığımızda olduğu gibi düşünce sağlığımızda da zaman zaman aksamaların olduğu bir gerçektir. Bu aksamaların mikro planda gerçekleştiği yer, kavramlarımızdır. Bu durumda yapılması gereken iş, kavramlarımızın rehabilitasyonudur. İşte düşünürlerin—özellikle felsefe ve mantıkta—zaman zaman yaptıkları şey, doğru düşünmeyi öğretmek ve böylece yanlış düşünemizi önlemek gibi koruyucu hekimliğin yanı sıra, hasta olan kavramlarımızı rehabilite etmektir. Bu çalışmada biz, böyle bir rehabilitasyonu mercek altına alıp inceleyeceğiz. Rehabilite edilen kavram aydınlanma döneminde önemli bir hastalığa yakalanan 'ön yargı' kavramı, rehabilite eden de H.G. Gadamer.

'Ön yargı' kavramının semantik analizi ile başlayacak olan çalışmamız, ikinci olarak, Gadamer'in—rehabilitasyon işlemi de içeren—'önyargı' anlayışını ortaya koyacak, son olarak da bu anlayışın değişik konulardaki bazı implikasyonlarını dile getirecektir. Gadamer'in 'ön yargı' kavramının bir bakıma sonuçları—ya da düşündürdükleri—olarak çalış-

* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

manın son bölümünde dile getirilecek olan hususların, üzerinde derinlemesine düşünülmesi gereken önemli noktalar olduğunu belirterek çalışmamıza geçelim.

I- KAVRAMIN SEMANTİK ANALİZİ

'Ön yargı' kavramı, kökünde yer alan 'yargı' kelimesinin başına 'ön-' eki getirilerek yapılmış bir kelime olması nedeniyle, yapılacak bir analizin, bu kök kelimedenden başlaması gerekmektedir. Dolayısıyla, biz de analizimize buradan başlıyoruz.

1) 'YARGI' VE 'ÖN YARGI' KAVRAMLARI

Yargı: Yargı kavramı, zihnimizin herhangi bir şey hakkında ya da herhangi bir konuda karar verme eylemini ifade etmek için kullandığımız bir kavramdır. Felsefi olarak ele alınacak olursa, bu zihin eylemi, genellikle iki düzeyde gerçekleşmektedir: *Algısal* düzey ve *Önermesel* düzey. Durum böyle olunca, 'yargı' kavramı da bu düzeylere göre iki anlama sahip olmaktadır.

(a) *'Yargı' Kavramının Algısal Anlamı:* Bu düzeyde 'yargı' kavramı, algımıza sunulan bir objenin, zihin kategorilerinden herhangi birinin altına yerleştirilmesi zihinsel eylemini ifade eder. Burada yapılan şey, sunulan objeyi 'tanıma'—yani, onun ne olduğu konusunda bir yargıda bulunma—eylemidir.

(b) *'Yargı' Kavramının Önermesel Anlamı:* Bu düzeyde 'yargı' kavramı, iki veya daha fazla terim ya da kavram arasında bulunabilecek herhangi bir ilişkiyi *doğrulayan* ya da *yanlışlayan* zihin eylemini ifade eder. Burada yargı, zihnin kavramlar arasında kurduğu bir bağlantı ya da ilişkiye verilen addır.

Ön yargı: Bu kavram, herhangi bir şey, durum ya da konu hakkında, henüz durum ya da konuyu belirleyen tüm unsurları incelemeyen,¹ lehinde ve aleyhinde olabilecek delilleri yerince araştırmadan, daha konunun hemen başlangıcında verilen doğru veya yanlış hüküm ya da yargıyı ifade eder.²

Bir kavramın analizi yapılırken—sözlük anlamına ve ait olduğu teknik terminoloji çerçevesinde ifade ettiği anlama ilave olarak—incelenmesi gereken bir unsur da, o kavramın tarihsel semantiğidir—yani, söz konusu kavramın bugün ifade ettiği anlamı kazanıncaya kadar geçirdiği süreçtir. Burada süreç kelimesi ile kastedilen şey, o kavramın bugünkü anlamını kazanıncaya kadar geçirdiği serencâmı ve bu esnada etkin rol oynayan faktörleri içeren tarihsel arkaplandır. Kuşkusuz, bugün kullandığımız 'ön yargı' kavramının da, onun bugünkü anlamını kazanmasında son derece önemli rol oynayan bir tarihsel arkaplanı bulunmaktadır. Şimdi işte bu arkaplanı incelemeye geçiyoruz.

¹ Gadamer, Hans-Georg, *Truth And Method* (tr. J. Weinsheimer and D.G. Marshall) Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı, New York 1994, s. 270.

² Flew, Antony, *A Dictionary of Philosophy* (Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı), New York 1984, s. 286.

2) TARİHSEL ARKAPLAN: AYDINLANMA DÖNEMİNDEN DEVRALINAN MİRAS OLARAK 'ÖN YARGI' KAVRAMI

Bugünkü anlamı itibariyle ön yargı kavramı, zihinde pek çok çağrışımı canlandıran—deyim yerindeyse—negatif yüklü bir kavramdır. Aşağıda detaylı olarak ele alacağımız gibi, ön yargı kavramı, sahip olduğu bu negatif yükü ve yaptığı olumsuz çağrışımların tamamını, aydınlanma döneminde kazanmıştır.³

Aydınlanma düşüncesinin en temel prensiplerinden biri şu idi: Biz, bir konuyu inceleyen, zihnimizi tüm ön yargılardan temizlemeli ve incelememizi, herhangi bir ön yargının etkisinde ya da ona bağımlı kalmaksızın (yani, her türlü ön yargıdan bağımsız ve) objektif olarak gerçekleştirmeliyiz. Bu ön yargının, bir otorite, önceden öğrendiğimiz bilgilerimiz, belli bir gelenek içinde olmamız veya başka herhangi bir şey (yani, yapmakta olduğumuz incelemeyi bir ön yargı olarak etkileyebilecek herhangi bir şey) olması farketmeyecektir.⁴

Şu halde, aydınlanma düşüncesinin öngördüğü şekilde bir bilimsel inceleme ve araştırma yapmak istiyorsak, yapacağımız incelemeyi şu veya bu şekilde etkileyebilecek kanaat, değer yargısı, bakış açısı vs. gibi her türlü şeyden kurtulmamız ve incelememizi *mutlak akıl* çerçevesinde gerçekleştirmemiz gerekecektir. Diğer bir deyişle, inceleyeceğimiz meseleyi 'objektif' olarak ya da 'olduğu gibi' ele almalı ve öylece incelemeliyiz. İncelemede herhangi bir ön yargının işe karışması objektifliğe zarar verecek, meselenin 'olduğu gibi' değil de 'olduğundan farklı olarak' ortaya konulmasına—yani, bir anlamda 'çarpıtılmasına'—neden olacaktır. Aydınlanma düşüncesinin 'önyargı'ya karşı olan bu ısrarlı negatif tavrı, sonuçta, modern bilimsel yöntemin vazgeçilmez özelliği olan 'objektiflik' şeklinde kendini göstermiştir.

Aydınlanma düşüncesinin bu temel yaklaşımından çıkan ön yargı kavramının bir resmi ni çizecek olursak, onu kısaca şu şekilde tasvir edebiliriz: Önyargı, incelemelerimizin objektifliğini bozan (yani, onlara subjektiflik katan) ve meseleyi olduğundan farklı gösteren (yani, onu çarpıtan) bir unsurdur. Dolayısıyla, o, en küçük kısıntısı dahi kalmaksızın zihnimizden temizlenip atılması gereken bir baş belâsıdır.

İmdi, Gadamer'e göre, aslında hem olumlu hem de olumsuz çağrışımlara sahip olan ve hem pozitif hem de negatif yükü bünyesinde taşıyan ön yargı kavramının, aydınlanma düşüncesi tarafından olumlu çağrışımları ve pozitif yükünün zihinlerden silinerek sadece olumsuz çağrışımlara sahip olan negatif yüklü bir kavram haline getirilmesinin arkasında yatan neden şu idi: Aydınlanma dönemine gelinceye kadar, ağırlıklı olarak dinî renkli olan gelenek, hemen her konuda etkisini gösteriyor, her türlü inceleme, yaklaşım ve bakış açısında etkin bir ön yargı rolü oynuyordu. Bu nedenle, geleneğin bir eleştirisinin yapılması ve hatta zihnimizden atılmak suretiyle de belirleyici ön yargı rolüne son verilmesi gerekiyordu. Baş-

³ Gadamer, *Truth And Method*, s. 270.

⁴ A.g.e., ss. 271, 273 ve 276.

ka bir deyişle, aydınlanma düşüncesinin ön yargıya olan bu düşmanlığının arkasında, aklın, ağırlıklı olarak dinî renkli olan geleneğe isyanı yatıyordu. Eğer aydınlanma düşüncesi bu amacını gerçekleştirirse, geleneğin yerini akıl alacak, *mitos Logos*'un hakimiyeti altına girecekti. Böylece, her türlü otoritenin nihâi kaynağı akıl olacaktır.⁵

Peki bu ne anlama geliyordu? Bu, şu anlama geliyordu: *Gelenek*, geçmişten günümüze kadar gelen her türlü unsuru içinde barındırdığı için, bir anlamda geçmişi ve eskiyi temsil etmekte; akıl ise şu ânı, bugünkü anlayışı ya da yeniyi temsil etmektedir. Aydınlanma düşüncesinin gerçekleştirmek istediği şey, aslında, geçmişin otoritesini günümüze taşıyan gelenek ile aklın otoritesine dayanan günümüz anlayışı arasındaki mücadeleyi, günümüz anlayışının kazanması ve böylece her konuda aklın otoritesinin hakim olmasının sağlanmasıdır.

II- GADAMER'İN 'ÖN YARGI' ANLAYIŞI

Gadamer aydınlanma düşüncesinin şekillendirdiği bu ön yargı anlayışına kökten karşı çıkar ve onun yerine, onunla taban tabana zıt olan bir ön yargı anlayışı sunar. Ona göre, aydınlanmacı ön yargı anlayışının ciddi sorunları—hatta çelişkileri—vardır. O, bu sorunları, iki temel madde halinde toplayarak şu şekilde belirtir:

(1) Aydınlanmacı, bugünü asıl kabul ederek geçmişi reddetmek istemektedir. Fakat bu ne derece doğrudur? Bugünkü anlayışın geçmiştekinden daha doğru olduğunun kanıtı nedir? Bir kere şunu belirtelim ki, bir gelenek içinde bulunmak, mutlak surette, bireyin, kurtulmaması mümkün olmayacak şekilde geleneğin belirleyici taarruz ve tasallutuna, bunun sonucu olarak da özgürlüğünün kısıtlanması, eylemine, maruz kalacağı anlamına gelmez. Dolayısıyla, aydınlanmacı yaklaşımın geçmişi ve onu temsil eden geleneği reddetmesinin arkasındaki neden olan 'geçmişin mutlak belirleyiciliği' varsayımı doğru değildir.⁶ Kaldı ki, geçmişin ya da geleneğin otoritesi birey üzerinde etkin bir ön yargı rolü oynasa dahi, bu, onun 'doğruluk kaynağı' olmayacağı anlamına gelmediği gibi, olmasını da engellemez. Diğer bir deyişle, ön yargılar, mutlak surette 'hakkı olmayan', 'yanlış' bir takım unsurlar olmaları nedeniyle hakikati mutlaka çarpıtan şeyler değildir.⁷ Bizim ön yargılarımız, geçmiş ile aramıza girip onunla bağlantımızı kesen değil, tam tersine, geçmiş bize ilk olarak açan unsurlardır. Onlar, insanın sonluluğuna uygun ve paralel olan tarihsel anlamayı mümkün kılan pozitif şartı oluşturmaktadırlar.⁸ Josef Bleicher'in deyişiyle, ön yargılar, 'anlamanın verili ufku'nu oluştururlar.⁹ "İşte aydınlanmacının—gelenek de dahil—her türlü otoriteyi toptan reddederken göremediği nokta burasıdır."¹⁰

⁵ A.g.e., s. 272.

⁶ A.g.e., s. 276.

⁷ Gadamer, "The Universality of the Hermeneutical Problem," *Philosophical Hermeneutics* (tr. ve ed.) David E. Linge, (Berkeley, Ca.: University of California Press, 1976) içinde, s. 9.

⁸ Linge, David E., "Editor's Introduction," *Philosophical Hermeneutics* (tr. ve ed.) David E. Linge, (Berkeley, Ca.: University of California Press, 1976) içinde, ss. XIV-XV.

⁹ Bleicher, J., *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, (London: Routledge, 1993), s. 108.

¹⁰ Gadamer, *Truth And Method*, s. 279.

Ayrıca, her türlü ön yargıdan bağımsız olmayı tavsiye eden aydınlanma düşüncesi, bugünü esas alıp geçmişle eleştirdiğinde kendisiyle çelişmiyor mu? Yani, geçmişin belirleyici olması ön yargı oluyor da bugünün belirleyici olması ya da esas alınması ön yargı olmuyor mu? Geleneğe ya da geçmişe karşı alınan bu tavır bir çifte standart değil midir?

(2) Teorik olarak kulağa çok hoş gelen 'her türlü ön yargıdan bağımsız olma' eylemini pratikte gerçekleştirmek hiç de mümkün görünmemektedir. Çünkü insan aklı, kendisini içinde bulduğu şartlar çerçevesinde işlemektedir. Bu şartlar ise, gerek tarihsel açıdan gerekse toplumsal, coğrafi, ekolojik, vs. bakımlardan çoğunlukla insanın iradesi dışında oluşmaktadır. Yani, insan, iradesi dışında oluşan bu şartlara bir bakıma mahkum ve mecbur olmaktadır. İstese de istemese de, en azından tarihsel açıdan içinde bulunduğu devrin şartları çerçevesinde hareket etmek mecburiyetindedir.¹¹

Ayrıca, her inceleme ya da yaklaşımın, mutlaka bir duruş noktası, bir başlangıç yeri ya da bir bakış açısı olmak zorundadır. Bunun aksi mümkün değildir. Yani, 'hiçbir yer'den bir bakış ya da inceleme imkansız bir şeydir. Şu halde, en azından duruş noktası ya da başlangıç yeri, incelemenin şekillenmesinde ayrıcalıklı ve belirleyici bir faktör ya da ön yargı olacaktır. Oysa aydınlanmacı eleştirel bilincin, bunu görmeksizin (ya da görmezlikten gelerek), her türlü ön yargı ve bağımlılığa dikkat çekip işaret etmesine rağmen kendisini her türlü ön yargı ve bağımlılıktan mutlak surette uzak ve âzâde görmesi, zorunlu olarak, bir 'illüzyon görme' tuzağına düşmesi anlamına gelir. Çünkü bu bilincin kendisi de, her şeyden önce, eleştiri konusu ettiği şey tarafından motive edilerek harekete geçirilmiştir. Dolayısıyla, onun, eleştirip yerle bir ettiği bu motivasyon gücüne olan (en azından bu anlamdaki) bağımlılığı kaçınılmazdır.¹²

Dahası, tüm ön yargılardan kurtulmamızı isteyen aydınlanma düşüncesinin kendisi, ütöpik amaçlı bir ön yargı konumundadır—yani, 'ön yargılardan kurtulmamız gerektiği' ön yargısı.¹³

Gadamer, belirttiği bu sorunları ve aydınlanmacı anlayışa yaptığı eleştirileri biraz daha açar. Bu açma işi ona, bir yandan aydınlanmacı yaklaşımı eleştirme, diğer yandan da kendi anlayışını sergileme fırsatını verir. Kendi anlayışını sergileme işini ise, ön yargı kavramının ilişkisel boyutlarını ele alarak gerçekleştirir. Şimdi bu konuya dönüyoruz.

1) 'ÖN YARGI' KAVRAMININ İLİŞKİSEL BOYUTLARI

a- 'Ön yargı'nın Anlamanın Tarihselliği İle Olan İlişkisi

Aydınlanmacı ön yargı anlayışının sorunlarından ilki—yani, bugünü esas alarak geçmişle eleştirmenin doğru olup-olmadığının sorgulanması—şöyle bir yaklaşımı doğurmuştur: Tarihsel olayları bugünü esas alarak incelemek ve değerlendirmek doğru olmaz. Onları, kendi

¹¹ A.g.e., s. 276.

¹² Gadamer, "Semantics and Hermeneutics," *Philosophical Hermeneutics* (tr. ve ed.) David E. Linge, (Berkeley, Ca.: University of California Press, 1976) içinde, ss. 93-94.

¹³ Gadamer, *Truth And Method*, s. 276.

şartları ve bağlamları içinde—aydınlanmacı deyim ile ifade edecek olursak, 'oldukları gibi'—ele almalıyız. Çünkü, eğer aydınlanmacının dediği gibi tarihsel olayları—kendi şartları ve bağlamları içinde değil de—bugünü esas alarak inceleyip değerlendirecek olursak, bu, bir anlamda onları çarpıtmak—ya da en azından onları 'doğru' veya 'oldukları gibi' anlamamak—olacaktır. Tarihsel 'bilgi' arayışı ve tarihselcilik akımı, işte böyle—yani, aydınlanmacı görüşü eleştirmekle—başlar. Ancak, ilk bakışta aydınlanmacı görüşü eleştiriyor ve bu nedenle haklı gibi görünen tarihselci okul, aslında aydınlanmacı yaklaşım tarzından kendini kurtaramamakta, dolayısıyla da gerçek anlamda tarihselci olmamaktadır.¹⁴

Gadamer bunun nedenini şöyle açıklar: Tarihselci okul, tarihsel olayları, kendi bağlamları içinde ve 'oldukları gibi' ele alıp incelemek istemektedir. Fakat, incelenen obje ya da konu tarihsel olaylar da olsa, 'olduğu gibi' ele alıp inceleme yaklaşımı, özü itibarıyla objektivist ve bir bakıma pozitivist olan aydınlanmacı yaklaşım tarzından başka bir şey değildir. Şu halde, tarihselci okul böyle bir yaklaşım ile tarihsel olayları da inceliyor olsa, aydınlanmacı yaklaşım tarzının içine düşmekten kendini kurtaramamaktadır. Tarihsel olayların, şurada durup analiz edilmeyi bekleyen 'objeler' gibi görülerek onlara dışarıdan bakan bir suje bakış açısından incelenmesi, doğa bilimcilerinin yöntemidir.¹⁵ Rudolf Bultmann'ın deyişiyle, bu yöntemin garanti edeceği tek şey vardır; o da onların anlaşılacak olmasıdır.¹⁶ Çünkü, zannedildiği gibi geçmişin rolü, sadece, yorumlamanın 'nesnelere'ni oluşturan metin ya da olayları sunmaktan ibaret değildir. Bir ön yargı ve gelenek olarak geçmiş, aynı zamanda, anlama esnasında yorumcunun üzerine bastığı zemini de belirlemektedir.¹⁷

Tarihselci okulun gerçek anlamda tarihselci olmamasına gelince, Gadamer bunun nedenini de şöyle açıklar: İnsan aklı, kendi arkaplanını oluşturan tarihsel unsurların bir bakıma bileşkesi durumundadır.¹⁸ Aklı, —onu etkileyen ön yargı olacakları gerekçesiyle—kendisini meydana getiren tarihsel unsurlardan temizlemeye çalışmak, gerçek anlamda tarihselcilik olmayacağı gibi, aynı zamanda, hem tarihselliği ve hem de akli ortadan kaldırmak olacaktır. Pratikte, böyle bir şey zaten mümkün de değildir. Eğer biz insanın sonlu ve tarihsel olan benlik ve varoluşuna hakkını vermek istiyorsak—yani, gerçek anlamda tarihselci olmak istiyorsak—yukarıdakinin tam tersine, onu tüm unsurlarıyla (buna tarihsel olanlar da dahil) birlikte kabul etmeliyiz.¹⁹ Yukarıda da söylediğimiz gibi, olgusal olarak zaten bunun aksi de mümkün değildir. Tarihselci okulun naif olan yanı, bunun farkına varamamasıdır; yani, me-

¹⁴ A.g.e., ss. 273 ve 275; ayrıca bkz. Bleicher, a.g.e., s. 108.

¹⁵ Gadamer, *Truth And Method*, s. 275.

¹⁶ Bultmann, R., "Is Exegesis Without Presuppositions Possible?", *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann* (ed. ve tr. S. Ogden), (The World Publishing Company 1960) içinde, ss. 289 vd.; ayrıca bkz. Paul J. Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutic*, (Philadelphia, PA.: The Westminster Press, tsz.), s. 61.

¹⁷ Linge, a.g.e., s. XV; ayrıca bkz. R.E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston, ILL.: Northwestern University Press, 1988), ss. 176-177.

¹⁸ Gadamer, *Truth And Method*, s. 276.

¹⁹ A.g.e., s. 277.

todik prosedürüne güvenerek kendi tarihselliğini unutmasıdır. Oysa gerçek tarihsel düşünce, kendi tarihselliğini de hesaba katmak zorundadır.²⁰ J. Paul Sartre'a atfedilen şu ifadeler, burada anlatılmak istenen şeyi mükemmel bir şekilde dile getirmektedir: Geçmişte annemi öldürmüş olsam da, o benim geçmişimdir. Hatta bunu inkar etsem dahi bu böyledir. O halde, geçmişimdeki kimi şeyler nedeniyle asla herhangi bir pişmanlık duymam. Çünkü, ben tüm geçmişimle birlikte ben olduğum için, onun hakkındaki herhangi bir pişmanlık, kendimi inkar etmem anlamına gelir. Bunu ise asla yapmam.²¹

Dahası, üstelik bir de kişinin, benini oluşturan tarihsel unsurları ön yargı olarak görmesi ve bu nedenle onları reddetmesi (ya da onlardan kurtulmaya çalışması), onun, kendi tarihsel gerçekliğini reddetmesi anlamına gelir. Tarihsel gerçekliği reddetmek ise gerçek anlamda tarihselcilik olamaz.²² Kaldı ki, tarihsel gerçeklik reddedilince geriye incelenecek neyin kaldığı da merak edilecek bir husustur.

İmdi, insan varoluşu tarihsel olduğuna göre, onun varoluş unsurları olan *anlama* ve bunun bir türü olan *yorumlama* da tarihsel olmak durumundadır. Gadamer'in kendi deyiimiyle, "...biz ister açıkça farkında olalım isterse olmayalım, tarihin etkinliği, her türlü anlamada iş başındadır. (...) Etkin tarihin gücü, onun farkedilmesine bağlı değildir. Tarihin sonlu insan bilinci üzerindeki gücü, işte tam da budur; yani, bir metoda* olan inanç kişiyi kendi tarihselliğini inkar etmeye götürse dahi, tarih, burada bile varlığını sürdürmektedir. Hatta, tarihsel olarak etkilenmiş bilinç (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), anlama eyleminin kendisini oluşturan unsurlardan biridir."²³

Bu ifadelerin anlamı şudur: Herhangi bir anlamanın, (tarihsel) 'ön yargılar!' dan bağımsız olmasına ya da onlardan kurtulmasına imkan yoktur. Çünkü onlar onun yapı taşları durumundadır. Şu halde diyebiliriz ki, gerçek tarihsellik, aydınlanmacı ön yargı anlayışının hem yanlışlığını hem de imkansızlığını ortaya koymakta ve bizi de ön yargılara (en azından tarihsel ön yargılara) olumsuz değil olumlu bakmaya sevk etmektedir. Benzer bir işlev gören diğer bir faktör de ön yargının 'anlamamanın döngüsellığı' ile olan ilişkisidir. Gadamer, 'ön

²⁰ A.g.e., s. 299; ayrıca bkz. Gadamer, "Truth in the Human Sciences," *Hermeneutics and Truth* (ed.) B.R.

Wcheterhauser (Evanston, ILL.: Northwestern University Press, 1994) içinde, s. 29. Burada şu noktayı da belirtmeliyiz: Gadamer'e göre aslında naif olan sadece tarihselci okul da değildir. Ön yargıdan bağımsız olduğunu iddia eden her yaklaşım naiftir; bu naifliğin, bir 'mutlak aydınlanma' kuruntusu, 'metafizik geleneğindeki geçmiş tüm fikir ve görüşlerden bağımsız bir empirizm' kuruntusu veya bir 'ideoloji eleştirisi yoluyla bilimin ötesine geçme' kuruntusu olması bir şeyi değiştirmez. Çünkü, ön yargıdan tamamen uzak ve bağımsız olma iddiasının kendisi naiftir. Bkz. Gadamer, "Semantics and Hermeneutics", s. 94.

²¹ Sartre'ın, kişinin geçmişleriyle birlikte 'kişi' olduğu ve ondan kendisini soyutlayamayacağı konusundaki yaklaşımı için bkz. J.P. Sartre, *Being And Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology* (tr. Hazel E. Barnes), New York 1973, s. 168-169. Burada bir noktayı belirtmek yararlı olacaktır. Bu ifadelerin ahlaki implikasyonları bir tarafa bırakılmaldır; orası tartışma götürülebilir bir konudur. Burada asıl anlatılmak istenen şey, onların, 'insanın geçmişleriyle birlikte insan olduğu ve reddetse dahi ondan kurtulamayacağı' konusuna yaptıkları vurgudur.

²² Gadamer, *Truth And Method*, s. 282.

* Gadamer burada, 'objektiflik' denilen aydınlanmacı bilim metodunu kastediyor.

²³ A.g.e., s. 301.

yargıların kaçınılmaz olduğu ve dolayısıyla onlara olumlu bakmak zorunluluğunun bulunduğu' tezini, bu konuyu inceleyerek de desteklemektedir. Şimdi Gadamer'in bu incelemesini ele alıp, tezini nasıl desteklediğini görelim.

b- 'Ön yargı'nın *Anlamanın Döngüselligi* ile Olan İlişkisi

Yukarıda, aydınlanmacı ön yargı anlayışının iki temel sorunundan söz etmiştik. Bu sorunlardan ikincisi—yani, her yaklaşımın mutlaka bir duruş noktası ve başlangıç yerinin bulunmak zorunda olduğu sorunu—bize, anlama olayının döngüsel olduğunu gösterir. Bunun anlamı şudur: Bir konu ya da objeyi inceleme esnasında *anlama* diye bir şeyin gerçekleşebilmesi için, o konu ya da obje hakkında az-çok, iyi-kötü, bir şekilde bir ön-bilgi ya da ön-anlamanın zihinde bulunması zorunludur.²⁴ Aksi halde anlama olay ya da eylemi başlamayacaktır. Çünkü bizim zihnimizin çalışma prosedürü şu şekilde gerçekleşmektedir: Tamamen yabancı olduğu bir obje ya da konu hakkında, öncelikle bildiklerine benzetmek suretiyle bir ön-kanaate ulaşır.²⁵ Daha sonra onun üzerine anlamasını gerçekleştirmeye çalışır. Ancak, kimi zaman bu ön-kanaatini doğrulayan kimi zaman da yanlışlayan veriler elde ederek anlama sürecini işler.²⁶

Anlama yetimizin çalışma şeklini, bilimsel bir araştırmaya benzetebiliriz. Bilimsel bir araştırmada da belli bir (veya konunun mahiyetine göre, bir kaç) varsayımdan yola çıkar, daha sonra araştırmanın sonunda tekrar geriye döner ve başlangıçtaki varsayımımızı araştırma esnasında bulduğumuz verilerle test ederiz; sonuçta veriler varsayımımızı ya doğrular ya da yanlışlar. İşte anlama yetimiz de, aynı bunun gibi, elinde hazır bulunan verilerden yola çıkarak işe başlar; daha sonra yine bu verilere geri dönerek onları doğrular ya da yanlışlar. Yani, anlama yetimiz de işlevini dairesel bir hareketle gerçekleştirir. Kısacası, anlama, *döngüsel* bir zihin eylemidir.

Burada bir noktanın daha altının çizilmesi gerekmektedir: Anlamadaki döngüsellik, bizim ön-bilgi ve kanaatlerimiz ile metnin bize sunduğu veriler arasında olduğu yukarıda söylenmişti. Peki bu ön-bilgi ve kanaatlerimizin kaynağı nedir? Yani, biz onları nereden aldık? Tabii ki, içinde bulunduğumuz (ya da yetiştiğimiz) gelenekten. O halde sözü edilen döngüsellik, aslında, aynı zamanda, gelenek ile günümüz arasında gerçekleşen bir döngüselliktir de.²⁷

Durum böyle olunca, zihnimizi tüm ön-bilgi ve kanaatlerden temizlemek demek anlamamanın başlamaması demek olacağından, ön-bilgi ve ön-kanaatlerimizi, kurtulmamız gereken ön yargılar olarak göremeyiz. Tam tersine, *ön-bilgi*, *ön-kanaat* ve *ön-anlamalarımız*, *anlama* denilen zihin eylemimizin *ön-şartı* (hatta diyebiliriz ki, olmazsa olmaz şartı) konumundadırlar.

²⁴ A. g. e., ss. 293 ve 294.

²⁵ Tüm dil ve düşünce yetimizin, ön-anlama ve öngörülerimizin rehberliğinde işe başlayıp yoluna devam ettiği ve bunun onun temel yapısı olduğu konusunda bkz. Gadamer, "Semantics and Hermeneutics", s. 92.

²⁶ Gadamer, *Truth And Method*, s. 294.

²⁷ A. g. e., s. 295.

Hatta, Gadamer'in deyiimiyle, "bizim benliğimizi, yargılarımızdan çok ön yargılarımız oluşturur".²⁸ Diğer yandan, ait olduğumuz gelenek de günümüzü anlamının ön-şartı ya da başladığı (veya ateşlendiği) yerdır.

Buraya kadarki incelemelerimizde, ön yargı kavramının, anlamının iki ayrı boyutu—tarihsellik ve döngüsellik boyutları—ile olan ilişkilerini ayrı ayrı ele aldık. Bundan, bu ilişkilerin birbirinden kopuk ve bağımsız ilişkiler oldukları şeklinde bir izlenim uyanabilir. Ancak durum böyle değil, tam tersidir. Ön yargılarımız ile tarihselliğimiz ve anlamamızın döngüselligi arasındaki ilişkiler, birbiriyle sıkı sıkıya bağlı ilişkilerdir. Bu bağ, 'birinin diğerini gerektirmesi' ve 'birinin diğerinin şartı ya da sonucu olması' şeklinde bir bağlıdır. Söz konusu bağın bu nitelikleri, Gadamer'in şu ifadelerinde açık ve net bir şekilde özetlenmektedir: "Aslında varoluşumuzun tarihselliği,—kelimenin literal anlamıyla—ön yargıların, bizim tüm tecrübe yetimizin ilk yönelmişliğini oluşturmasını gerektirir. Onlar, bizim kendileri vasıtasıyla bir şeyler tecrübe ettiğimiz—veya karşılaştığımız herhangi bir şeyin kendileri vasıtasıyla bize bir şeyler söylediği—şartlardan ibarettirler."²⁹

III- SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hans-Georg Gadamer, 17. yy.'da ortaya çıkan aydınlanma düşüncesinin etkisiyle neredeyse üç yüzyıl boyunca olumsuz nitelik ve çağrışımlar taşıyan bir karaktere bürünmüş ve bugüne—yani, 20. yy.'a—kadar hep böyle anlaşılabilir olan 'ön yargı' kavramına, farklı—hatta denebilir ki, eskisiyle taban tabana zıt—bir yorum getirmektedir. Özetle belirtecek olursak, zihinlerde her türlü olumsuzluğu çağrıştıran ve insanları yanıltarak objektiflikten uzaklaştırdığı düşünülen ön yargılar, Gadamer'e göre, anlamının ön-şartı ve yapı taşları durumundadırlar. Gadamer'e göre, bırakınız zihnimizi ön yargılardan temizleyerek onlardan kurtulmayı, onlarsız anlama ne düşünülebilir ne de gerçekleştirilir. Kısacası, önceleri zararlı ve kurtulmamız gereken baş belâsi şeyler olarak değerlendirilen ön yargılara, Gadameri yaklaşımda 'gerekli şeyler' gözüyle bakılmakta ve hatta bir bakıma 'anlamının hammaddesi' olma rolü verilmektedir.

*Hemen belirtelim ki, böyle bir ön yargı anlayışının bir kısım sonuçları olacaktır. Her şeyden önce, ön yargı içermeyen hiç bir anlama ya da yorumlama olmayacaktır. Çünkü, yukarıda da belirtildiği gibi, her anlamının, meydana gelmesinde kullanılan bir hammaddesi—yani, bir tarihsel birikim ve arkaplanı, bir duruş yeri ve başlangıç noktası—olacaktır. Dolayısıyla, tam anlamıyla objektif, tarafsız ve her türlü ön yargıdan bağımsız bir anlama ya da yorumlama peşinde koşmak, gerçekleşmesi mümkün olmayan ütöpik bir emelden ibaret olacaktır.

*Bu ön yargı anlayışının bir sonucu da şudur: Aydınlanmacı gözüyle bakıldığında Gadamer'in yaptığı iş, 'ön yargılara meşruiyet kazandırmak' olarak değerlendirilebilecektir. Gadameri yaklaşım, böyle bir eleştiri karşısında şöyle diyecektir: Şunu hemen belirtelim ki,

²⁸ Gadamer, "The Universality of the Hermeneutical Problem", s. 9.

²⁹ A.y.

'ön yargılara meşrûiyet kazandırmak' ifadesinin altında, 'ön yargıların gayr-ı meşru şeyler oldukları' varsayım ya da 'önyargı' sı yatmaktadır. Bunu belirttikten sonra, şimdi, ön yargıların meşru ya da gayr-ı meşru oldukları konusuna geçmeden önce, bir noktada anlaşmamız gerekmektedir. Bir kere—siz ister meşru isterse gayr-ı meşru kabul ediniz—ön yargıların anlamının ön-şartı ve yapı taşları olduklarında kuşku yoktur. Çünkü: Siz, bütün geçmiş birikiminiz ve tarihsel arkaplanınız ile birlikte sizsiniz. Bir metni elinize alıp okumaya başladığınızda ya da bilimsel bir araştırma yapmak üzere bir laboratuvarın kapısından içeriye girerken tüm geçmiş birikiminizi zihninizden çıkarıp atamayacağınıza göre—çünkü aksi halde siz 'siz' olmaktan çıkarsınız—gerçekleştirecek olduğunuz bir anlamada bu birikiminizin etki ve katkılarının olması kaçınılmazdır. En azından oradan işe başlamak zorundasınız; bunun aksi mümkün değildir. Hatta şöyle geriye dönüp de anlama olayının nasıl gerçekleştiğini dikkatlice incellerseniz, bu söylenenlerin doğru olduğunu siz de göreceksiniz. Şu halde benim yaptığım şey, bir değer yargısında bulunmaktan ziyade, olayın bir 'resmini çizmek'tir. Bura ya kadarki konularla ilgili itiraz edilebilecek herhangi bir noktanın bulunduğunu zannetmiyorum.

Meşruiyet-gayr-ı meşruiyet konusuna gelince, bu, 'meşruiyet' kavramı ile ne kastettiğinize bağlıdır. Eğer bu kavram ile, 'anlamada ön yargılara yer verme'yi kastediyorsanız, evet!; bu anlamda ön yargılar meşrudurlar, hatta böyle olmak zorundadırlar da. Yukarıda da söylediğimiz gibi, zaten aksi de mümkün değildir. Hatta ön yargıların bu anlamdaki meşruiyetleri o dereceye varmaktadır ki, sizin onların meşruiyetlerini inkar etmeniz ve kendi gerçekleştirdiğiniz anlama eylemlerinde onlara meşruiyet tanımadığınızı söylemeniz bile onların meşruiyetini ortadan kaldıramamaktadır. Diğer bir deyişle, siz bulunmadığınızı iddia etmeniz dahi sizin anlamalarınızda da mutlaka ön yargılarınız bulunmaktadır ve bulunacaklardır da. Eğer 'meşruiyet kazandırma' ifadesi ile kastettiğiniz şey, anlamada ön yargılara sınırsız bir alan tanımak ve onlara peşinen teslim olmak suretiyle anlamamızı mutlak surette ön yargılarımızın—ya da ön-bilgi ve kanaatlerimizin—belirlenmesini ve ona son şeklini vermesini istemek ya da müsaade etmek ise, hayır!; böyle bir şeyi ne isterim ne de kabul edebilirim. Böyle bir 'meşruiyet kazandırma'yı kesinlikle reddederim. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, ön yargıların anlamadaki rolü, bir başlama noktası ve bir ateşleme işlevi görmektir; yoksa, kendimizi onların içine hapsederek anlamamıza nihâî şeklini vermelerine müsaade edecek değiliz. Yukarıda söylendiği gibi, anlama eylemine kendileriyle başladığımız ilk verilerimiz olan ön-bilgi ve yargılarımız, tıpkı bir bilimsel hipotezde olduğu gibi—hatta ondan daha da fazla olmak üzere—defalarca, tekrar tekrar gözden geçirilecek, incelenen obje (metin) ya da konunun kendisini bize açması sonucunda elde edilen veriler tarafından doğrulanıp doğrulanmadıklarına bakılacaktır.

*Gadamerci ön yargı anlayışının bir diğer sonucu da, anlama kavramını aydınlanmacı yaklaşımdan farklı bir şekilde ele almanın gerekli olduğunu ortaya koymasıdır. Kısaca belirtecek olursak, aydınlanmacı yaklaşıma göre anlama şöyle tanımlanıyordu: Bir metni anlamak demek, sujenin, karşısında ondan bağımsız olarak duran metni, 'kendisinden herhangi

bir şey katmaksızın', 'objektif olarak' ya da 'olduğu gibi' kavraması demektir. Bu tanımları analiz edecek olursak, şu iki temel noktayı içerdiğini görürüz: (a) Metnin anlamı sujenin karşısında durup onun tarafından keşfedilmeyi beklemektedir; (b) Anlama olayında suje pasiftir—en azından anlamın oluşmasında pasiftir. Suje, metni anlaması sırasında 'anlam'a kendisinden bir katkıda bulunamaz ve bulunmaması da gerekir. O, metnin anlamını sadece keşfeder. İmdi, Gadamerci anlama kavramı ise suje ve objenin *karşılıklı etkileşimini* öngören bir kavramdır. Burada anlama, sujenin etkinliği ile—yani, sujenin kendi ön-bilgi ve kanaatlerinden yola çıkması ile—başlar. Bu nedenle burada suje pasif değil, aktiftir. Anlama sujenin ön-bilgilerine dayanarak startı vermesiyle başladığı için de burada suje anlamaya (ve anlama) *zorunlu olarak* katkıda bulunur. Bu durumda, sujenin ön-bilgisi ile başlayan anlama eylemi ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan ve sujenin katkılarını içeren 'anlam'ın sujeden bağımsız olması da—gayet tabii olarak—düşünülemez. Çünkü bu anlayışa göre metnin anlamı şurada keşfedilmeyi bekleyen bir şey değil, sujenin katkılarıyla 'oluşan' bir şeydir.

*Gadamerci anlayışın bir başka sonucu da gelenek-akıl (ya da geçmiş-bugün) ilişkisinin, aydınlanma anlayışındakinden farklı bir şekilde ele alınması gerektiğinin ortaya çıkmasıdır. Aydınlanmacı anlayış, gelenek ile akılı çatıştırıyor ve tavrını akıldan tarafa koyarak onun geleneğe hakim olmasını amaçlıyordu. Öyle görünüyor ki, bu anlayışta gelenek ve akıl kavramları yerli yerince oturmamıştır. Çünkü gelenek ile aklın karşı karşıya gelip çatışabilmeleri için bağımsız iki ayrı şey olmaları gerekir. Oysa gelenek ile akıl arasında böyle bir şey olamaz. Zira gelenek, geçmişin birikimlerini—buna, çatıştığı iddia edilen aklın geçmiş birikimleri de dahildir—günümüze taşıyan ve böylece günümüzü şekillendiren bir kültür unsurudur. Ayrıca, gelenek aynı zamanda, aklın şekillenmesinde rol oynayan faktörlerden biridir. Diğer bir deyişle, gelenek, aklın, içinden çıktığı ve işlerken de ayaklarını üzerine bastığı şeydir. Öte yandan, denebilir ki akıl, geleneği oluşturan unsurlardan biridir. Dolayısıyla, aklın gelenekten bağımsız olması düşünülemez. Akıl geleneğin dışında oluşan bir şey değil ki ondan bağımsız olsun. Eğer 'bugünkü haliyle akıl' hem geleneği oluşturan unsurlardan biri hem de kendisi gelenek içinde oluşan bir unsur ise, bu durumda onlar arasında bir çatışmadan değil, ancak, geleneğin bir öz-eleştirisinden söz edilebilir. Kısacası, aklın isyan etmesi de, eleştirmesi de, hakimiyet sağlaması da hep geleneğin içinde olan şeylerdir, geleneğe karşı yapılan şeyler değil. İşte gelenek denilen şey, bu derece kuşatıcı bir yapıya sahiptir.

Akıl kavramına gelince, öyle görünüyor ki aydınlanmacı anlayışın zihninde tasavvur ettiği akıl, şöyle yukarıda durup geleneğe oradan bakarak eleştiriler getiren bir 'mutlak akıl'dır. Eğer bu akıl insan aklı ise, onun gelenek içinde gelişip şekillendiğini ve dolayısıyla 'mutlak' bir insan aklının olamayacağını yukarıda söyledik. Yok eğer sözü edilen akıl 'Tanrısal akıl' ise, o zaman bu, bir aydınlanmacıya atfedilmesi düşünülebilecek en son şeydir. Çünkü bu—aydınlanmacı, aklın geleneğe hakimiyeti için çalıştığından—aydınlanmacının Tanrı'nın hakimiyeti için çalışması anlamına gelecektir. Yani, bir aydınlanmacıya aklın tanrılaştırılmasını atfedebilirsiniz—ve belki yapmaya çalıştığı şey de budur—fakat Tanrısal aklın hakimiyetini sağlamaya çalışmak diye bir şeyi atfedemezsiniz.

Şu halde, akıl, gelenek içindeki şu veya bu unsur ile çatışabilir fakat 'gelenek' ile çatışmaz ve çatışamaz. Belki de şunu yapabilir: Geleneği oluşturan diğer unsurlara hakim olarak geleneğe *akılcı* bir şekil verebilir. Fakat bu da yine geleneğe karşı ya da ona rağmen yapılan bir şey değil, onun içinde gerçekleşen bir şey olur.

*Gadamerci ön yargı anlayışının bir başka önemli sonucu da anlamaya atfedilen 'doğru' ve 'yanlış' nitelermelerinin yerine 'farklı' nitelemesini getiriyor olmasıdır. Bu, şu anlama gelmektedir: Aydınlanmacı anlama kavramı, *objektivist* bir kavramdır; yani, obje merkezlidir. Burada suje pasiftir ve anlaşılacak olan objenin, 'olduğu gibi' ya da 'objektif bir şekilde *dos-doğru*' anlaşılması esastır. Bu nedenle, burada, 'anlamanın objeye uygunluğu' bir kriter niteliği kazanmaktadır. Buna göre, objeye uygun olan anlayış *doğru*, ona uygun olmayan anlayış ise *yanlıştır*, bir sapmadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, Gadamerci anlama kavramı ise suje ve objenin 'karşılıklı etkileşimi' ile oluşan bir kavramdır. Burada anlama, sujenin kendi ön-kanaatlerinden yola çıkması eylemi ile başlayıp, suje ile objenin orta noktada buluşarak kaynaşması—Gadamer'in deyimiyile, *ufukların füzyonu*—ile sona erer. İmdi, her insanın geçmiş birikimi ve dolayısıyla ön-bilgi ve kanaatleri diğerlerinininkinden farklı olacağına göre—çünkü insanların doğal (ya da genetik) özellikleri, geçmiş tecrübeleri, buldukları sosyo-ekonomik ve coğrafi çevre, eğitim düzeyleri, vb. ile bunlardan edindikleri birikim ve bilgileri (kısacası, kişilikleri) farklı farklıdır—'anlaması' da onlardan *farklı* olacaktır. Zaten, anlamayı şekillendiren faktörlerin çeşitli olduğu böyle bir durumda, anlamaların farklı olmasından daha doğal bir şey de olamaz. Aksine, herkesin aynı anlamasını beklemek *anormal* bir durum olacaktır. Bu durumda 'anlama' denilen alan, 'doğru' ve 'yanlış' kategorilerinden oluşan ikili ve siyah-beyaz bir görünüm yerine, 'farklı' anlamlardan oluşan bir çok çeşitliliği içeren rengârenk bir görünüm kazanacaktır.

*Gadamerci anlayışın bir sonucu da, burada sözü edilen çeşitlilik ve çok-renkliliğin insan unsuruna, onların kişilik ve kimliklerine de yansımalarıdır. Aydınlanmacı anlayışın doğru-yanlış kategorilerinin tek-tipleştirici ya da türdeşleştirici yansımalarına karşılık Gadamerci anlayış—insan olma faktörünün (yani, iradesini kullanıp seçimde bulunma faktörünün) de devreye girmesiyle—kişilik ve kimlik çeşitliliğine izin veren ve hatta bunu doğal karşılayan özgürlükçü bir yansımaya sahip olacaktır. Burada her insan ne yapacağına kendisi karar verecek ve böylece kendi varoluşunu gerçekleştirecektir. Örneğin, kimi insan tarihsel varoluşunu—en azından çoğunu—benimseyecek ve bunun adı 'gelenekçi ya da muhafazakar' kişilik olacak; kimi insan onu—yine en azından çoğunu—reddedecek (tabii ki bu mümkünse ve mümkün olsa bile bir şeyi değiştirecekse) ya da reddettiğini düşünecek ve onun adı 'yenilikçi ya da reformist' kişilik olacak; kimi insan aklını esas alarak geçmiş varoluşunu bir süzgeçten geçirecek ve varoluşundan akli olmayan unsurları temizleyerek onu katı bir akıl temeli üzerine oturtmaya çalışacak ve bunun adı da 'rasyonalist ya da katı akılcı' kişilik olacak ve nihayet kimi insan da menfaat ya da pragmasını esas alarak onun gerektirdiği şekilde kimi zaman 'gelenekçi', kimi zaman 'yenilikçi', kimi zaman 'rasyonalist' ve kimi zaman da gününü gün yapan bir 'zevkçi ya da hedonist' olacaktır.

Ancak burada önemli bir nokta şudur: Aydınlanmacı düşüncenin değer yargısı ifade eden doğru-yanlış kategorilerini kullanan ve 'sen doğru anladın-ben doğru anladım' şeklinde tartışıp didişen kişilere karşın, burada, farklılığı 'normal' gören—ve belki de bunu bir zenginlik kabul ederek meseleye birbirinin penceresinden bakma ve karşısındakini anlamamanın yollarını aramak suretiyle kendilerini zenginleştirmeye ve ufuklarını genişletmeye çalışan, bu olmasa bile en azından boğuşup-didişmeyen ve diğerlerine yaşama hakkı tanıyan—kişiler ortaya çıkacaktır.

KAYNAKÇA

- Bleicher, J., *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, (London: Routledge, 1993).
- Bultmann, R., "Is Exegesis Without Presuppositions Possible?", *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann* (ed. ve tr. S. Ogden), (The World Publishing Company 1960).
- Paul J. Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutic*, (Philadelphia, PA.: The Westminster Press, tsz.).
- Flew, Antony, *A Dictionary of Philosophy* (Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı), New York 1984.
- Gadamer, "Semantics and Hermeneutics," *Philosophical Hermeneutics* (tr. ve ed.) David E. Linge, (Berkeley, Ca.: University of California Press, 1976).
- Gadamer, "The Universality of the Hermeneutical Problem," *Philosophical Hermeneutics* (tr. ve ed.) David E. Linge, (Berkeley, Ca.: University of California Press, 1976).
- Gadamer, "Truth in the Human Sciences," *Hermeneutics and Truth* (ed.) B.R. Wechterhauser (Evanston, ILL.: Northwestern University Press, 1994).
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth And Method* (tr. J. Weinsheimer and D.G. Marshall) Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı, New York 1994.
- J.P. Sartre, *Being And Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology* (tr. Hazel E. Barnes), New York 1973.
- Linge, David E., "Editor's Introduction," *Philosophical Hermeneutics* (tr. ve ed.) David E. Linge, (Berkeley, Ca.: University of California Press, 1976).
- R.E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston, ILL.: Northwestern University Press, 1988).

Abstract: *The Concept of 'Prejudice in Gadamer's Philosophical Hermeneutics and Its Implications.*

This article aims at investigating and clarifying Hans-Georg Gadamer's concept of prejudice (and also of pre-understanding) and some implications of it. According to Gadamer, our concept of prejudice—as is today—is constituted by the Enlightenment thought. This concept is both an ill-founded and an ill-functioning concept. Gadamer thinks that he rehabilitates it. Here, the nature of Gadamer's rehabilitation process is examined and clarified; furthermore, some important points are proposed as the conclusions that may be drawn from Gadamer's process.

İNSAN VE SİYASET: “SİYASAL İNSAN”IN YOL HİKAYESİ

Halis ÇETİN*

GİRİŞ

Siyaset, insanın kendini tarih, toplum ve siyasa içerisinde var kılma mücadelesinin en önemli aracıdır. Siyaset olmadan, insanın kendini gerçekleştirebilme imkanı oldukça azdır. Siyasetin temel sorununu teşkil eden, insanın iktidar arayış kaygısı çözümlenmeden siyaset ve onunla ilgili sorunların çözülemeyeceği bir gerçektir. İnsanı anlamaksızın siyaset ve iktidar ilişkileri, anlaşılabilir. Siyaset, bir yandan toplumun ne adına yönetileceği sorusuna cevap verirken, diğer yandan nasıl ve kim tarafından bu yönetimin gerçekleştirileceğini belirler. Siyasal alan, iktidarın kaynaklığı konusundaki çatışmaları, bu çatışmalar ile doğan güç kullanımını, bu gücün hangi temel yasalar ile meşru kabul edileceğini ve toplumsal düzenin nasıl kurulacağını ve yönetileceğini belirleme alanıdır. Siyaset, aslında, tüm siyasa ve onun ilişkilerinin belirlendiği temel düzlemdir ki; iktidar, meşruiyet, şiddet, otorite, itaat, düzen, siyasal ve toplumsal yapılar onun içerisinde. Bu yapı içinde siyasal ilişkiler, insanların tutum ve davranışlarının yol göstericiliğinde; ya ‘karar verme’ sorunu, ya ‘çıkartma’ çatışması ya da bir grubun veya sınıfın diğer grup ve sınıflar üzerindeki ‘hakimiyet’ arayışlarıdır.

Siyasetin bireysel yaşam alanı, iktidar hırsıdır. İktidar, gücü elde etme yeteneği, başkalarına istediğini yaptırabilme otoritesi, otoritenin uygulanması için zor kullanma ve müdahale etme yetkinliğine sahip olmayı ifade eder. İktidar; gerek bir etki, gerek eşitsiz güç ilişkilerine dayalı bir zor ve müdahale alanı, gerekse toplumu düzenleme hak ve yetkisini ifade etsin, iktidar ve itaat (yöneten-yönetilen) olarak iki taraf halinde ortaya çıkan ilişki biçiminin mutlak anlamda kendisini kabul edilebilir bir nedene/yasaya/ilkeye/siyasete dayandırması gerekir. Bu olmadan siyasal iktidarın zoru terörü, müdahalesi şiddeti, yasa zulmü ifade edecektir ki, yüz yüze kalacağımız şey de siyaset değil despotizm olacaktır .

Siyaset, özü itibarıyla bireyden iktidara ve iktidardan bireye olmak üzere çift yönlü bir ilişki ve etkileşim sürecidir. Siyaset, siyasal ilişki yasalarının toplumsal alanlara girmesini sağlarken oluşturduğu dil, kullandığı söylem, yarattığı sembolik ve mitolojik evren, üretilen toplumsal hiyerarşi ile bireysel dünyanın da etkilenmesine neden olur. Hayatın anlamlandırılması ve doğrulanması ihtiyacının karşılanması; amaca uygun objektifleştirilmiş bir dil ve söylem sistemi sunması; bireysel söylemlerin var olan toplumsal normlara

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Ü. İ.İ.B.F. Kamu Yönetimi Bölümü.

uydurulması; sembolik evrenler kurulması; kurumsal düzenin somutlaştırılması hep siyasetin bu alanı içerisinde gerçekleşir. Bireyler de kendi çıkarları, akılları, duyguları, inançlarından kaynaklanan arzu, talep ve beklentilerini iktidar alanına aktarır. Siyasa olarak adlandırılan bu alanda, bireylerin ve iktidarın karşılıklı ilke ve beklentileri arasında konsensüs aranır. Siyasetin bu iki olgusu arasındaki uyum derecesi, nihayetinde siyasetin nitelik ve meşruiyet derecesini gösterir. Uyum arttıkça siyaset, uyum azaldıkça despotizm güçlenir.

Siyaset ve insan ilişkilerinde, insanın iktidar karşısındaki konumunu, siyasal iktidara itaat etmenin öğrenme süreci olarak ele alan teoriler ağırlıktadır. Yine insanı; toplumsal, ekonomik, ekolojik ve kültürel belirleyicilerin etkisinde tanımlayan teoriler ile, insanların eylemlerinin ve kararlarının kendi rasyonellikleri içinde, kendi çıkarlarını düşünerek karar verdikleri bir süreç olarak değerlendiren teoriler de vardır. Siyaset; oluşturduğu siyasal ve toplumsal bütünlük dünyası içerisinde toplumsal düzenlemeler yapar ve bu düzenlemeler gereği bireyin bu bütünlüğe entegrasyonunu sağlamaya yönelir. Siyaset alanı, insanların her alanda başvuracakları, ona göre hareket edecekleri, hayatı ona göre değerlendirecekleri ve sosyal, siyasal, ekonomik yapıda ona göre davranacakları genel ilkeleri belirler. Bunlar siyasetin entegrasyon, bütünlleştirme ve uyumlulaştırma kriterlerini göstermektedir. Bu alan siyaset ile insanın bulunduğu ve karşılıklı uyum veya çatışma içerisinde ilişkilerinin geliştiği mücadele ortamıdır.

Siyaset biliminin araştırdığı temel sorunların başında; insan doğasının siyasete etkisinin ne kadar olduğu sorusu vardır. Bu yüzden, siyaset teorilerinin hemen hepsi insanın doğası üzerine argümanlar geliştirerek, siyasal sistem kurgulamalarına gitmektedir. İnsanı merkeze almadan siyaset teorisi oluşturulduğu görülmemiştir. Platon'un teorilerinden günümüze, bu gelenek devam etmiştir. Bu sorunun diğer yüzünde ise, siyasetin insan doğasına etkisinin ne olduğu vardır. İnsanlar, elbette siyaseti etkiler, yönlendirir ve düzenlerler. Ama siyasetin kurulu yapısı, ilkeleri, çatışmaları, mücadeleleri de insanın hayatına önemli derecede etki eder.

A. İNSANIN DOĞASI: İYİ-KÖTÜ ARASINDAKİ DİLEMMMA

Tüm siyaset teorilerinde göze çarpan ortak özellik, öncelikle oluşturulacak siyasal düzene/sisteme/kurama uygun insan yaratmak, kendi siyasal sistemini kuracak insanı kurmaktır. Bu yüzden her teori, kendi insanının psikolojik özelliklerini, insan doğası argümanlarıyla aktarmaya çalışır. Doğal olarak, insana bakış açısı, insanı tanımlayış biçimi ile siyaset teorisi arasında uyumluluk vardır. Bunun, insanın doğasından yola çıkıp devlet kurmak veya devletin doğasından yola çıkıp insan kurmak sorunu mu olduğu ayrı bir tartışma konusudur. İnsanın doğasını "kötü" ilan etmedikçe devlete iyilik atfedilemeyeceği gibi, insanın doğasındaki "iyi"likleri keşfetmeden de devlete kötü denemez. Bu açıdan bakılınca, devlete mutlak iyilik ve üstünlük atfeden teoriler, otoriter ve totaliter sistemlere kaynaklık ederler. Bu sistemlerde devletin misyonu, insanın kötü doğasını iyileştirmek ve onu, ondan ve ötekilerden ona gelebilecek kötülüklerden korumaktır. İyi doğaya sahip insan algılaması içerisindeki teoriler açısından, devlet; eşitlik ve özgürlük sağlamak ödevini yüklenir. Hatta devletin

bizzat kendisi, tüm kötülüklerin kaynağı ilan edilerek; ya olmaması gerektiğine, ya sınırlandırılması gerektiğine, ya da yok edilmesi gerektiğine dair iddialar savunulur.

İnsanın doğasını keşfetmek, insanın bilinçaltından yola çıkarak genel kanunlar koymak, insanın doğasının özelliklerinden kaynaklı siyasal sistem ve teori oluşturmak oldukça eski bir gelenektir. Aslında bu gelenek, insanı düzenlemenin ve insan üzerinde kadiri mutlak bir gücün (insanın doğasını bilen iradenin), insanın toplumsal, siyasal ve ekonomik ilişkilerini belirleme bilgisi, yetkisi ve gücüyle donatıldığına inanarak, insan yaratma ve düzen kurma ideolojisinin bir yansımasıdır. Bu yüzden bu gelenek, insanı keşfetmek üzere değil, belirlemek üzere kurulu bir felsefi arka plana sahiptir.

İnsanın psikolojik özelliklerinden yola çıkarak kapsamlı bir siyasal sistem kurma geleneği Platon'la başlar. Platon'a göre; "insanların üç ayrı (psikolojik) yanı/doğası olduğuna göre, bunların her birine özgü üç ayrı zevk, üç ayrı istek, üç ayrı buyruk vardır. İnsan bir yanıyla bilgi edinir, bir yanıyla öfkelenir, bir yanıyla da ister. Açlık, susuzluk, cinsel sevgi gibi istekler ve nihayet bu isteklerimizi doyurmak için paraya sahip olma arzumuz vardır. Bu yanımızın amacı kazançtır, ve bundan dolayı ona, para ve kazançsever yanımız deriz. Kızan, coşan yanımız ise; var gücüyle başa geçmek, zafer kazanmak, ün salmak isteyen şerefsever yanımızdır. Bilgi edinen yanımız, devamlı gerçekliği aradığı için ona da düşüncesever yanımız diyebiliriz. İnsanın içine buyruk veren yan; kişiden kişiye göre değişir. İşte bu yüzden üç insan tipi vardır: bilgisever, ünsever ve parasever"¹. Platon, *Devlet*'ini bu üç insan doğası üzerine kurmaya çalışıyordu ve devletin, bu doğalara uygun toplumsal düzen kurması gerektiğini savunuyordu. O'na göre, devletin görevi adaleti sağlamaktır ve adalet, herkese hak ettiği şeyi vermek ve hak ettiği yere yerleştirmektir. "Her toplumda iktidar kimde ise güçlü odur. Her iktidar, kanunları işine geldiği gibi koyar. Kendi işlerine gelen şeylerin yönetilenler için de doğru olduğunu söylerler, kendi işlerine gelenden ayrılanları da kanuna, adalete, doğruluğa aykırı diye cezalandırırlar. Adalet/doğruluk her yerde birdir: yönetenin işine gelendir. Güç de yönetende olduğuna göre; adalet/doğruluk her yerde güçlüünün işine gelendir"². Herkesin kendi doğasına uygun bir toplumsal düzen içinde, itirazsız yaşaması ve bu tek yanlı adalet ilkesine boyun eğmesi için, bu üç insan psikolojisine uygun bir "yalan" üretmek gerekir. Platon, bu yalanı topluma kabul ettirmek için, yine üç ayrı insan doğası üretir: Altın, Gümüş ve Demir/Tunç madenliler. Tüm insanlar topraktan yaratıldıkları için kardeştir, ama toprağında altın madeni olanlar toplumun önderleri olan yönetici sınıf; gümüş madenin daha çok olduğu insanlar ise koruyucular; ve demir ya da tunç madenin toprağında daha çok bulunanlar ise çiftçiler ve işçiler olacaktır³.

Platon'dan sonra gelen ünlü filozof Aristo ise; insanı "zoon politikon"/siyasal hayvan olarak tanımlar. Bu tanımdan sonra, insanın tek amacının toplumsal ilişkiler ağı içerisinde

¹ Platon, *Devlet*, Çev: Sebahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 267-268.

² Platon, *Devlet*, s. 30.

³ Platon, *Devlet*, s. 105.

mutluluğu aramak olduğunu belirtir. Mutluluğun tek yolu da, bilgi ile kazanılacak erdemlilik ki, o da ancak; bilgeliğe sahip olmak, arzuları eğitmek, istekleri olgunlaştırmak, istekleri ve eylemleri arasında dengeli davranmak ile elde edilir. Bu da her insanın toplumdaki rolünü ölçülülük içerisinde bilmesi ile mümkündür. Efendi ise, emir vermeyi; köle ise, emirlere itaat etmeyi kabullenmesine bağlıdır⁴. İnsan ve siyaset ilişkilerini insanların psikolojik kökenlerine inerek açıklamaya çalışan bu filozoflar ne ilk ne de sonudur. Çünkü, insan doğası üzerine bir tanımlama yapılmadan siyaset ve devlet üzerine teori geliştirmek oldukça zordur. Eski yunan filozoflarının yaptığı gibi, modern çağ düşünürleri de insan psikolojisini siyaset teorilerinin merkezine oturturlar.

Modern siyasetin babası kabul edilen Machiavelli'ye göre insan; kötü doğaya sahip, iyiyi kötüden ayırabilecek bilgi ve erdeme sahip olmayan, çaresiz, kararsız bir varlıktır. İnsanlar, başında bir efendi olmadığı zaman iyi ve kötüyü tam anlayamaz ve devamlı kaos ve kargaşa içerisinde basit arzularının peşinde koşarlar. Bu yüzden, bir efendi onları terbiye etmeli, neyin iyi, neyin kötü olduğunu onlara öğretmeli, onlara yol göstermelidir. İnsanların bu güvensiz doğaları nedeniyle de devamlı teyakkuz içinde olmalı, insanları kontrol altında tutmalı, insanları yönetme amacını gerçekleştirmek için hiçbir engel tanımamalı, onları bazen okşayarak, bazen tepeleyerek yönetmelidir. Bu efendi kişi/egemen; halkını yoktan var eden ve bu yüzden herkesin ona şükran borcu olduğu kimsedir. O, insanlara inanma gücünü aşıl原因an, bir amaç etrafında kenetleyen ve hiç hata yapmayan kişidir⁵. Egemen, toplumun ortak iyiliği, birlik ve bütünlüğü sağlamak ve korumak için ister korku isterse ikna ile toplumun itaatini sağlamalıdır. İnsanları korkuları yönetir ve en çok kimden korkuyorsa ona itaat ederler. Egemen bunu sağlamak için hiçbir kayıt altında değildir. Bunu sağlamak için egemenin "hayvan gibi davranması gerekir, tuzakları tanımak için tilki, kurtları ürktürmek için aslan"⁶ gibi olmalıdır.

Bodin'e göre; ailedeki baba otoritesi ne ise, siyasetteki egemen otorite de odur. Ailede, babanın ortak çıkarı tek bilen ve tek gerçekleştiren olması gibi, "devlet de; birçok ailenin ve bu ailelerin ortak çıkarlarının egemen bir güçle, doğruluk üzere yönetilmesidir"⁷. Ailedeki baba otoritesi ile devletteki egemen otorite birbiriyle özdeştir. Doğal, tartışılmaz ve sınırsızdır. Toplumdaki tüm iktidar odakları yetkilerini bu ilkedен almışlardır. "Egemenlik, yurttaşlar ve uyruklar üzerindeki en yüksek, en mutlak ve en sürekli güçtür. Egemenlik, güçlülük niteliğinden ötürü böyle adlandırılmaktadır. Egemenin, egemen güçten yoksun bırakılması düşünülemez. Egemenliğin sahibi prens veya halk ise, tanrı dışında hiç kimseye hesap vermek durumunda değildir. Egemenlik daima bölünmez ve devredilmez olacaktır"⁸.

⁴ M. Ali Ağaogulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, V/Teori Yayınları, Ankara, 1989, s. 234-239.

⁵ Niccolò Machiavelli, *Prens*, Çev: Nazım Gönenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 69.

⁶ Niccolò Machiavelli, *Prens*, s. 110.

⁷ Jean Bodin, "Devlet Üstüne Altı Kitap'tan Seçme Parçalar", Çev: M. Tunçay, *Batıda Siyasi Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar II, Yeni Çağ*, Der: Mete Tunçay, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1969, s. 93.

⁸ Jean Bodin, "Devlet Üstüne Altı Kitap'tan...", s. 95-98.

Modern devlet anlayışının en etkili düşünürü olan **Hobbes**'a göre; insanın doğası, kavga, savaş, güvensizlik ve kaostur. O, insanın doğasında üç temel kavga nedeni keşfeder; "reket, güvensizlik ve şan-şeref tutkusu. Birincisi insanları kazanç için, ikincisi güvenlik için, üçüncüsü şöhret için mücadele etmeye iter". İnsanların doğuştan eşitliği güvensizliğe, güvensizlik ise savaşa yol açar. Devletin olmadığı durumda herkesin herkese karşı daima savaş hali vardır⁹. İnsan, insanın kurdudur (*homo homini lupus*). Bu kaostan kurtulmak için; insanların bir sözleşme ile doğal durumdaki tüm haklarını bir egemene devretmeleri, "kendi iradelerini o kişi veya heyetin iradesine ve muhakemesini de onun muhakemesine tabi kılması,...herkesin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmesi,..Leviathan'ın (ejderha) veya daha saygılı konuşursak, ölümsüz tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğması,...herkesin onun uyuğu olması"¹⁰ gerekir. Uyuqlar, kötü doğalarından kurtulup, *persona civitatis*'e (devletin insanı) ulaşmak için; egemenin karar ve eylemlerine kendi eylem ve kararları imişçesine boyun eğecek; itiraz etmeyecek, eleştirmeyecek; uyuqlar için neyin gerekli olduğuna egemen karar verecek; hangi şeylerin, uyuqlardan kime ait olduğuna egemen karar verecek; yargılama ve anlaşmazlıkları çözme hakkı egemene ait olacak; iyi, kötü, yasal, yasal olamayana egemen karar verecek; uyuqlara hangi düşüncelerin öğretileceğine, kanıların denetlenmesine, kimlerin halk topluluklarının karşısında hangi durumlarda ve nereye kadar konuşmalarına izin verileceği ve bütün kitaplardaki düşünceleri yayımlanmalarından önce kimin inceleyeceğine egemen karar verecek; ödül ve ceza, şeref veya payeyi egemen verecektir. Çünkü "egemen güç, yokluğu kadar zararlı değildir"¹¹.

Locke'a göre; "insanın doğası barış ve özgürlüktür"¹². Bu, aynı zamanda bir eşitlik anlayışıdır. İnsanlar özgürdür, çünkü, doğa yasasının sınırları içinde başkalarının iradesine bağlı olmaksızın eylemlerini düzenlerler, mallarını ve kişiliklerini diledikleri gibi kullanabilirler. Doğa durumunu yöneten ve herkesi bağlayan doğa yasası, bütün insanlığa eşit ve özgür oldukları için, başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve mallarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir. Doğa durumunda insanların eşit olması ise, her türlü güç ve yargı hakkının karşılıklı olması ve bunların kimsenin elinde başkasından fazla bulunmamasıdır. Bütün insanların özgürlük ve eşitlik ile donatılması Tanrının işidir. Hepimiz benzer şekilde donatılmışızdır ve tek bir doğayı paylaşırız. Aramızda, birbirimizi yok etmeye yönlendirecek bir üstünlük ve hiyerarşik güç yoktur. Öyleyse, herkes birbirinin hakkına saygı göstermelidir. Bunun kuralları, doğa yasası tarafından belirlenmiştir. Doğa durumunda, bir hakkı ihlal edilen kişi, bunun için cezalandırma hakkına sahiptir. Herkesin saldırganı cezalandırma ve doğanın özgürlük yasasını uygulamak hakkı vardır¹³. Ancak, doğa durumunda insanların

⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 93-94.

¹⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 130.

¹¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 131-138.

¹² John Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", Çev. M. Tunçay, *Batıda Siyasi Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar II, Yeni Çağ*, Der. M. Tunçay, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1969, s. 167.

¹³ John Locke, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme", s. 123-125.

sahip oldukları bu cezalandırma hakkı insanların kendi davalarının yargıcı olmalarının akla aykırılığı ve diğer insani zaafılar (öç alma duygusu, taraf tutma, çevresini kayırma) yüzünden karışıklık ve düzensizlik ortaya çıkar. Bu karışıklık ve düzensizlikten kurtulmanın tek yolu, doğal durumdaki cezalandırma özgürlüklerden vazgeçip, bu hakkı siyasal topluma bırakmaktır. Bu, aynı zamanda egemen gücün/devletin sınırlarının da belirlendiği temel özgürlükler alanıdır.

Rousseau, insanın doğasını, birbiriyle çatışma halinde bulunan, özgürlük, bağımsızlık ve toplumda üstün olma özellikleriyle açıklar. İnsan, doğal olarak iyi bir doğaya sahiptir, ama insan kendisi gibi diğer insanlarla bir araya geldiği zaman ikircikli bir doğaya sahip olur ve egosu ile diğergamlığı, çıkarıcılığı ile paylaşımcılığı, kişiliği ile toplumsallığı, atomik benliği ile toplumsal benliği arasındaki çatışmaların kurbanı olur. Toplumsallık ve iktidar ilişkileri tüm bu iki benlikli doğasını kamçılıyarak birbiriyle çelişen ve çatışan davranışların arasında doğasına da yabancılaşır. İnsanlar tek başlarına eşit ve özgürdürler. İnsanın bu iyi ve erdemli doğasını bozacak şey toplumsallaşmadır ki, toplumsallaşma ile insanlar arasındaki eşitliği bozan mülkiyet ortaya çıkar¹⁴. Rousseau'ya göre; insan, sadece içgüdüleriyle hareket eder. Toplum ise, adalet ve ahlak ilkeleriyle hareket eder. Toplum sözleşmesi yoluyla insan tabii hürriyetini ve elinin ezildiği her şey üzerindeki sınırsız hakkını kaybeder. Fakat medeni hürriyeti ve sahip olduğu her şey üzerindeki mülkiyet hakkını kazanır. Tabiat halindeki hürriyet, gerçek bir hürriyet değildir, çünkü denetimsiz arzuların, iştahların köleliğidir. Tersine, insanın, sadece medeni halde elde edebildiği ahlaki hürriyet, insanı kendisinin efendisi yapar. Çünkü; kendimize emir verdiğimiz bir kanuna itaat etmek en büyük hürriyettir¹⁵. Sözleşmeye konulan kişilerin varlığı yerine bu sözleşmeyi manevi ve kolektif bir bütün oluşturacaktır. Bu kolektif bütün birliğini, kişiliğini, hayatını ve iradesini de bu sözleşmeden alır. Bu kolektif kişilik devlettir, hükümdardır. Sosyal sözleşmenin boş laf olarak kalmaması için genel iradeye herkes boyun eğecek, bunu istemeyenler ise, boyun eğmeye zorlanacaktır. Yani, sadece egemen kişi özgür olacaktır¹⁶. Toplumu oluşturacak, bütün insanların kendilerini hem öteki insanlara bağlamalarını, hem de kendilerine itaat ediyor olmalarını ve eskisi kadar özgür kalabilmelerini sağlayacak durum, herkesin bütün haklarını "genel irade" ye devretmesiyle yaratılır. Herkesin tek tek haklarını devretmesiyle ortaya, toplumu yönetecek olan "genel irade" nin ortak bir gücü çıkmaktadır. Böyle bir toplumsal sözleşmeye, toplumun bütün üyeleri katılmış; katılmayanlar, toplumun dışında kalmıştır. Demek ki, toplumun üyeleri tüm haklarını genel iradeye devredecekleri toplum sözleşmesini oy birliği ile kabul etmişlerdir. Toplum sözleşmesi yapıldıktan sonra, toplumun üyeleri genel iradeye itaat ile kendilerine itaat etmiş olacaklar, haklarının ve özgürlüklerinin tümünü devretmiş olmakla birlikte tüm haklarında ve özgürlüklerinden yararlanmaktan geri kalmayacaklardır.

¹⁴ Bertrand Russel, *Batı Felsefe Tarihi 3*, Say Yayınları, İstanbul, 2002, s. 270.

¹⁵ William Ebenstien, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev: İsmet Özel, Şule Y., İstanbul, 1996, s. 205

¹⁶ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul, 1987, s. 197.

Toplumun üyeleri sözleşmeden önce, doğa durumunda sahip oldukları doğal hukuklarını ve doğal özgürlüklerini topluma, egemene, devlete devredeceklerdir. Toplum, egemen, devlet bunlara karşılık üyelerini güvenceli uygar haklar ve uygar özgürlükler sağlayacaktır ki bu bir kazançtır¹⁷. Genel irade hata yapmaz, yanılmaz ve her zaman doğru yoldadır, haklıdır ve her zaman kamu yararına yönelir. Ancak halkın içinde görüş ayrılıkları, tartışmalar bunun aksi bir izlenim doğurabilir. Toplum, her zaman kendi iyiliğini ister ama, bu iyiliğin nerede olduğunu her zaman göremez. Çoğu zaman kişilerin iradesiyle genel irade arasında ayrılık bulunur. Genel irade ortak iyiliğe yöneliktir, kişilerin iradesi ise özel iradeleridir ve özel çıkarlara yöneliktir¹⁸.

Hume, aklın mutlak olmadığını, sınırlı bir güce sahip olduğunu savunur ve olguların müşahedesi ve tahlilinin bilimsel çalışmalarda ölçüt alınması gerektiğini söyler. İnsan aklının sınırlılığını bilgi teorisinin başına koyar. Olguların hakkında bilgiye, ancak deneyim ve gözlem ile ulaşılabileceğini söyler. Klasik çağdan beri batılı filozoflar insanlarda istek ve tutkunun akla tabi olduğunu düşünerek, insanların amaç ve eylemlerinin belirlenmesinde akla üstünlük tanımaktaydılar. Hume, değer yargılarının oluşturulmasının zihnin faaliyet alanının dışında ve bunların başka bir özellikten istek ve tutkuların kaynaklandığı kanaatindeydi¹⁹. Hume'un başlama noktası, aklın moral kuralları yaratmasında yetersiz olduğu, dolayısıyla moral kuralların aklımızın eseri olmadığıdır. Moral kurallar insanın pratik deneyiminin ürünüdür ve zamanın akışı içinde ancak insanlara faydalı oldukları görülürse varlıklarını koruyabilirler. Burada Hume, siyasete "fayda" mefhumunu sokarak "faydacılık" teorisinin kurucusu olur²⁰: insanlar için en önemli şey kendilerinin ve yakınlarının faydasıdır; insanlar uzun vadeli çıkarlardan çok kısa vadeli çıkarları için çalışır; insanların ihtiyaçları çok fazladır, ama bunu sağlayacak kaynaklar kıttır. Tüm bu kaynaklar dağılımı ve özgürlük ve güvenliğin gerçekleşmesi için de üç temel adalet yasası vardır; mülkiyetin istikrarı, mülkiyetin rıza ile transferi ve vaatlerin yerine getirilmesidir. Bu kurallar, insanlar tarafından bilinçli bir şekilde önceden planlanarak icat edilmezler. Bu kurallar tedricen gelişmektedir, bozulmasıyla istikrar kaybolur. Bu kendiliğinden doğmuş ve kendiliğinden işleyen (spontaneous order) bir düzendir. Bu tür kurallar insanların herhangi bir tür hükümet oluşturmak için bir vaatle veya sözleşmeyle kendilerini bağlamalarından önce tanınmış olmalıdır. Zaman bakımından kurallar siyasi yönetimlerden önce gelirler. Bir düzenin kurulmasının yegane yolu, genel ve esnek olmayan kuralların uygulanmasıdır. Bu kurallar bireylerin çıkarlarına olduğundan, aynı zamanda toplumun da çıkarıdır. Herkes farklı yeteneklere göre doğar. Devlet, bu yeteneklerin özgürce kullanılmasını sağlamakla görevlidir. Bütün insanlar başkalarının mülkiyetine saygı göstermelidir. Çünkü, bu saygı

¹⁷ Alaattin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, s. 362.

¹⁸ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler...*, s. 199.

¹⁹ İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum Yayınları, İstanbul, 1986, s. 70-74.

²⁰ Adnan Güriz, *Teorik Açından Mülkiyet Sorunu*, A.Ü.Hukuk F. Yayınları, Ankara, 1969, s. 136.

kendi çıkarınadır. Başkaları da onun mülklerine saygı duyarlar²¹. Bu süreç içinde insanlar siyasi toplumu kurmaya yönelirler. Çünkü, o olmaksızın adalet yürütülemez, adalet olmaksızın insanlar arasında barış, güvenlik ve karşılıklı ilişki tesis edilemez. Siyasi yönetimin nihai ve yegane amacı, barış ve düzenin sağlanmasıdır. Bütün kurumlar bu amaca bağlı olarak kurulur ve hareket ederler²². Her zaman barış ve adaletin tesisi mümkün olmaz. Herkes, kendi çıkarını daha da artırmak için bu düzeni bozar. Bu düzensizliği önlemek için kanunları ihlal edenleri cezalandırmak, şiddeti önlemek, insanların kendi çıkarlarına yönelmeyi sağlamak için bu yetkileri birilerine vermek gerekir. Siyasal itaat zorunludur, bu adaletin ölçüsüdür. Siyasi otorite, insanın çıkarıcılığı ve bencilliği sonucunda doğmuş ve bu yüzden de gereklidir. Devlet, adalet için vardır ve bunu sağlamak zorundadır. Özgürlük ve otorite devamlı bir çatışma halindedir, hiçbir zaman biri diğerini kontrol edemez²³.

Adam Smith, insanın doğasında, onun hareket ve davranışlarına yön veren üç çift itici güç/psikolojik olgu olduğunu söyler: kendini düşünme ve sempati; özgürlük arzusu ve topluma uyma ahlakı; çalışma itiyadı ve mübadele eğilimi²⁴. Smith, bu üç çift tabii eğilim ve duygunun toplum içinde birbirini etkileyerek bir denge, düzen ve ahenk meydana getirdiğini söylemektedir. Bu denge sayesinde her fert kendi arzu ve menfaatleri peşinde koşarken aynı zamanda başkalarının da iyiliğine yol açan sonuçlar yaratmaktadır. Smith, bütün insanların eylemlerine konan sınırlamalardan gücendiklerine, düşünsel olarak bu duyguyu paylaştıklarına, sonuç olarak bütün insanların genelde doğal bir özgürlük hakkına, özeldense ekonomik özgürlük hakkına sahip olduklarına inanır. Bu yüzden, hemen beliren moral duygular, doğal özgürlüğü tesis etmeye ve onu herhangi bir yararlılık düşüncesinden önde tutmaya meyleder. Smith, özgürlük hakkına çok önem verir, bu yüzden sistem “doğal özgürlük sistemi” veya “doğal süreç” olarak adlandırır. Smith’de çok geniş bir haklar anlayışı vardır. Hakları doğal haklar ve kazanılmış haklar olarak ikiye ayırır. Smith, insanın insan olarak bir ailenin, bir toplumun, bir devletin üyesi olarak zarara uğratılabileceğini söyler. Birey, insan olarak vücutça ve özgürlük açısından kısıtlanabilir. Kişiliğine, üzüne zarar verilip aşağılanabilir. Mülküne ve malına zarar verilebilir²⁵. Smith’e göre; ulusların zenginliğini, toplumların refahını sağlayan şey işbölümüdür. İşbölümü, takas, mal kazanma güdüsü ile yavaş yavaş gelişir ve zorunlu olarak doğar. Herkes mübadele etmek zorunda kalır ve ticaret toplumu doğar. Ticaret toplumunun üyeleri ticaret faaliyetlerini hayırseverlik duygularıyla yapmazlar. Herkes egoistliğinden, kendi iyiliğini düşündüğünden, zengin olmak istediğinden yapar. İşte sistem herkesin bencilliğinin herkesin çıkarı doğrultusunda geliştiği ve toplumsal çıkarı doğurduğu sistemdir²⁶. İnsanlar kişisel çıkar arayışlarıyla, fayda

²¹ Adnan Güriz, *Teorik Açıldan...*, s. 200-202.

²² David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, M.E.B. Yayınları, Ankara, 1984, s. 36-37.

²³ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine...*, s. 54-55.

²⁴ Mehmet Selik, *İktisadi Doktrinler Tarihi*, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1988, ss.176-177.

²⁵ T. D. Campbell, *Adam Smith and Natural Liberty*, Political Studies V, 1977, s. 526.

²⁶ Adam Smith, *Ulusların Zenginliği*, Çev: Ayşe Yunus - Mehmet Bakırcı, Alan Yayınları, İstanbul, 1985, s. 28.

maksimizasyonu güdüleriyle hareket ederler, ama ortaya herkesin yararına olacak bir sonuç çıkar. Zenginlik artar, genel refah düzeyi yükselir. Sanki bir “görünmez el (invisible hand)” kişisel çıkar arayışına dayanan bireysel faaliyetleri öylesine yönlendirir ki bundan daha iyisi olamaz. Smith, sık sık işlerin doğal akışından bahseder. Her birey kendisi için en iyi olanı yapmaya çalışır, sonuçta herkes için, toplum için en iyi olan ortaya çıkar. Mübadele eğilimi, iş bölümü, kişisel çıkar arayışı, bireysel refah ve toplumsal refah arasında iç içe geçmiş ilkelere vardır. Toplumsal hayat bu ilişkilerden oluşan bir yumaktır. Bunun adı “doğal sistem” veya “doğal özgürlük sistemi”dir. Smith’in hedefi bu sistemdir. Siyasal açıdan özgürlükçü toplum modeli, iktisadi açıdan serbest piyasa sistemi kendisinin verdiği adla “büyük toplum/great society”dir. Doğal özgürlük; açık ve basit işleyen bu sistem bireyler ve toplumlar için en iyi sistemdir. En büyük refah düzeyi bu sistemle yakalanır. Önce barış, ılımlı bir vergi sistemi ve iyi işleyen bir adalet mekanizması gerekir. Bunların dışındaki her şey işleyen tabii mecrada kendiliğinden ortaya çıkar. Bu doğal düzenin akışını bozmaya çalışmak zulüm ve baskıyı doğurur. Bu doğal düzenin akışını bozacak zulmü ve baskıyı yapabilecek tek güç vardır, o da; “siyasi otorite” yani devlettir. O halde doğal sürece en büyük tehdidi oluşturan devlet sınırsız bir güce sahip kılınmamalı, fonksiyonları sınırlanmalıdır. Politik otorite, şu üç görev dışında görev üstlenmemelidir: toplumu iç ve dış tehlikelerden korumak, polis ve ordu görevini yapmak; bireyleri birbirlerine karşı yapacakları haksızlıklara karşı korumak, adaleti sağlamak; bazı özel işleri yapmak; eğitim, bayındırlık, yeni pazarlar yaratmak. Bu görevleri yapmayı üstlenen devlete, bireyler otoriteden dolayı değil kendi çıkarları için itaat ederler²⁷.

Bentham için, insanı insan yapan değer; mutluluk aramadır. O’na göre; “en büyük sayının en büyük mutluluğu” ilkesi, insan, toplum ve siyaset alanında egemen olmalıdır. Toplumsal felsefenin tek rasyonel klavuzu bu ilkedir²⁸. Kişiyi toplumun, toplumu da kişinin mutluluğundan ayrı düşünemeyiz. En iyi yönetim de, ancak toplum ve bireye en fazla mutluluğu sağlayan yönetimdir. Bentham, bireysel faydacılık olan Hedonizm ile toplumsal faydacılığı birleştirmiştir. “Doğa insanlığı mutlak kudret sahibi iki efendinin hükmü ve yönetimi altına koymuştur; elem ve haz. Ne yapmamız gerektiğini yalnız bunlar gösterirler, ne yapacağımızı yalnız bunlar tayin ederler. Bunlar bir yandan sebep ve sonuç zinciri diğer yandan yanlış ve doğrunun ölçüsüdür. Bizi düşüncelerimizde, yaptıklarımızda yöneten bunlardır. Fayda ilkesi bu tabiliği tanıy ve kabul eder; onun amacı aklın ve kanunun yolundan giderek en büyük mutluluğu yaratmak olan sistemin temeli bilir”. Sadece bireyin değil toplumun ve devletin faydası kendini oluşturan üyelerinin faydalarının toplamıdır. Toplumun mutluluğunu artırıcı etkisi, azaltıcı etkisinden büyük olduğu zaman bir davranış ve hareket fayda ilkesine uygundur. Devletin yaptığı faaliyetlere de bu anlamda faydalı ya

²⁷ Paul Gemahling, *Büyük Ekonomistler*, Çev: Zühtü Uray, Devlet Basımevi, İstanbul, 1939, s. 130-132.

²⁸ George Sabine, *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev: Özer Ozankaya, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1991, s. 64-65.

da zararlı diyebiliriz. Devletin amacı, bireye fayda yaratmak ve bireye hizmet etmektir. Devlet, her şeye müdahale etmekten kaçınmalı çünkü bu müdahale toplumsal mutluluğu bozar²⁹. Bireyler faydalarını maksimize etmek için özgür olmak zorundadır. Devlet bu özgürlüğü sağlayamıyorsa, mutluluk ve fayda oluşmaz³⁰.

Mill ise; insanın doğasını belirleyen hazları miktara göre değil, niteliklerine göre sınıflandırır. Mill'e göre; haz ve mutluluk arzuya şayan biricik gayedir. Bunları sağlayan her araçta arzuya şayandır. Sadece hazların niceliğine bakmak saçmalık olur, aynı zamanda hazların değerini ölçen nitelik de önemlidir. İnsanlar, hem nitelik, hem nicelik açısından alabildiğine yüksek bir hayat yaşamalıdır. İnsan hareketlerinin amacı olan haz, zorunlu olarak ahlakın ve toplumun da amacıdır³¹. Mill, özgürlüğü de fayda teorisinin zemininde açıklar ve özgürlüğü düşünme, araştırma, konuşma, ahlaki yargı ve eylem özgürlükleri şeklinde dile getirir ve bunların olmadığı toplumların asla özgür toplum olamayacağını savunur³². Bencil insan varsayımının yerine toplumun menfaatine uygun davranan insan tipini yerleştirir. Mülkiyeti de, faydası dolayısıyla muhafaza edilmesi gereken bir kurum olarak görür. Mülkiyet, insanın refaha ulaşması için gereklidir. Devlet ortaya çıkabilecek adaletsizlikleri ortadan kaldırmalıdır. Adaletsizliğin olmaması için toplumun birey davranışına eğer toplumu etkilemiyorsa müdahale etmemesi gerekir. Devletin yaptığı işler toplum refahını arttırıyorsa, zenginleştiriyorsa iyi kabul edilmelidir. En iyi yönetim biçimi egemenliğin, denetim erkinin tüm toplumun, her yurttaşın kullanacağı, hükümetin toplumca yönetildiği bir sistemdir. En iyi yönetim en yararlı yönetimdir. Devlet özgürlükçü bir devlet olmalıdır. Devletin özgürlükçülüğünden çok daha önemlisi, toplumun özgürlükçü olmasıdır³³.

Spencer için, her şeyde tek amaç ve esas bireydir. İnsanın doğal güdüsü kişisel tatmin ve kendini gerçekleştirme mücadelesidir. Bireysel insan yaratıcıdır. İnsanlığa hizmet eden birçok buluş ve gelişmeler bireysel tatmin peşinde koşan insanların eseridir. Sosyal faaliyetler de kişisel tatmin arayışında olan insanların arzularının toplamıdır. Bireysel ve gönüllü ortak faaliyetlerin ürünü olan sosyal hayatın bu zenginliğini ve olumluluğunu muhafaza etmek için devlet, sosyal hayata müdahale etmekten kaçınmalıdır. Devletin temel görevi doğal hakları korumaktır: hayatı sürdürme hakkı; mülkiyet; özgürlüğüne yaşama hakkı. Toplumun kurulmasında en büyük rolü işbölümü ve işbirliği alır. İşbirliği bireylerin kendi aralarında yaptıkları sözleşmelerle olur. Sosyal hayatın işleyişi sözleşmeler yoluyla gelişir. Devlet bu sözleşmelere müdahale edemez, sadece sözleşmelerden doğan ihlalleri cezalandırır³⁴. Spencer'a göre devlet bir sigorta şirketidir. Şirkete ortak olan bireyler özgürlüklerinin bir kısmını feda ederek hepsini kaybetmekten kurtulmakta, kendini sigortalamak-

²⁹ Mehmet Selik, *İktisadi Doktrinler Tarihi*, s. 244-248.

³⁰ Adnan Güriz, *Faydacı Teori*, A.Ü.Hukuk F.Yayınları, Ankara, 1963, s. 75-80.

³¹ John Stuart Mill, *Faydacılık*, Çev: Nazmi Coşkunlar, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1986, s. 13-16.

³² George Sabine, *Yakın Çağ...*, s. 97.

³³ George Sabine, *Yakın Çağ...*, s. 102-103.

³⁴ Herbert Spencer, *The Man Versus The State*, The Beacon Press, Boston, 1950, s. 113-115.

tadır. Devlet, bir kişiyi diğerleri zararına kalkışırsa anlaşmayı bozmuş olur. Devlet ahlakının temeli, adalet olmalıdır. Adalet, bireylerin haklarını ihlalden kaçınma görevidir. Toplumda oluşan kendiliğinden bir düzen vardır, bu düzen “doğal düzen”dir. Bu düzende herkes istediğini konuşur, satar ve alır bu bir serbest piyasadır. Herkes bu durumda gücü nispetinde kendini geliştirmeye muktedir olur³⁵. Toplum idari, dini, ticari, bütün kurumların iç içe geçtiği karşılıklı bağımlı olduğu doğal bir yapıdır, organik bir yapıdır. Başka bir ifadeyle, kendi dışında bir varlık tarafından nasıl olacağına ve ne zaman olacağına karar verilip ona göre yaratılan bir varlık değildir. Doğal düzen, asla istenildiği gibi şekillenmez. Devlet, bu düzene asla müdahale etmemelidir. Devlet müdahalesi bir kere başlarsa, kendi kendini besleyen, büyüyen bir sürece girer ve devlet müdahalesi zamanla bireyleri devletin kölesi yapar. Bu yüzden insanların özgürlüklerine yönelik en büyük tehdit devlettir³⁶.

Kant’a göre insan, kendi başına bir son, bir amaçtır, asla bir araç olarak ele alınmaz, toplumsal veya siyasal olguların, ideallerin aracına indirgenemez. İnsan, akıl sahibi olan yegane varlık olduğu için, diğer varlıklardan, hatta kendi türü içerisindeki insanlardan farklılaşmaktadır. O’na göre; “insan, şu veya bu istek/amaç için kullanılacak bir araç değil, insan salt amaç olarak vardır...ve her şeye karşı da amaç olarak görülmelidir”³⁷. Bireyi sınırlandıracak, büyük bir amacın aracı yapacak her şey aslında onu köleleştirmenin ve insanlıktan hayvanlığa/araçlılığa/akılsızlığa düşürmenin yöntemidir.

Hegel felsefesinde ise Kant’ın salt amaçlılığının tam tersi olarak insan, evrensel aklın bir parçası ve aracı olarak algılanır. Hegel’e göre, insanın salt bir benliği ve kimliği yoktur. Ona benliğini veren, özgürlüğünün bilgisinin bilincine varmaktır. İnsanın bu bilinci artıkça özgürleşmesi de artacaktır. İnsan kendi varlığını, özgürlüğünü ve kişiliğini ancak toplum ve devlet gerçekliği içerisinde ifade edebilir. İnsanı belirleyen olgu, onun kötülüğe meyilli olmasıdır. İnsan ancak evrensel istencin ve Tinsel aklın parçası, aracı olarak kötülüklerden kurtulup özgürleşebilir. Evrensel aklın yeryüzündeki mutlak yansıması ise, devlettir. İnsan, yalnızca devlette ussal varlığa kavuşur. Devletin amacı, bireyi öznellikten kurtarıp ona devlet içinde nesnellik kazandırmaktır. İnsan, bütün insanlığına devlete borçludur; özü yalnızca oradadır. İnsan sahip olduğu bütün değere, tüm tinsel gerçekliğe devlet sayesinde sahiptir. Çünkü, onun tinsel gerçekliği ancak böyle biçimlenir ve devletin tüzel yaşamında yerini alır. Çünkü tek doğru, genel ve öznel istencin birliğidir. Bu da devlette ortaya çıkar. Devlet amaçtır, insanlar ve toplum onun araçlarıdır. O, insanları birbirine bağlayan kutsalıktır. Tüm özel mutlulukların, isteklerin kendisine bağlı olduğu tek ve aynı yaşamdır. O, büyük bir varlık, büyük bir erek, büyük bir içeriktir³⁸.

³⁵ Herbert Spencer, *The Man Versus...*, s. 788.

³⁶ Herbert Spencer, *The Man Versus...*, s. 40.

³⁷ Immanuel Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, Çev: Ioanna Kuçuradi, Hacettepe Ü. Yay., Ankara, 1982, s. 45.

³⁸ G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, Çev: Önay Sözer, Ara Yayınları, İstanbul, 1991, s. 114-116.

Marx için insan, "homo faber"dir. İnsanı doğadaki tüm canlılardan ayıran özelliği emeği, işi, çalışması ve üretmesidir. İnsan çalışarak ve üreterek hayvanlar gibi doğaya bağımlı olmaktan kurtulur ve ona hakim olarak kendi yararına kullanır. İnsan çalışarak kendi kendisini de yaratmakta, emeği ile kendi varlığını, içindeki saklı gücünü ortaya koymaktadır. İnsanı, insan yapan da, emeği, çalışması ve işidir. İnsan, doğaya karşı deterministik bağımlılığını ancak çalışarak kırabilir. Tüm siyasal ve toplumsal ilişkileri de işte insanın bu emeği ve işinde ürettiği değerlerin sahipliği/mülkiyeti üzerine kuruludur³⁹. Gücü ve iktidarın elinde bulunduranlar, insanları kendi emeklerine, emeklerinin ürünlerine ve siyasal iktidarın gücüne sahip olmasını engelleyerek kendi sömürü ve iktidar düzenini devam ettirmektedirler. Emeğine ve emeğinin ürününe yabancılaştırılmış insanlar, köleleşmişlerdir. İnsan, emeğinin bilincine varıp, onun ürünlerine sahip olma mücadelesi verdikçe özgürleşecek ve emeğine ve ürünlerine sahiplikleri arttıkça, üzerlerindeki egemenlik aracı olan devletin baskı ve sömürsünden kurtulacaklardır. Yabancılaşma ile anlatılan tüm kölelik biçimleri insanın doğa ve toplum güçleri karşısındaki zayıflığının ürünüdür. İnsanlar, kendilerini gerçekleştirdikleri ve bilgileri, bilinçleri arttığı ölçüde bu engelleri aşacaklardır. Köleliği doğuran olgu, sınıflı toplum ise ve yabancılaşma emeğin sömürülmesinden kaynaklandığına göre, onların emeklerinin ürünleriyle birleştirilmeleri, yabancılaşmanın yok olması sonucunu doğuracaktır. Ancak bu durum ilkel toplumsal ilişkilere göre yeniden örgütlenme ile değil, bilim, teknik ve endüstrinin en yüksek aşamalarını toplumsallaşmış bir üretim tarzında birleştirmekle mümkün olacaktır. Bu da ancak sosyalist devrim yoluyla gerçekleşebilir. Sonuçta; sömürü ve kölelik ortadan kalktığı da özgürlük doğacaktır. İşçi sınıfı, köleleşmeye neden olan etkenleri kaldıracak, kapitalist mülkiyete son verip kolektif mülkiyeti getirecek, emeğinin ürünü kendisinde kalacak ve böylece özgürlüğünü kazanmış olacaktır⁴⁰. Üretim ürünleri daha iyi dağıtılacak, kolektif bilinç ve paylaşım gerçekleşecek, hepsinden önemlisi özgürlük de ancak kolektif bir biçimde gerçekleşecek ve insanı kendine köleleştirmiş her türlü üretim (emek-akıl) yabancılaşması ortadan kalkacaktır⁴¹.

Tüm bu insan ve siyaset ilişkileri üzerine söylenen teorilerin özünde, insandan yola çıkarak, ama yine insana dönerek bir siyasal düzen kurma istekliliği vardır. Bu teoriler, insanın doğasını keşfetme ve bu doğaya en uygun toplumsal ve siyasal yapı kurma iddiası içerisinde pratik alanda uygulanma şansı da bulmuşlardır. İnsanı "mutlu kılma" amacı içerisinde düzenlenmiş siyaset teorilerin ve siyasal sistemlerin pratik gerçekleri ve sonuçları ayrı bir tartışma konusudur. Ama, insanın doğasının keşfedilmesi, insanı değiştirmede; toplumsal yapılanmanın derinliklerinde yatan sırımın keşfi de toplumu değiştirmeyecek⁴² ve siyasetin, mutlak kanunları, genel geçer teorileri ve insan psikolojisinin sayısal veriler ışığında "bilimsel" olarak yeniden düzenlenmesi ve insanları "mutlu kılma" iddiası da siyaseti ve iktidar ilişkilerini değiştirmeyecektir.

³⁹ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler...*, s. 285-286.

⁴⁰ Karl Marx, *1844 Felsefe Yazıları*. Çev: Murat Belge, Verso Yayınları, İstanbul, 1986, s. 110.

⁴¹ Karl Marx-Friedrich Engels, *Devlet ve Toplum*, Der: Rona Serozan, May Yayınları, İstanbul, 1977, s. 101.

⁴² Cemal Bali Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, Afa Yayınları, İstanbul, 1990, s. 164.

B. SİYASETİN DOĞASI: ÖZGÜRLÜK-KÖLELİK ARASINDAKİ DİLEMMA

Yukarıda aktardığımız insan, toplum ve devlet tanımlamaları ışığında çıkan en önemli sonuç; üzerine inşa edilecek insanın doğasını anlamaksızın veya belirlemeksizin bir siyasal sistem teorisinin kurgulanmadığıdır. İnsan doğasında keşfedilen, siyasete yön veren tüm özellikleri üç psikolojik güdüde/siyasal konseptte toplanabilir: insanın, diğer insanlardan *korunmak isteği*; insanın *kendini* diğer insanlarla *paylaşmak arzusu*; insanın, kendini diğer "insan"lıklara karşı ve rağmen *gerçekleştirmek tutkusu*. Bu üç boyutlu insan doğası tanımlamaları, doğal olarak bu insanlara uygun üç siyasal paradigmayı/devlet felsefesini de içinde barındırır: güç ve güvenlik; düzen ve eşitlik; hukuk ve özgürlük. Bu üç insan psikolojisinin, kendini adalet içinde var kılacağı, yaşamını sürdüreceği, siyaset rahmi ise: devlet; toplum; bireydir. Son olarak bunu sağlama iddiası içerisindeki siyasal teoriler ise: faşizm; sosyalizm ve liberalizmdir.

Siyaset teorilerini ve bu teorilerdeki insanın yerini siyasetin üç aktörü üzerinden değerlendirmek gerekir. Siyasetin üzerine oturduğu temel ayrışma; yöneten-yönetilen ayrışmasıdır. Siyaset teorileri de, siyasal alanın düzenlenmesinde siyasetin üç yapıcı olgusu, amacı ve aracı olarak ele alınabilecek birey, toplum ve devlet arasındaki çatışmalar/buluşmalar üzerinden siyasal sistem kurarlar. Teorilerinin merkezine bu üç aktörden birini oturttukları söylem geliştirirler. Liberalizm, bireyi; sosyalizm, toplumu; faşizm ise devleti salt amaç edinir. Diğerleri ya bu amaçlılığın araçları olarak dost, ya da bu amaçların önündeki engeller olarak düşman ilan edilirler. Siyasal iktidar/devlet de işte tam burada işlev görür; dostların iktidar alanını genişletmek, düşmanların iktidar alanını sınırlamak. Liberalizm; bireyin özgürlük alanını genişletirken, bireyin temel hak ve özgürlüklerini kısıtlayacak toplum ve devlet zorunluluklarını sınırlandırır. Sosyalizm; siyaseti toplumun birlik ve bütünlüğünü sağlamanın aracı görmesi ve devleti de bunu uygulayacak bir aygıt olarak ele alması nedeniyle, bu amaçları tehdit edecek bireysel özgürlükleri önleyerek bireyin toplumsal fayda içinde yok olmasını sağlar. Faşizmde ise siyaset; bireyin, toplumun ve devletin tek bir bedende (ideoloji/parti/şef) buluşmasını sağlamakla görevlendirilmiştir. Liberalizm, bireyi ve toplumu belirli bir düzen (ilkeler manzumesi) dahilinde şekillendirme misyonunun devlete verilmemesi gerektiğini savunurken, sosyalizm (geçici olarak) ve faşizm devlete bu misyonu yüklemeyen var olamaz. Sosyalizm ve faşizmi, devlete toplumu düzenleme ve şekillendirme görevini yükleyen ve herkesin devlet özneliği karşısında nesneleşmesini savunan teoriler bütünlüğü oldukları için, siyaset dışı olarak kabul etmek gerekir. Çünkü, siyaset; ister "çıkarların uzlaştırılması faaliyeti"⁴³ olarak dar anlamda; veya isterse "kimin, neyi, ne zaman, nasıl, elde ettiğini düzenleyen etkinlikler alanı", "kaynakların ve değerlerin otorite aracılığıyla dağıtım"⁴⁴ ve "iktidarı ele geçirmek, paylaşmak, etkilemek savaşı"⁴⁵ şeklinde geniş anlamlarda tanımlansın, bireyin ve toplumun önceden belirlenmiş

⁴³ Bernard Crick, *In Defence of Politics*, London: Pelican ed., 1964, s. 167.

⁴⁴ Harold D. Lasswell, *Politics; Who Gets What, When, How*, New York: Meridian Books, 1958.

⁴⁵ Maurice Duverger, *Politikaya Giriş*, Çev: Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, 1964, s. 14

amaçlılıklar ve araçlılıklar dünyası içerisinde deterministik bir var kılımı/yaratılmasını reddeder.

Siyaset, iktidar tarafından belirlenmiş ilişkiler ve kurallar dünyasının gölgesinde var olamaz. Siyaset, toplumsal ilişkileri kişisel eğilimlerin belirlediği, keyfi iktidarın yönlendirdiği, siyasal iktidarın kontrol edilemediği bir süreç değildir. Bu süreç olsa olsa despotizm olur⁴⁶. Çünkü, siyaset; olasılıklar arasında tercih yapmak, seçim yapmak, hatta her bir bireyin bizzat kendisinin bir olasılık olması/yaratabilmesi durumudur. Siyaset, taraf tutmaktır; tarafların olması ve kendi çıkarlarının gerçekleştirilmesi için ortak belirlenmiş yasalar içinde mücadele etmektir. Taraflar yoksa, siyaset de yok demektir. Tek taraflı belirlenen ilkeler, değerler, sistemler, ideolojiler kısaca tek tanımlı ve tek yönlü adalet kurgulaması siyasetin değil despotizmin göstergesidir. Aksine, siyaset; “adaletin ne olduğuna ilişkin sonsuz halk anlaşmazlığıdır”⁴⁷. Siyaset, tek tek bireylerin hayat/adalet düzenlemesi olduğu, ama bu düzenlemelerin asla devletin diğer bireyleri ve toplumu düzenlemesinin aracı kılmaması gerektiği konsensüsü üzerinde yaşar. Siyaset, farklı adalet düzen(leme)lerin (ideolojilerin) tartışıldığı bir arenadır, tek bir düzenin dayatıldığı değil. Çünkü siyasetin işlevi, bireylerin siyasal iktidar ilişkilerine katılmasıdır, siyasal iktidarın bireylerin ilişkilerine katılması değil. Devlet ve toplum amaçlanarak sürdürülen siyaset geleneğinde, devletin güvenliği, kamu yararı, siyasal istikrar, toplumsal menfaatler gibi müphem kavramlaştırmalar içerisinde bireysel tercihler/adaletler yok edilir. Oysa, birey ve bireysel tercihlerin amaçlandığı siyaset algılamasında; siyasal katılım, konsensüs, bireysel çıkarlar ve temsil olguları toplumsal rıza ve siyasal istikrarın olmazsa olmazı olan meşruiyet ilkeleri kabul edilir.

Modern siyaset, meşruiyet sorununu pratik alana indirmiştir. Dinsel, geleneksel, metafiziksel ve mitsel kökenler yerine fiziki gerçeklerin belirleyiciliğinde siyasal iktidarın meşruiyetini oluşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda modern siyaset, Tanrı yerine insanı, gelenek yerine kuralları, metafizik amaçlılık yerine fiziki araçlılığı, mitolojiler yerine kurumları, karizma yerine bireyi siyasal iktidarın meşruiyet kaynakları olarak ilan etmiştir. Uzun tarihsel evrimden sonra, günümüzde siyaset; halkın yönetime etkin katılımı, farklı düşüncelerin özgürce ifadesi, örgütlenmesi ve temsili, düşünce özgürlüğü, çoğunluğun yönetimi ve azınlığın haklarının korunması, temel hak ve özgürlüklerin güvence altına alınması ve hukukun üstünlüğü şeklinde özetlenebilecek bir dizi ilkenin çerçevesini oluşturmaktadır.

Siyaset teorisinin modern dönüşümü, siyasal iktidarın meşruiyet kaynağının (niçin yönetim?) toplum sözleşmesi ile devletten ve devleti oluşturduğuna inanılan subjektif değerlerden (din, gelenek, soy, karizma) alınıp topluma veya bireye verilmesidir. Toplumun ne olduğu sorusu “siyaset” tarihinin en önemli sorusudur. Toplum sözleşmesi kuramlarında toplum iki farklı tanımlamayla, daha doğrusu iki farklı amaçla ele alınır: tek tek bireylerden oluşan (atomistik) bir heterojen yapı (Hobbes ve Locke) veya bir, bütün, tek bir homojenik

⁴⁶ Kenneth Minogue, *Siyaset ve Despotizm*, Çev: Ünal Gündoğan, Liberte Yayınları, Ankara, 2002, s. 4.

⁴⁷ Kenneth Minogue, *Siyaset ve Despotizm*, s. 102.

kütle (Rousseau). Birinci tanıtımda, birey için devlet, ya tüm haklarını devrettiği bir canavar/Leviathan (Hobbes) ya da tüm haklarının teminatı bir hakem (Locke) olarak karşımıza çıkar. İkinci tanıtımda ise toplum için devlet, genel iradenin somutlaştığı egemen güçtür (Rousseau)⁴⁸. Tanımların farklılığı elbette farklı siyaset geleneklerine ve uygulamalarına yol açmıştır, ama artık soya, dine, mülkiyete, geleneğe, kahramanlığa, şiddete, hileye dayalı yönetim anlayışı yerini toplumsal rızaya ve tek tek bireylerin tercihine dayalı bir sisteme bırakmıştır. Seçme ve seçilme hakkının genelleştirilmesi bu anlamda en önemli atılımdır. Modern siyasetin meşruiyet kaynağı ve alanı, tamamen değişerek geleneksel, dinsel, kişisel ayrıcalıkların yerine toplumu oluşturan tüm bireylerin eşitliği ve özgürlüğü üzerine kurulu bir meşruiyet anlayışı yerleşmiştir. Birey ve bireysel tercihlerin üstünlüğüne olan inanç gereği, bireyin üzerinde egemenlik olgusu olarak başka bir birey (karizma), bir kolektivite (gelenek, ulus, sınıf), bir metasosyal güç (din, mitoloji) ve hepsinden önemlisi bireyi düzenleme iddiasındaki bir hayat kurgusu (ideoloji) reddedilmiştir.

Siyaset, bir yanda toplumun ne adına, hangi ilkelere göre (niçin) yönetileceği sorusuna cevap verirken, diğer yanda kim (nasıl) tarafından bu yönetimin gerçekleştirileceğini belirler. Modern siyasetin bu sorunlara verdiği cevap; demokrasidir. Demokrasi; özgür yarışma ve seçim sistemi, iktidarın kaynaklığı konusundaki çatışmaları, bu çatışmalar ile doğan güç kullanımını, bu gücün hangi temel yasalar ile meşru kabul edileceğini ve toplumsal düzenin nasıl kurulacağını ve yönetileceğini, bireysel tercihler ve toplumsal temsiller ile siyasal istikrarın nasıl sürdürüleceğini belirleme sürecidir. Özetle demokrasi, sadece yönetimin/siyasetin nasıllığını (temsil) değil, daha önemli olarak niçinliğini (meşruiyet) belirleme sistemidir. Bu açıdan demokrasinin biri meşruiyet, diğeri de temsil olmak üzere birbirinden ayrılmaz iki boyutu vardır. İlki demokrasinin teorik temellerini, ikincisi ise pratik uygulamalarını anlatır.

Demokrasi, siyasal iktidarın “meşru güç kullanma tekeline”⁴⁹ sahip olma gerekliliğinin toplumsal rızaya dayanması zorunluluğu üzerinde yükselir. Aksi takdirde siyasal iktidarın zoru terörü, müdahalesi şiddeti, yasası zulmü ifade edecektir ve karşı karşıya olduğumuz şey ise meşruiyet ve temsil krizine dönüşecektir. Demokrasinin tek meşruiyet kaynaklığı toplumsal rızadır ve toplumsal rıza bir toplum içinde farklı siyasal ve ekonomik taleplerin ve çıkar birlikteliklerinin (partiler, sivil toplum kuruluşları) olduğu gerçeği üzerine kurulu uzlaşma ve konsensüs derecesidir. Bu yüzden demokrasi, bir bütün olarak algılanan toplumun ortak bir amaç içinde ortak bir hedefe götürülmesi iddiası taşıyan liderlik, karizma, geleneksel otorite, dinsel meşruiyet ve resmi ideoloji ile bağdaşmaz. Toplumsal rızanın oluşmasında tek meşruiyet ölçütü olarak bireysel aklı tercih eden demokrasi için bu aklın üstünde hiçbir “Akıl” olamaz. Demokrasi, bireyin aklını tek meşruiyet yasası, bireyin tercihini (seçimini) de tek temsil yasası olarak kabul eder. Demokrasilerde halk (bireyler), kendi-

⁴⁸ Bkz.: Ernest Barker, *The Social Contract*, Oxford: Oxford U.P. 1962.

⁴⁹ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 80.

lerinden ayrı ve bağımsız bir siyasal iktidar meşruiyetine değil, bizzat kendilerinden kaynaklı, kendilerinin tercihinin ürünü bir iktidarla yönetilirler. Son tahlilde siyasal iktidarın meşruiyeti ile toplumsal rızanın temsili aynı şeydir. Demokrasinin üstünlüğü de zaten temsil ile meşruiyetin en geniş oranda ve alanda örtüşmesidir.

Bir siyasal iktidarın meşruiyet derecesi, ona yönelmiş olan rızanın gücüne ve kabul derecesine bağlıdır. Siyaset ile despotizmin farkını belirleyen temel ölçü de budur. Siyasal iktidara itaat derecesi, meşruiyet derecesidir ki bu da toplumsal rızanın niteliğiyle, siyasal iktidarın ikna kapasitesi ile, iktidar ilişkilerinden doğan otoriteye olan güvenle ve halkın istek ve beklentilerinin otorite tarafından cevaplandırılması ile ilgilidir⁵⁰. Demokrasilerde bu sorunun cevaplandırılması, bireylerin kimlik, bütünleşme ve katılım farklılıklarının siyasal ve sosyal olarak barışçı, adil ve eşit bir şekilde yansıtılması, kurumlaşması ve temsil edilmesi ile gerçekleştirilir. Sonuçta ise temsilin doğurduğu toplumsal rıza siyasal meşruiyete/siyasete dönüşmüş olur. Siyaset; ister insanların doğalarından gelen farklılıklar, tercihler ve taraflılıklar, isterse toplumsal, sınıfsal, dinsel, geleneksel, ideolojik ilke, değer ve çıkar çatışmaları olsun, bu farklılıkların ve çatışmaların yok edilmesi üzerine değil, eşit ve özgür yarışma ortamında, farklılıkların uzlaştırılması üzerine kuruludur. Farklılıkları yok etmek üzerine kurulu tüm uğraşlar, despotizm olarak adlandırılmalıdır. Son tahlilde siyaset, sorunları yok etmek değil, çözmek sanatıdır.

İnsanın doğası üzerine yapılan tanımlamalar, aslında insanın tek boyutlu olarak, tek güdülü olarak, tek amaçlı olarak tanımlanamayacağını da göstermektedir. İnsan, tek bir dürtünün aracı olarak algılanamayacağı gibi, rasyonel veya irrasyonel bir tek belirleyici sebebin deterministik nedeni veya sonucu/ürünü olarak da ele alınamaz. İnsan; “çeşitli yoğunluk durumlarında oluşan sonuçların bileşiminden çok daha fazlasıdır”⁵¹. Bu yüzden, sonsuz sayıda insan davranış güdüsü, sonsuz sayıda insan ilişkilerinin kombinezonu olabilir. Asıl olan, siyasetin tüm insanları ortak bir üst aklın ürünü olan güdü ile tercihe zorlamaması, onların hayatını bir üstün/“iyi” doğa ile düzenlememesidir. Siyaset, insanların doğasını, doğasının iyileştirilmesini, geliştirilmesini düzenlemek üzerine değil, insan doğasının kendisini gerçekleştirmesinin önündeki engelleri kaldırmak ve gelişmesini kolaylaştıran şartları yaratmak üzerine kurulmalıdır. Tek gelişme yolu da bireyin kendi özgürlüğünü sadece kendisinin belirlemesi/planlamasıdır. Diğer tüm belirleyici/düzenleyici/planlayıcı siyasetler bireyin köleliğini geliştirir⁵². Bu planlayıcı politikaların amacı, yönü ve yöntemi ne olursa olsun, nereye olursa olsun. İnsanı “mutlu kılma” adına söylenen ve uygulanan tüm siyaset kurgulamaları, insanın “mutlu olma” hakkını gasp ettiği gibi, insanı, insan yapan sonsuz tercihler arasında karar verme iradesini sınırlandırır ve sonuçta “mutluluğu arama” özgürlüğünü yok eder.

⁵⁰ David.A. Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago: University of Chicago Press, 1965, s. 236.

⁵¹ Kenneth Minogue, *Siyaset ve Despotizm*, s. 113.

⁵² Friedrich A.von Hayek, *Kölelik Yolu*, Çev:T. Feyzioglu-Y. Arsan, Liberte Yay, Ankara, 1999, s. 296.

Siyaset; ne kadar farklı olursa olsun, insan doğasındaki sının belirlenmesi üzerinden değil, keşfedilmesi; yok edilmesi, tekleştirilmesi üzerinden değil de özgürleştirilmesi ve farklılıklara saygı duyulması üzerinden barışçı yollarla sürdürülmelidir. İnsan doğasındaki farklılıkları yok etmek, tekleştirmek ile insanı köleleştirmek, hatta öldürmek arasında hiçbir fark yoktur.

SONUÇ: OLMAK YA DA OLMAMAK

Siyasal kuramların içinde barındırdığı argümanların psikolojik boyutlarını ele almak ve insanın bu argümanlar içerisindeki yerini anlamlandırmak siyasetin tartışma alanlarındandır. Çünkü, bireyin siyasal ve toplumsal alandaki rolü, ona yüklenen anlam ve değerle yakından ilgilidir. "Zoon politikon" olarak siyasal alana doğan insan, günümüzde "homo economicus"un tüm işlevlerini yerine getirme tarihini yazmaktadır. Bu iki aktörün arasında siyaset tarihi boyunca birçok "insan" başrolü oynamıştır. Aslında, insana verilen bu rollerin temelinde, insanın doğasından yola çıkarak bir teorik düzlem belirlemekten ziyade, belirlenen siyasal sisteme uyumlulaştırılacak insan özelliklerini oluşturmak ve her kuramın kendi "siyasal insan"ını yaratmak kaygısı vardır. İnsan; kimi zaman siyasal iktidarın belirlediği bir yönetim "araç"ı; kimi zaman hiyerarşik toplumsal düzenin bir katmanının "parça"sı; kimi zaman kozmopolis bir siyasal iktidar alanının "yurttaş"ı; kimi zaman tanrının yeryüzü krallığının "kul"u; kimi zaman bir yeryüzü tanrısının "persona civitas"ı; kimi zaman dünyevi iktidar ilişkilerinin "laikus"u; kimi zaman "Evrensel Aklın" kendini gerçekleştirdiği kişisel "akıl"ı; kimi zaman mutlak, kutsal, bir ve bütün olarak ilan edilen devlete itaatle görevlendirilmiş "köle"si; kimi zaman tüm toplumsal aklın temsilcisi "genel irade"nin buyruklarına teslim olan "özel irade"si; kimi zaman işbölümü, dayanışma ve bütünleşme amacı ile kurulmuş organizmik toplumsal veya siyasal bir bedeninin homojen "hücre"lerinden birisi; kimi zaman kendisinden daha aşkın bir çıkarın veya amacın sembolü bir kolektivenin "üye"si; kimi zaman "salt amaç"; kimi zaman tarihin tek yapıcı "kahraman"ı; kimi zaman tarihin ürünü bir "materyal"; kimi zaman faydasının maksimize etmek peşinde koşan "homo economicus"; kimi zaman diğer tüm insanların mukadderatını belirleyen ve "l'etat c'est moi" diyerek devletle özdeşleşen bir "karizma"; kimi zaman tüm siyasal ve toplumsal ilişkilerin ve hukukun kaynağı "birey" olarak sahne almıştır. Aslında, insana yüklenen tüm bu roller, "siyasal insan"ın içinde bulunduğu siyasal tarihin de sebep-sonuç ilişkileridir. "Siyasal insan", amaç-araç skalasının her iki ucunu da görmüş, değer olarak mutlak amaçlılığın erdemlerine yükseldiği gibi, mutlak araçlılığın aşağılanmış "kişi"liğine de düşmüştür.

Siyaset, "siyasal insan"ın yol hikayesidir ve insanın siyasal mücadelesinde karşılaşıcağı sorunları, insan açısından araştırmaya ve yol işaretlerinin insanın dünyasında doğurduğu etkileşimleri anlamaya çalışır. İnsan; içerisinde bulunduğu sosyal, siyasal ve ekonomik çevresi nedeniyle keşfedilmek yerine, belirlenmelerle de yüz yüze kalır. İnsan, kaderini yazmaya çalışan, oynayacağı rolleri düzenlemek isteyen başka insan veya kurumlarla karşılaşır. Siyaset de, burada ortaya çıkarak, insanı "siyasal insan" yapan sürecin ne olduğunu araştırır.

Siyaset; insanın, “siyasal insan” olmak mücadelesinde karşısına çıkan engelleyiciler ve destekleyicilerin onun üzerindeki etkisini inceler. Bu yüzden, her insan kadar “insan olmak” mücadelesi, “siyasal insan” hikayesi olacaktır. Doğal olarak da, her insan, kendi gerçekliğinin kültür ve davranış normları doğrultusunda hareket edeceği için birbirinden farklı “siyasal insan” davranışları ortaya çıkacaktır. Hatta bir insanın, siyasal insan olma sürecinde girdiği farklı ilişkiler ve roller gereği, davranış ve tutum değişiklikleri ortaya çıkacaktır. Çünkü, insan; bir sayı değildir ki her toplama veya çıkarmada aynı sonucu versin; veya insan bir element değildir ki, her tepkimede aynı maddeyi oluştursun. İnsan, her tecrübeye, her ilişkide yeni bir ilke ve değer öğrenerek tepkimelere girer ve farklı sonuçlara neden olabilir. Hiçbir insan ve insan ilişkisi laboratuvar ortamında yaratılamaz, incelenemez. Bu yüzden, insanı, her iki hidrojen gördüğünde suyu oluşturan oksijen gibi değerlendirmemek gerekir. Siyaset ve siyasal ilişkiler, bireyin siyasal değişim ve gelişim skalasıdır ki, siyaset bu argüman üzerine kuruludur. Siyaset, bireylerin edindikleri bilgi, tecrübe, statü, rol, etkileme, etkilenme, kültür edinme, çatışma ve uyuma gibi ilişkiler ağı içinde değişebileceği ve toplumun da bu değişiklik aracılığıyla dönüşebileceği karşılıklı etkileşim sürecinin dinamiklerini ele almaktadır. Bu yönüyle, siyaset; mutlak, genel ve evrensel kanunlar koyan; sebep-sonuç ilişkileri yaratan; bireysel, toplumsal ve siyasal deterministik ilkeler geliştiren; Ahmet'in röntgenini çekip Ahmet'lere teşhis koyan bir “bilim” olarak ele almak yerine, insanın psikolojik önceliklerinden kaynaklanan davranışların siyasetteki etki alanını ve siyasetin de insan davranışlarına etkilediği ilişkiler dünyasının ip uçlarını bulmaya çalışan bir araştırma yöntemi olarak ele almak gerekir.

İnsan; varlığını korumak, güvenlik içinde yaşamak, kendisini gerçekleştirmek, yaşam şartlarını iyileştirmek, duygu dünyasını tatmin etmek, iktidar arzusuna ulaşmak, özgürlüklerini kullanmak amacıyla içine doğduğu çevrenin gerçeklerini etkilemek ve değiştirmek ister. Çevre de, bireyin bu amaçlarına ulaşması için ya ona hizmet eder, ya da kendi belirlediği hayat standartlarını ve kültürünü dayatarak, ona engel olur. İnsanın ilk amacı, kendisinin günlük yaşam alanlarını belirleyen ve diğer kişilerle ilişkisini düzenleyen karar alım ve uygulamaları alanlarına katılmak ve onları etkilemektir. Her insanın birbirinden ayrı “gerçekliği” vardır. Ama bu gerçekliğin ortak bir yönelimi söz konusudur: kendini gerçekleştirmek ve toplum ve siyaset içindeki yerini ve değerini keşfetmek.

İnsanın, “siyasal insan” olma mücadelesi bir süreçtir. İnsanın doğası, çıkarları, davranış kalıpları, değer yargıları, hayat ilkeleri bir kez kurulmaz, ilk ve son kez de kurulmaz. Kurulu bir ilkesellikten yola çıkarak da insanın toplumsal ve siyasal mukadderatı belirlenemez. Çünkü, insan, asla durağan olarak varlığını korumaz, devamlı olarak yeniden var olma mücadelesi verir ve kendini her “yeni” karşısında “yine”den yaratır. Süreklilik içinde olan da budur zaten. Siyaset de, birey-toplum-siyasal iktidar arasındaki ilişkilerin üzerine bina edildiği ilkeleri, kanunları, değerleri belirlemekten ziyade, olan ile olması gereken arasındaki ince çizgilerin ipuçlarını verir. Siyasetin, üzerine oturduğu o hassas çizgi (kıldan ince, kılıktan keskin) ise, insanın asla belirlenmiş tek bir psikolojik dünyasının olmadığıdır. Her

bir insan kadar psikolojik güdünün, her bir insan kadar siyasetin olabileceği gerçeği, siyasetin en önemli ilkesidir. Bu yüzden, tarih boyunca siyaset teorisyenleri ile siyasetçiler arasındaki teori-pratik açmazı sürüp gitmektedir. Siyasetin teorisi, gerçek hayatta, kitapta durduğu gibi durmamaktadır. Çünkü, her siyasal ilke veya teori, karşı karşıya geldiği her bir insan psikolojisi içinde dönüşerek başkalaşır. Pratikte kullanılan; siyasette %99 ile %1 in birbirine eşit olduğu teorisi bu açıdan anlamlıdır. Veya Machiavelli'nin, modern siyasetin babası kabul edilmesinin nedeni de budur.

Siyaset, tek taraflı bir belirleyicinin bireyi ve toplumu şekillendirmesi üzerine kurulmaz. Siyasal iktidarın, bireysel ve toplumsal alana müdahil olması ile siyasetin en temel ilkesi olan, mücadele, muhalefet, dialog, çatışma gibi süreçler yok olur. Siyaseti, siyaset yapan şey iktidarın varlığı değil, tam tersine muhalefetin varlığıdır. Bu yüzden, siyasal monolog üzerine işleyen etkileşim sistemleri siyaset değil olsa olsa despotizm olur. Siyaset, iktidar tarafından belirlenmiş ilişkiler ve kurallar dünyasının gölgesinde var olamaz. Siyaset, toplumsal ilişkileri kişisel eğilimlerin belirlediği, keyfi iktidarın yönlendirdiği, siyasal iktidarın kontrol edilemediği bir süreç değildir. Çünkü, siyaset; olasılıklar arasında tercih yapmak, seçim yapmak, hatta her bir bireyin bizzat kendisinin bir olasılık olması/yaratabilmesi durumudur. Siyaset, taraf tutmaktır; tarafların olması ve kendi çıkarlarının gerçekleştirilmesi için ortak belirlenmiş yasalar içinde mücadele etmektir. Farklılıklar yoksa taraflar, taraflar yoksa siyaset de yok demektir. Tek taraflı belirlenen ilkeler, değerler, sistemler, ideolojiler kısaca tek tanımlı ve tek yönlü adalet kurgulaması siyasetin değil despotizmin göstergesidir. Siyaset, tek tek bireylerin hayat/adalet düzenlemesi olduğu, ama bu düzenlemelerin, asla diğer bireyleri ve toplumu düzenlemesinin aracı kılınmaması gerektiği konsensüsü üzerinde yasar. Siyaset, farklı ve sonsuz sayıda adalet düzen(leme)lerinin tartışıldığı bir arenadır, tek bir düzenin dayatıldığı değil.

Siyaset, varlığını ve sürekliliğini, insanların farklı psikolojik gerçeklerinden almalıdır. Bu, her insana özgü ilişkiler ve kanunlar belirlenmesine değil, tam tersine, herkesin özgür ve eşit, genel, kişiselliklerden uzak haklara sahip olması ile mümkündür. Siyasetin konsensüs yaratıcı bu genel ilkeleri, sürekliliğini, farklı gerçekliklere uygun, ortak hak ve özgürlüklerin meşruiyet gücünden almalıdır. Siyaset, bireysel tercih ve özgürlük inancının sürekliliğine dayanmalıdır ve siyasal iradeye ve iktidar ilişkilerine aktif katılım ve değer gücü veren toplumsal rızadan başka bir şeyden "güç" almamalıdır. Siyasetin, bireysel tercihleri kendisiyle örtüştürmesi ve siyasal kültürün üzerine oturduğu farklılıkları ve insanların psikolojik güdülerinin çatışmasını yok etmeye çalışması despotizmin doğması demektir. Örneğin: insanın korku doğası üzerine kurulu bir siyasal düzen; güvenlik kaygısı, güç gösterisi ve teyakkuz sendromu içerisinde insanın özgürlük doğasını yok eder; kendini topluma adanmak doğası üzerine kurulu bir siyaset; kamu yararı, toplumsal menfaatler, ulusal çıkar müphemlikleri arasında insanın kendini gerçekleştirme doğasına hayat hakkı tanımaz.

Unutulmamalıdır ki; daha önce belirttiğimiz gibi, insanın doğasının keşfedilmesi, insanı değiştirmede; toplumsal yapılanmanın derinliklerinde yatan sırrın keşfi de toplumu

değiştirmede ve siyasetin, mutlak kanunları, genel geçer teorileri ve insan psikolojisinin sayısal veriler ışığında "bilimsel" olarak yeniden düzenlenmesi de siyaseti ve iktidar ilişkilerini değiştirmeyecektir. Siyaset, insanların doğasını, doğasının iyileştirilmesini, geliştirilmesini düzenlemek üzerine değil, insan doğasının kendisini gerçekleştirmesinin önündeki engelleri kaldırmak ve gelişmesini kolaylaştıran şartları yaratmak üzerine kurulmalıdır. Tek siyaset yolu da, insanın kendi doğasını ve doğasından kaynaklanan özgürlüklerine sadece kendisinin belirlemesi ve düzenlemesidir. Diğer tüm belirleyici ve düzenleyici siyasetler insanın köleliğini geliştirir. Bu yüzden, "siyasal insan" olmak süreci, bir ucunda özgürlük, diğer ucunda da kölelik olan bir yoldur. Bu yolda insan iki tercihle yüz yüzedir: olmak ya da olmamak.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. Ali, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, V/Teori Yayınları, Ankara, 1989.
- Akal, Cemal Bali, *Sivil Toplumun Tanrısı*, Afa Yayınları, İstanbul, 1990.
- Apter, David.A., *The Politics of Modernization*, Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- Barker, Ernest, *The Social Contract*, Oxford: Oxford U.P. 1962.
- Bodin, Jean, "Devlet Üstüne Altı Kitap'tan Seçme Parçalar", Çev: M. Tunçay, *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi*, Seçilmiş Yazılar II, Yeni Çağ, Der: Mete Tunçay, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1969.
- Campbell, T. D., *Adam Smith and Natural Liberty*, Political Studies V, 1977.
- Crick, Bernard, *In Defence of Politics*, London: Pelican ed., 1964.
- Duverger, Maurice, *Politikaya Giriş*, Çev: Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, 1964.
- Ebenstien, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev: İsmet Özel, Şule Y., İstanbul, 1996.
- Gemahling, Paul, *Büyük Ekonomistler*, Çev: Zühtü Uray, Devlet Basımevi, İstanbul, 1939.
- Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul, 1987.
- Güriz, Adnan, *Faydacı Teori*, A.Ü.Hukuk F.Yayınları, Ankara, 1963.
- Güriz, Adnan, *Teorik Açından Mülkiyet Sorunu*, A.Ü.Hukuk F. Yayınları, Ankara, 1969.
- Hayek, Friedrich A.von, *Kölelik Yolu*, Çev:T. Feyzioğlu-Y. Arsan, Liberte Yay, Ankara, 1999.
- Hegel, G.W.F., *Tarihte Akıl*, Çev: Önay Sözer, Ara Yayınları, İstanbul, 1991.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993.
- Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, M.E.B.Yayınları, Ankara, 1984.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev: I. Kuçuradi, Hacettepe Ü. Yay., Ankara, 1982.
- Lasswell, Harold D., *Politics; Who Gets What, When, How*, New York: Meridian Books, 1958.

- Locke, John, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", Çev: M. Tunçay, *Batıda Siyasi Düşünceler Tarihi*, Seçilmiş Yazılar II, Yeni Çağ, Der: M. Tunçay, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1969.
- Machiavelli, Niccolò, *Prens*, Çev: Nazım Gönenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994.
- Marx, Karl -Friedrich Engels, *Devlet ve Toplum*, Der: Rona Serozan, May Yayınları, İstanbul, 1977.
- Marx, Karl, *1844 Felsefe Yazıları*, Çev: Murat Belge, Verso Yayınları, İstanbul, 1986.
- Mill, John Stuart, *Faydacılık*, Çev: Nazmi Coşkunlar, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1986.
- Minogue, Kenneth, *Siyaset ve Despotizm*, Çev: Ünal Gündoğan, Liberte Yayınları, Ankara, 2002.
- Platon, *Devlet*, Çev: Sebahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.
- Russel, Bertrand, *Batı Felsefe Tarihi 3*, Say Yayınları, İstanbul, 2002.
- Sabine, George, *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev: Özer Ozankaya, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1991.
- Selik, Mehmet, *İktisadi Doktrinler Tarihi*, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1988.
- Smith, Adam, *Ulusların Zenginliği*, Çev: Ayşe Yunus - Mehmet Bakırcı, Alan Yayınları, İstanbul, 1985.
- Spencer, Herbert, *The Man Versus The State*, The Beacon Press, Boston, 1950.
- Sunar, İlkay, *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum Yayınları, İstanbul, 1986.
- Şenel, Alaattin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, Çev: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.

Abstract: *The Man and Politics: The Travel-Story of Political Man*

This study attempts to bring a new approach in clarifying relationship between the human nature and politics. This study examines ideological and philosophical origins of human nature and that of politics. Naturally, it deals with the philosophical circumstances which established political arguments as an ethical, ideological, social relation and a political system. I shall compare the theories of politic roads to freedom and serfdom setting out the human nature. I shall also go on comparing these theories deeper in political, historical, traditional and philosophical roots from the point of view of aforementioned political legitimacy theories.

LEİBNİZ VE MCTAGGART'IN CEVHERİN BİRLİĞİ SORUNUNA YAKLAŞIMLARI

Aliye KOVANLIKAYA*

I

McTaggart¹, analitik düşünce geleneğinde zamanın gerçek olmadığına dâir kanıtlamasıyla tanınır². Söz konusu gelenekte, zaman üzerinde çalışan düşünürlerin çoğunluğu öncelikle McTaggart'ın kanıtlamasıyla hesaplaşmak mecburiyetini hissetmişler ve kendi konularını buna göre belirlemişlerdir.³ McTaggart'ın düşünce sisteminde zamanın gerçek olması, hem zamanın bir varlık olmaması ve hem de varlığın zamansal olmaması mânâsına gelir. Analitik düşüncede McTaggart'ın ontolojisini gözardı ederek yapılan çalışmalar, argümanın anlaşılmasında ve değerlendirilmesinde yanlışlıklara ve eksikliklere yol açar.⁴ Bu itibarla, McTaggart'ın ontolojisinin anlaşılmasının, zaman konusundaki kanıtlamasının yorumlanmasına önceliği vardır. Dolayısıyla, bu yazıda McTaggart'ın zamanla ilgili görüşlerini değerlendirmeyeceğiz. Amacımız, McTaggart'ın ontolojisine bir giriş sunmak ve bazı temel ilkeleri bakımından Leibnizci görünüm arzeden ontolojisinin, cevherin birliğine ilişkin farklı tutumları nedeniyle Leibnizci olamayacağını açığa çıkarmaktır.

McTaggart'ın cevher anlayışının birbirine bağlı iki cihetten Leibnizci olduğu düşünülebilir. Bunlar cevherin algısal yapısı ve cevherin mutlak belirlenmişliğidir. McTaggart'ın cevher anlayışını Leibnizci olarak değerlendirmenin mümkün olmadığını ortaya koyabilmek için, öncelikle söz konusu düşünürlerin cevher anlayışlarını cevherin birliği, algısal yapısı ve mutlak belirlenmişliği bakımından kısaca tanıma ihtiyacını hissediyoruz. Leibniz'e göre

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

¹ NE 2 (NE: *The Nature of Existence*).

² McTaggart'a göre varolan her şeyin varlık ve gerçek olduğu kuşku götürmez. Üzerinde durulması gereken nokta, gerçek ve varlık olan herşeyin varolan olup olmadığı hususudur. Varlık oldukları hâlde varolan olmadıkları iddia edilebilecek şeyler karakteristikler (nitelik ve bağıntılar), imkânlar ve önermelerdir. Buna karşın McTaggart'a göre nitelik ve bağıntı varolanlardır. İmkânları ise karakteristikler arasındaki bağıntılara indirger. Böylece karakteristikler ve imkânların gerçek oldukları ölçüde varolan oldukları da açığa çıkarılmış olur. McTaggart gerçek olan ile varolanın örtüşmesini, önermelerin gerçek olmadığını veyahut eğer gerçeklerse varolan olduklarını göstererek değil, önermelere ihtiyaç duymayan bir doğruluk kuramı geliştirerek sağlama yolunu tutar. Buna göre doğruluk, öznenin bağımsız önermelerin bir özelliği değil, olgu ve özne arasındaki bir bağıntı olarak inancın özelliğidir. Doğruluğun nesnellığı bakımından önermelere duyulan ihtiyacın doğruluğun olguyla olan bağıntıyla karşılanması, önermelerin gerçek olmaları durumunda varolan olmadıklarını göstermez. Fakat, epistemolojik açıdan önermelere ihtiyaç kalmaması, McTaggart'a göre pratik açıdan gerçek olan ve varolan örtüşmesini temellendirmek için yeterlidir. (NE 9-36).

³ NE 36

⁴ Burada 'birşey' ile kastedilen birliğe sahip bir şey değil, herhangi bir belirlenime tâbi olmayan muğlak ve soyut birşeydir. (NE 58-59)

cevher basit ve parçasızdır. McTaggart'a göre ise sonsuz sayıda parça ihtivâ eder. Leibniz'e göre cevherler arasında hiçbir gerçek bağıntı olmamasına rağmen, McTaggart ontolojisinde cevherin yapısı ve tabiatı diğer cevherlerle birlikte dâhil olduğu bağıntılarla belirlenir.

II

McTaggart'a göre 'gerçeklik' (*reality*) ve 'varlık' (*being*) terimleri birbirine denktir. Gerçek olan her şey *varlık* ve *varlık* olan her şey *gerçektir*.⁵ Benzer şekilde, *varolan* (*existent*) her şey gerçek⁶ ve gerçek olan her şey de varolandır.⁷ 'Gerçeklik', 'varlık' ve 'varolan' terimleri birbirleri yerine kullanılabilir. McTaggart'ın düşünce sisteminde herhangi bir şeyin gerçek olmamasından anlaşılması gereken onun aynı zamanda bir varlık veya varolan olmadığıdır.

McTaggart'a göre, varlığı ve varlığın tabiatını belirlemeyi hedefleyen bir çalışmanın cevaplaması gereken ilk soru herhangi birşeyin⁸ var olup olmadığıdır. Ne 'Hiç birşey yoktur' ne de 'Birşey vardır' önermelerinin doğruluğu veyahut yanlışlığı sadece muhakeme vasıtasıyla tayin edilemez. Bu önermeler ne zorunlu ne de çelişkilidir. 'Hiç birşey yoktur' önermesinin inanılarak iddia edilmesi, en azından bu inancın var olduğunu kabul etmek mecburiyeti nedeniyle, iddianın muhtevâsiyle çelişiyor olsa dahi, buna inanan bir kişiyi bu yolla bir şeyin var olduğuna ikna etmek mümkün değildir.⁹

'Birşey vardır' önermesinin delili her zaman için belirli bir şeyin olmasıdır. Buna dâir delil, McTaggart'a göre, bir farkındalık (*awareness*) olarak algıdan başka bir yoldan edinilemez. Burada 'algı' ile kastedilen, varolanın sahip olduğu niteliklerin ve dâhil olduğu bağıntıların değil, bizzat varlığının farkındalığıdır.¹⁰ Bu çerçevede içinde algı bilinç düzeyini önceleyen, bilincinde olmadığımız bir bilme yoludur. Algı bir bilgi olmasına rağmen bir inanç teşkil etmez. Bir inancın ortaya çıkabilmesi için algının bilincine varmamız, algıya dâir bir yargıya (*judgment*) ulaşmamız gereklidir.¹¹ Yargı, McTaggart'a göre, bizim bir varolanın bir karakteristiği (nitelik ve bağıntı) sahip olup olmadığının farkında olmamızdır. Bir varolanın varlığına dâir algının bilincine varmamız, varolanın varolma niteliğine sahip olduğu yargısına ulaşmamız için yeterlidir. Dolayısıyla varolan, her zaman bir nitelikle, yani, *varolma* niteliğiyle birlikte vardır.

McTaggart'a göre varlığın tabiatını sadece varolma teşkil edemez. Varolanın tabiatı sadece varolmadan ibâret olsaydı, kendi başına hiç bir belirlenime tâbi olmayan varolan "tam

⁵ NE 58-59

⁶ NE 42. McTaggart belirli bir şeyin algısının, algılanan birşeyin varlığının delili (*evidence*) olarak kabul eder. Bu açıdan İngiliz ampirizmi geleneğini takip ettiği düşünülebilir. Dikkat çekmek istediğimiz bir husus varolanın farkedilmesi ile karakteristیکlerin farkedilmesi arasındaki ayrımıdır. McTaggart bu noktada Russell'in "tanıma yoluyla bilme" ve "tasvir yoluyla bilme" ayrımını izler. (Bkz: B. Russell, "On Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description" (1911), *Mysticism and Logic and Other Essays*, Longmans Green & Co., Londra, 1921)

⁷ NE 40

⁸ NE 60

⁹ NE 60-61

¹⁰ NE 67.

¹¹ NE 66-67

ve mutlak bir boşluk"¹² olduğu için, 'Birşey vardır' ve 'Hiç birşey yoktur' önermeleri arasında muhtevâ bakımından hiç bir fark kalmazdı. Birşey varsa, varolma niteliğiyle birlikte vardır. Buna göre varolan, en azından bir niteliğe sahiptir. Fakat, varolma niteliği, varolanı muğlaklıktan çıkarmak için yeterli değildir. Bu durum varolanın, varolmadan başka niteliklere de sahip olmasını zorunlu kılar, çünkü varolan mutlak ve belirsiz değildir.¹³ Varolanın tabiâtı, karakteristiklerinin toplamıdır. Eğer varolan varsa ve belirsiz olamayacağından bir tabiâta sahip olması zorunluysa, varolanın tabiâtı varolma dışında karakteristikler ihtivâ etmelidir. McTaggart'a göre varolanın tabiâtının ne olduğunu açıklayabilmek için, üç farklı varlık kategorisi olarak *cevher*, *nitelik* ve *bağıntı*nın neler oldukları hususu üzerinde durmamız gerekir. Var olduklarına inandığımız şeyler cevher, nitelik ve bağıntıdır. Nasıl ki, belirli bir şeye, meselâ elmaya dâir algımız birşeyin varlığına delalet ediyorsa, elmanın kırmızı olduğuna dâir yargımız da bir niteliğin varlığına delalet eder. McTaggart varlığın cevher, nitelik ve bağıntı olarak tasnifini temellendirirken, hiçbirinin bir diğerine indirgenemeyeceğini iddia eder. Cevher, sadece varlığı açısından varolandır.¹⁴ Varolma bir nitelik olmakla birlikte varolan bir nitelik veya bağıntı değildir. Nitelik ve bağıntıdan farklı bir varlık kategorisi olarak cevher zorunludur. Varolma niteliği de dâhil olmak üzere hiçbir nitelik (veya bağıntı) diğer niteliklerin taşıyıcısı olamaz. Meselâ, 'Ahmet mutludur' önermesinde, ne Ahmet'in nitelikleri ne de Ahmet'in dâhil olduğu bağıntılar 'Ahmet'in yerine geçemez, çünkü bunların mutlu olması söz konusu olamaz. Dolayısıyla ilk ontolojik ayırım cevher ile nitelik ve bağıntı arasındadır. Fakat cevher 'nitelik ve bağıntılara sahip olan' şeklinde tasvir edilemez. Her varolanın varolma dışında bir tabiâta sahip olması zorunlu olduğundan, nitelik ve bağıntıların da, aynen cevher gibi, nitelik ve bağıntılara sahip olması mecburidir. Başka bir ifadeyle söylersek cevher, nitelik ve bağıntı kategorileri arasında, nitelik ve bağıntılara sahip olma bakımından fark yoktur. Cevher kategorisi ile nitelik ve bağıntı kategorileri arasındaki farkı belirten cevher tasviri 'kendisi bir nitelik veyahut bağıntı olmaksızın nitelik ve bağıntılara sahip olandır'.¹⁵

Nitelik ve bağıntı cevhere bağımlılıkları bakımından aynı ontolojik düzeyde olmalarına rağmen ne nitelikler bağıntılara ne de bağıntılar niteliklere indirgenebilir. McTaggart'a göre nitelik bir cevher hakkında doğru olandır.¹⁶ Her varolan bir nitelikler çokluğuna sahip olmalıdır.¹⁷ Bir varolanın niteliklerinin toplamından oluşan bileşik (*compound*) nitelik söz konu-

¹² NE 61. McTaggart doğru olma (*being true*) ve birşey hakkında doğru olma (*being true of something*) arasında bir ayırım yapar. İlki inançlara ikincisi niteliklere dâirdir.

¹³ McTaggart'a göre her varolan ne kadar olumlu nitelik varsa o kadar sayıda niteliğe sahiptir. Çünkü belirli bir niteliği, meselâ kırmızıyı taşımak aynı zamanda mavi, yeşil, vs. olmamaktır. (NE 63-64)

¹⁴ NE 65

¹⁵ McTaggart'a göre, bağıntıların ancak ve ancak birden çok terim arasında olabilmesi, tek terimli bir bağıntı olan aynılık (*identity*) için de geçerlidir, çünkü aynılık bağıntısı aynı terimin yinelenmesini gerektirir. (NE 80)

¹⁶ NE 82

¹⁷ NE 76

su varlığın tabiatıdır.¹⁸ Buna göre, bir cevherin tabiatı, o cevherin sahip olduğu niteliklere sahip olma niteliğidir. Bu ontoloji, cevher ile tabiatı arasındaki farkı temellendirmek için varolanın sadece cevher ve nitelik olarak tasnif edilmesi yeterlidir. Bu tasnifin yapılabilmesi için, kendisi bir nitelik olmadan tüm niteliklerin taşıyıcısı olan tek bir cevherin olması yeterlidir. Fakat bağıntı, cevher ve nitelikten farklı bir varlık kategorisi ise birden çok cevhere ihtiyaç vardır. Tüm niteliklerin tek bir cevhere ait olması mümkün olduğu hâlde, McTaggart'a göre, herhangi bir bağıntı ancak birden çok cevherle mümkündür.¹⁹ Bağıntının nitelikten farklı bir kategori olması için, bağıntının niteliğe indirgenememesi ve birden çok cevherin varolduğunun temellendirilmesi gereklidir. McTaggart'a göre, herhangi bir bağıntı bir niteliğe indirgenemez. A ve B olarak işaret edeceğimiz iki şey arasında bir bağıntı, meselâ 'uzun olma' bağıntısı varsa, bu bağıntı A'nın ve B'nin belirli ve farklı uzunluklara sahip olmasına bağlı olmakla birlikte, A'nın belirli bir uzunluğa ve B'nin belirli bir uzunluğa sahip olma niteliklerinden farklıdır. 'Uzun olma' bağıntısı ne A'nın ne de B'nin bir niteliğidir. Dolayısıyla, bir bağıntı, bağıntıya dâhil olan şeylerin belirli niteliklere sahip olmasına bağlı olmakla birlikte, o niteliklerden farklı bir şeydir. Buna bağlı olarak da bağıntı kategorisi nitelik kategorisine indirgenemez. Özetlersek bağıntı, cevher olmadığı gibi nitelik de değildir. Nitelik olsaydı, niteliklerin tümü tek bir cevhere ait olabileceğinden, bağıntılar da tek bir cevhere ait olabilecekti. Bağıntı nitelik olmadığına göre, herhangi bir bağıntı varsa birden çok cevher olmalıdır.²⁰ McTaggart birden çok cevherin varlığına dâir delili yine algıda bulur. Algı ya algılayan ile algılanan arasında bir bağıntı ya da zihinsel bir hâldir. Algı algılayan ve algılanan arasında bir bağıntıysa, bu durumda algılayan ve algılanan olarak iki cevher vardır. Eğer algı zihnin bir hâliyse, zihinsel hâl olarak algı ile algının muhtevâsı olan algı verisi (*sense-datum*) arasında bir fark ortaya çıkar ki, bu da farklı iki cevherin varolduğunu gösterir.²¹

Nitelik ve bağıntı kategorilerinin birbirleriyle nasıl ilişkilendirildiği ve cevherin tabiatını nasıl teşkil ettikleri meselesine geçmeden önce bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Birden çok cevherin varolması, cevherlerin birbiriyle bağıntı içinde oldukları mânâsına gelmez. Meselâ, Leibniz'e göre varolanlar sadece cevherlerdir. Sonsuz sayıda cevher vardır ve cevherler arasında hiç bir bağıntı yoktur. McTaggart'a göre bağıntı, cevherden farklı bir varlık türüdür. Bağıntı varsa birden çok cevher ve cevherler arasında bağıntılar vardır. Bağıntının cevherden farklı bir varlık kategorisi olarak kabul edilip edilmemesi, cevherin basit veya bileşik olmasıyla da ilişkilidir. Cevher basit değilse, her biri cevher olan parçaları varsa, bu

¹⁸G IV 504 (De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque, 1698) 'G' harfiyle anıta bulunduğumuz eser, C.I. Gerhardt'ın yayına hazırladığı 'Leibniz, G.W., *Philosophischen Schriften*'dir (7 cilt, Berlin 1875-1890).

¹⁹NE 84-90

²⁰NE 112-113

²¹NE 101; G IV 433-434 (DM9), G VI 608 (M9).

'DM': 'Discours de Métaphysique', 1686.

'M': 'Monadologie', 1714.

parçaların her biriyle cevher arasında parça-bütün bağıntısı vardır. Dolayısıyla, bağıntı cevherin dışında bir varlık kategorisi olmak durumundadır. Eğer, bağıntı, Leibniz'deki gibi cevherden farklı bir varlık kategorisi değilse, cevherlerin arasında veya dışında bağıntılar yoksa, cevherler arasında parça-bütün bağıntısı da varolamayacağından, cevherin, kendileri de cevher olan parçaları olamaz. Öyleyse cevher basit olmak zorundadır. Cevherler arasında bağıntılar yoksa basit olmak zorunda olan cevherlerin tümünün bir tek bütün bir cevher meydana getirmelerine imkân yoktur; çünkü, bu durumda hem cevherler arasında bir bağıntı (aynı bütünü parçaları olma) hem de basit olmayan bir cevherin varolmuş olması gerekirdi. Leibniz'in cevherlerin tümünü ihtivâ eden bir bütün olarak evrenin varolmadığını ve her cevherin evreninin kendisine ait olduğunu ileri sürmesinin ontolojik açıdan nedeni budur.²² McTaggart'ın varlık anlayışına ilişkin şimdiye kadar ulaştığımız hususlar cevher, nitelik ve bağıntının farklı varlık kategorileri olduğu ve birden çok cevherin varolmasının zorunlu olduğudur. Bunlar cevherlerin tümünün basit mi yoksa bileşik mi olduklarını göstermedikleri gibi, tüm cevherlerin parçası oldukları ve kendisi bir başka cevherin parçası olmayan bir cevherin varolup olmadığını da açık bırakır. Daha açık söyleyecek olursak, varlığa dâir şimdiye dek ulaşılan sonuçlar, cevherlerin bileşik olmalarına ve tümünün biraraya gelerek 'evren' adı verilen bir cevher meydana getirmelerine müsaade eden fakat bunu zorunlu kılmayan sonuçlardır. McTaggart'ın temellendirmek istediği de böyle bir cevher anlayışıdır.

McTaggart'ın ontolojisinde nitelik ve bağıntılar birbirlerinden farklı varlık kategorileri olmakla birlikte, cevherin herhangi bir niteliğe sahip olması aynı zamanda sonsuz sayıda türemiş nitelik ve bağıntı taşıması demektir. A cevheri Q niteliğine sahip ise, A ile Q arasında 'sahip olma' bağıntısı vardır. Bunu ARQ ile gösterecek olursak, A aynı zamanda Q' ile göstereceğiz, Q ile R bağıntısında olma niteliğine sahiptir. A ile Q' arasında R' bağıntısı olduğundan, bu da aynı zamanda Q'' niteliğine sahip olması mânâsına geleceğinden A'nın sahip olduğu her hangi bir Q niteliği aynı zamanda sonsuz seriler oluşturan Q', Q'', Q''', ... niteliklerine sahip olması ve R, R', R'', R''', ... bağıntılarına dâhil olması demektir. Yukarıda ulaştığımız sonuçlar dikkate alındığında, her cevher 'varolma' ve 'cevher olma' niteliklerine sahiptir. Benzer şekilde her cevher 'kendisiyle aynı olma' (*being identical to itself*) ve 'diğerlerinden farklı olma' (*being diverse from others*) bağıntılarına dâhildir. Bu orijinal nitelik ve bağıntılardan, sonsuz sayıda türemiş nitelik ve bağıntı meydana gelir ve bu karakteristiklerin tümü cevhere aittir. Söz konusu karakteristikler 'o cevherin karakteristiği olma' niteliğini meydana getirirler. Bu bileşik nitelik cevherin tabiatıdır ve cevherin her karakteristiği o cevherin tabiatının parçasıdır.²³

²² NE 118

²³ McTaggart'ın bir cevherin parçaları olabileceğine dâir verdiği örnekler genellikle uzaysal ve zamansal parçalarıdır. Bir ülkenin bölgelerinin o ülkenin parçası olabilmesi veyahut bir kişinin farklı anlardaki durumunun söz konusu kişinin zamansal parçaları olabilmesi gibi. Fakat parça-bütün ilişkisini, Russell'in kümeler kuramıyla da hesaplayarak, herhangi bir paradoksun doğmasına yol açmayacak ve dolayısıyla da hiç bir cevherin kendi parçalarından biri olmasına müsaade etmeyecek şekilde formel olarak temellendirir. Parça-bütün ilişkisinin formel bakımdan nasıl temellendirildiği bu yazının sınırlarını aştığı için burada sadece McTaggart'ın ulaştığı sonuçları ifade etmekle yetineceğiz.

Karakteristikler arasında iki tür belirlenim bağıntısı vardır. Bir cevher K karakteristiğine sahip olduğu her durumda K' karakteristiğine sahip ise, K karakteristiği K' karakteristiğini *içsel olarak belirler (determines intrinsically)*. Meselâ bir şey maviyse, aynı zamanda uzaysaldır. Birisi anne ise, başka birisi de onun çocuğudur. 'Mavi olma' 'uzaysal olma' niteliğini, 'anne olma' 'çocuk olma' niteliğini içsel olarak belirler. Örneklerde de görüldüğü gibi, içsel belirlenim bağıntısı bir cevherin karakteristikleri arasında olabildiği gibi, farklı cevherlerin karakteristikleri arasında da olabilir. Bu bağıntının 'içsel' olarak adlandırılmasının nedeni, karakteristiklerin sadece oldukları karakteristik olmaları itibarıyla bağıntılı olmalarıdır. Bir niteliğe sahip olma, o nitelikle belirli bir bağıntıya dâhil olma mânâsına geldiğinden ve tersi de geçerli olduğundan, bir niteliğe sahip olma ve bir bağıntıya dâhil olma arasında karşılıklı bir içsel belirlenim bağıntısı vardır. *Dışsal belirlenim (extrinsic determination)* bağıntısı ise, bir cevherin karakteristiklerinin tümü arasındadır. Bu bağıntının dışsal olarak adlandırılmasının nedeni, bağıntıya dâhil olan bir karakteristiğin değerini kendiliğinden değil, aynı cevhere ait olması nedeniyle belirlemesidir. Bir cevherin herhangi bir karakteristiği diğerlerinin tümünü dışsal olarak belirler, çünkü cevherin karakteristiklerinden birinin farklı olması, cevherin tabiatının farklı olması demektir.²⁴

McTaggart'a göre bir cevherin karakteristikleri arasındaki içsel ve dışsal belirlenim bağıntıları, cevherin birliğinin ifadeleridir. Bir cevherin birden çok tabiata sahip olması mümkün olmadığı gibi, bir tabiatın birden çok cevhere ait olması da mümkün değildir. McTaggart bu hususları temellendirirken Leibniz'in 'aynıların ayırdedilmezliği' ve 'ayırdedilmezlerin aynılığı' ilkelerine dayanır ve bu ilkeleri kabul eder.²⁵ Buna göre, McTaggart'ın cevher anlayışında, cevherin birliğinden anlaşılması gereken, bir ve aynı tabiatın birden çok cevhere ait olamamasına bağlı olarak, her cevherin bir tane olmasıdır. Bu durumda tabiatının birliği, cevherin birliği için yeterli sayılmış, cevherin birliğinin basit mi yoksa bileşik mi olduğu hususu açık bırakılmıştır. Leibniz'in 'aynıların ayırdedilmezliği' veya 'sayısal aynılık' olarak anılan ilkesi *bir* olan cevherin birden çok tabiata sahip olamayacağını ifade eder. Esâsen bir olanın iki olamayacağı mânâsına geldiğinden zorunlu bir ilkedir. 'Ayırdedilmezlerin aynılığı' veya 'niteliksel aynılık' olarak bilinen ilke ise, aynı niteliklere sahip iki cevher olamayacağını ifade eder. Bu ise, Leibniz'in cevher anlayışının dışına çıkıldığında her zaman kabul edilebilecek bir şey değildir. Leibniz'in ontolojisindeki dayanağı ise, cevherin birliğinin bütünü değil, basit ve bölünemez olanın birliği olmasıdır.

McTaggart'a göre cevherin birliği iki şekilde anlaşılabilir: *bileşim birliği (unity of composition)* ve *belirme birliği (unity of manifestation)*. Bileşim birliği, parçalardan müteşekkil olan bütünü birliğidir. Belirme birliği ise, bir olanın *farklılaşma (differentiation)* yoluyla kendini birden çok olarak göstermesidir. McTaggart'ın parçalardan müteşekkil cevherler olduğundan herhangi bir kuşku yoktur. Bu nedenle, cevherin birliğinden genel olarak bile-

²⁴ Bu hususlarla ilgili olarak bkz: NE 174-204

²⁵ Belirleyici mütakabiliyet bağıntısının formal tanımı için bkz: NE 215

şim birliğinin anlaşıldığını belirtir. McTaggart'ın üzerinde durduğu husus, bileşim birliğinin aynı zamanda bir belirme birliği olduğudur. Buna göre, parça olarak düşündüklerimiz, bir olanın farklılaşması, karakteristik olarak düşündüklerimiz, cevherin tabiatının farklılaşmalarıdır. McTaggart'a göre, bileşim birliği ile belirme birliği ontolojik açıdan bir ve aynı şeydir. Her ikisi de cevherin birliğinin farklı ifadeleridir.²⁶

McTaggart'ın cevheri, 'kendisi bir nitelik ve bağıntı olmadan nitelik ve bağıntıları taşıyan olarak' anlaması, birden çok cevherin varlığının zorunlu olması ve bütünlüğün birlik olarak kabul edilmesi dikkate alındığında, tecrübe yoluyla bildiğimiz şeylere cevherlik atfedilmesi şaşırtıcı olmaktan çıkar.²⁷ Buna göre, bileşik cevherler vardır ve tüm cevherlerin parçası oldukları bir bütün olarak evrenin varolmasını engelleyecek hiçbir şey yoktur.

Evren, tüm cevherleri ihtivâ eden ve kendisi hiçbir cevherin parçası olmayan bir cevher olarak kabul edilecek olursa, başka bir bütünün parçası olmaması nedeniyle, onun varlığı tüm varlığın temeli hâline gelir. Bu nedenle *birincil bütün* (*primary whole*) olarak adlandırılır. McTaggart'a göre tecrübi bilgimiz dâhilindeki tüm cevherler bileşiktir. Fakat bu, bileşik olmayan cevherlerin varolmaması mânâsına gelmez. Bu durumda araştırılması gereken şeyler, parçaları olmayan basit cevherlerin varolup olmadıkları ve bir cevher ile parçaları arasındaki bağıntının ne olduğudur. Eğer parçalardan oluşmadıkları için bölünmez ve basit cevherler varsa, bu durumda birincil bütün olarak evrenin varlığın temelini teşkil etmesi sorulanır hâle gelebilecektir.

McTaggart'a göre basit bir cevherin varolup olmadığı sorusu hiçbir ciheti itibarıyla bölünebilir olmayan ve bu nedenle her hangi bir muhtevâyâ sahip olmayan bir cevherin varolup olmadığı sorusuna denktir. Tüm cevherlerin bileşik olup olmadıkları sorusu, McTaggart'a göre, muhakeme yoluyla cevaplanamaz, çünkü cevher tasviri, cevherin muhtevâsı, yani bileşik olup olmadığı hakkında hiçbir şey belirtmez. Bu nedenle McTaggart, tüm cevherlerin bileşik olduğunu temellendirebilmek için, basit cevherlerin varolamayacağını gösterme yolunu değil de, tüm cevherlerin bileşik olmasının hiçbir çelişkiye yol açmadığını gösterme yolunu tutar. Varlığın, her biri bileşik olan cevherler üzerinden bir tasviri mümkün ise, basit cevherlerin varolması zorunluluğu yoktur.²⁸ Görülebileceği gibi, bu tutum, cevherin basit olmak zorunda olduğu Leibniz ontolojisinin karşıtı bir tutumdur.

Tüm cevherlerin bileşik olduğu varsayımı, cevherler arasındaki bağıntının temellendirilmesinde herhangi bir çelişkiye yol açmazsa, bu durumda basit ve basit oldukları için varlığın temeli olarak kabul edilebilecek cevherlere ihtiyaç kalmayacağından, evren, parçalarının her biri cevher olan ve sonsuz sayıda parça ihtivâ eden temel ve birincil bütün olarak kabul edilebilir. Bu kabule bağlı olarak, hiç bir basit cevher olmadığından, her cevher, terimlerinin her biri sonsuz seriler olan bir seri oluşturur. Bu durumda, bir cevherle parçaları arasındaki

²⁶ Birincil bütün, birincil parça ve ikincil parça tanımları için bkz: 215-216. Bunu mümkün kılan, belirleyici müteakabiliyet bağıntısının dışsal değil içsel belirlenim bağıntısı vasıtasıyla tanımlanmasıdır.

²⁷ NE 248

²⁸ NE 248

bağıntı, bir seri ile terimleri arasındaki bağıntıya indirgenir.

McTaggart cevher ile parçaları arasındaki bağıntıyı 'belirleyici mütakabiliyet' (*determining correspondence*) olarak isimlendirir. Bu bağıntı, parçaların birbirlerini ve bütünü, bütünü de parçaları belirlediği bir parça-bütün bağıntısıdır. Evrenin bir cevher ve her cevherin evrenin bir parçası olduğu kabul edildiğinden, evrenin düzenini de belirleyici mütakabiliyet bağıntısı teşkil eder. Belirleyici mütakabiliyet bağıntısının temellendirilmesi, bir cevherin tabiatına dâir, tam (*complete*) olmamakla birlikte, sadece ve sadece o cevhere uygulanabilecek yeterli bir tasvirin (*a sufficient description*) verilebilmesi demektir. Farklı bir ifadeyle söylersek, her cevher için, bir parça-bütün bağıntısı vasıtasıyla, sadece ve sadece o cevhere uygulanabilecek yeterli bir tasvir oluşturulabilirse, her cevherin parçalar ihtivâ ettiği ve hiçbir basit cevherin olmadığı temellendirilebilecektir. Her cevher parçalardan oluşmuşsa, o parçaların her birine sahip olma cevherin bir niteliğidir ve dolayısıyla cevherin tabiatının parçasıdır. McTaggart'a göre, parçası olma bağıntısı cihetinden, her biri sonsuz seriler oluşturan terimlerden oluşmuş bir serinin, terimlerinin parçalarının tümünün gerektirmeyen (dolayısıyla tam olmayan) yeterli bir tasvirini vermek mümkündür.²⁹

Bu tasvir, bir cevherin birincil ve ikincil parçaları arasında bir ayrım yapılmasıyla mümkündür. Evren tek birincil bütün olarak düşünüldüğünde, evrenden başka hiçbir cevherin parçası olamayacak evren parçaları *birincil parçalardır* (*primary part*). Birincil parçalar ile birincil parçaların birincil ve diğer derecelerden *ikincil parçalarının* (*secondary part*) tümü, her biri sonsuz sayıda parçadan oluşmuş cevherlerdir. Fakat, sadece evrene ait yeterli bir tasvir için bu cevherlerin tümünün tasvir edilmesi zorunlu değildir.³⁰ McTaggart'a göre evrenin her biri sonsuz sayıda parçaya sahip parçalardan müteşekkil olması ve parçaları arasında belirleyici mütakabiliyet bağıntısının bulunması, bu bağıntının algısal olması ile mümkündür.³¹ Belirleyici mütakabiliyet algısal bir bağıntı olarak anlaşıldığında, bir bütünün bir parçasının algısı, aynı zamanda bütünün bir algısının parçası olabilir. Dikkat edilmesi gereken husus, bütünün her parçasının algısının, bütünün her algısının parçası olması mecburiyetinin olmamasıdır.³² Varlığın algısal yapısının anlaşılabilmesi için, evrenin birincil parçalarının ikincil parçalardan farklılığının açıklanması gereklidir.

Belirleyici mütakabiliyetin algısal bir bağıntı olabilmesi için, evrenin birincil parçalarının kendilerini, diğer birincil parçaları ve onların ikincil parçalarını algılayabilen ve algı olmayan hiçbir parça ihtivâ etmemeleri zorunludur. Birincil parçaların algılama etkinliği onları hem evrenden hem de ikincil parçalardan farklı kılarak özne (*self*) olmalarını sağlar. İkincil parçaların hepsi birincil parçaların algılamasına bağımlıdır. Dolayısıyla ikincil parçaların özne olması mümkün değildir. Evrenin de özne olması mümkün değildir, çünkü bu durumda bir birincil parça olan öznenin başka bir öznenin parçası olması gerekir ki, bu, McTag-

²⁹ NE 121-123

³⁰ Cevherin belirli bir karakteristiğe sahip olduğunun farkındahığı bir algı değil, hükümdür.

³¹ NE 80-81

³² NE 114

gart'a göre mümkün değildir.³³ Evren, tüm cevherleri ihtivâ eden bütün olduğundan bileşim birliği bakımından tüm varlığın temelidir. Evrenin birincil parçaları olan öznelere, varlığı faaliyetleriyle farklılaştırarak açığa çıkardıkları için, belirme birliği açısından temeldedirler.

Bu noktada hatırlamamız gereken McTaggart'a göre algının bir cevherin belirli bir karakteristiğe sahip olmasının farkındalığı değil³⁴, bizzat varlığın farkındalığı olması hususudur. Algının bu şekilde anlaşılması, kendisinin farkında olmayan birincil parçaların da özne olabilmesini mümkün kılar.³⁵ Dolayısıyla özne veyahut kendi olma ile kendisinin bilincinde olma arasında fark vardır. Kendilik bilinci her durumda özne olmayı gerektirirken, tersi geçerli değildir. Algılar öznelere parçaları ve evren öznelere oluşan birincil bütün olduğundan, varlığın muhtevâsı öznelere bağımlı hâle gelir. Bu nedenle varlık tinseldir (*ideal*) ve tinsel olmayan şey varlık değildir.³⁶ Varlığın maddî, uzaysal ve zamansal olamaması veyahut madde, uzay ve zamanın gerçek olamaması, yukarıda mümkün olduğunca genel bir şekilde sunmaya çalıştığımız McTaggart ontolojisinin sonuçlarıdır. Varlık maddî, uzaysal veya zamansal bir şey olarak düşünülürse, belirleyici mütakabiliyet bağıntısının şartlarını sağlaması mümkün olmayacaktır.

III

McTaggart'ın Leibniz'in ontolojisinden aldığı temel husus, cevherin, sonsuz bölünebilirliği mümkün kılacak şekilde sonsuz sayıda algı ihtivâ etmesidir. McTaggart'ın Leibniz'e yaklaştığı diğer hususlar da, genellikle, cevherin sonsuz sayıda algı ihtivâ etmesinin sonuçları olarak değerlendirilebilir. Fakat Leibniz'in düşünce sisteminde cevherin sonsuz sayıda algı ihtivâ etmesini mümkün kılan cevher anlayışını esâsen değiştirdiği, böyle bir cevherin metafizikî zeminini varlık anlayışına dahi etmediği için McTaggart ontolojisinin Leibnizci olması mümkün değildir. Çalışmamızın bu bölümünün amacı, Leibniz'in cevher anlayışını savunmak ve Leibniz'in düşünce sisteminin varlığı kavrayışımıza dâir temel meseleyi çözdüğünü ileri sürmek değil, sadece McTaggart ontolojisinin Leibnizci bir ontoloji olarak değerlendirilemeyeceğini göstermektir.

Leibniz'e göre cevher basit, parçaları olmayan ve buna bağlı olarak bölünemez ve bir olandır.³⁷ Yaradılmış cevherlerin, varolmaları ve faaliyetleri itibarıyla birbirlerinden ve bir kez yaratıldıktan sonra yaratılmamış cevher ve yaratıcı olan Tanrı'dan bağımsız olmaları Leibniz'in cevher anlayışı için vazgeçilmezdir. Bunu temin eden de cevherin bölünmez birliğidir. Cevher sonsuz sayıda algı ihtivâ etmekle birlikte, ne cevher algıların bir araya gelerek

³³ G VI 607 (M1).

Ayrıca bkz: A.Kovanlıkaya, 'A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology', yayımlanmamış doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2002.

³⁴ G V 121 (Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain, 1704, II, IX)

³⁵ G II 97 (Arnauld'ya 30 Nisan 1687 tarihli mektup)

³⁶ G II 101 (Arnauld'ya 30 Nisan 1687 tarihli mektup)

³⁷ G VI 618-619 (M68)

teşkil ettiği bir bütün, ne de algılar cevher veya cevherin parçalarıdır. Ayrıca Leibniz'e göre algı, McTaggart'ın görüşünün aksine, bir cevherin diğer cevherleri farketmesi değil, farkına varma faaliyetinin (*aperception*) farkedeceği şeydir³⁸; bu nedenle her tür farkındalığı önceleyen bir şekilde cevherdedir. Cevher algıları yaratılışı itibarıyla ihtivâ eder. Bir cevherdeki algılar, diğer cevherlere dâir temsillerdir. Dolayısıyla, bir cevher, McTaggart'ın aksine, diğer cevherlerin değil, cevherlerin temsillerinin farkına varır.

McTaggart'ın cevher anlayışının ilk bakışta Leibnizci gibi görünen bir başka ciheti cevherin tamamen *belirlenmiş* olmasıdır. Fakat, cevherin belirlenmişliğinin zemini ve sonucu iki sistemde farklı olmaktan öte birbirinin tam zıddıdır. Leibniz'de cevherin yaratılışı itibarıyla tamamen belirlenmiş olması, mevcudiyeti ve faaliyeti itibarıyla diğer cevherlerin tümünden tamamen bağımsız olmasının dayanağıdır. McTaggart'ta ise belirlenmişliğin sonucu cevherler arasındaki mutlak bağımlılıktır.

Cevherin belirlenmişliğinin iki düşünüre göre farklı zeminlerinin araştırmasına geçmeden önce belirtmeliyiz ki, Leibniz'e göre hakiki mânâda varlık olanlar sadece cevherlerdir.³⁹ Nitelikler ve bağıntılar varlık değerlerdir. Ayrıca, her cevherin varolması ve faaliyeti itibarıyla diğerlerinden bağımsız olması zorunlu olduğu için, hiçbir cevherin bir diğeriyle herhangi bir fiilî ve aynı mânâda gerçek bağıntıya dâhil olması mümkün değildir.⁴⁰ Cevherin parçalardan müteşekkil olması cevherin varlığının, diğer cevherlerle herhangi bir fiilî bağıntı içinde olması ise faaliyetinin bağımsızlığını iptâl eder.

Leibniz'in düşünce sisteminde cevheri belirleyen Tanrı'nın önceden tesis ettiği âhenktir.⁴¹ Bir cevherin varolma nedeni, önceden tesis edilmiş âhenkten kendisine düşen payı fiilî hâle getirmektir ve cevhere âhenkten düşen kısım o cevherin bireysel ideasıdır.⁴² Cevherin faaliyetinin seyri bireysel ideasında belirlenmiştir. Cevherlerin bireysel ideaları bir ve aynı âhenge tâbi olduğundan, cevherlerin faaliyetlerinin birbirine uygunluğunun ve cevherler arasındaki görünüşteki bağıntıların zemini âhenktir. Önceden tesis edilmiş âhenk ilkesinin, metafiziki açıdan, cevherlere önceliği vardır; cevherin varolmasını ve faaliyetini belirleyen âhenktir.

McTaggart'ın düşünce sisteminde ise cevherin belirlenmişliğinin dayanağı belirleyici mütekabiliyet, cevherin tabiatının belirlenmişliğinin dayanağı da dışsal belirlenim bağıntıları olarak takdîm edilir. Belirleyici mütekabiliyet bağıntısı ile cevherin her biri cevher olan sonsuz sayıda parçadan müteşekkil olması, sadece birinin tasvirinin diğeri gerektirmesi nedeniyle denk olmakla kalmaz; bunlar varlık itibarıyla bir ve aynı şeydir. Belirleyici mütekabiliyet bağıntısı esasen bir parça-bütün bağıntısıdır. Özellikle, bağıntının cevherden farklı bir

³⁸ G IV 436-439 (DM13)

³⁹ G VI 608 (M9), G VII 344 (Antibarbarus Physicus pro Philosophia Reali contra renovationes qualitatum scholasticarum et intelligentiarum chimaericarum, 1710-1716(?))

⁴⁰ G VI 608 (M12, M13)

⁴¹ NE 273; G VII 319-322 (De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis, 1685)

⁴² NE 207; G V 122 (Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain, 1704, II, IX)

varlık kategorisi olduğu bir ontoloji de parçalardan müteşekkil bir bütün olarak cevherin bir parça-bütün bağıntısına dâhil ve tâbi olmaması, parça-bütün bağıntısının da parçalardan müteşekkil bir cevher olmadan var olması mümkün değildir. İki farklı varlık kategorisi olan cevher ve bağıntı, eğer birbirlerinden bağımsız varlık kategorileriye, her biri diğerinden bağımsız olarak temellendirilmek durumundadır. Söz konusu olan varlık kategorilerinden biri metafiziki bakımdan diğerinden önce ise, önce olan diğerinden bağımsız olarak temellendirilmelidir. Belirleyici mütakabiliyet ve cevherin sonsuz sayıda cevherlerden oluşması McTaggart'ın düşünce sisteminde birbirlerinden bağımsız olarak temellendirilemediği için ne cevher belirleyici bağıntının dayanağını ne de belirleyici bağıntı cevherin dayanağını teşkil edebilir.

Cevherin tabiatının belirlenmişliğinin dayanağı olarak takdim edilen dışsal belirlenim bağıntısı, aynı belirleyici mütakabiliyet bağıntısı gibi içsel belirlenim bağıntısına bağlıdır. Bir cevherin her hangi bir karakteristiğinin diğerlerinin tümüyle dışsal belirlenim bağıntısına dâhil olabilmesi için, söz konusu cevherin karakteristiklerinden bazılarının birbirleriyle içsel belirlenim bağıntısında olması gereklidir. McTaggart'a göre içsel ve dışsal belirlenim bağıntıları esâsen karakteristikler arasındadır. Cevherlerin birbirleriyle bu bağıntıları taşıması karakteristikleri vasıtasıyladır. İçsel ve dışsal terimlerinden anlaşılması gereken, bağıntılarının cevherlere değil, karakteristiklere içsel veya dışsal olmasıdır. McTaggart içsel ve dışsal bağıntı terimlerini Leibniz'den alır.⁴³ Leibniz'e göre ise içsel ve dışsal bağıntular cevhere içsel veya dışsal olarak anlaşılacak mecburiyetindedir. Sadece ve sadece basit ve fâil olanların cevher olduğu ve buna bağlı olarak cevherler arasında hiçbir dışsal ve fiilî bağıntının olmayacağı Leibniz ontolojisinde, cevher diğer cevherlerle dışarıdan değil, bireysel ideası vasıtasıyla kendi içinden ilişkilendirilmiştir. Bağıntıların fiilî ve dolayısıyla gerçek olmayıp ideal olması da bu mânâdadır. Dolayısıyla, içsel ve dışsal bağıntıların cevherin yapısı ve tabiatını belirlemesi her ne kadar Leibnizci bir görüntü arzederse arzetsin, cevher anlayışının Leibniz'inkinin tam zıddı olması nedeniyle McTaggart'ın ontolojik tutumu, esası bakımından Leibnizci olmaktan uzak olduğu gibi, Leibnizci açıdan bakıldığında da bir ontoloji olmaktan da uzaktır.

IV

McTaggart ve Leibniz'in varlık anlayışları, varlığa dâir temel meseleyi çözümleme girişimleri olarak değerlendirildiklerinde benzer oldukları öne sürülebilir. Belirtmeliyiz ki, varlığın yapısının ve tabiatının araştırılmasında ortaya çıkan meseleler, esâsen varlıkla değil, insanın varlığı kavrayışıyla ilgilidir.

Varlığa dâir temel mesele birlik ve çokluk meselesi olarak anlaşıldığında, her iki düşünce sistemi de meseleyi varlığın algısal yapısı vasıtasıyla çözmeye çalışır. Leibniz'e göre cev-

⁴³ NE 119

herin sonsuz sayıda algıya sahip olması bir çokluk değil çeşitlilik ihtivâ etmesidir.⁴⁴ Bu nedenle bir olan çok değildir. Leibniz' göre hakikî birlik de bundan ibârettir. Fakat cevherin parçası olarak algıların da cevher olduğu McTaggart ontolojisinde, bir olan cevher aynı zamanda çoktur. Dolayısıyla bir olanın aynı zamanda nasıl çok olabileceği problemi McTaggart ontolojisinde esâsen çözülememiştir.

Varlığa dâir temel mesele gerçeklik ve görünüş olarak anlaşıldığında, cevher anlayışlarından kaynaklanan bazı temel ayrımlar bir yana bırakılacak olursa, McTaggart'ın Leibniz'e yaklaştığı genel olarak söylenebilir. Görünüş olarak adlandırılan tecrübi dünya her iki düşünüre göre de hiç bir gerçekliğe tekâbüle etmeyen bir hayal değil, *phaenomenon bene fundatum*'dur (iyi temellendirilmiş görünüş).⁴⁵ Meselâ uzay ve zaman varlık olmamakla birlikte, sadece bir görünüşten ibâret veya tecrübe edinenden kaynaklanan öznel şartlar değil, varlığın düzeninin hatalı veyahut olduğundan farklı ifadeleridir. Belirtmemiz gerekir ki, her iki düşünüre göre de hatanın kaynağı algılar değil, öznenin algılarının farkına varma faaliyeti-
dir.⁴⁶ Fakat McTaggart'ın gerçeklik anlayışı Leibniz'inkinden farklıdır. Her ne kadar McTaggart kendi ontolojik konumunun Leibniz'inki gibi bir idealizm olduğunu ileri sürse de⁴⁷, Leibniz'e göre sadece fâil veya fiilî olan gerçek olduğu için, ideal olan gerçek değildir. Fakat bu ideal olanın epistemolojik değil metafiziki mânâda hakikât olmaması demek değildir. Aksine, Leibniz'e göre tek bir hakikâtin kısmî idrakı olarak hakikâterin zemini, Tanrı'nın sahip olduğu ideallerdir ve buna bağlı olarak hakikât idealdir.⁴⁸

Varlığa dâir temel mesele varlık ve oluş meselesi olarak anlaşıldığında, bu mesele her iki düşünce sisteminde de değişimin reddedilmesi yoluyla aşılır. Varlık değişmez, değişen de varlık olamaz. Leibniz'in düşünce sisteminde varlıkların değişime tâbi olmamasının nedeni, basit olmalarıdır.⁴⁹ Görünüştaki değişimin dayanağı ise, algıların önceden tesbit edilmiş bir düzene göre cevherin faaliyetiyle açığa çıkarılmasıdır. Değişim varlığa dâir olmadığı gibi, varlığın hem herhangi bir cihetten olduğundan farklı olmuş olması hem de aynı varlık olarak kalması da mümkün değildir. Cevherin faaliyetinin herhangi bir cihetten olduğundan farklı olmuş olması, sadece söz konusu cevherin o cevher olarak iptâline yol açmakla kalmaz, tüm cevherlerin faaliyeti bir ve aynı âhenge göre tespit ve tayin edildiği için, diğer cevherlerin de oldukları cevherler olarak iptâl edilmelerine neden olur. Aynı şekilde, McTaggart'a göre de herhangi bir cevherin parçalarından veyahut karakteristiklerinden birinin olduğundan farklı olması, cevherler ve cevherlerin tabiatları arasındaki belirlenim bağıntıları

⁴⁴ Bkz: G IV 436-439 (DM 13), G IV 450-451 (DM25), G IV 451-453 (DM26), G VI 106-107 (Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'homme et l'Origine du Mal, 1710 :1-7)

⁴⁵ G VI 607-608 (M7)

⁴⁶ NE 207; G V 122 (Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain, 1704, II, IX)

⁴⁷ NE 119

⁴⁸ Bkz: G IV 436-439 (DM 13), G IV 450-451 (DM25), G IV 451-453 (DM26), G VI 106-107 (Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'homme et l'Origine du Mal, 1710 :1-7)

⁴⁹ G VI 607-608 (M7)

neniyle, sadece söz konusu cevherin o cevher olarak varlığının iptâline değil, diğer cevherlerin ve evrenin oldukları gibi olamamaları sonucuna yol açar. Dolayısıyla, ne varlığın değişmesi ne de olduğundan farklı olmuş olması mümkündür. Fakat içsel ve dışsal belirle-nim bağıntıları sorunsuz olarak temellendirilmediği müddetçe bu sonuca ulaşmak imkânsızdır.

KAYNAKÇA

- McTaggart, J. M. E., *The Nature of Existence* (cilt I: Cambridge University Press, Cambridge, 1921; cilt II: yayına hazırlayan C.D. Broad, Cambridge University Press, Cambridge, 1927).
- Leibniz, G. W., 'Leibniz, G.W., *Philosophischen Schriften*, yayına hazırlayan C.I. Gerhardt (7 cilt, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1875-1890), Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zurich, New York, 1996:
- De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque, 1698.
- Discours de Métaphysique, 1686.
- Monadologie, 1714.
- Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain, 1704.
- Arnauld'ya 30 Nisan 1687 tarihli mektup.
- Antibarbarus Physicus pro Philosophia Reali contra renovationes qualitatum scholasticarum et intelligentiarum chimaericarum, 1710-1716(?)
- De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis, 1685.
- Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain, 1704.
- Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'homme et l'Origine du Mal, 1710.
- Russell, B., "On Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description" (1911), *Mysticism and Logic and Other Essays*, Longmans Green & Co., Londra, 1921.
- Kovanlıkaya, A., 'The Ontological Foundations of McTaggart's Argument on The Unreality of Time', Boğaziçi Üniversitesi, 1994 (yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
- Kovanlıkaya, A., 'A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology', yayımlanmamış doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2002.

Abstract: McTaggart's and Leibniz's Approaches to the Unity of Substance

For McTaggart, existence can be classified into three categories: substance, quality and relation. Neither one of these can be reduced to one another. Substance, in such a framework, is described as that which has characteristics (i.e., qualities and relations) without itself being a characteristic. McTaggart claims that every substance is a whole that is differentiated into infinite number of parts each of which is again a substance. The substance that has all other substances as its parts is Universe and there is no simple substance. Each substance is

related to other substances by the relation of determining correspondence, which is essentially a whole-and-part relation. Since all substances are parts of the Universe, the determining correspondence determines the order of the Universe. According to McTaggart, a substance, in order to satisfy the formal conditions of the determining correspondence, should either be a perception, a collection of perceptions or a perceiver. Then, the content of the whole existence is perceptual and is dependent upon the existence and the activity of selves; in that sense, it is ideal.

McTaggart's conception of substance might seem to be Leibnizian in two fundamental respects; firstly, substance has a perceptual content and secondly, it is completely determined. According to Leibniz, each substance is a simple unity, that is, has no parts; and there can be no real relation between substances. Although every created substance is determined, it is not determined by others but by its individual idea. Such an idea is related to the individual ideas of other substances through the harmony pre-established by God. In other words, a substance's relations to others are not actual or real, but ideal. It is argued in this paper that McTaggart's conception of substance cannot essentially be Leibnizian since Leibniz's conception of substance as simple, indivisible and independent unity is replaced by a completely opposite conception of substance in which each substance is infinitely divisible and completely dependent on others through the relations it really bears to them.

DESCARTES VE ÖZNE OLARAK BENLİK

Şahabettin YALÇIN*

Giriş

Batı felsefe tarihine baktığımızda benlik (*self*)¹ kavramının, felsefenin en belirsiz kavramlarından biri olduğu hemen göze çarpar. Bu belirsizliğin nedenlerinden birisi hiç kuşkusuz onun çok boyutlu bir kavram olmasından ileri gelmektedir. Benlik kavramının teolojik ve felsefi yönleri olduğu gibi onun psikolojik ve hatta sosyolojik boyutları da bulunmaktadır. Her düşünsel çevrede farklı yönleriyle ele alınan bu kavram, felsefede daha çok ontolojik ve epistemolojik yönleri itibarıyla ön plana çıkmıştır. Batı felsefe tarihinde özellikle Descartes'ın ünlü *cogito*'su ile birlikte yoğun bir biçimde filozofların gündemine giren benlik kavramı, bu yoğun tartışmalara karşın felsefenin en muğlak kavramlarından biri olma durumunu korumaktadır. Bunun en büyük göstergesi de benlik ile ilgili felsefe literatüründe oldukça farklı hatta çelişik görüşlerin mevcudiyetidir. Gilbert Ryle'in *The Concept of Mind*² adlı eserinde dile getirdiği bir metafor, bu kavramın içeriğinin ne kadar belirsiz olduğunu çok iyi göstermektedir. Benliği insanın gölgesine benzeten Ryle'a göre benlik kavramı, tıpkı insana o kadar yakın olmasına karşın yakalamak istediğimiz zaman bir türlü yakalanamayan insan gölgesi gibi, üzerindeki bunca tartışmaya karşın bir türlü ne olduğu tam olarak anlaşılamamış bir kavramdır. İnsanda bir ben bilincinin olduğu aşkar olmasına karşın benliğin mahiyetinin nasıl bir şey olduğunu izah etmeye kalkıştığımız zaman belirsizlikler hemen çoğalmaktadır. Genellikle ruh, zihin, özne ve bilinç gibi kavramlarla beraber ele alınan ve zaman zaman da bu kavramlardan biri veya birkaçı ile özdeşleştirilen benlik kavramı, bu kavramların sahip olduğu tüm belirsizleri de tabiatıyla içinde barındırmaktadır. Aşağıda göreceğimiz gibi benlik kavramı, teolojik implikasyonları olan ruh kavramından farklı olduğu gibi son zamanlarda felsefe çevrelerinde ruh kavramı yerine kullanılan zihin kavramından da farklıdır.

Batı felsefe tarihinde benlik kavramının serüvenine baktığımızda görürüz ki, benlik,

* Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

¹ İngilizce'deki *self* teriminin Türkçe'de yerleşmiş, standart bir karşılığı henüz olmadığından bu terimin anlamına en yakın anlama sahip Türkçe *benlik* terimini tercih ettik.

² Ryle, *The Concept of Mind*, s. 186. Bu makalede adı geçen kitap ve makalelere ilişkin bibliyografik bilgi, makalenin sonunda yer alan 'Kaynakça'da belirtilmiştir. Ayrıca makalede yer alan çevirilerin tümü, aksi belirtilmedikçe, bana aittir.

daha çok iki yönüyle öne çıkmıştır: bilginin öznesi olarak benlik ve bilginin nesnesi olarak benlik. Bilginin öznesi olarak benlik daha çok aktif yönü itibarıyla ön plana çıkarken, bilgi nesnesi olarak benlik, diğer tüm nesnelere gibi pasif bir haldedir. Felsefe tarihinde rasyonalistler, daha çok benliğin özne yönüne vurgu yaparken, empiristler benliğin nesne yönünü öne çıkarmışlardır. Bu iki farklı bakış, benlik hakkındaki bilginin mahiyetine de yansımıştır. Benliğin özne yönüne vurgu yapan rasyonalistler, özne olarak benlik bilgisinin diğer bilgilere oranla daha kesin olduğunu zira burada aracısız ve doğrudan bir bilincin sözkonusu olduğunu iddia ederken, benliğin nesne yönünü öne çıkaran empiristler, nesne olarak benlik bilgisinin diğer nesnelere bilgisinden yöntem itibarıyla farklı olmadığını ve dolayısıyla aynı kesinliğe sahip olduğunu öne sürmüşlerdir. Öte yandan, benlik konusunda rasyonalistler ile empiristlerin arasında orta bir yol benimseyen Kant ise benliğin birkaç boyuta sahip olduğunu belirterek bir anlamda hem rasyonalistlere ve hem de empiristlere hak vermiş, ancak onların böylelikle benliği tek boyutlu bir şey gibi gördüğünü de söyleyerek onların hatalarını göstermiştir. Buna karşılık, benliğin bilgi edinme sürecindeki rolüne özellikle vurgu yapan Kant'a göre benliğin mahiyetinin yani varlık yapısının ne olduğu kadar onun epistemolojik rolü de büyük önemi haizdir. Kant, ben bilincinin bilginin olmazsa olmaz şartı olduğunu ve dolayısıyla ben bilinci olmadığı zaman her türlü bilginin imkansız olduğunu öne sürmüştür. Kant, benliğin kendi içinde nasıl bir varlık olduğunun bilgisine ulaşamazsak bile onun tüm bilgimize birlik ve bütünlük sağladığı bilincine sahip olabildiğimizi öne sürer. Yani transandantal felsefede benliğin mahiyetinden ziyade onun epistemolojik işlevi ön plana çıkarılmıştır. Ancak modern Batı felsefe tarihinde benliğin mahiyeti, daha çok tartışma konusu yapılmıştır. Bu konuda iki genel görüşten sözedilebilir. Bunlardan biri, benliğin bir töz olduğuna dair görüş iken, diğeri ise bunun tam tersi yani benliğin bir töz olmadığını iddia eden filozofların görüşüdür. Birinci görüşü daha çok rasyonalistler savunurken, ikinci görüşün empiristlerin çoğunluğu tarafından sahiplendiğini görmekteyiz.

Descartes ve Benlik

Benliğin 'düşünen, yalın ve ölümsüz bir töz' (ruh) olduğu görüşünün ilk sahiplerinden biri hiç kuşkusuz Descartes'tır. Descartes, benliğin mahiyetine ilişkin bu bilgiye rasyonel bir sezgi ile ulaşılacağını öne sürerek bu bilgiyi diğer bilgilerden ayırmıştır. Ben bilgisini ve benliğin varlığını ispat etmeyi felsefesinin çıkış noktası yapan Descartes, ben bilgisinin tüm bilgilerimiz arasındaki en kesin bilgi olduğunu iddia etmiştir. Ünlü *cogito* argümanı ile ('*cogito, ergo sum*: Düşünüyorum, o halde varım') kendimize ilişkin bilgimizin, sahip olduğumuz ilk ve en kesin bilgi olduğunu öne süren Descartes, bu bilginin sahip olduğu nitelikleri (açıklık ve seçiklik) diğer tüm bilgilerin ölçütü haline getirerek bir anlamda ben bilgisini mihenk taşı olarak kullanmıştır. Descartes, herşeyden kuşku duysak bile kendimizin varlığından asla kuşku duyamayacağımızı zira kendimizin varlığından kuşku duymak bile kendimizin varlığının bir kanıtı olduğunu öne sürerek kuşkunun benliğin varlığına ilişkin bilgimize tesir etmeyeceğini iddia etmiştir. Ben bilgisinin diğer bilgilerden örneğin fiziksel nesnelere bilgisinden daha kesin olduğunu düşünen Descartes, bunun sebebinin de bu bil-

ginin elde edilmiş tarzı olduğunu iddia eder. Descartes'a göre ben bilgisinin ayrıcalıklı bir durumu vardır, zira kendimize ilişkin bilgimiz doğrudan entellektüel bir sezgiyle elde edilen *a priori* bir bilgidir. Yani ben bilgisinin elde edilmiş tarzı, onun sahip olduğu kesinliğin garantisidir bir bakıma. İçebakış denen özel bir yöntemle elde ettiğimiz ben bilgisinin yanlış olma ihtimali olamaz, zira burada özne ile nesne arasında herhangi bir üçüncü öge olmadığı gibi ben bilgisinde özne ile nesne aynıdır.

Descartes'ın benlik anlayışına bakıldığında onun birkaç yönünün olduğu görülecektir. Descartes'ın benlik anlayışının en çok öne çıkan yönleri, onun ontolojik ve epistemolojik yönleri olmasına karşın, daha derinlere bakıldığında başka yönlerinin de örneğin teolojik ve ahlaki yönlerinin de olduğu görülecektir. Ama felsefi açıdan bizi ilgilendiren öncelikle onun epistemolojik sonra da ontolojik yönü olduğundan burada diğer yönlere değinilmeyecektir. Descartes'ın benlik ve ben bilgisine ilişkin görüşü, onun genel epistemolojisinin bir uzantısı mahiyetinde olduğu için öncelikle genel olarak Descartes'ın bilgi felsefesine bir göz atmakta yarar vardır.

Descartes'ın bilgi felsefesi, günümüzde temelselcilik (*foundationalism*) adı verilen bir görüşle anılmaktadır. Hatta bilgi felsefesinde temelselcilik denilince akla ilk gelen filozof Descartes'tır. Temelselcilik, bugünlerde daha çok zıddı olan başka bir bilgi anlayışı ile birlikte ele alınmaktadır. Tutarlılık (*coherentism*) adı verilen bu bilgi anlayışının kökenleri eski zamanlarda olsa da sistematik bir bilgi felsefesi olarak ortaya çıkışı yenidir. Descartes'ın temsil ettiği temelselciliğe göre bilgi sistemi, tıpkı temelleri sağlam olan bir bina gibi, kesin ve kuşku götürmez doğrulara dayanmalıdır. Bir kere bu temel sağlam atıldıktan sonra geri kalan kısım yani üst yapı, bu sağlam temelden çıkarımlar yapılmak suretiyle elde edilir. Temeli sağlam olmayan bina nasıl her an çökmeye meyilli ise aynen bunun gibi çürük (yanlış) bilgiler üzerine inşa edilmiş bir epistemik inanç sistemi de çökmeye mahkumdur. Descartes'a göre bilgimizin temelini sağlam kılan şey, sarsılmaz bir kesinlikle inandığımız ilk ilkelerdir. Temelselci bilgi anlayışının en iyi örneklerinden biri, Descartes'ın da hayranlık duyduğu Öklid geometrisidir. Öklid geometrisi, en temelde ya da en başta yer alan bir kaç ilke ve kavram ile bu ilke ve kavramlardan türetilen ispatlardan oluşur. İlk ilke ve kavramların meşruiyeti (doğruluğu) bizatihi kendilerine dayanırken ispatların meşruiyeti bu ilk ilkelere dayanır. İnsan bilgisinin de tıpkı Öklid geometrisi gibi birbirine bağlı olduğunu düşünen Descartes, bilgiyi bu şekilde inşa etmeye koyulur.

Descartes'ın yöntemini karakterize eden en önemli özellik, hiç kuşku yok ki onun bilgide kesinliğe varma isteğiydi. Felsefe tarihinde belki de hiç kimse onun kadar hakikat (doğruluk) peşinde koşmamıştır. Descartes'ın felsefe tarihinde en çok bu yönüyle temayüz etmesinin sebebi de bu olsa gerektir. Bu amaca yani hakikata ulaşmak isteyen Descartes bunun için öncelikle sahip olduğu inançları elden geçirmek istemiştir. Zira doğru inançlara ulaşmak için öncelikle yanlış veya kuşkuolu olanların elenmesi gerekir. Descartes bunu bir bina temeli atmadan önce zeminin temizlenmesine benzetir. Nasıl bir binanın temelini atmadan önce temelin atılacağı zemindeki gevşek toprağın temizlenmesi gerekiyorsa aynen onun gibi

sağlam bir bilgi sisteminin oluşturulması için yanlış inançların ayıklanması gerekir. Descartes bu amaçla sahip olduğu tüm inançların elden geçirilmesi ve hakkında en ufak bir kuşku bulunan tüm inançların ayıklanması gerektiğini öne sürer: "Ben yazılarımda her zaman yöntemimin bir mimarın yöntemi gibi olduğunu belirttim. Bir mimar bir binanın temelini atarken bu temel sağlam olması için öncelikle kum, çamur gibi zemini yumuşatan şeyleri temizleyerek daha sağlam bir zemine ulaşmak amacıyla toprağı kazar. Aynen bunun gibi ben de şüpheli olan her şeyi tıpkı kum gibi atmakla işe başladım..."³ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere bilgiye sağlam bir zemin oluşturmak ile yanlışları ayıklamaya yarayacak kuşku süreci birbiriyle yakından ilintilidir. Bu nedenle Descartes paradoksal bir görünüm arzedecek bir biçimde bir kuşku yöntemi izleyerek hakikata varmaya çalışmıştır.

Yöntemsel kuşku olarak adlandırılabilir Descartes'ın yöntemi, kendilerinden en ufak bir kuşku duyulan inançların ve yargıların elenip doğruluğundan asla kuşku duyulamayacak olanların muhafazasına dayanan bir yöntemdir. Sahip olduğumuz inanç ve yargıların sayıca çok olmasından ve inanç ağımızın son derece karmaşık olmasından dolayı inançlarımızın teker teker ele alınıp Descartes'ın testine tabi tutulması imkansız gibi görünmektedir. Descartes da bunu bildiğinden inançları çeşitli gruplara ayırır ve bu grupların temellerini teste tabi tutar. Zira temeli sağlam olmayan bir inanç yapısının kendisinin de sağlam olması mantıksal olarak mümkün değildir. Aslında Descartes'ın burada yaptığı şey, kuşkuculuğu bir alet olarak kullanmaktadır; yoksa Descartes son tahlilde bir kuşkucu olmadığını söyler. Descartes'ın analitik yöntem adını verdiği bu yöntem okuyucunun düşünerek ve yanlışları eleyerek bazı temel doğrulara ulaşabileceği iddiasına dayanmaktadır. *Meditasyonlar*'ın başında kendisinden en ufak bir kuşku duyulamayacak bir şeyin olup olmadığını test etmek amacıyla o güne kadar bilgi diye kabul ettiği her şeyden kuşkulandırmaya başlayan Descartes, bu sürecin sonunda kuşku duyamayacağı en azından bir şeyin olduğunu ispat eder. İnançlarını test etmek için onları gruplara ayıran Descartes, duyu bilgisi alt grubuna giren inançlarla işe başlar.

Descartes'a göre duyularımız bizi zaman zaman yanılttığı için onlardan gelen duyumlara tam olarak güvenmemeliyiz. Descartes, duyularımızın bizi zaman zaman yanıltmasına örnek olarak, aslında kırık olmadığı halde suda kırılmış gibi görünen bir çubuk, uzaktan bize yuvarlakmış gibi görünen köşeli bir direk gibi popüler örnekleri verir. Bizi bir kez yanıltan her zaman yanıltabilir ilkesinden hareket eden Descartes, duyu bilgisi doğruluğunun kuşkulu olduğunu ve bu nedenle şimdilik doğru kabul edilemeyeceğini öne sürer. Görsel illüzyonlarla duylardan gelen bilginin kuşkulu olduğunu gösteren Descartes, 'Rüya Hipotezi' ile de dış dünyanın varlığının kuşkulu olduğunu göstermeye çalışır. Descartes'a göre rüya ile uyanıklığı ayırd edecek elimizde kesin bir kıstas bulunmadığı için dış dünyadan geldiğini düşündüğümüz duyumların aslında başka bir kaynaktan (örneğin Tanrı'dan yahut bizatihi kendimizden) gelme olasılığının mevcut olduğunu iddia eder. Zira uykudayken

³ Descartes, *Philosophical Writings of Descartes* (bundan sonra kısaca PWD), II, s. 366.

gerçek sandığımız şeylerin uyandıığımız zaman gerçek olmadığını götürür. Uyanık olduğumuzu düşündüğümüz şu anda bile uykuda olmadığımızı kesin olarak bilemeyeceğimize göre şu anda gerçek sandığımız şeyler de gerçek olmayabilir. Dış dünyanın mahiyeti ve varoluşuna ilişkin kuşku bulunduğuna göre acaba elimizde sadece matematikteki doğrular gibi kendilerinden asla kuşku duyamayacağımız gibi duran yargılar mı kalmaktadır. Öyle ya, kim “ $2+2=4$ ” ya da “Bir üçgenin iç açılarının toplamı 180 derecedir” gibi önermelerden kuşkulanabilir ki? Descartes’a göre aslında bu tür önermelerin doğruluğundan bile emin değiliz. Nasıl mı?

Descartes’a göre sonsuz gücü ve bilgisi olan ama son derece kötü niyetli bir varlık (bir ruh, cin yahut şeytan) bizi bu tür önermeler konusunda yanıltıyor olabilir. Descartes’a göre böyle bir varlığın olma ihtimali son derece az olsa da bu ihtimal sözkonusu önermelerden kuşkuya düşmemiz için yeterlidir. Kendisinden son derece emin olduğumuzu düşündüğümüz matematiksel doğrular bile aslında bu kötü niyetli varlığın bizi yanıltmak için kullandığı önermeler yani yanlış olduğu halde bize doğruymuş gibi gösterdiği önermeler olabilir. Böylelikle herşeyden kuşku duyduğumuza göre acaba kuşku duymadığımız birşey kalmış mıdır? Descartes bu soruya olumlu yanıt verir: kuşku duyduğumuzdan kuşku duyamayız, çünkü böyle bir kuşku kendi kendisinin varlığını ispat eder. Kuşku duymak da bir düşünme biçimi olduğuna göre ortada düşünen birisinin de olması gerekir. Böylece Descartes, bu kuşku sürecinin sonunda tek bir şeyden şüphe edemeyeceğini iddia eder: kendisinin var olduğu gerçeği. Zira şüphe etmek düşünenin bir çeşidi olduğu için Descartes’a göre kötü ruh, beni ne kadar yanıltırsa yanıltınsın ben düşündüğüm sürece varım. Descartes’ın o ünlü *cogito*’su da işte bunu ifade eder: *cogito ergo sum* yani ‘Düşünüyorum, o halde varım’. Descartes’a göre “bu önerme yani ‘Ben varım’ önermesi, benim tarafımdan ifade edildiği yahut zihnimde kavrandığı an zorunlu olarak doğrudur”.⁴ Descartes, *cogito*’yu, “düzenli bir biçimde felsefe yapan birine vaki olan ilk ve en kesin doğru” olarak niteler.⁵

Descartes’ın *cogito* argümanının bir benzeri, Ortaçağ filozoflarından St. Augustine’in *City of God* adlı eserinde bulunmaktadır. Augustine, bu eserinde şöyle der: “Bu noktaların hiçbirinde ‘ya yanıltılıyorsan?’ diyen Akademi kuşkucularının argümanlarından korkmuyorum. Zira eğer yanıltılıyorsam o zaman varım. Çünkü varolmayan biri yanıltılamaz. Dolayısıyla, eğer yanıltılıyorsam, sırf bu, benim var olduğumu gösterir”.⁶ Gerçi Augustine’in argümanının gerekçeleri farklıdır ama izlenen yöntem, Descartes’inki ile benzeşmektedir. Yine Ortaçağ İslam filozoflarının benlik ile ilgili görüşleri de Descartes’ın benlik anlayışında yansımaları bulmuştur. Ancak hemen belirtelim ki, Ortaçağ’da benlik ile ilgili ortaya konan görüşlerde dini ve teolojik kaygılar ön planda iken Descartes’ın benlik anlayışı, esas itibarıyla felsefi kaygı ve izler taşır, teolojik yönleri ise ikinci planda kalır. Bu nedenle ikisi

⁴ PWD, II, s. 17.

⁵ PWD, I, s. 195.

⁶ Augustine, *The City of God*, 11: 26.

arasındaki benzerlikler, bir dereceye kadar olup bir devamlılık yahut bütünlük taşımamaktadır.

Kendi varlığını kesin bir şekilde ispat eden Descartes, artık bilgi kuramının temelini oluşturan bir Arşimet noktası bulmuştur. Ancak 'dünyayı yerinden oynatabilmesi için gerekli olan bir levveye' ihtiyacı vardır. Bu 'levye' de yine *cogito*'dan çıkarılan 'açıklık ve seçiklik' ilkesidir. Tüm epistemolojisini benlik bilgisinden çıkardığı bir doğruluk ölçütüne (açıklık ve seçiklik) dayandıran Descartes, ben-bilgisini ilk ve en kesin bilgi olarak niteledirerek onun önemini daha baştan ortaya koyar. Descartes'a göre açıklık, zihindeki herhangi bir idenin tüm içeriğinin yani niteliklerinin zihin tarafından farkedilmesi demektir; tıpkı bir nesnenin yeterli ışıkta tüm yönlerinin görülebilmesi gibi. Seçiklik ise zihindeki herhangi bir idenin başka idelerle olan ilişkilerinin açıkça görülebilmesi demektir; yani bu ideye ait olan her şeyin onun başka idelerle olan ilişkilerinden ayırd edilebilmesi demektir.

Ne var ki, açıklık ve seçikliği bilginin temel ilkesi olarak kabul eden Descartes'ın bu ilkesi, *Meditasyonlar*'ın başında ortaya koyduğu yöntemsel kuşku anlayışıyla çelişir gibi gözükmektedir. Örneğin matematiksel yargıların açık ve seçik olduğunu iddia eden Descartes'a göre bu yargıların doğruluğundan hiç bir zaman kuşkulanamamız gerekir. Halbuki Descartes, kötü ruh varsayımıyla matematiksel bilgiden bile kuşkulanaabileceğimizi ve ancak iyi ve mükemmel bir tanrının ispatından sonra bu bilgiden kuşkulanamayacağımızı belirtmişti. Benzer bir biçimde, Tanrı kavramının açık ve seçik bir bilgi olarak doğuştan bizde bulunduğunu iddia eden Descartes, kötü bir ruhun yokluğunu yahut tersinden söylersek iyi bir Tanrı'nın varlığını açık ve seçik bile olsa her türlü doğru inancın garantisi olarak görmekteydi. Felsefe literatüründe 'Descartes döngüsü' adı verilen bu konu, Descartes'ın zamanında ona da sorulmuştur. Descartes ise bu sorulara karşılık, iyi ve mükemmel bir Tanrı'nın varlığının ancak hafızaya dayanan ispatlar için zorunlu olduğunu, yoksa şu anda doğrudan sezgiyle bildiğim açık ve seçik bilgi için iyi Tanrı garantisinin gerekli olmadığını ifade etmiştir. Descartes'ın bu söylediklerinin ne derece tatminkar olduğu ve özellikle *Meditasyonlar*'ın başında açık ve seçik olarak nitelediği matematiksel bilgi için izhar ettiği kuşku ile ne derece tutarlı olduğu ise tartışma konusudur.

Öte yandan, Descartes'ın *cogito*'sunun bir tasım türü olduğuna ilişkin o dönemde bazı eleştiriler gelmesi üzerine, Descartes bunun bir tasım olmadığını zira bu bilginin başka herhangi bir bilgiden türetilmiş bir bilgi olmadığını belirtmiştir. Bu iddiaya göre 'Düşünüyorum, o halde varım' önermesi genel bir önerme olan 'Düşünen tüm varlıklar vardır' ve 'Ben düşünüyorum' önermelerinin mantıksal bir sonucu olduğundan bu argüman bir tür tasımdır. Ancak eğer bu argüman bir tasım ise o zaman bu tasımda yer alan genel önermenin yani 'Düşünen tüm varlıklar vardır' önermesinin öncelikle ispatlanması gerekir ki, Descartes bu aşamada hala bir şey ispat etmiş değildir. Buna karşılık olarak, Descartes, 'Düşünüyorum o halde varım' bilgisinin 'Düşünen tüm varlıklar vardır' önermesinden çıkarılmış bir bilgi olmadığını bilakis doğruluğu sezgi ile bilinen açık ve seçik bir bilgi olduğunu iddia etmiştir. Yani Descartes'a göre *cogito* bir tasım değildir.

Descartes'a yöneltilen bir başka eleştiri de *cogito* argümanından 'ben'in var olduğunun

çıkartılamayacağıdır. Örneğin Russell⁷, Descartes'ın 'düşünüyorum'dan 'ben varım' sonucunu çıkartamayacağını zira 'düşünüyorum'da 'ben'e gönderme yapan herhangi bir şey yoktur. 'Düşünüyorum' ifadesinden ancak 'düşünce vardır' sonucu çıkarılabilir, yoksa 'ben varım' sonucu çıkarılamaz. Ancak Descartes'a destek amacıyla şu söylenebilir ki, tecrübe esas itibariyle öznel, yani bir özneyi gerektirir, öznesiz varolamaz. Düşünmek de bir tecrübe olduğuna göre bir özne olmadan gerçekleşemez. Dolayısıyla 'düşünüyorum' tecrübesi düşünen bir şeyin yani ben'in varlığını gösterir. Dolayısıyla, bu anlamda Russell ve benzerlerinin Descartes'a yönelttiği sözkonusu eleştirilerin sağlam dayanağını bulunmamaktadır. Ancak, aşağıda göreceğimiz gibi, eğer Descartes'a yöneltilen bu eleştiri, onun ben'in bir töz olduğu görüşüne yöneltilmiş olsaydı o zaman daha haklı olarak görülebilirdi, zira cogito'dan ben'in bir özne olmasının dışında bir varlık olduğu yani onun bir töz olduğu bilgisi çıkarılamaz.

Descartes, kendisinin varoluşundan kesin emin olduktan sonra kendisinin mahiyeti üzerine düşünür. Kendisinin maddi bir şey olamayacağını çünkü henüz maddi bir şeyin varlığından emin olmadığını belirten Descartes'ın o noktada bildiği tek şeyin, kendisinin maddeden bağımsız salt düşünen bir töz ya da varlık olduğudur: "Dolayısıyla, bu 'ben' - yani beni ben yapan ruh - maddeden tamamen bağımsız olup ondan daha kolay bilinebilecek bir şeydir. Beden tamamen yok olsa bile bu ben varlığını koruyacaktır".⁸ Entellektüel yahut rasyonel bir sezgiyle doğrudan bildiğimiz benin mahiyetinin düşünmek olduğunu ileri süren Descartes'a göre ben (ruh), esas niteliği yer kaplamak olan maddeden tamamen farklı ve ondan bağımsız bir şekilde varolabilen düşünen bir varlık ya da tözdür. Tabii bu demek değildir ki, ruhun tek niteliği düşündürmektir. Ruhun elbette başka nitelikleri de vardır, ancak Descartes'a göre örneğin hayal etmek, hissetmek, istemek, yargıda bulunmak, kuşku duymak gibi ruhun diğer nitelikleri esas itibariyle düşünmenin birer türevi hükmündedir. Descartes, düşünme niteliğini çok geniş bir anlamda yani ruhun bütün niteliklerini kapsayacak bir biçimde kullanır. Descartes'a göre ben "kuşku duyan, idrak eden, red ya da kabul eden, isteyen, istemeyen ve aynı zamanda hayal eden ve duyulara sahip olan" bir varlıktır".⁹ Görüldüğü gibi, Descartes, benin bir töz olduğunu salt düşünme fiilinden yola çıkarak iddia etmektedir. Töz kavramının genel olarak Kartezyen felsefede ve özel olarak da Descartes'ın benlik anlayışında son derece önemli bir yeri vardır. Bu nedenle Descartes'ın tözden ne anladığına daha geniş bir şekilde bakmakta fayda vardır.

Kartezyen felsefede nesnelere sahip olduğu asli ve arzi niteliklerin bir dayanağı vardır. Bu dayanak da tözdür. Descartes'a göre ne birincil nitelikler ne de ikincil nitelikler, kendi başlarına varolabilirler; bunlar ancak bir töz ile kaim olabilirler. Biri yaratılmamış (Tanrı) ve ikisi de yaratılmış (madde ve ruh) olmak üzere üç töz olduğunu iddia eden Descartes'ın töz

⁷ Russell, *A History of Western Philosophy*, s. 567.

⁸ PWD, I, s. 195.

⁹ PWD, II, s. 19.

tanımı, Aristoteles'in töz tanımından pek de farklı değildir. O da Aristoteles gibi tözü kendi başına varolan ve yalnızca kendi başına kavranabilen bir şey olarak tanımlar. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*'nde tözü şu şekilde tanımlar: "Töz derken kastettiğimiz şey, varoluşu hususunda kendisinden başka hiçbir şeye dayanmayan şeydir".¹⁰ Bu tanıma göre ancak Tanrı töz olabilir, zira ancak O, başka herşeyden bağımsız bir şekilde varolabilir. Buna karşılık, ruh ve madde varoluşları itibariyle Tanrı'ya dayanmalarına karşın başka herhangi bir yaratılmış şeye dayanmazlar ve dolayısıyla da ikincil bir anlamda töz olarak kabul edilirler.

Descartes, *Meditasyonlar*'da töze başka bir tarif getirir, ama bu tarif, birincisini tamamlayan bir tariftir. Descartes burada tözü, 'algıladığımız herşeyin temelinde bir süje olarak yer alan bir şey' olarak tanımlar. Burada geçen 'algıladığımız herşey' de nitelik, sıfat, araz yahut özellik gibi şeylere tekabül eder. Descartes töz ile onun nitelikleri arasında bir ayırım yaparken bu ayırımın sadece mantıksal yahut düşünsel bir ayırım olduğunu belirtir, zira ona göre gerçekte bu ikisi birbirinden ayrılmaz. Yani ne töz niteliksiz ve ne de nitelikler tözsüz varolabilir. Ancak tüm niteliklerin temelinde yer alan iki asıl nitelik bulunmaktadır ki, Descartes'a göre, bu nitelikler olmadan bir tözü anlayabilmemiz mümkün değildir. Bunlar da ruh için düşünce ve madde için de mekan ya da yer kaplamadır. Diğer nitelikler, bu ana yahut asıl niteliklerin değişik modlarından ibarettir. Örneğin yuvarlaklık, yer kaplamanın bir modu iken hayal etmek, düşüncenin bir modudur.

Descartes, töz kavramının tanımı konusunda diğer onyedinci yüzyıl filozofları gibi Aristoteles'e benzer görüşler öne sürerken, ruh ile beden arasındaki ilişkide Aristoteles'ten tamamen farklı bir yol izler. Aristoteles'in aksine Descartes'ta ruh bedeninin bir formu değil, bu ikisi birbirinden tamamen farklı iki ayrı tözdür. Kartezyen felsefede iki şey arasında gerçek bir ayırım (*real distinction*) olması demek, bu iki şeyin epistemolojik ve ontolojik olarak 'tam' olması yani birbirinden bağımsız olarak idrak edilebilmesi ve ontolojik olarak birbirinden bağımsız varolması demektir. Descartes'a göre ruhu beden olmadan ve bedeni de ruh olmadan tam olarak idrak edebildiğimize göre bu ikisi birbirinden gerçekten ayrıdır. Bu da demektir ki, ikisi de ayrı ayrı tözlerdir. Descartes'ın "ben bedenimden gerçekten farklı bir şeyim ve ondan bağımsız bir şekilde varolabilirim"¹¹ ifadesi, ruh ile beden arasındaki epistemolojik ve ontolojik ayırımı dikkat çekmektedir.

Ne var ki, Kartezyen felsefede ruh ile beden birbirinden tamamen farklı iki varlık olmalarına karşın bu ikisi arasında nedensel bir ilişki mevcuttur. Örneğin acı çektiğimizde yahut sevindiğimizde bedenimizde (daha özel olarak beynimizde) bir takım fizyolojik değişimler meydana gelir. Ancak fizyolojik değişimlerin ruh hallerine eşlik etmesi, ruh hallerinin bu fizyolojik hallerle özdeş olduğu anlamına gelmez. Yani ruh ve madde birbirinden esas itibariyle farklı birer töz olmalarına karşın birbirleriyle etkileşim içerisinde.

¹⁰ PWD, I, s. 210.

¹¹ PWD, II, s. 59.

Descartes'ın kendisinden sonraki felsefeye miras bıraktığı en önemli felsefi sorunlardan biri de ruh ile beden arasındaki bu ilişkinin mahiyeti sorunsalıdır. Descartes'a göre ruh ile beden, mahiyet itibarıyla farklı tözler olmalarına karşın, insanda bir birlik halinde bulunurlar ve etkileşim içerisinde. Ancak bu etkileşimin mahiyeti ve nasıl meydana geldiği konusunda Descartes'ın verdiği yanıt hiç de bilimsel değildir. Descartes'ın *Ruhun Tutkuları*'nda belirttiğine göre ruh ile beden beyinde bulunan kozalak bezi vasıtasıyla ilişkiye geçerler. Ancak bu iddiaya karşın mekanda yer kaplamayan bir varlığın yani ruhun mekanda yer kaplayan bir bez vasıtasıyla maddeyle nasıl etkileşimde bulunduğu meselesi bir sır olarak kalmaya devam etmiştir. Descartes, bu bezin canlılar arasında sadece insanda olduğuna inanıyordu (zira ona göre hayvanlarda ruh yoktur, hayvanlar birer otomattan ibarettir), ama bu görüşünün yanlış olduğu daha sonra anlaşılmıştır. Zira bu bezin insanlar dışındaki canlılarda da bulunduğu dair bilimsel veriler ortaya çıkmıştır. Ancak o dönemde bilimin gelişmişlik seviyesi gözönüne alındığında, Descartes belki bir dereceye kadar mazur görülebilir.

Ruh-beden ilişkisi sorunsalı, Descartes'ın töz ontolojisi çerçevesinde çözülmesi zor bir sorun gibi görünmektedir. Zira birbiriyle hiçbir ortak özelliğe sahip olmayan yani iki tamamen farklı tözün etkileşimini ve insanda bir birlik ve bütünlük halinde bulunmalarını dualist bir çerçevede izah etmek o kadar kolay değildir. Descartes'tan sonra ruh-beden arasındaki ilişki (ya da ilişkisizlik) ile alakalı değişik öneriler ortaya atılmıştır. Bunlardan en önemlilerinden biri, Descartes'ın arkadaşı Malebranche'in okasyonalist görüşüdür. Bu görüşe göre ruh ile beden arasında nedensel bir ilişki yoktur. İlişki gibi görünen şey aslında Tanrı'nın ruh ile beden arasında yaratmış olduğu uyumdur. Başka bir deyimle, Malebranche'a göre maddi olaylar, ruhsal olayların ve ruhsal olaylar da maddi olayların meydana gelmesi için birer vesile hükmündedir.

Cogito argümanından yola çıkarak ruhun (ben'in) düşünen bir töz olduğunu ve madde-den yahut bedenden tamamen farklı bir varlık olduğunu iddia eden Descartes'a en sert eleştiri Kant'tan gelmiştir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde Descartes'ın *cogito* argümanından ben'in düşünen ve yalın bir töz olduğu sonucunu çıkarmasını mantıksal bir safsa-ta olarak nitelendirir. Kant'a göre 'Düşünüyorum, o halde varım' argümanı bize benliğin yalın ve tinsel bir töz olduğu sonucunu vermez, zira *cogito*, analitik bir argüman olmasına rağmen benliğin yalın ve tinsel bir töz olduğu iddiası sentetik yani yeni bilgi veren bir yargıdır. *Cogito* argümanının bize sadece özne olarak var olduğumuzu gösterdiğini ve onun dışında ben'in mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi vermediğini söyleyen Kant, iki hatta üç tür benlikten söz eder. Kant, önce fiziksel dünya açısından yaptığı 'fenomen-numen' ayırımını benlik açısından da yapar. Bu ayırımı göre zamanda yer alan ve neden-etki mekanizmasına tabii olan ve dolayısıyla hakkında bilgi sahibi olabildiğimiz 'fenomenal' benliğin yanında bir de zamanda yer almayan ve dolayısıyla hakkında hiç bir şekilde bilgi sahibi olamayacağımız 'numenal' bir benlik vardır. Kant'ın numenal benliği, kendini daha çok ahlak ve özgürlük alanında gösterir. Kant'a göre biz ancak numenal bir varlık olarak özgür olabiliriz, zira fenomenal bir varlık olarak biz, neden-etki yasasının determinizmine

tabiyiz. Ahlaki bir varlık olarak numenal ben, bilen bir özne yahut bilinen bir nesne değil, eylemde bulunan ve dolayısıyla özgür olan bir amildir.

Fakat Kant, üçüncü bir benlikten de sözeder. Düşünen bir varlık olan bu benlik hakkında ne *a priori* olarak ne de *a posteriori* olarak bilgi sahibi olamayız ancak, onun bir özne olarak *a priori* yahut transandantal bilincine sahip olabiliriz. Düşünen ben hakkındaki bu bilinç, görüden (*Anschauung*) yoksun olduğu için sadece bir düşünce olarak vardır. Descartes'ın *cogito*'suna benzeyen ama ondan mahiyetinin bilinmemesi ile ayrılan Kant'ın transandantal ben'i bilgi edinme sürecinde hayati bir rol oynar. Özne olarak transandantal ben hakkında edindiğimiz *a priori* bilinç, içsel nesnelere dahil tüm nesnelere bilgisinin transandantal koşuludur. Ancak hemen belirtelim ki, Kant'ın bu üçlü benlik anlayışı, üç ayrı varlık öngörmez, tam tersine bu üç benlik bilinci, tek bir varlığın yani ben'in değişik yönlerinin yahut değişik rollerinin bilincidir.

Sonuç

Descartes'ın benlik konusundaki görüşleri, ondan sonra da felsefe çevrelerinde benlik hususunda yapılan tartışmaların ana çerçevesini oluşturmuştur. Rasyonalist olsun, empirist olsun ya da başka bir görüşten olsun, Descartes'tan sonra benlik konusunda görüş öne süren hemen her filozof, Descartes'ın benlik anlayışıyla hesaplaşmak ihtiyacı duymuştur. Locke'tan Spinoza'ya, Leibniz'den Hume'a kadar farklı ve hatta zıt kutuplarda yer alan filozofların benlik anlayışlarına bakıldığında Descartes'ın etkisi hemen hissedilecektir. Bu da doğal olarak Descartes'ın benlik anlayışını daima önemli ve özel bir konumda tutmuş ve bu alanda bir Kartezyen geleneğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu nedenle, Descartes'tan sonraki benlik anlayışını doğru anlamak için Descartes'ın benlik anlayışının doğru anlaşılması bir zarurettir.

Öyle görülüyor ki, Descartes, benliğin nesne yanından ziyade onun özne yanına vurgu yapmaktadır. Ben'in kendisini bir özne olarak yani aktif bir amil olarak bilmesi demek, kendi aktivitelerinin sezgisel yahut *a priori* bilgisine ulaşması demektir. Böyle bir sezgisel bilgi de beden varlığını gerektirmeyeceği için Descartes'a göre ben, beden olmadan da varolabilirim. Descartes'ın benlik hakkındaki görüşü, şöyle ya da böyle diğer rasyonalist filozoflar tarafından da paylaşılmıştır. Diğer iki büyük rasyonalist olan Spinoza ve Leibniz'e göre de benliğimizin varlığına ve mahiyetine ilişkin bilgimiz, rasyonel bir sezgiden başka bir şey değildir. Tabii bu üç filozofun benlik ya da ruhun mahiyetine ilişkin görüşleri arasında önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin Descartes'ta ruh kendi başına varolabilen bir töz iken Spinoza'da ruh ya da ben, kendi başına varolan bir töz olmayıp tek töz olan Tanrı'nın asli niteliklerinden biri olan düşünmenin bir modundan ibarettir. Spinoza'ya göre Tanrı'nın sonsuz nitelikleri vardır, ama biz ancak onlardan iki tanesini biliriz; bunlar da ruh ve madde, yahut düşünmek ve yer kaplamadır. Yine Spinoza'ya göre Tanrı'nın bir niteliği olan düşünmek sonsuz iken onun değişik modları olan tek tek ruhlar sınırlı olup zaman içerisinde yer alırlar. Leibniz ise benliğin mahiyeti konusunda o dönemde oldukça yeni sayılabilecek

bir görüş ortaya atar. Leibniz'e göre evrenin yapısını *monad* adını verdiği tinsel varlıklar oluşturur. Ruh ya da ben de bu monadlardan müteşekkildir. Ancak Leibniz benlik bilgisinin esas itibarıyla bir sezgi olduğunu öne sürerek diğer rasyonalist filozoflara bu konuda katılır.

Rasyonalistler ile empiristler arasında ben ve ben bilgisi konusundaki tartışmaların odağını ben'in entellektüel bir sezgi yoluyla mı yoksa empirik bir algı vasıtasıyla mı bilindiği sorunsalı oluşturmaktadır. Empiristler, benliğin pasif yönüne vurgu yapıp ben bilgisinin kesinlik ve eminlik açısından diğer nesnelere bilgisinden farklı olmadığını iddia ederken, rasyonalistler benliğin özne yönüne vurgu yaparlar ve *a priori* bir sezgi ile elde edilen ben bilgisinin diğer bilgilere nazaran daha yüksek bir kesinlik taşıdığını öne sürerler. Hem rasyonalistlerin hem de empiristlerin görüşlerinde doğruluk payı vardır. Empirist ben bilgisini savunanlara destek olarak günlük tecrübelerimize ilişkin bir gerçeği gösterebiliriz. Herkes zaman zaman zihinsel yahut içsel halleri üzerinde düşünür; örneğin bir acı duyduğumda yahut başım ağrıdığımda kendimi bir nesne olarak görürüm. Fakat kendimizi bir nesne olarak görmemizin psikolojik bir sakıncası da vardır. Kendimize ilişkin algımız, kendimizin içinde bulunduğu zihinsel hali değiştirebilme ve hatta onu bozabilme gücüne sahiptir. Bunun nedeni de içsel algıyı onun içeriğinden ayırmanın zorluğudur. Bu yüzden rasyonalistler içsel algının güvenilir bir ben bilgisi kaynağı olmadığını öne sürerler.

Öte yandan, Descartes, bir özne olarak ben'e ve onun doğrudan bilgisine vurgu yaparken ben'in sadece bir nesne olarak görülmemeyeceğini zira ben'in bilgi edinmede bir özne olarak vazgeçilmez bir role sahip olduğunu söylerken haklı gibi görünmektedir. Ancak Descartes bununla yetinmez; *cogito*'dan benin mahiyetine ilişkin geçersiz çıkarımlarda da bulunur. Descartes'ın ben'in yalın, ölümsüz ve düşünen bir töz olduğunu söylemesi, *cogito*'dan meşru olmayan çıkarımlar yapmasından kaynaklanmaktadır. Descartes, benliğin varlığına ilişkin bilgi ile benliğin mahiyetine ilişkin bilgiyi aynı derecede kesin kabul ederek *cogito* argümanından geçerliliği kuşkulu sonuçlar çıkarmaya çalışmıştır. Kant'ın daha sonra açıkça gösterdiği gibi, ruhun yalın bir töz olduğuna ilişkin bilgiyi *cogito* argümanından çıkarmak mümkün değildir, zira *cogito* sadece bir öznenin var olduğunu ispatlamaktadır, yoksa onun mahiyetinin ne olduğu konusunda herhangi bir iddiada bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

Augustine, St., *The City of God Against the Pagans*, çev. R.W. Dyson, *Cambridge Texts in the History of Political Thought* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Castañeda, H., "He: A Study in the Logic of Self-Consciousness," *Ratio* 8 (1966).

Descartes, R., *Philosophical Writings of Descartes* (metinde PWD olarak kısaltılmıştır), çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, ve D. Murdoch, 3 cilt, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

- Hintikka, J., "Cogito ergo sum: Inference or Performance?", *Philosophical Review*, 71 (1962), 3-32.
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, çev. N. K. Smith (New York: St Martin's Press, 1965).
- Russell, B., *A History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1945).
- Ryle, G., *The Concept of Mind* (New York: Barnes and Noble, 1949).
- Shoemaker, S., *Self-Knowledge and Self-Identity* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1963).
- Williams, B., 'Rene Descartes', *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (ed.), (New York: Routledge, 1962).

Abstract: *Descartes and Self as Subject*

In this paper, Descartes' theory of self and self-knowledge is being examined. Descartes claims that self-knowledge has a special status, and is more certain than sensory knowledge, because while it is acquired directly through an intellectual intuition, sensory knowledge is mediated. The aim of Descartes' *cogito* argument is to show that self-knowledge is the most certain of all kinds of knowledge and, that because of this it is absolutely indubitable. However, as I try to show in this paper, Descartes makes unjustified deductions from the *cogito* argument such as that the thinking self is a simple, immortal substance. I argue that while the *cogito* argument proves that 'I as a subject' must exist, it does not give us any insight into the nature of this 'I'. That is to say, the *cogito* argument does not show that this 'I' is a simple, immortal, and thinking substance.

MARTIN HEIDEGGER FELSEFESİNDE ÖLÜM PROBLEMİ

Talip KARAKAYA*

20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan *La Lebensphilosophie*¹ pek çok yeni düşünce akımlarının da doğmasına sebep olmuştur. Bu felsefe tarzının ele aldığı en önemli fenomenlerden biri olan ölüm, varoluşçu düşünürlerin de önemle üzerinde durdukları konudur. Gerek Hıristiyan gerek ateist varoluşçuların en ateşli şekilde ölüm fenomenini Martin Heidegger düşüncesinde ele alacağız.

Martin Heidegger'in felsefesinde ölüm problemi söz konusu olduğunda doğal olarak varlık'tan, bunun da ötesinde Dasein'den mutlaka bahsetmek gerekmektedir. Ölüm probleminin Heidegger boyutunu analiz etmeden önce varlık görüşünü ana hatlarıyla belirtmek zorundayız. Ölüm konusunun varlıkla olan bağlantısı, bunun önemini ve yapısını anlatmamızda bizlere büyük ölçüde yardımcı olmaktadır. Felsefe tarihinde hiçbir filozofun göz ardı edemediği bu konu çağımız düşünürlerinde önemli bir yer tutmakta v etutmaya da devam edecektir.

Varlık konusunda Heidegger'in eleştireci bir tutum sergilediğini görmekteyiz. *O varlık sorusunun* "ilkçağa oranla günümüzde unutulduğunu"² belirterek yeniden ele alınması ve yorumlanması gerektiğini savunur. Belki ona göre bu basit ve sade bir kavram olarak algılanabilir; fakat kendine özgü anlamı, evrensel oluşuyla diğerlerinden ayrılmakta ve yine kendine özgü bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Heidegger, varlık'ın bir varlık olmadığını ileri sürmesine rağmen varlık'ın anlaşılması için de varlıklarla bağlantı ve ilişki içinde olmanızın zorunluluğunu vurgular.

1. Ölüm-İçin-Varlık ve Varlığın Anlamı Sorunu :

Martin Heidegger'in ölümle ilgili düşüncelerini varlık felsefesine paralel olarak ele aldığını görmekteyiz. Diğer bir ifadeyle onun ölümle ilgili görüşleri varlık düşüncesiyle iç içedir. Çünkü varlık onun felsefesinin en temel ve en önemli öğeleri arasında yer almaktadır.³

Onun ölüm hakkında görüşlerine açıklık getirmek için öncelikle temel kavramları

* Yrd. Doç. Dr., S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Öğretim Üyesi.

1 Jacques Choron, *La Mort e la pensée occidentale* (Ölüm ve Batı Düşüncesi), Paris, Payot, 1969, s. 193.

2 Martin Heidegger, *L'Être et Le Temps* (Varlık ve Zaman), Paris, Eds. Gallimard, 1996, s. 25.

3. Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 2.

açıklamamız gerekmektedir. Bu bağlamda ele alacağımız ilk kavram *varolmak*'tır. Bu Heidegger'in düşüncesinde bir taraftan şuura, diğer taraftan varlığa dayanmaktadır. Yine buradan hareketle dünya kavramını anlamamız da kendi kendimizi anlamamıza bağlıdır. Bu bağlamda varolmanın özellikleri nelerdir sorusuyla karşılaşmamız mümkündür. Bu soruya verilecek ilk cevap onun herkes için *özel* olduğudur. Diğer bir anlatımla varolmanın *kişisel* ve *ferdi* olduğudur. Nasıl Jean-Paul Sartre'a göre varoluş özden önce geliyorsa⁴, Heidegger'e göre varoluşun *özü* kendinde saklıdır.⁵ Dolayısıyla o basit olarak ne burada ne de başkasındadır. O varlıklara bağlı olarak buradan uzak kendi varlığında bulunmaktadır.

Bunlara paralel olarak Heidegger'ain anladığı anlamda *dünya* tabiatla aynı anlamı içermemektedir. Ona göre tabiat dünyada olanı ve oluşu kapsar. Bu ise değişik boyutları ve konuları olan olgudur. Yine bu bağlamda tabiat dünyanın içinde yer almakta, varoluş ise dünyada varlık olarak burada bulunmaktadır.⁶ Kısaca Heidegger'in dünya kavramından anladığı yaşadığımız bu *ortak* ve *zorunlu* dünyadır. Çünkü Heidegger aynı zamanda varlığı, *obje* (*Das Zeug*), *olabilirlik* (*Zuhandenheit*) ve *burada -varlık* (*Verhandensein*)⁷ olarak kabul eder. Bu açıklamalara paralel olarak ölüm-için-varlık konusunu şimdi daha geniş şekilde ele alabiliriz.

Heidegger'e göre ölüm varlığın en belirgin özelliği olduğundan onun kendisine doğru yönelişini durduru ve bunları birbirinden ayırır. Dolayısıyla ölüm kendisinden ayrılmayan bir özelliği içerdiğinden, kendisinin etkinliği ve önceliği olduğundan buradaki varlığı diğer bir ifadeyle insanı bir bütün ve tam olarak ele alır. İnsanın diğer tüm özellikleri bundan sonra gelir. Heidegger'e göre ölüm ve zaman; varlık gibi varlığın modaliteleri olarak düşüncelerdir. Heidegger felsefesinde ölüm, dünyada varlığın sonu olduğunu bizlere bir kez daha göstermektedir. Bu durum aynı zamanda ölümü korku olarak da tanıtmaktadır. Çünkü o kısmen buradaki varlığın yıkımından başka bir şey değildir.⁸ Daha çık ifadeyle Heidegger'e göre ölüm ortaya koyma veya realiteye geçiş olmayıp aksine tüm realitenin yokluğudur. Ölümün varlığa bağlılığından başka herhangi bir ilişkisi de yoktur. Yukarıda asıl vurgulanmak istenen "ölümün bir hiç ve olumsuzluk olduğu ve özellikle diğer varlıklar gibi bir obje olmadığı"⁹ belirtilmesidir.

Diğer taraftan ölüm olayının Heidegger felsefesinde başka bir boyutunu da görmemiz mümkündür. Ona göre varoluşun tüm imkânlarını kuşatan ölüm, bu imkânların yaşamasını sınırlandırır ve önüne bir engel koyar. Bu bağlamda ölüm yukarıda belirttiğimiz gibi varoluşun basit olumsuzluğundan başkası değildir. Dolayısıyla Martin

4 Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir) Paris, Eds. Nagel, 1946, s. 17.

5 Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 42.

6 Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 63.

7 Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 72.

8 Emmanuel Lévinas, *La Mort et le Temps* (Ölüm ve Zaman), Paris, Eds. De l'Herne, 1991, s. 61 ve 63.

9 Vladimir Jankélévitch, *La Mort* (Ölüm), Paris, Flammarion, 1997, s. 40.

Heidegger ölü bir insanın hayatını bir bütün olarak kavrayabilmek, anlamak için "insanın ölümünün veya ölmüş olmasının ontolojik anlamını kavramamız gerektiğini"¹⁰ vurgular. Çünkü burada söz konusu olan insanın diğer bir ifadeyle *Dasen*'in yaşamının bütünlüğü ve tümlüğüdür.

Heidegger "varlık, her zaman bir varolanın varlık'ıdır"¹¹ tezini ileri sürer. Buna varlık konusunda tüm düşüncelerini yığar. Bazı düşünürler bu görüşe karşı çıkmış olsalar bile onlara göre bu düşünce, tanım eksikliğini, felsefi meditasyonun yetersizliğini ifade etmekte ve bunun da ötesinde varlık konusunda yeterli düşünceye sahip olamamanın yansımasını ortaya koymaktadır. Ona göre felsefenin en önemli sorunu, varlık'ı ve değişik anlamlarını sorgulamaktır.¹² Bu sorgulama varlığa gerçek kimliğini kazandırır. Heidegger'e göre felsefenin asıl amacı *temem ontolojiyi*¹³ ortaya koyarak daha önceki geleneksel felsefelere ve metafiziğe zit görüşler ileri sürmektir. Bu bağlamda varlığın ne olduğu ve hakiki anlamının ne olması gerektiği belirtilmiştir. Çünkü bu geleneksel felsefenin yalnızlıktan kurtarılmasını ve yeniden ilk konumuna getirilmesini sağlar. Bununla Heidegger'in varlık hakkında düşüncelerini, onu niçin yeniden ele aldığını ve yorumladığını çok iyi anlamış oluyoruz.

Martin Heidegger varlık'ı kendi kapsamında üç boyutta, diğer bir ifadeyle *Dasein*, *Le Zuhanden* ve *Le Vorhanden*¹⁴ üçlüsü olarak ele alırken, varlık probleminin felsefe tarihinde yapılan yanlışlıklarını da belirtmektedir. O burada "varlığın her türlü nesnelere ayrılması"¹⁵ gerektiğinin altını özellikle çizer. Otantik olmanın *olmak* fiiliyle açıklanamayacağını savunarak bunun yalnız ontolojik boyutta ortaya koyulabileceğini belirtir. Diğer bir ifadeyle varlık, ne bir şeyin ne de bir nesnin bir parçası ne de ondan bir şeydir. Fakat buna karşın varlık "her türlü nesneyi kapsadığı gibi, her türlü nesnenin tüm özelliklerinin dışında ve ötesindedir."¹⁶

Burada Heidegger varlık'ın ne olduğunu veya ne anlama geldiğini, soyut bir kavram olmadığını, diğer bir ifadeyle olamayacağını bir başka eserinde¹⁷ belirtir. Bunu biraz daha ileri götürerek varlık'ın ne Tanrısal ne de evrensel bir yapıya sahip olmadığını, dolayısıyla Tanrı ile de aynı kabul edilemeyeceğini söyler. Fakat buna karşın O, felsefe tarihinde "varlık'ın anlamı ve ne olduğu sorusunun unutulduğunu, bunun başka kavram-

10 Martin Heidegger, *Jas ist Metaphysik* (Metafizik Nedir?), 8. Ed., Francfort, 1960, s. 251.

11 Martin Heidegger, *L'Etre et le Temps*, Paris, Eds. Gallimard, 1996, s. 141.

12 Gérard Granel, *Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger : Sein und Zeit in La Philosophie au XXe Siècle*, T.4, Eds. Belguaxue, Marabout, 1979, s. 179.

13 Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1997, s. 224.

14 Jean Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger* (Heidegger'in Felsefesine Giriş), Paris, Libr. Gén. Française, 1998, s. 231-232.

15 Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger* (Martin Heidegger'in Düşüncesi), Paris, Ed. A. - Montaigne, 1967, s. 71.

16 Martin Heidegger, a.g.e., s. 67.

17 Martin Heidegger, *Lettres sur l'umanisme* (Hümanizm Üzerine Yazılar), Paris, A. Montaigne, 1983, s. 216.

larla açıklanılmaya çalışıldığını, dolayısıyla yanlış yorum ve açıklamalara yol açtığını”¹⁸ bildirir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi varlık’ı üç boyutta ele alan Heidegger, gerek varlık’ın anlamını gerekse Dasein’le olan ilişkisini belirlemede önceliği şüphesiz Dasein’e vermiştir. Çünkü Dasein, varlık’ı anlamada en önemli kriter ve öğedir. Heidegger’in bu kavrama doğrudan niçin insan varlığı değil, *burada-olmak*’tır¹⁹ anlamını verdiğini, bunu özellikle niçin seçtiğini de unutmamak gerekir. Bu bağlamda Dasein, varlık’ın kendisi için bir ilgi ya da konu olup, diğer taraftan ontolojinin de temelini oluşturur.²⁰ Çünkü Dasein’in varlık’ı diğer varlıklar için kullanılan kavramlarla açıklanamayacağından kendisi için yaşamın ne olduğu, kendine özgü sahip olmanın bilinç ve şuuru ile ortaya koyulur. Diğer bir ifadeyle Dasein’in özünde kendini *tanımlama ve yorumlama*²¹ yeteneğinin bulunduğunu unutmamak gerekiyor. Bu Dasein için *varolmaktan*²² başka şey olmayıp, aynı zamanda kendi varlığına ilişkin bir anlayışı ortaya koymak ve ifade etmektir. Dolayısıyla Dasein’in karşımıza *olay, varoluşçu ve eksilme özelliğiyle*²³ çıktığını görmekteyiz.

Martin Heidegger’e göre Dasein, aynı zamanda “kendisi olarak ve kendisi-için olanaklarına doğru giden bir varlıktır”.²⁴ Bu, *Dünya-içinde-varlık*²⁵ olma özelliğini de beraberinde taşır. İşte Dasein’in tüm bu ve diğer özelliklerini elinden alan, diğer bir ifadeyle Dasein’in tam olmasını engelleyen, bütünlüğünü parçalayan ve aynı zamanda yokluğunu ortaya koyan *ölüm fenomeniyle* karşılaşırız. Heidegger’e göre Dasein’in en belirgin özelliği ölümlü bir varlık olması, yani Dasein’in kendisi için *Burada-Varlık* olmasının sonucudur. Bu bağlamda ölüm fenomeni ontolojik-existential boyutta²⁶ ele alınmalı ve öyle yorumlanmalıdır.

Öncelikle şunu belirtelim; ölüm-için-varlık özsel korkudur. Bu korku sebebiyle biz Hiç’le karşı karşıya geliriz. Korkunun en büyük özelliği Hiç’i ortaya çıkarması diğer bir ifadeyle “var olmanın, Hiç’in içine bırakılmalıdır”.²⁷ Heideggera varolmak için sürekli korku içinde sarsılmak zorunda olmadığımızın da altını çizmektedir. Korku hep vardır, uyumaktadır ve yalnızca varolma sesini duyduğunda uyanır. Fakat bizler hep bu orkudan yani ölümden kaçırız. Oysa ölüm benim için kimsenin bir şey yapamayacağı bir

18 Martin Heidegger, *Questions III*, (Sorular) Paris, Eds. Gallimard, 1990, s.a. 67-68.

19 Martin Heidegger, a.g.e., s. 84.

20 Martin Heidegger, *L’Etre et Le Temps*, Paris, Eds. Gallimard, 1986, p. 32.

21 Martin Heidegger, *Questions III*, (Sorular) Paris, Eds. Gallimard, 1990, s. 85.

22 Martin Heidegger, a.g.e., s. 87.

23 Frank N. Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, Çev.: V. Mutal, İstanbul, Dergâh Yay., 2. Baskı, 1992, s.s. 55-57.

24 Martin Heidegger, *L’Etre et Le Temps*, Paris, Ed. Gallimard, 1996, s. 155.

25 Martin Heidegger, a.g.e., s. 86.

26 Martin Heidegger, a.g.e., s.a. 310-315.

27 Ö.Naci Soykan, “Varoluş Yolunun Ana Kavşağında”, *Doğu-Batı Dergisi*, Şubat-Mart-Nisan 1999, s. 49.

realite ve asla inkâr edilemez bir fenomendir. Çünkü ölümle tek başına yüzleşmesi gerektiğinin bilincine varan insan, aslında kendi bireyselliğini deneyimler ve onu açığa çıkarır. Heidegger, Dasein'in ontolojik bir zorunlulukla bireysel olduğunda ısrar etmesine rağmen, ölümün bireysel bir fenomen olduğu fikrine temel oluşturmaya çalışmaktadır.

Diğer taraftan Heidegger ölümü dünyaya ait bir olgu olarak ele alır ve inceler. Çünkü ona göre ölüm, insanın bulunduğu yerde "Varlık'ın bir sığınağı olarak"²⁸ karşımıza çıkmaktadır. Daha açık ifadeyle ölüm Hiç'liğin kalesi ve aynı zamanda Dasein'in değişmez mekânıdır. Bu bağlamda onu yaşamın amacı gibi ele almamız gerekir. Diğer boyutuyla o, Dasein'e gerçek kimliğini kazandıran ve bizlere varoluşumuzu hatırlatan bir fenomendir. Heidegger'e göre bu fenomen Dasein'in yalnız varlığı değil aynı zamanda onun sonudur.

Martin Heidegger postkantçı Alman idealizmine karşı savaş açarken felsefenin temelini varlık, bunun da en önemli konularından birinin de ölüm olduğunu vurgular. Dasein'in asıl olarak bitişi ilan eden ölüm aynı zamanda Onun yokluğunu da ortaya çıkarmaktadır. Çünkü Dasein, hem gelecek hem de ölüm tarafından kuşatılmış ve sınırlandırılmıştır. Yani Dasein dünyaya-atılmış-varlık'tan başkası değildir. Çünkü varoluş Dasein'e giydirilmiştir. O bu durumu ne kendisi seçmiştir ne de bunu bırakmıştır. Doğmak ve ölmek Dasein'in varlığında bulunur.²⁹ Bu bağlamda Heidegger'e göre Dasein'in temeli dünyadır. Çünkü dünyayla Dasein iç içedir ve birbirlerine sıkıca bağlıdır. Dolayısıyla Dasein'siz bir dünyada varolanlardan bahsedemediğimiz gibi bunu ifade de edemeyiz. Heidegger'e göre dünya objektif olmadığı gibi sübjektif de değildir. Bu anlamda dünyanın aşkın suje tarafından kuşatıldığından da bahsedemeyiz. Çünkü dünya *a priori* formlar tarafından ne yaratılmış ne de oluşturulmuştur. Sonuçta "dünya varolan gibi varlık'ın bizzat kendisidir."³⁰

Gerek *ontolojik* gerek *gnoseolojik* boyutta Husserlci³¹ bir yaklaşım sergileyen Heidegger'in felsefesini en iyi analiz edenlerden biri de John Sallis'tir. Onun da belirttiği gibi Heidegger'e göre ölüm, "şimdiki zamanın bizzat kendisidir".³² Bu bağlamda ölüm, Dasein'in öznelliğini, kimliğini ve bizzat kendi varlığını kaybeder. Dasein'in mutlak olanaksızlığının gerçekleşmesi ancak ölümle olur. Bu Heidegger'e göre Dasein'in, "mutlak olarak varlık durumundan çıkmış olmasıdır".³³ Dasein'in sonunu ortaya koyan ölüm, aynı zamanda onun olanaklarını sınırlar ve belirler. Bu birliktelik aynı zamanda

28 R. Schéerer, A. L., Kelkel, *Heidegger*, Paris, Eds. Seghers, 1973, s.s. 60-61.

29 Michel Corvez, *La philosophie de Heidegger* (Heidegger'in Felsefesi), Paris, P.U.F., 1961, S.S. 109-111.

30 B. Rioux, *L'être et La vérité chez Heidegger et St. Thomas D'Aquin* (Heidegger ve Thomas D'Aquin de Varlık ve Hakikat), Paris, P.U.F., 1963, s.s. 47-48.

31 Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la Modernité* (Çağdaşlığın Felsefi Tartışması) Paris, Eds. Gallimard, 1988, s. 165.

32 John Sallis, "La Mortalité et L'imagination" (Ölüm ve Hayal), *Le Cahier*, Paris, Eds. Osiris, s. 71.

33 José Echeverria, *La Mort et Le Problème du sujet* (Süje Problemi ve Ölüm), Paris, Ed. J. Vrin, 1957, s. 181.

Dasein'in Orada-Varlık olma özelliğini de ortadan kaldırmış olur. Bu buluşmayı gerçekleştiren ölüm her zaman ve her durumda bizzat Ben'e aittir. Dolayısıyla bu yönü ile ölüm Heidegger'e göre her zaman *ontolojik-existential*³⁴ konumda ele alınmalı ve yorumlanmalıdır.

Hubert Dreyfus'un³⁵ da vurguladığı gibi çağımızın ve özellikle Alman felsefesinin en büyük düşünürlerinden biri olan Martin Heidegger, J. P. Sartre gibi Varlık'ı ontolojik – existential boyutta ele almış ve incelemiştir. Bu Dasein'in otantik olup olmamasını da kapsar. Çünkü Dasein'in konumu otantik olmayan bir varoluş durumundan otantik varoluş tarzına doğru geçişi sağlar. Bu Dasein'in her zaman ve sürekli otantikliğini garanti altına almaz. Her iki durum yani gerek otantik olma gerekse olmama iki gerçek varlık tarzıdır. Dolayısıyla bunların her ikisi de Dasein'in varlığının gerçekliğe dönüşmesidir. "Ölümün gerçekliği veya ontolojik konumu otantik varoluşun çok açık şekilde ortaya çıkarılmasından başka şey değildir."³⁶

Buraya kadar Heidegger'de ölümün nasıl ele alındığını ve nasıl açıklandığını belirtmeye çalıştık. Onun "*Varlık ve Zaman*" adlı eserinde bu konu üzerinde özellikle ontolojik – existential boyutta yeterince durduğunu bir kez daha belirtmemiz gerekiyor. O ölüm fenomenini Dasein'in Varlık bağıntısında ele alınmasına ve ona göre bu fenomenin Dasein'in gerçekliğinin özünü oluşturmasına karşın, Hegel ölümü, Heidegger'den daha farklı boyutta ele alıp bunun bir *irrealite*³⁷ olduğunu vurgulamıştı. Her ik idüşününürün ölüm konusunda ortaya koydukları farklılık, Hegel'in felsefesinde yaşamın ölümü kuşattığını ve ölümden yer aldığını açıkça belirleyişinde kendini göstermektedir. Oysa Heidegger'de reel bir fenomen olan ölüm, bu gerçekliğini Dasein'le birlikte sürdürmektedir. Aynı zamanda realite kavramının Heidegger'de diğer bir anlamı, "dünya-içinde-varlık"³⁸ olmayı ifade etmesidir.

Ölüm fenomeni Heidegger'in düşüncesinde dış etkenler sebebiyle var oluşun kesintiye uğraması gibi etkileşime uğrar. Varoluş olarak adlandırılan bu ilişki herhangi birisinin ölümünü gözlemekten ve ölüm korkusundan başkası değildir. Eğer bir Ben varsa bu başkasının ölümünden başka şey değilse bizzat kendinde Ben buradadır ve zorunlu olarak "varlık-ölmek"³⁹ tir.

34 Martin Heidegger, *L'Etre et Le Temps*, Paris, Ed. Gallimard, 1996, s. 304.

35 Georges Gurvitch, *Les Tendances Actuelles de La philosophie Allemande* (Alman Felsefesinin Çağdaş Eğilimleri), Paris, Libr. J. Vrin, 1949, s. 231.

36 H. Dreyfus, *Heidegger and amodem philosophie* (Heidegger ve Modern Felsefe), Critical Essays, Edited by Michael Murray, New Haven and London, Yale University Press, 1978, s.s. 222-238.

37 A. de Waelhense, *La philosophie de Martin Heidegger* (Martin Heidegger'in Felsefesi), Louvain, Eds. De L'Institut Supérieur de philosophie, s. 146.

38 Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme* (Heidegger ve İnsanın Özünü), Grenoble, Eds. J. Million, 1990, s.a. 29-31.

39 Jean Wahl, a.g.e., s. 161.

2. Heidegger'de Ölüm ve Ölümstüzlük

Martin Heidegger'in "L'Étre et Le Temps"⁴⁰ adlı yapıtında ele aldığı en önemli konulardan biri de ölüm fenomenidir. Ona göre ölüm insan varlığının en belirgin özelliği olduğu gibi aynı zamanda *Dasein*'in varoluşunun sonunu hazırlayan ve bitiren bir olgudur. Bir başka ifadeyle hiçbir *Dasein* bizzat kendi ölümünü deneyimleme olanığına sahip olmadığından bir bütün olarak da kendi varoluşunu kavrayamayacağını altını bir kez daha çizmemiz gerekiyor. J. Jhoron'un⁴¹ gibi Heidegger'de kelimenin geniş anlamıyla ölüm, canlı bir olgudur. Bu bağlamda *Dasein*'in hayatının sonu olan ölüm hiçbir durumda ortadan kaldırılamaz ve yok edilemez. Çünkü o *Dasein*'in ayrılmaz bir parçasıdır.

Ölümün reel bir olgu olması, bir hayvanın ölümle olan ilişkisiyle bir insanın yani *Dasein*'in ölümle olan ilişkisi arasındaki fark gibi olup hayvanın varoluşuyla insanın varoluşu arasındaki ayırımı kadar büyük ve farklıdır.⁴² O bu ayırımıyla hayvanın ölmesine *telef* olma derken *Dasein*'kine *vefat etme* der. Çünkü *Dasein*'in vefatı yani ölümü insanın dışındaki canlıların ölümünden farklıdır. Dolayısıyla *Dasein* biyolojik yapıyla ve çok daha önemlisi şüura sahip olma özelliğiyle kendi varlığını varoluşsal özelliklerle biçimlendirir ve şekillendirir. Bu bağlamda Heidegger'e göre ölümü anlamak; varoluşsal boyutta *Dasein*'in ölümle olan ilişkisini yaşanan, bilinen ve idrak edilen bir ilişki olarak anlamak demektir. Diğer bir anlatımla *Dasein* için ölüm bir *oluş* biçimidir. O bir olay olmayıp olanaksızlığın olanağıdır. Kısaca "*Dasein*'in burada olmamasıdır."⁴³

Diğer taraftan yine Heidegger'e göre *Dasein*'in veya diğer canlıların ölümlü olması, sonunda ölüm bulunan sınırlı bir hayat sürecine sahip olması demek değildir. Bu hiçbir durumda hayat tarzının ölüm olasılığını ortadan kaldırmaz. Çünkü biz ne kadar özenli ve dikkatli olursak olalım ölümü hayatımızdan çıkarıp atamayız. *Dasein* içinde bulunduğu her anın son olması olasılığı içine "*fırlatılmış ve atılmış*"⁴⁴ bir varlıktır. Bu bağlamda *Dasein*'in varlık'ı *ölüme-doğru-oluş*'tur. Dünyaya-atılmış-varlık olmanın diğer bir anlamı *ölümlü-varlık* diğer bir ifadeyle *ölüm-için-varlık* demektir. Ölüm-için-varlığın diğer anlamı kaygıdır. Ölüm varoluşun varlığı olarak nitelenen kaygı üzerine kurulmuştur. Bundan dolayı ölüm-için-varlık, varoluştan "ayrılmayan bir parça ve öğedir."⁴⁵ Ölümün varoluş bakımından yorumlanması *Dasein*'in gerek isteyerek gerekse bilerek boyun eğmesini sağlar. Bunun diğer bir anlamı ise gerçek sıkıntının ölüm-için-özgürlük'e dönüşmesidir.

40 Martin Heidegger, *L'Étre et le Temps*, Paris, Gallimard, 1986, s. 240.

41 Jacques Choron, *a.g.e.*, s. 204.

42 Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 247 vd.

43 Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 249.

44 Talip Karakaya, "Martin Heidegger'de İnsan Realitesinin Aulmuş Varlık Olması" *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 1997, Sayı: 4, Isparta 1999, s.s. 173-183.

45 Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, 2. b., İstanbul: Sarmal Yayını, 1998, s. 306.

Heidegger felsefesinde kaygı olarak vurgulamak istediği, varlığın yanında olduğu gibi *bir-dünyada-daha-önceden-varlığın-içinde-kendinde-olmaktır*.⁴⁶ Diğer bir ifadeyle Dasein'in düşüşü ve kaygılı olmasıdır. Ölüm korkusu diğer adıyla ölüm kaygısı Dasein'de vefat korkusunu kapsamak zorunda değildir. Bu Dasein'in zayıflığının veya acizliğinin bir yansıması da değildir. Çünkü kaygı, varoluşun temeli ve en önemli ögesidir. Kendinden-önce-olmak, olanaklara atılmak ve dünyada olmaktır. Kaygının genel olarak anlamı acı, korku, şüphe ifade etmesine karşın Heidegger'de çok daha "özel anlam ifade ettiğini unutmamak"⁴⁷ gerekir. Dasein'in varlığının tamlığını ölüm ve olanaklar açısından ele aldığımızda kaygının önemi daha da artmaktadır.

Martin Heidegger'e göre ölüm-için-varlık düşüncesi bizi bilinçlendirmekte, yönlendirmekte bunun ötesinde yeni bir hayata itmektedir. Çünkü ölümlü-varlık veya ölümlü-yüzleşme düşüncesi ve kaygısı Dasein'in dünya-içinde-varlık olmasını sağlar. Varoluşsal imkânlar bakımından ölüm kaygıda kendini bulur ve temellenir. Kendisi aşılabilir bir fenomen olan ölümün kendisiyle tüm olanaklar biter. Dolayısıyla Dasein'in burada oluşunun her anı, her dakikası ölümlü biçimlenir ve şekillenir. Çünkü ölüm, yaşamı birlik ve bütünlük haline getirmekte, yaşama anlam vererek etkinliğini ve önemini daha da pekiştirmektedir. Dasein, ölüm korkusunu "günlük işler ve projeleriyle uzaklaştırmak istese de ondan uzaklaşamayacaktır."⁴⁸ Bu insanın sadece kendi ölümü karşısında korkması ve kaçmasıdır. O ölümlü-varlık bilinciyle kendi varoluşuna ulaşır.

Heidegger felsefesinde *ölümlü olma* veya ölümlülüğün pür fenomeni karşısına bizi yerleştirme düşüncesi hayata bir sınır koymaktan, diğer bir ifadeyle Dasein'in bizzat kendi ölümünü anlamasından başka şey değildir. Çünkü Dasein kendi ölümünü düşünen ve ölümlü iç içe olan bir varlıktır. Heidegger'e göre her Dasein daha önce de vurguladığımız gibi kişinin ölümü konusunda sürekli ve zorunlu olarak kendi kendini kuşatır. Ölüm bizzat *kendisi* içindir. Ona göre Dasein'in veya varlığın genel özü olmadığından ölümün de genel özü yoktur. Bir başka ifadeyle ölümün ve varoluşun başkasına geçmeyen, devredilemeyen ve yansıtılamayan özelliği vardır.

Konumuzu bir başka boyuttan ele aldığımızda Heidegger'e göre varoluşun ölümlü varlık olma düşüncesinde ölüm fenomeninin dış etkenler sebebiyle kesintiye uğradığı gibi etkileşime uğradığını görürüz. Ona göre *varoluş* olarak adlandırılan ilişki ve bağıntı herhangi birisinin ölümünü gözlemekten başka bir durum olmadığı gibi kendi "ölüm korkusundan başkası da"⁴⁹ değildir. Burada vurgulanmak istenen bağlantının ve ilişkinin saptanmasıdır. Ben, başkasının ölümünden ayrı hissedilen bir olgu olarak fertten başka şey olmayıp bizzat kendindedir ve zorunlu bir ilişki içinde varlık ölmektir.

Heidegger'e göre ölüm yaşamın bir kısmını oluşturan geniş anlamlı bir fenomendir.

46 Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 306.

47 Jean-Michel Salanskis, *Heidegger*, Paris, Eds. Les Belles Lettres, 1997, s.s. 32-39.

48 Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 3. b., İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1994, s. 224.

49 Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 240.

Örneğin Dasein biyoloji biliminin objesi olarak bir canlı gibi de incelenebilir. Çünkü bu konuda bilimsel araştırmalar yapıldığından ölüm konusunda çalışan herhangi bir araştırmacının ortaya koyduklarının tamamı bu perspektiften ele alınmalıdır. Diğer bir ifadeyle bu Dasein'in ölümsüzlüğünü kendi kendine bilip dünyada bir yere sahip olan objektif bir hakikatin önemini kavramaktır. Heidegger'e göre Dasein'in ölümü başkasının ölümü gibi dünyanın bir hakikatidir. Hayatın dışına çıkma olan bu olay dostlardan ayrılma manasına vefat etmektir. Sona ulaşmayı bilmede herhangi bir canlı için söylenen Dasein için söz konusu olamaz. Zira bu Dasein'in vefat etmesine karşın tamamen saf ve doğal olmayan kendi ölümünü ortaya koymak ve incelemekten başka şey değildir. Yani kendi ölümüne bağlı ve ölümlü varlık olarak hayatın dışına çıkmaktır. Heidegger burada kendi ölümüyle birlikte bulunan Dasein tarafından var olma sebebini açıklayan düşünce gibi ölümü tarife çalışır. Bu anlamda ölmek insan hayatının bitişidir. Daha özgün anlamda *ölümü* veya *ölümde-varolmayı* bilmektir. Kısaca insanlar ölümlüdür. Çünkü sadece bizler bu bağlantıyı kurar ve kendimizi ölümlü bir varlık olarak biliriz.

Burada Heidegger'in ölümden amacı Dasein'e ait olan özelliği ve olanağı belirtmiş olmasıdır. Dasein'i kuşatan, yok etmekle tehdit eden ölüm aynı zamanda varoluşu da ortaya koyar. Bu bağlantı ve çok yakın ilişki sebebiyle "varoluş Dasein için önemli konuma"⁵⁰ gelmektedir. Ölüm fenomeni yalnız kişiyi değil diğerlerini de ilgilendirir. Ölüm kişinin diğerleriyle olan tüm bağlantılarını ve ilişkilerini ortadan kaldırır. Dasein'i ölümden, ölümü de Dasein'den uzaklaştırmak mümkün değildir.

Martin Heidegger'in felsefesinin temel ve sihirli kavramı olan Dasein'in konumuzla bağlantılı olarak bazı özelliklerini alarak ortaya koymamız gerekir. Bunlardan birincisi Dasein *olay özelliği*⁵¹ olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu insanın atılmışlığını, terkedilmişliğini, yalnızlığını Gabriel Marcel'in de belirttiği gibi *dünyaya indirilmişliğini*⁵² ifade eder. Çünkü Dasein kendisine sorulmadan ve görüşü alınmadan buraya atılmış olduğundan dünyada-varlık'tır. Dasein zaman kavramıyla kendisinin daha önceden *dünya-içinde-varlık*⁵³ olduğunu fark eder.

Dasein'in ontolojik boyutta ikinci özelliği *varoluşçu yapıya*⁵⁴ sahip olmasıdır. Yani insan yaptıklarından, ortaya koyduklarından başkası değildir ve olamaz. *Sorumluluk, özgürlük, kaygı, salt sübjektivite ...vs.*⁵⁵ misyonu olan insan bunlarla kendi varoluşunu oluşturur. Aynı zamanda bunlar varoluşçuluğun yapı taşları ve temel unsurlarıdır.

50 Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 247.

51 S. Mulhall, *Heidegger ve Varlık - Zaman*, Çev.: Kaan Öktem, İstanbul: Sarmal Yayını, 1998, s. 165.

52 Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, Çev.: Vahap Mutal, 2. b., İstanbul: Dergâh Yayını, 1992, s. 55.

53 Jean-Michel Besnier, *Histoire de la Philosophie Moderne et Contemporaine-2* (Çağdaş ve Modern Felsefe Tarihi), Paris, Eds. Grasset / Fasquelle, 1993, s. 756.

54 Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 86 vd.

55 Frank Magill, *a.g.e.*, s. 55.

Dasein'in diğer bir özelliği *eksilmedir*.⁵⁶ Eksilme geleceğin ferdi olanaklarından insanın kendini uzaklaştırıp unutturarak günlük hayatın ilgileri içinde kaybolmasıdır. Eksik insan geçmişinden ve geleceğinden koparak sadece bugünü yaşayan ve aynı zamanda Ben'liğinin dışına çıkmış insandır.

Bu özelliklere sahip olan Dasein dünya içinde-varlık olarak ölümlle kendi hayatına bir düzen ve sorumluluk getirmek zorundadır. Heidegger ölüme-doğru-varlık düşünce-
siyle Dasein'in sübjektifliğini ve sübjektiflikle iç içe bulunan ölüm denemesini ifade eder.

3. Ölüme-Doğru-Oluş

Martin Heidegger'in düşüncesinde ölüm olayı Dasein'in kendisiyle birlikte bulunmasına bağlıdır. Diğer bir ifadeyle ölüm Dasein'in kendine bağlı olduğu bir varlıktır. Buna paralel olarak da Dasein ölümlle kendine en fazla ait olan özellik olarak yüz yüze gelir. Dasein'in ölüme-doğru-oluşun diğer bir anlamı kendi ölümlülüğünün bilincinde olarak varlık-oluşsal bir olasılık üzerine tüm olanaklarını seferber etmesi ve ortaya koymasısıdır. Bir başka ifadeyle bunun anlamı ölümlü-bir-varlık olduğu bilincine varıp aynı zamanda bir tedirginliği de üzerinde taşımasıdır. Dasein bu tedirginlikle birlikte kendi varlığından istemeyerek ve arzu etmeyerek ortaya çıkıp kendi varoluşunun hiçliği karşısında varlık-oluşsal tercihini yapar. Ölüme-doğru-varlık'ın diğer bir anlamı ölümlülüğü kabul etmek ve Dasein'in kendi varoluşunu bizzat kabullenmesi demektir.

Dasein, ölüm gibi hiçbir şeyin denemediği ölümlü-bir-varlık veya ölüme-doğru-bir-varlık olma özelliğini koruyacaktır. Bu durum ancak başkalarına ait olan ilgimizden ve ilişkilerimizden dolayı ortaya çıkmış bir anlatımı ifade eder. Bu bağlamda ölüm başkalarının arasında bulunan imkân, kişinin en doğal özelliği ve başkalarına intikal etmeyen en açık özelliğidir. Heidegger'e göre ölüm var olmayan varlığın olasılığı gibi mümkün olan her şeyin yokluğunun da olasılığıdır. Yani ölüm Dasein'in "basit ve saf olanaksızlığının sonucudur".⁵⁷

Heidegger'in ölüm hakkında görüşlerini burada bitirmeden önce şunu bir kez daha vurgulamamız gerekir. O, Dasein'i "ölüm yaratan bir varlık olarak"⁵⁸ kabul etmektedir. Bu aynı zamanda aşkınlığın diğer bir boyutudur. Aşkınlık Dasein'in kendini geç-bilmeyi ve var olmayı ifade eder. Kendi kendinin varlığı içinde en önde olmak, ölümlü ortaya koyan olasılığın bu özelliğini vurgulayan varolmayı anlamaktır.

Martin Heidegger *Dasein*'i araştırmaya insanın varoluşunun ontolojik boyutunu analiz ederek başlamakta. Ona göre "insanın ne olduğu değil nasıl yaşadığı ve varolduğunu ortaya koyması önemlidir".⁵⁹ İnsan kendisini diğer varlıkların belli

56 Jean-Paul Sartre, *l'Existentialisme est un humanisme* (Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir), Paris, Nagel, 1946, s. 17, 24 vd.

57 Frank Magill, *a.g.e.*, s.s. 56-57.

58 Laurent Jaffro, et Labruno, Monuque, *Gradus Philosophique*, Paris, Eds. GF-Flammarion, 1994, s. 291.

59 Talip Karakaya, *Çağdaş Felsefi Düşünceler*, Isparta: Fakülte Kitabevi Yayını, 2000, s. 17.

oluşumla ve düzenleme ile belirlediği bir dünyada bulur. O diğer varlıklar ve insanlarla dünyada olup "dünyaya atılmış bir- varlıktır".⁶⁰ Çünkü insan dünyayı, varlıkların amaçlarını ve ilişkilerini açıklayarak bunların ne olduklarını belirler. Genelde o bu oluşumda kaybolarak diğer insanların yaşadığı gibi yaşar. Günlük olaylar, endişeler, sıkıntılar insan faaliyetlerinin oluşumunda önemli etkendirler. İnsan için bunların arasında yer alan varlık olma sorusu önemli değildir. İnsan bu soru ile ölüm geldiğinde karşılaşır. Bu karşılaşmada ölüme bağlı olarak ortaya çıkan varlık olma sorusu insanın doğal yapısını anlamak için gereklidir. Genelde insan ölüm gelmeden önce kendisini günlük hayatın kayıtsızlığı ve ilgisizliği içine bırakır.

Heidegger'e göre bizler ne tür varlıklar veya kim olduğumuzu anlamaktan kaçındığımızı gibi gerçekten de kaçarız. Dolayısıyla bu, bizlerin metafiziği ve varlığın zamanla olan bağıntısını anlamamızı gözardı etmemizi de belirler. Heidegger'e göre ölümlle karşılaşma her şeyi sorgulayan endişeyi ortaya çıkarır.

Diğer taraftan Heidegger'e göre ölüm, bizleri varlığımızı sorgulamaya sürükler ve yaşamın amacını bulmamızı sağlar. Bizler kararlı bir şekilde bu amaç doğrultusunda geleceğe sarılırız. Böylece gerek geçmiş gerekse şimdiki amacımızın ne olduğunu anlarız. Bundan dolayı etrafımızı kuşatan dünyanın gerçeklerine ve geçmişin doğru değerlerine ulaşırız.

Kısaca Heidegger'e göre ölüm olayı bizim için olasılıkları açıklayan dünyanın gerçeğidir. Bu oluşum kendi kendimizi ve kim olduğumuzu anlamamıza yardım eden önemli bir etkidir. Olasılıklar etrafımızdaki diğer varlıklara ve dünyaya bağlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

- AKARSU, Bedia. *Çağdaş Felsefe*, 3.b., İstanbul: İnkilap Kitabevi, 1994.
- BESNIER, Jean-Michel, *Histoire de la Philosophie Moderne et Contemporaine*, T.2, Paris: Eds. Grasset-Fasquelle, 1993.
- BOZKURT, Nejat, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, 2.b., İstanbul: Sarmal Yayınları, 1998.
- CHIRON, Jacques, *La Mort et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1969.
- CORVEZ, Michel, *La Philosophie de Heidegger*, Paris: P.U.F., 1961.
- DASTUR, Françoise, *La Mort*, Paris: Éd. Hatier, 1994.
- DREYFUS, H., *Heidegger and Modern Philosophy*, Critical Essays, Edited by. Michael Murray, New Haven and London, Yale University Press, 1978.
- EARLE, W., *Wahl on Heidegger on being in The Philosophical Review*, t. 67, 1958, pp.85-90.
- ECHEVERRIA, José, *La Mort et Le Problème du sujet*, Paris: Ed. J. Vrin, 1957.
- ERIKSON, S.A., *Martin Heidegger in The Review of Metaphysics*, t. 19, 1966(3), p. 462-192.
- GRANEL, Gérard, *Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger: Sein und Zeit in La*

60 Jean Wahl, "Martin Heidegger'de İnsan Realitesinin Atılmış Varlık Olması", Çev.: Talip Karakaya, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 1997, Sayı: 4, Isparta 1999, s.s. 174-175.

- Philosophie au XXe Siècle*, T. 4, Belgique, Eds. Marabout, 1979.
- GURVITCH, Georges, *Les Tendances Actuelles de La Philosophie Allemande*, Paris: Libr. J. Vrin, 1949.
- HAAR, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble: Eds. J. Million, 1990.
- HABERMAS, Jürgen, *Le Discours philosophique de la Modernité*, Paris: Eds. Gallimard, 1988.
- HEIDEGGER, Martin, *L'Être et Le Temps*, Paris: Eds. Gallimard, 1996
- Was ist Metaphysik*, 8. Ed., Francfort, 1960.
- Lettres sur l'humanisme*, Paris: A. Montaigne, 1983.
- Questions III*, Paris: Eds. Gallimard, 1990.
- JAFFRO, Laurent et LABRUNE, Monique, *Gradus Philosophique*, Paris: Eds. GF-Flammorion 1994.
- JANKELEVITCH, Vladimir, *La Mort*, Paris: Flammorion, 1997.
- KARAKAYA, Talip, *Çağdaş Felsefi Düşünceler*, Isparta: Fakülte Kitabevi Yayını, 2000.
- LANGAN, T., *The Meaning of Heidegger*, New York: Columbia University Presse, 199.
- LEVINAS, Emmanuel. *La Mort et le Temps*, Paris: Eds. de l'Herne, 1991.
- LOEWITH, K., *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, 3. éd., Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 1965.
- MAGILL, Frank, *Egzistentialist Felsefenin Beş Klasığı*, Çev: Vahap Mutal, 2.b., İstanbul: Dergah Yayını, 1992.
- MAGNUS, R., *Heidegger Metahistory of Philosophy*, La Haye: M. Nijhoff, 1970.
- MULHALL, Stephen, *Heidegger ve Varlık*, Çev: Kaan Öktem, İstanbul: Sarmal Yayını, 1998.
- ÖZLEM, Doğan, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İstanbul: Inkilap Kitabevi, 1997.
- PASSWIEG, S., *Phänomenologie und ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger*, Zurich, Heitz, 1939.
- PÖGGELER, Otto, *La pensée de Martin Heidegger*, Paris: Ed. A. -Montaigne, 1967.
- RIOUX, B., *L'Être et La Vérité chez Heidegger et St. Thomas D'Aquin*, Paris: P.U.F., 1963.
- RICHARDSON, W.J., *Through Phenomenology to Thought*, 3. éd. La Haye: M. Nijhoff, 1974.
- RIYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, University Paper-backs, Bernes-Noble, New York, Third printing, 1961.
- SALANSKIS, Jean-Michel, *Heidegger*, Eds. Les Belles Lettres, Paris, 1997.
- SALLIS, John, "La Mortalité et L'imagination" in *Le Cahier*, Paris: Eds. Osiris.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Eds. Nagel, 1946.
- SCHÉRER R., KELKEL A.L., *Heidegger*, Paris: Eds. Seghers, 1973.
- SCHULZ, W., *Über den philosophiegeschichtlichen ort Martin Heidegger in Philosophische Rundchow*, Tübingen, 1953-1954 (1), pp. 65-92 ve 211-231.
- SPONVILLE, A. Comte. *Pensées sur la mort*, Paris: A. Michel, 1998.
- SOYKAN, Ö. Naci, "Varoluş Yolunun Ana Kavşağında", *Doğu-Batı Dergisi*, Şubat-Mart-Nisan, 1999.
- WAELENSE, A. de, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain: Eds. De L'Institut Supérieur de philosophie.
- WAHL, Jean, *Introduction à la pensée de Heidegger*, Paris: Libr. Gén. Française, 1998.
- Martin Heidegger'de İnsan Realitesinin Atılmış Varlık Olması*, Çev: Talip Karakaya, S.D.Ü., İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 1997, Sayı: 4, Isparta 1999, s.a., 173-183.

NIETZSCHE'DE HAKİKAT VE PERSPEKTİVİZM

Nevzat CAN *

Mesleki yaşamına bir filolog olarak başlayan Nietzsche, yirminci yüzyıl felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Düşünceleri pek çok düşünür tarafından tartışılan, yorumlanan Nietzsche'nin yapıtlarını okumak kolay fakat onları anlamak, hemen hemen diğer bütün düşünürlerin yapıtlarını anlamaktan daha zordur.¹ Aslında Nietzsche'nin düşüncelerinin anlaşılabilirliği ve farklı biçimlerde yorumlanması bir rastlantı değildir. Çünkü O, engin bir düşünce ufkuна sahip olmasından dolayı eserlerinde geniş bir alanı tarayıp –parçalı bir şekilde olsa da- karmaşık bir bütünlüğe ulaşmak istemektedir. Ancak, parçalı yazı, her şeyden önce bir sistemin reddi, eksik olana tutku, düşüncenin tamamlanmamış hareketi olarak da düşünülebilir. Nietzsche'nin parçalı yazı dolayımında, postmodern düşüncenin yol açıcısı olduğu söylenegelmiştir hep. Zaten Nietzsche, dünyayı okumanın parçalı yazıyla olanaklı olacağını düşünüyor gibidir. Yapıtlarındaki bu parçalılık, eşyayı parçalı olarak görmesinden değil, eşyanın parçalı halinin onun zihninde yansımış olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat bu parçalı yazı stilinden dolayı O'nun düşünceleri çoğu kez birbirleriyle çelişiyor gibi görünmektedir. Bu nedenle Nietzsche'yi okurken tüm bu parçalılığı kendi altında bir çatı gibi toplayan bütünlüğü görebilmek, O'nun düşüncelerinin anlaşılması açısından çok önemlidir. Öte yandan, bütünlüğü görmeye çalışmak, bütün bakış açılarını aynı anda içerecek bir tek bakış açısının olabirliği anlamında alınmamalıdır. Çünkü, böyle bir şeyin olabirliğine bizzat Nietzsche'nin kendisi karşıdır. Ayrıca, Nietzsche'nin yapıtlarında kullandığı kavramlar sabit ve içerikleri bir tek anlamla doldurulmuş şekilde tek tanımlı olarak kalmaz, kategoriler, her defasında değerlendirilir, değişik ton ve renklerde ve başka bir örtü altında okuyucunun dikkatine sunulur. Bu durum, hem okuyucunun içinde bulunduğu reel yapının çoğul-çeşitliliğinin okuyucuyu etkilemesi durumunun ve hem de metnin bir tek anlam içerisine sıkıştırılmayacak olan dinamizminin okuyucu tarafından fark edilmesinin önemine yapılan bir vurgudur.

Nietzsche'nin düşüncelerinin "her yerden" başladığını söylemek bir abartma olmaz kanımca. Çünkü, Nietzsche'de her şey bir kilim misali birbirini tutar, ancak temel güçlük şu

* Yrd. Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

¹ Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New Jersey, Princeton University Press, 1974, s.72

noktadadır: Bu durumda “Her şey” nasıl “bir yerden” başlanarak söylenecektir? ² Nietzsche’yi anlamak için sadece ne söylediğine kulak vermek yeterli olmayıp, aynı zamanda onun düşüncelerini nasıl dile getirdiğine de, yani üslubuna da dikkat etmek gerekir. Bir başka ifadeyle Nietzsche’nin neyi nasıl dile getirdiği, onun düşüncelerinin anlaşılmasına anahtar görevi görmektedir. Çünkü, Nietzsche’nin düşüncesinde hakikat ve perspektivizm kavramlarının ve daha birçok kavramın ne anlama geldiğini tespit edebilmenin yolu, onun düşüncelerini ifade ederken kullandığı üslubun tam orta yerinden geçmeye bağlıdır. Nietzsche, Kant’ın dünyaya ilişkin deneyimimizi anlaşılır ve hesaplanabilir kılma amacıyla dünyaya kategoriler dayattığımız görüşünü kabullenip, hakikate ilişkin bir tekabüliyet (correspondance) kuramını reddetmektedir.³ Bu kuramla iddia edilen şudur: Biz, sahip olduğumuz kavram ve yargılar aracılığıyla “gerçekliğe” mutlak bir şekilde ulaşabiliriz. Bu görüş, felsefe tarihi içerisinde dogmatik rasyonalizmin hakikate ilişkin görüşüdür, ancak Nietzsche tarafından bütünüyle reddedilmektedir. Çünkü, uygunluk ya da tekabüliyet kuramı olarak adlandırılan bu kuram, zihnin kategorileriyle varlığın kategorilerinin birbirlerine denk düştüğü şeklindeki önkabule dayanmaktadır. Oysa, Nietzsche’nin okuyucuyu düşünmeye çağırdığı sorun, mantıksal aksiyomların realite için ne denli yeterli olduğu ya da bizim yalnızca gerçekliği yaratmamızı sağlayan araçlar olup olmadıklarıdır. Çünkü Nietzsche’ye göre “aynı şeyi hem onaylamayı hem de reddetmeyi başaramayız: Bu bir subjektif deney yasasıdır, herhangi bir zorunluluğun ifadesi değildir, fakat yalnızca bir yetersizlik-kabiliyetsizliktir(inability). Eğer, Aristoteles’e göre, çelişme yasası bütün prensiplerin en kesini ise, üzerine bütün kanıtlamaların dayandığı nihai ve en temel (olanı) ise, eğer her aksiyomun prensibi onda bulunuyorsa, bu durumda onun temelinde hangi iddiaları koşul olarak ileri sürdüğü daha dikkatli bir şekilde düşünülmelidir. Ya onunla reel olanın, varolanın hakkında bir şey iddia edilir (öne sürülür), ya da bu önerme şu anlama gelir: Aykırı nitelikler ona atfedilmemelidir. Bu durumda, mantık, emredici (imperative) olacaktır ki, gerçeğin bilgisi olarak değil fakat bizim tarafımızdan, gerçek diye adlandırılacak olan bir dünyanın düzenlenmesi ve varsayılmasına yönelmiş olacaktır. Kısacası, mantıksal aksiyomlar realiteye uygun mudur, yoksa reel olanı, “realite” kavramını bizim için yaratacak olan ölçütler, araçlar mıdır sorusu yanıtlanmamış olarak durmaktadır. ⁴

Nietzsche’ye göre hakikat, “bulunacak” veya “keşfedilecek” bir şey değildir. “Hakikat iradesi bir sabitleştirme değildir, gerçek ve sürekli kılmadır, nesnelere sahte özelliğini ortadan kaldırmadır, onun varolanlar açısından yeniden yorumlanmasıdır. Bu yüzden “hakikat”, orada bulunabilecek ya da keşfedilecek bir şey değildir. ⁵ Aksine “hakikat”, yaratılması gere-

² Bernard Edelman, “Nietzsche: Kayıp Bir Kıtı”, Çev. F. Taylan, *Cogito*, Y.K.Y. İstanbul, Sayı: 25 Kış, 2001, s.53

³ Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 34

⁴ Friedrich Nietzsche, *The Will To Power*, Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York, Random House, 1968 s. 279

⁵ Friedrich Nietzsche, *a.g.e.* s.298

ken bir sürece isim veren bir şeydir. Daha ziyade temelde sonu olmayan bir galip gelme iradesidir. Sonsuza kadar giden bir süreç olarak, bir etkin belirlemeyle kendinde sabit ve belirlenmiş olan bir şeyin bilincine varma değildir. O, "güç istenci" için bir sözcüktür.⁶ Bir başka ifadeyle "hakikat", güç istencinin dile getirilmesidir. Dünyaya ilişkin yargılara gereksinim duymamızın nedeni de onların doğru olmaları değildir. Bu yargılar, bizim, dünyadaki güçlülük duygumuzu artırdıkları için onlara gereksinim duyarız. Dünyaya dair herhangi bir yargı yanlış olabilir ama yine de bu yargı, "yaşamı iletme" ve "türü koruma" gibi bir fonksiyonu yerine getirebilir.⁷ Bizim ilgilenmemiz gereken, dünyaya ilişkin yorumların "doğru" veya "yanlış" olup olmaması değildir. Nietzsche için önemli olan, dünyaya dair yorumların güç istencini denetim ve güçten yana mı, yoksa kaos ve güçsüzlükten yana mı geliştirdiğidir. Nietzsche, aynı perspektifi ahlâki değer ve yargılara da uygular. Ahlâki değer ve yargılara ilişkin çözümlemelerin, söz konusu değer ve yargıların varsaydığı "hakikat-iddiaları" üzerinde değil, zengin, güçlü, bereketli ya da zayıf, tükenmiş ve yozlaştırıcı yaşam biçimlerini yansıtır yansıtmadığı sorunu üzerinde yoğunlaşması gerektiğini söyler. Yargıları bu şekilde düşünmek, radikal bir "perspektivizm" kapsamında ve "iyinin ve kötünün ötesinde" bir bakış açısından hareketle düşünmek anlamına gelir. Çünkü, bu tür bir düşünme tarzı, insanın bilgi formlarının koşullanmış olduğunu, bir başka ifadeyle belirlenmişliğini kabul eder ve ahlâki ya da başka türde mutlaklarla ilgilenmez.⁸

Nietzsche, koşulsuz ve mutlak "hakikat istemi"ne dair eleştirisini "özne" kavramına da yöneltir. O, Descartes'in bilginin temeline yerleştirdiği ve kendisinden asla şüphe edilemeyecek olarak kabul ettiği "cogito ergo sum"unda söz konusu edilen "özne"nin varoluşunun mitolojik olduğunu savunmaktadır. Çünkü, Nietzsche'ye göre burada "Ben" in varoluşu basitçe doğru ve "Ben" bir töz olarak kabul edilmektedir. Böyle bir kabul bizi **insan** ve **dünya** arasındaki ilişkiyi daima bir **özne** ve bir **nesne** düalizmi çerçevesinde düşünmeye yönlüten dilbilgisel kategorilere olan inancımız yüzünden, insan ben'ini bir töz olarak düşünmeye ya da dünyadaki tüm eylemlerimizin nedeninin bu töz olduğu inancına götürür. Nietzsche'nin dile getirdiği şekliyle, insanlar, dilbilgisine olan inançlarını sürdürdükleri müddetçe Tanrı'dan kurtulamayacaklardır.⁹ Çünkü, şeylere, töze ve varlığa olan inanç, dilbilgisel önyargılardan kaynaklanmaktadır. Bu dikkate değer ve aynı zamanda zihin bulandırıcı önermede birçok şey ima edilmektedir. Okuyucunun bunun anlamını tam olarak anlayabilmesi için ilk önce, **Tanrı** ile **dilbilgisi** arasındaki bağlantıyı özne kavramının sağladığını fark etmesi gerekir. Nietzsche, özne kavramının olduğu gibi, en yüksek özne olarak düşünülen "Tanrı" kavramının da dilbilgisindeki özne-nesne ayrımından kaynaklandığını düşünmektedir. Tan-

⁶ a.g.e. s. 298

⁷ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev: Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1997, s. 11-12

⁸ Keith Ansell-Pearson, a.g.e., s. 35

⁹ Friedrich Nietzsche, *Twilight of The Idols/The Anti-Christ*, Trans., R. J. Hollingdale, Penguin Boks, Middlesex, 1990, s. 47-48

rı düşüncesinin kökeni dilbilgisinde olduğuna göre, Nietzsche, şu an kullanılan dilbilgisinin bütünüyle ortadan kaldırılıp yerine yeni bir dilbilgisinin ikame edilmesi gerektiğini söylemektedir. Böylece bu yeni dil'in yeni bir yorumlama sistemi oluşturacağını, buna bağlı olarak da bu dilin kavram ve bilgisine tekabül eden yeni bir gerçeklik ortaya çıkacaktır.¹⁰ Gerçeklik, süreçlerden oluşmasına karşın, dilin şeyleştirilmesi aracılığıyla **gerçeklik**'in süreçlerden oluştuğunu ve sürekli bir hareket ve değişim tarafından belirlendiği unutulmaktadır. Eskiden, değişim, oluş, görünüşün bir kanıtı olarak, bizi yanılgıya götüren bir şeylerin varlığının işaretleri olarak ele alınmaktaydı. Bugün ise tam tersine biz, aklın önyargısının bizi birlik, aynılık, töz, neden, nesnellik, varlık gibi kavramları koymaya zorladığı ölçüde bir kesinlikle, kendimizi belirli ölçüde yanılsamalarla iç içe, yanılsamayı bir gereklilik olarak kabul etmeye zorladığını görüyoruz; ne kadar sıkı bir hesap yaparsak yapalım, yine de burada bir yanılsamanın bulunduğu farkındayız. Büyük yıldızların hareketlerinde de durum bundan pek farklı değildir: Onlarda yanılgı bizim gözlerimize sahiptir, burada ise yanılgı değişmez bir avukat olarak bizim dilimize sahiptir. Kaynağı itibarıyla dil, zaman içinde psikolojinin en çok dumura uğramış parçasıdır: Dilin metafiziğinin temel öncülleri bilinç seviyesine çıkarıldığında kaba bir fetişizmin içerisinde olduğumuzu görürüz: Yani, aklın içinde. ¹¹ İnsanın duyularının tanıklığını tahrif etmekte olan neden ise akıldır. Duyuların sağladığı delillere insan tarafından yüklenen anlam, onu ilk kez olarak bir yalanla; birlik, maddesellik, töz, süre yalanıyla tanıştırmaktadır. " Doğrudan doğruya Kant'a verilmiş bir karşılık gibi görünen, Kant'ın temel tecrübe görüşünü, oldukça farklı bir nokta üzerinde durarak dahi olsa, kabul eden bu yorumunda, Nietzsche, fenomenal görünüşler dünyasının varolan 'tek dünya olduğunu, **gerçek** dünyanın ona sadece yalanla eklendiğini...' savunur."¹² Kant'ın dış dünya hakkındaki deneyimin aşkın ben tarafından kuruluşu olarak gördüğü şeye, Nietzsche, yalan ve aldatma adını vermektedir. Hakikat, her şeye karşın vardır, ancak o yalnızca subjektif görünüşlerin kaotik akışında, duyularımızın tanıklığında bulunmaktadır. Nietzsche, hakikatı bir kadın olarak varsaysak bile, tüm felsefeciler dogmatik oldukları sürece, kadınları anlamada da güdük kalırlar, demektedir. Şimdiye kadar hakikate yaklaşımlarındaki iğrenç ciddiyetleri ve sıkıntı verici tutumları, bir kadının kalbini kazanmanın kaba ve uygun olmayan yöntemleri değil midir? Kesin olan bir şey varsa o da, kadının, kendinin elde edilmesine izin vermemesidir. Bugün her türden dogmatizm, hayal kırıklığına uğramış, bir kenarda perişan bir halde bulunmaktadır. Çünkü, dogmatizmin yıkıldığını ve her türlü dogmatizmin hezime uğradığını söyleyenler var artık. ¹³

Aslında Nietzsche, özgür istem, özne ve ruh kavramlarının, tarihin çeşitli dönemlerinde yaşamlarına düşsel bir özgürlüğün yanı sıra bir tözsellik duygusu da kazandırma amacıyla

¹⁰ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, Çev., T. Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 157

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Twilight of Idols*, s. 26

¹² David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev., A. Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 181

¹³ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.7

güçsüz ve ezilmiş insan grupları tarafından ortaya atılan kurnacalar oldukları yönündeki radikal anlayışı savunmaktadır. Özgürce isteyen bir öznenin icat edilmesiyle zayıflar, güçlü olanları eylemlerinden dolayı sorumlu tutabilir ve güçlerinden dolayı suçluluk duymalarına yol açabilirler. Aynı zamanda, kendilerinin güçten yoksun olmalarını da manevi özgürlüğün bir koşulu olarak yüceltebilirler. Oysa, Nietzsche açısından en sahici eylem, özgürce akan, sağlam bir sağlık ve güçten bilinçsizce kaynaklanan eylemdir. İnsan denen hayvanda bilincin ortaya çıkışı, ille de bir ilerleme belirtisi olarak değil, bir batış ya da bir güçsüzleşme belirtisi olarak görülmelidir.¹⁴

Nietzsche'nin hakikat ve bilgiye ilişkin temelden yıkıcı olan görüşleriyle ilgili olan iki ana sorun vardır: Öncelikle, insan, kategorilerinden bağımsız olarak bir gerçekliğe ulaşamıyorsa ve neyin **doğru**, neyin **yanlış** olduğunu gerçek anlamda asla bilemiyorsa, Nietzsche nasıl oluyor da gerçekliğin "güç istemi" olduğunu iddia edebiliyor? İkincisi, Nietzsche görelilik sorunundan nasıl kaçınabilir? Bu sorulardan hareketle denilebilir ki, Nietzsche'nin perspektivizm öğretisinin önüne çıkan sorunlardan biri, öğretisinin destekliyor görüldüğü yorumsal çoğulculuğun, -yani dünyaya ilişkin tek bir hakikat bulunmadığını, yalnızca, yükselen ve alçalan yaşam biçimlerinin gereksinimine hizmet eden farklı yorumlar bulunduğunu savunan görüşün- kolayca, tüm hakikat iddialarının eşit geçerliliğe sahip onaylayıcı bir güç isteminin dışavurumlarından başka bir şey olarak görülmediği teorik bir anaarızme dönüşecek biçimde yozlaşabileceğidir. Nietzsche, bu yorumsal çoğulculuğa bağlı olarak fizikçilerin kibirle dile getirdikleri "doğanın yasaya uygunluğu" şeklindeki anlayışın da aslında, bir yorum olduğunu vurgulamaktadır. Bunun bir *olgu sorunu* olmadığını, bir *metin sorunu* hiç olmadığını, aksine yalnızca anlamın, kendisiyle modern ruhun demokratik güdülerine aşırı imtiyaz tanınan çocuksu bir düzeltilmesi ve saptırılması olduğunu söylemektedir. Nietzsche, fizikçilerin doğaya ilişkin yasallık şeklinde ileri sürdükleri görüşün bir yorum olduğunu, bir *metin* olmadığını ve birinin çıkıp aynı "doğa"yı, karşıt niyetlerle ve yorumlama biçimleriyle okuyabileceğini; aynı fenomenler konusunda, daha doğrusu güç istemlerinin despotik tarzda saygısız ve amansız tatbikiyle -bir yorumcu "güç istenci"nin istisna kabul etmez ve kayıt-şart tanımayan bütün boyutlarını öylesine canlı bir biçimde ortaya koyabilir ki, hemen her kelime, hatta **despotluk** kelimesinin kendisi bile sonunda uygunsuz veya zayıflatıcı ve darlaştırıcı bir metafora dönüşebilir fakat o, her şeye karşı yorumunu, bu dünya hakkında sizin söylediğiniz şeyle aynı şeyi söyleyerek bitirebilir. Yani onda yasalar bulunduğu için değil, aksine doğada kesinlikle yasalar olmadığı için onun **zorunlu** ve **hesaplanabilir** bir kaynağa sahip olduğunu ve her gücün her an nihai sonuçlara yol açtığını söyleyerek bitirebilir, demektir. Birisi çıkıp, bunun da "sadece bir yorum" olduğunu belirterek Nietzsche'nin konumuna itiraz etseydi, Nietzsche buna "pekala, bu çok daha iyi" şeklinde cevap verirdi herhalde.¹⁵

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Trans. Josefine Nauckhoff, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, s. 213

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 28

Nietzsche, hakikatin metaforlardan, insanbiçimciliklerden oluşan gezici bir ordu olduğunu söylemektedir. Kısacası hakikat, “şiir ve belagat yoluyla yoğunlaştırılmış, aktarılmış, süslenmiş olan ve uzunca bir süre kullanıldıktan sonra herkese fazlasıyla sabit, kural koyucu ve bağlayıcı gelmeye başlayan insan ilişkilerinin bir toplamıdır; hakikatler yanılısama oldukları unutulmuş olan yanılısamalardır; aşınıp duyumsal güçlerini yitirmiş olan metaforlardır; üzerlerindeki resimler silinmiş olan ve artık para olarak değil sadece metal olarak bir işe yarayan paralardır.”¹⁶ Nietzsche, “hakikat istemi”nin insanları henüz görünürde hiç sonu gelmeyen sayısız soru sormaya kışkırttığını söylemektedir. Bu sorular arasında, özellikle hakikat istemine ilişkin sorular da bulunmaktadır: Bize soru soran kim gerçekten? Nedir bu içimizde **hakikati** isteyen? Ashında bu istemin kökeni sorusunun önünde uzun süre bekledik –ta ki daha da temel bir soru karşısında bekleyinceye dek. Bu istemin değeri hakkında sorular sorup durduk. Hadi hakikati istiyoruz diyelim: Peki neden yalanı değil? Ya da belirsizliği? Hatta bilgisizliği? ¹⁷ Ancak bu soruları sormak bile kaçınılmaz olarak, bunlara ilişkin konuları doğru anlamaya yönelik bir çabadır ve bu nedenle bizzat bu sorular da doğrudan, hakkında şüphe uyandırdıkları hakikat istemi tarafından harekete geçirilirler. Dolayısıyla, Nietzsche’nin de farkında olduğu gibi, değerini ve nihai meşruluğunu sorgulayanlar bile hakikat arayışından vazgeçemezler.

Nietzsche’nin hakikate ilişkin görüşlerini perspektivizm konusundaki düşüncelerinden ayırma olanağı yoktur. Perspektivizm, Nietzsche’nin savunduğu ve yapıtlarında çokça tartıştığı bir görüş olmasından dolayı, Nietzsche’nin herhangi bir durum, nesne veya eyleme ilişkin yapmış olduğu yorumun yöneldiği nesnesinin bir parçasıdır. Ama Nietzsche’nin perspektivizm görüşü çeşitli sorunları da beraberinde getirmektedir. Benliğe, ahlâka ve tarihe ilişkin yapılan yorumların sadece birer yorum olduklarını ve bu konudaki görüşlerinin doğru olduğunu kabul ediyorsa Nietzsche, bu durum “bütün görüşler yalnızca bir yorumdur” anlayışıyla bağdaşmaz herhalde. Diğer taraftan Nietzsche, eğer görüşlerinin doğru olmadığını düşünüyorsa o zaman niçin her şeyden önce bu görüşleri ortaya koyma ve savunma gereği duyuyor? Bir başka sorun da, perspektivizmin savunduğu gibi, herhangi bir durum veya olaya ilişkin –ki bu durum ve olaylar bağımsız olarak kendi başlarına bulunmadıkları için– yapılan yorumların birbirleriyle kıyaslanma olanaklarının olmamasıdır. Ayrıca bu yorumların hatta Nietzsche’nin yapmış olduğu yorumların yöneldiği nesne veya nesnelerin ne olduğu sorunu da aydınlatılmamış bir şekilde kalmaktadır. Eğer yapılan her yorum kendi olgusunu yaratıyorsa bu durumda herhangi bir yorumun doğru olup olmadığına karar verme olanağı da yok gibi görünmektedir. Diğer yandan yorumlanacak bir olgunun olmaması aynı zamanda süje tarafından gerçekleştirilen ve adına **yorum** denilen çabanın kendisini de şüpheli kılacaktır.¹⁸

¹⁶ Allan Megill, *a.g.e.*, s.93

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *a.g.e.* s.9

¹⁸ Alexander Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat*, Çev. C. Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 18

Nietzsche, dünyaya genelde bir sanat yapıtıymış gibi, özelde ise edebi bir metinmiş gibi bakmaktadır. Dünyaya yönelik farklı bakış açıları, farklı ilgiler ve değerlerden hareketle ve farklı ilgiler ve değerler sergileyerek, farklı guruplaşmalarla sonuçlanmakta ve dolayısıyla farklı nesnelere ortaya çıkarmaktadır. Bütün bu farklı guruplaşmaların temelde dayanacakları veya kendilerinden hareketle eylemde bulunabilecekleri değerler kümesi olmadığı için; bu yorumlardan hangilerinin şeylerin doğasını daha tam ya da daha doğru ifade ettiklerinin garantisizdir. Hatta böylesi bir soruya kesin bir yanıt verebilme olanağı hiç yoktur. Çünkü yorum, Nietzsche'ye göre çeşitli bakış açılarının değer bağımlılığını ortaya çıkarır. Olgular olarak kabul edilen şeylerin, unutulmuş değerler ve yorumların ürünü olduklarını ortaya çıkaran da yorumdur. Nehamas'ın ifade ettiği gibi Nietzsche'nin düşünme biçimini onun yazma biçiminden ayıramayız ve onun üslûbuna alışmak da onu anlamaya bir şekilde temel oluşturmaktadır. Nietzsche'nin üslûbuna ilişkin temel tartışmaların onun aforizma kullanımının dikkatleri üzerine çekmesiyle başlamıştır. Ancak Walter Kaufmann, aforizmaların parçalı mahiyetinden rahatsız olmasına karşın; aforizmaları Nietzsche'nin yazma biçiminin ya da yazı stiline merkezine yerleştirmektedir. Kaufmann, Nietzsche'nin aforizmalarının nihayetinde bir bütünlük arzettiğini ve onların arka planında bütünlüklü bir felsefenin yattığını göstermeye çalışmaktadır. Kaufmann, bu çabasını haklı kılabilmek için aforizmaya dayanan üslûbu, Nietzsche'nin sistem kurmaya karşı çıkan felsefî temelli itirazlarının ve yanıtlar vermek yerine sorular ortaya atmaya yönelik tercihinin dışı vurumu olarak yorumlar. Kaufmann, Nietzsche'yi Platon gibi bir sistem düşünürü olarak değil, fakat bir problem düşünürü olarak görmektedir.¹⁹ Kaufmann'a göre Nietzsche, decadence üslûbunu, kendisinin Nietzsche'nin "deneyselliği" adını verdiği şeyin hizmetine sokarak bu üslûbun sınırlarını aşmaktadır. Temelde "yeni kanıtları kabul etmek ve gerektiğinde önceki konumları terk etme yönündeki iyi niyeti" içeren bir tutumdur bu.²⁰ Bunun için her aforizma Kaufmann'a göre bir deneydir.

Kaufmann'ın çabası, Nietzsche'nin aforizmalarının arkasında öğretiye olmasa da en azından, Nietzsche'nin yöntem ve tutumuna ilişkin temel sağlayıcı bir bütünlük bulma çabasıdır. Derrida ise, fragman kavramının bizzat parçalanmışlığı totalleştirici bir tamamlamaya başvuru olduğundan, artık yeterli olmadığını ve herhangi bir şeyi fragman olarak yorumlamanın aynı zamanda bu fragmanın ait olduğu bütünün göz önüne getirilmesi anlamına geldiğini öne sürer.²¹ Ancak Derrida'ya göre Nietzsche'nin metinsel fragmanları, aslında bir bağlamı olmayan ve yorumlanacak olduklarında başvurulmak zorunda olunan bütünden kopuk cümlelerdir. Derrida, fragmanların bir bağlamdan yoksun oldukları için üslûptan da yoksun olduklarını; çünkü üslûbun, dilin parçaları arasındaki birbirleriyle olan karşılıklı ilişkilerinin varoluşuna bağlı olduğunu, iç bağlantı içinde buldukları sürece de kendi anladığı an-

¹⁹ Walter Kaufmann, *a.g.e.*, s. 82

²⁰ *a.g.e.*, s. 86

²¹ Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, Trans. Barbara Harlow, University of Chicago Press, Chicago, 1979, s. 125

lamda fragman olamayacaklarını iddia etmektedir. Bu nedenle Derrida, bir fragmanı oluşturan terimlerin anlamı bilindiğinde bile bu fragmanın yorumlanamayacağı sonucuna ulaşmaktadır.²²

Aforizma, yüzeysel bir şekilde bakıldığında, Nietzsche'nin üslûplarının en çarpıcısı olabilir, ama birçoğu arasında yalnızca tek bir üslûptur. Nietzsche'nin üslûpları çok geniş bir çeşitlilik göstermektedir. Onun bu üslûp çoğulculuğu, kendisinin perpektivizminin bir başka yönünü oluşturmaktadır. Nietzsche'nin üslûp çoğulculuğu Kaufmann tarafından aforizmalara ilişkin görüşüyle ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmıştır, çünkü, Kaufmann, bu tür bir yazma biçimini Nietzsche'nin üslûbunun özü olarak düşünmektedir. Kaufmann'a göre, aforizmaların tıpkı kavramlar ve fikirlerin ötesinde bizzat nesnelere ele geçirmeyi amaçlayan "deneyler" olması gibi, Nietzsche'nin çeşitli üslûpları da, nesnelere farklı şekillerde bütünüyle doğru anlamaya yönelik aynı çabamın parçalarıdır. Nietzsche, kesinlikle vazgeçmediği mükemmel bir ifade aracı bulma uğraşında neredeyse irade dışı bir şekilde üslûptan üslûba sürüklenir. Her üslûp, tipik bir biçimde Nietzsche'nin kendisine özgüdür, ama o çok geçmeden bir üslûbu yetersiz bulur ve bu, onu başka bir yeni üslûp bulma amacına iter. Yine de tüm deneyler birbirleriyle tutarlıdır, çünkü değişken bir doğaya sahip değillerdir. Sonuçta bu deneylerin oluşturduğu birliğin varoluşsal olduğu söylenebilir.²³ Nietzsche'nin bu üslûp çoğulculuğundan hareketle her şeyi olduğu gibi dile getirecek olan tek bir "uygun ifade aracı"na ulaşabileceği şeklinde bir sonuca varmamak gerekir. Çünkü Nietzsche, "...isteyerek ifade araçlarımızı değiştiremeyiz. Onların, hangi oranda sırf işaretler olduklarını anlamak mümkündür. Uygun bir ifade tarzı (mode) talep etmek saçmadır..."²⁴ demektedir. Aslında, Nietzsche'nin bu derece çeşitlilik gösteren yazma tarzları, "... tam olarak olgular yoktur, sadece yorumlar vardır."²⁵ görüşüyle bağlantılıdır. Nietzsche, bir düşünür olarak varlığını tamamen unutulmaz kılmak için ve kendi görüşlerinin zorunlu olarak kendisinden türediği gerçeğinin okuyucuları tarafından göz ardı edilmesini önlemek için üslûpları değiştirme yoluna başvurmuştur. Kendisinin veya başkalarının düşüncelerinin dile getirilebileceği tek, tarafsız hiçbir dil bulunmadığını gösterebilmek amacıyla birçok üslûba dayanır. Nietzsche'nin sürekli üslûba dayalı olan varlığı, teorilerin ifade edildikleri yazma biçimi kadar çeşitli ve kendine özgü olduklarını göstermektedir.²⁶

Nietzsche'ye göre yorumlama, kişisel ve yaratıcılık gerektiren bir iştir. Yorumu yorumlayıcıdan bağımsız düşünme olanağı yoktur. "Birey, yeni şeyler yaratan, tamamen yeni olan bir şeydir, mutlak olandır, bütün eylemleri onun kendisindedir. Sonunda, birey kendi eylemlerinin değerini kendinden türetir; çünkü miras aldığı sözcükleri bile oldukça bireysel bir biçimde yorumlamak zorundadır. Bir formül yaratmasa bile onun bir formül hakkındaki yo-

²² J. Derrida, *a.g.e.*, s. 123

²³ Walter Kaufmann, *a.g.e.*, s.93

²⁴ Friedrich Nietzsche, *The Will To Power*, s. 334

²⁵ *a.g.e.*, s. 267

²⁶ Alenxander Nehamas, *a.g.e.*, s.62

rumu en azından kişiseldir: Bir yorumcu olarak o yine de yaratıcıdır.”²⁷ Nietzsche'nin üsübu perspektivizmini, metinlerinin birçok olası görüş açısından sadece birini sunduğu görüşünü vurgulamaktadır. Ancak bu görüş Nehamas'ın da dile getirdiği gibi; okuyucularına belli türde bir kişi ve tam da bu görüşün kendisinde belirginleştiği bir hayat tarzı dayatır.

Perspektivizmin kendisini kavrama süreci içerisine girdiğimizde, onun göreciliğe eşdeğer olmadığını görürüz. Ancak perspektivizm, belirli herhangi bir bakış açısının, kendisini kabullenenlere, başka bakış açılarının hepsininkinden, gerçekten olduğu haliyle dünyaya ilişkin daha iyi ve onu daha tam olarak dile getirebilecek olan bir betimleme sunma anlamında daha üstün bir özelliğe sahip olamayacağını ima etmektedir. Bazı perspektifler, ilişkin oldukları olgu ya da durumu diğerlerine oranla, daha uygun ve daha tam olarak ifade edebileceklerinden dolayı, daha iyi olabilirler veya daha iyi oldukları kamtlanabilir. Ama tümü arasında en iyi olan bir perspektif, sonuçta bir perspektif değildir. Perspektivizm ayrıca, insanların bakış açılarının çoğunun, ortak nesnelere bütünlüştürülmüş bir özet betimlemesi halinde düz bir şekilde birleştirilemeyeceklerini ima etmektedir. Aslında perspektivizm, bizim bakış açılarımızın tümünün, tek bir nesneye yönelmiş olduğunu da yadsınmaktadır.²⁸ Doğal olarak farklı bakış açıları, farklı nesne ve olguların ortaya çıkmasına neden olacağı için, tek bir nesne ve tek bir olgunun varlığından da söz edilemez. “Bilgi elde etme düzeneğimizin bilgi için düzenlenmediğini” söyleyen Nietzsche, geleneksel olarak bilgi diye sahip olduğumuz her şeyi reddeder ve bilginin kendi doğasında nesnesiyle bir bağıntı içerdiğini ifade eder. Bu bağıntının birtakım özgül değerleri, çıkarları ve amaçları öngerektirdiğini vurgular. Nietzsche, nesnelüğün çıkar veya çeşitli ilgilerden bağımsız, “bilgi için bilgi” anlayışına dayanmadığını savunur ve bakma, görme ve bilmenin perspektife dayalı edimler olduğunu düşünür: “Bundan böyle, sevgili filozofların, ‘saf, istemesiz, zaman akışı içinde olmayan bilgi öznesi’ ileri süren tehlikeli eski kavramsal uydurmacalara karşı koruyalım kendimizi; **saf akıl, mutlak tinsellik, kendi başına bilgi** gibi çelişkili kavramların tuzağına karşı koruyalım-onlar hep tümüyle düşünülemez bir göz düşünmemizi beklerler bizden, belli bir yöne yönelmiş, etkin ve yorumlayıcı kuvvetlere engel olan bir göz, görmenin bir şeyi görmek olduğunu fark etmemiş, saçma ve kavranamaz bir göz beklerler. Oysa, yalnızca belli bir açıdan görme vardır, yalnızca belli bir açıdan **bilme**; bir şeyin üzerinde ne denli etkili konuşmamıza izin verilirse, o denli çok gözlere, farklı gözlere gerek vardır; o denli araştırdığımız nesnenin içine girip, **kavramamızı nesnel kılarız.**”²⁹

Perspektivizm, herhangi bir faaliyette bulunabilmek için kendimizde zorunlu olarak bir malzeme seçkisini barındırmamız gerektiğini ve bu seçkinin olabildiğince fazlasını, değerlendirmelerimizden dışlamamız gerektiğini salık verir. Ancak, dünyaya ilişkin perspektival yaklaşım, Nietzsche'ye göre, birbirinden tamamen kopuk olarak düşünülmemelidir. Çün-

²⁷ Friedrich Nietzsche, *a. g. e.*, s. 403

²⁸ Alexander Nehamas, *a. g. e.* s. 79

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Ahlakan Soykütüğü Üstüne*, Çev. A. İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara, 2000, s.114.

kü dünyaya ilişkin her yaklaşım, kendi kendisini düzeltebilme kapasitesine sahiptir ve birçoğu da yeni birçok malzemeyi kendi bünyesine alabilir, hatta daha kapsamlı pratik ve sorgulama sistemleri oluşturabilmek için diğer yaklaşımlarla birleşebilir ve onlarla işbirliği yapabilir. Bütün bunların yanı sıra, olanaksız olan durum ise, varolan malzemenin "tümünü" tek bir yaklaşımda bütünleştirmek ya da olası bütün bakış açılarına sahip olunabileceği iddiasıdır. Oysa böyle bir bakış açısı, yorumların çoğulluğunu bir tek yorum altına alarak, düşüncenin tekillişmesine ve hatta dünyaya ilişkin çeşitli yorumların önüne engel çıkararak herhangi bir yorumun sonucunun zorunlu olarak hakikatmiş gibi kabul edilmesine yol açacağından Nietzsche'nin kabul edemeyeceği bir bakış açısıdır. Yine de burada bir dikotomik durumla karşı karşıya kaldığımızın göz önünde bulundurulması gerekir. Çünkü hem Nietzsche'nin ortaya koyduğu görüşler ve hem de onların tersini dile getiren görüşlerin her biri birer yorumdan, farklı perspektiflerden ibarettir. Bu farklı bakış açıları ve değişik perspektifler, birbirine indirgenemeyecek, hatta birbirlerine aykırı olabilecek hakikatleri yaratacaktır. Yorumların çokluğuna bağlı olarak hakikate ilişkin görüşler ve bir tek hakikat değil hakikatler ortaya çıkacaktır.

Abstract: Truth and Perspectivism in Nietzsche

Nietzsche who sees the world as a literary text that can be possibly be read through fragmental writings. There are so many interpretations regarding the world, truths stated by these interpretations. The truth is not the thing one which to be found out and/or discovered. On the contrary, it is something that names the process necessary to create, and is to express the will of power. There is no way to make a distinction between Nietzsche's views concerning the truth and perspectivism. According to the perspectivist view, there are a lot of ways of tending towards the world and obtaining its knowledge. This stems from the plurality and diversity of the object inclined to taken. Those different perspectives of the world result in different group-formations by means of different concerns and values, and thus reveal different objects. Those different perspectives and views create many truths which cannot be reduced to each other and may even be opposite one to another. Depending on the variety of the interpretations, not just one dominant truth but also many different truths will be possible.

THOMAS HOBBS VE DEMOKRASI

Naci İSPİR*

GİRİŞ

Modern liberalistlerin çoğu Hobbes'u, siyaset felsefesinin unsurlarından dolayı modern liberalizmin müjdecisi olarak görmektedirler. Ancak Hobbes'u Royalist mutlakiyetçiliğin bir savunucusu olarak görenlerle onu, liberal bireyciliğin atası olarak görenler arasında bir uzlaşmazlığın olduğu da bilinmektedir. Hobbes'un birey ve devlet arasında kurduğu ilişki dikkatle incelendiğinde her iki görüş de kendi bakış açısından haklı görünmektedir. Filozof, bireysellik ile ilgili öncülleri ve eşit doğal hakları toplum öncesi bir durum olarak kabul etmesiyle modern liberalizmin yükselişi için bir yol açmıştır. Hobbes'un modern liberalizme kavulduğu, çoğu çağdaş liberal politik teorisinin merkezinde yer alan özerklik fikrini kısmen kabul etmesiyle de izah edilmektedir. Ancak bu liberal delillere rağmen Hobbes, modern liberal teoriler tarafından bugün kabul edilen liberal-demokratik ilkelere değil, fakat Royalist mutlakiyetçiliğe bağlı kalmıştır. Hobbes'un siyaset felsefesinden kabaca alınan ve çoğu liberal argümanlardan oluşan bu görüşler, bazı demokrasi biçimlerinin az ya da çok savunduğu ve bağlı kaldığı konulardır. Bugün kabul edilen demokrasi savunmasını daha iyi temellendirmek için Hobbes'un argümanını nasıl geliştirdiğini anlamak önemlidir. Bunu yaparken Hobbes'un siyaset felsefesi üzerine yapılan bütün çalışmalarını burada ele alıp tartışma imkânına sahip değiliz. Bu nedenle Hobbes'un demokrasiye karşı tutumunu daha çok kendi yazılarından hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

Demokrasi genelde, bütün insanların, kendi kendilerini yönetmeleri bakımından gereken niteliklere sahip oldukları varsayımı üzerine ancak haklı gösterilebilir. Çünkü apaçiktır ki, insanlar kendi kendilerini yönetmek için gereken niteliklere sahip değilse, bu durumda halkın da kendi kendini yönetebilmesi söz konusu olmayacaktır.¹

Öte yandan, demokratik yönetim biçimini kabul etmek, öncelikle insanların tek tek özerk ve eşit olduklarını kabul etmeyi gerektirir. Dolayısıyla, Hobbes'un özerklik düşüncesini anlamak çoğunluk tarafından meşru bir yönetim biçimi olarak kabul edilen demokrasiyi reddetmesini anlamak için son derece önemlidir.

Özerklik, kişinin kendi kendisini belirlemesinden, yönlendirmesinden, yönetmesinden itibaren her türlü dış baskıdan ve zorlamadan bağımsızlıkla kendini gerçekleştirir. Yi-

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İletişim Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Robert A. Dahl, *Demokrasi ve Eleştirileri*, Çev. Levent Köker, Yetkin Basımevi, Ankara 1993, s. 121

ne özerklik, kişinin kendisini etkileyen akıldışı alışkanlık, içgüdü, arzu ve tutkularından bağımsız kalarak, akla göre eylemesi durumudur. Başka bir ifadeyle özerklik, insanın, başkalarının iradeleri karşısında bağımsız kalmaya özen göstererek, neyin doğru ve neyin yanlış olduğu konusunda kendi değerlerini gerçekleştirme özgürlüğü veya insanın, akıl ve iradesinin dışında bir amaç ya da yasaya değil de, kendi koyduğu yasaya tabi olması durumu olarak tanımlanabilir.²

Dolayısıyla özerk insan, aynı zamanda özgürdür veya nasıl davranacağını seçme yeteneğine sahip olma anlamında özgür iradeye ve akıl yürütme kapasitesine sahiptir. Bunun sonucu olarak özerk insan, kendi eylemlerinden sorumlu bir varlık olacaktır. Eylemlerinden sorumlu bir varlık olmak, bir kişinin ne yapması gerektiğini belirlemeyi de içermektedir ki, bu da bilgi sahibi olmayı, güdüler üzerinde düşünmeyi, sonuçları önceden kestirmeyi ve ilkeleleri eleştirmeyi gerekli kılar.

Bu kısa açıklamalar çerçevesinde Hobbes'un düşünce sisteminde insanın özerk olup-olmadığını irdelemeye çalışalım.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Hobbes, insanoğlunun mükemmelliğine dair, herhangi bir yanılısına içermeyen, aksine tutku, istek ve iştahlarını kısıtlayan hiçbir dışsal otoritenin bulunmadığı, yani insanın tam anlamıyla özgür ve özerk olduğu bir ortamda, bencil bireylerin yıkıcı gücünü vurgulayan bir bakış açısına dayanarak siyaset felsefesini inşa etmiştir.³

Hobbes'a göre insanoğlunun mükemmelliği onun akıllı ve konuşabilir bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır.⁴ İnsan bu iki yeteneği sayesinde dünya ve kendisi hakkında bilgi edinebilmekte ve bilimsel bilgiye ulaşabilmektedir.⁵ Öte yandan Hobbes'a göre insanlar, hem bedensel yönden hem de zihin bakımından eşit olarak yaratılmışlardır.⁶ Dolayısıyla akıllı ve konuşabilen varlıklar olarak bütün insanlar, bilgiyi elde etme, kendi eylemlerine karar verme, geleceğe yönelik planlar yapma ve neyin doğru, neyin yanlış olduğu konusunda kendi değerlerini gerçekleştirme özgürlüğüne potansiyel olarak eşit ölçüde sahiptir. Zira Hobbes, bilginin elde edilmesiyle insanın geleceğe egemen olabileceğine ve geleceği kendi isteklerine göre yönetmeyi öğrenebileceğine inanmaktadır.⁷

Bunlara ilaveten Hobbes'un iki tür özerkliği kabul ettiğini söyleyebiliriz. Birincisi **zihni** özerkliktir. Zira Hobbes, dünya ve kişinin onun içindeki durumu hakkında bilginin elde edilmesinde kendine güveni kabul etmekte ve bu konuda otoriteye itaati reddetmektedir. Eğer bir kişi herhangi bir konuda yalnızca otoritenin söylediğini sorgulamadan kabul ediyorsa, kişinin o konu hakkında zihninde oluşan şey bilgi değil, sadece inanmadır.⁸ Dolayısıyla Hob-

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınevi, Ankara, 1996, s. 407

³ Charles Rowley, *Özgürlük ve Devlet*, Çev. İbrahim Dalmış, Liberte Yayınları, Ankara 2002, s.57

⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Ed. J.M. Dent, Aldine House Bedford, London, 1949, ss. 12-18

⁵ a.g.e., s.21

⁶ a.g.e., s.63

⁷ Thomas Hobbes, *Concerning Body*, The English Works of Thomas Hobbes, ed. Molesworth, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1966, Vol. 1, s.8

⁸ *Leviathan*, s.31

bes'a göre birey, bilgiye ulaşmada her türlü otoriteden bağımsız olarak kendi yetilerini kullanabildiği ölçüde başarılı olacaktır.

Hobbes ikinci olarak ahlaki özerkliği savunmaktadır. Çünkü o, doğal hukukun gereği olarak ferdi hakları kabul etmektedir. Hobbes bu ferdi haklar çerçevesinde kişinin kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesiyle bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapma özgürlüğüne sahip olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Hobbes'a göre hak, yapmak ve yapmamak özgürlüğünden oluşur.⁹ Böylece bir kişi bu özgürlüğü içerisinde doğa yasasının gereklerine veya aklın diktelerine karşı bilerek günah işleyebilecektir. Bu da kişinin ahlaki bakımdan özerk olduğunu göstermektedir.

Ne var ki Hobbes, birinin kendi kendini yönetme kapasitesi olarak ifade edebileceğimiz "self-government" olarak özerkliği kabul etmemektedir.

Modern politik düşüncenin temel ilkelerinden biri, genellikle bir sözleşme vasıtasıyla, başkası tarafından veya bir grup tarafından yönetilmeye razı olmaktır. Daha sonraları Rousseau'nun ifade ettiği gibi, kendi kendini yöneten fertlerin yüz yüze kaldığı görev, öyle bir birlik biçimi bulmaktır ki, onda herkes herkesle birlikteyken kişi yine yalnızca kendine itaat etmiş olsun.¹⁰

Hobbes'un "self-government" olarak özerklikle ilgili düşüncesi Rousseau'nun görüşüyle örtüşmekte ve onu öncelemektedir. Hobbes'a göre, insanların çoğunluğunun kendi rızalarıyla gerçek veya tüzel bir kişide topladıkları güç kişinin sahip olabileceği en büyük güçtür. Öyle bir kişi ki, bütün bu bireysel güçlerin toplamını kendi iradesine göre kullanmak yetkisine sahip olsun. İşte bir devletin gücü veya her bir üyesinin iradelerine bağlı olarak, bir grubun ya da bir araya gelmiş çeşitli grupların gücü de böyledir.¹¹

Öyle anlaşılıyor ki Hobbes'un "self-government" anlamında özerklik anlayışı yalnız başına bireyde değil aksine bir grup ya da tam anlamıyla sözleşmeye dayalı devlet içerisinde mümkün olmaktadır. Zira Hobbes'un sözleşme öncesi insanın doğal durumuyla ilgili görüşleri bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Hobbes, sözleşme öncesi doğal durumu tanımlarken anahtar bir kavramdan yola çıkmaktadır. Bu kavram, Hobbes'un siyaset felsefesinin temelini oluşturan eşitlik kavramıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi Hobbes'a göre insanlar, hem bedensel yönden hem de zihin bakımından eşit olarak yaratılmışlardır. Diğer yandan insan doğal durumu itibarıyla bencildir ve onda hakim olan kendini koruma içgüdüdür. Yine doğal durumda herkesin her şey üzerinde doğal hakkı mevcuttur.¹² Dolayısıyla yetenek bakımından eşit olan insanların amaçladıkları şeylere ulaşma umutlarında da bir eşitlik doğar. Bu durumda, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ettikleri zaman, doğal olarak birbirlerine düşman olur-

⁹ *Leviathan*, s.66

¹⁰ J.J. Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, translated by: G.D.H Cole, London, 1973, s.174

¹¹ *Leviathan*, s.43

¹² a.g.e., s.66

lar ve esas olarak varlıklarını korumak, bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna birbirlerini yok etmeye veya hakimiyet altına almaya çalışırlar.¹³ Hobbes'a göre bu durum kişinin kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye dek devam eder. Kaldı ki bu durum, kişinin kendi varlığını koruması için gereklidir ve doğal durumda meşrudur.¹⁴ Hobbes bu durumu, herkesin herkese karşı savaşı olarak tanımlamakta ve bu savaş durumunun insanların hepsini birden korku altında tutacak genel bir gücün oluşturulmasına kadar devam etmesinin kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir.¹⁵ Bu Hobbescu bakış açısına göre, doğa durumu her insanın diğer bütün insanlara karşı olduğu savaş durumudur. Sivil düzenin sağlanması için her bir bireyin isteyerek ödediği bedel, özgürlüğünü ve malını mutlak bir hükümdarın gözetimine teslim etmesidir. Zira, hiçbir otoritenin olmadığı durumda kurallar, kişisel ihtirasların kurbanı olacak ve toplum, sürekli olarak kargaşa ve savaşa geri dönecektir.

Böylece bir kişinin kendi kendini yönetme kapasitesi olarak ifade ettiğimiz "self-government" anlamında özerklik, ancak sözleşme aracılığıyla herkesin tek kişilik olarak temsil edildiği mutlak bir egemen tarafından kullanılabilir. Çünkü Hobbes'a göre çok sayıda insan onlardan her birinin rızasıyla tek bir insan tarafından temsil edildiğinde tek bir kişilik haline gelir. Zira kişiliği tek yapan, temsil edilenlerin birliği değil, temsil edenin birliğidir. Kişiliği ve ancak tek bir kişiliği taşıyan, temsilcidir. Yoksa çokluk içinde birlik başka türlü anlaşılmaz.¹⁶

Devletin amacını bireysel güvenlik olarak belirleyen Hobbes'un,¹⁷ hareket noktasının da birey olduğu açıktır. İşte bu tutumundan ötürü Hobbes, liberalizmin kurucuları arasında zikredilmektedir. Öte yandan sözleşmecî gelenek içinde yer alarak sözleşmeyi herhangi bir yönetim biçiminin meşruluğunun temel şartı olarak kabul etmesiyle de¹⁸ Hobbes, devletin kökeninde demokrasinin bulunduğunu kabul etmektedir. Devlet, sözleşme ürünü olduğu için, ilk önce demokrasiyi içerir ve diğer bütün yönetim biçimleri de bundan türer.¹⁹

Gelinen noktada Hobbes'un meşru saydığı yönetim biçimlerini belirleyerek onun demokrasiye karşı olan tutumunu ve niçin demokrasiyi değil de royalist mutlakiyetçiliği tercih ettiğini ortaya koymaya çalışalım.

Hobbes'a göre yönetim biçimleri arasındaki fark, egemenin ya da toplumun her bir üyesini temsil eden kişinin farklı oluşunda yatar. Egemenlik ya tek bir kişide ya da bir heyette olabilir. Bu heyet de ya tüm insanlardan ya da yalnızca belirli kişilerden oluşabilir. Buna göre sadece üç tür yönetim biçiminden ya da devletten söz edilebilir. Temsilci bir kişide ise

¹³ a.g.e., s.63

¹⁴ *Leviathan*, s.64

¹⁵ a.g.e., s.64

¹⁶ a.g.e., s.85

¹⁷ a.g.e., s.87

¹⁸ a.g.e., s.90

¹⁹ Thomas Hobbes, *Philosophical Elements of a True Citizen*, The English Works of Thomas Hobbes, Ed. Molesworth, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1966, Vol. 2, s.96

devletin yönetim biçimi monarşi, bütün bireyler temsilci konumunda olduğunda devletin yönetim biçimi demokrasi veya halk devleti, temsilci sadece bir kesimden oluşuyorsa o zaman devletin yönetim biçimi aristokrasi adını alır.²⁰

Temelde Aristoteles'in yönetim biçimleri tipolojisine bağlı kalan Hobbes, bu üç yönetim biçiminin bozulmuş şekillerini yönetimler tipolojisi içine sokan Aristoteles'ten ayrılır. Hobbes'a göre tiranlık, oligarşi ya da anarşi, farklı yönetim biçimleri değildir, ancak monarşiyi aristokrasiyi ya da demokrasiyi hoşlanmayanların bunlara yakıştırdığı isimlerdir.

Çünkü, monarşi yönetiminden hoşnut olmayanlar ona tiranlık, aristokrasiden memnun olmayanlar onu oligarşi ve demokratik yönetimden zarar gördüklerini düşünenler ona, yönetsizlik anlamına gelen anarşi ismini verirler.²¹

Hobbes'un yönetim biçimleri içerisinde demokrasiye yer vermesi, bir yandan demokrasi devletin oluşum sürecinin temelinde bulmasından, diğer yandan da demokrasinin zayıflığı ve egemenliği sürdürmedeki yetersizliğini göstermek istemesindedir. Hobbes devletin kökenini sözleşmeye dayandırdığı için demokrasi ilk yönetim biçimi olarak ortaya çıkar. Ancak bu, tam anlamıyla bir demokrasi değildir. Çünkü böyle bir durumda insanlar yalnızca bir gruh durumundadırlar ve egemenlik de henüz ortada yoktur. Hobbes'un ifadesiyle "kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez"²² Zira egemen gücün olmadığı sözleşme durumunda kurallar, kişisel ihtirasların kurbanı olacaktır ve toplum tekrar kargaşa ve savaş ortamına geri dönecektir. Dolayısıyla bu ilk sözleşmenin ardından egemen gücün belirlenmesiyle tam anlamıyla demokrasiden söz edilebilir. Çünkü Hobbes'a göre oy çokluğuyla bir karar alınması, kalabalığın bir irade belirten halka dönüşmüş olması demektir. Artık bu noktada halk egemendir. Ancak aynı çoğunluk daha sonra, egemenlik biçimini aristokrasi ya da monarşi şeklinde belirleyebilir. Bu bir anlamda, halkın demokratik bir biçimde demokrasiden uzaklaşması demektir. Yani halk, demokratik bir seçimle, temsil ile yetkilendirdiği egemeni bir kişi ya da bir azınlığın meclisi olarak belirler. Bu süreçle birlikte demokrasi de ortadan kalkar. Çünkü seçim yapıldıktan sonra halk, kamusal bir kişi olmaktan çıkmış ve dağılmış bir kalabalık haline dönmüştür.²³ Hobbes'a göre söz konusu üç devlet biçimi arasındaki fark iktidar farkından değil, bu devletlerin kuruluş amacı olan halka barış ve güvenlik sağlamak açısından uygunlukları ve elverişli olmaları farkından kaynaklanır.²⁴ Dolayısıyla Hobbes'un demokrasiye karşı olan tutumunu da bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Hobbes bu noktadan hareketle demokrasiyi iki farklı açıdan eleştirir. Bunlardan birincisi, demokrasinin kurumsal yapısıyla ilgilidir; diğeri ise, demokrasinin istikrarı sağlama noktasındaki zaafiyetiyle bağlantılıdır.

Hobbes'a göre demokrasi, devletin kuruluş amacı olan güvenliği ve barışı kolayca sağ-

²⁰ Leviathan, s.96

²¹ a.g.e., s.97

²² Leviathan, s.87

²³ *Philosophical Elements of a True Citizen*, s.100

²⁴ Leviathan, s.98

layacak bir yapıya sahip olmadığı gibi varlığını uzun süre devam ettirebilme imkanından da yoksundur. Çünkü demokratik yönetimin devam edebilmesi için halkın düzenli olarak belli bir yer ve zamanda toplanıp kararlar alması gerekir. Eğer bu yapılmazsa halk, insanların birbirlerine karşı savaş durumu olan doğa durumuna geri dönecektir.²⁵ Hobbes, söz konusu toplantıların yapılması gereğini demokrasinin potansiyel zayıflıklarından biri olarak kabul eder.²⁶ Çünkü halk sürekli olarak ve sıkça bir araya gelmekten dolayı kısa bir zaman içinde kamusal işlerden bıktıp bunlarla ilgilenmeyecektir.

Bu da demokrasinin, kısa bir sürede siyasal gerçekliği elinde tutan demagoglar tarafından aristokrasiye ya da monarşiye dönüştürmesine neden olur.²⁷

Hobbes bu görüşleriyle, günümüz demokrasisinin karşılaştığı bazı sorunları, özellikle kitlelerin "apolitizme" itilmelerini, siyasal kararların alınmasında halkın hemen hemen hiçbir etkisinin kalmamasının, siyasetin gittikçe profesyonel politikacılarla uzman bürokratlardan ve teknokratlardan oluşan küçük bir azınlığın ayrıcalıklı alanı durumuna gelmesini, çok önceden haber verir gibidir.²⁸

İfade edildiği gibi, Hobbes'un demokrasiyle problemi yalnızca onun kurumsal yapısına ilişkin değildir. O kurumsal eleştiriye ilaveten, demokratik rejimin istikrarı sağlamadaki zafiyeti konusunda da önemli sorunlar görür. Hobbes, herkesin herkese karşı savaşına yol açan kavganın ve istikrarsızlığın üç temel nedeni olduğunu söylemektedir: rekabet (competition), güvensizlik (diffidence) ve ihtişam (glory).²⁹

Ona göre demokratik yönetim biçimi doğal durumun karakteristiği olan ve istikrarsızlığa yol açan bu üç durumu kendi içinde yeniden üretmektedir.

Hobbes'a göre demokratik yönetim biçimlerinde yapılması gereken toplantılara herkes katılabilir ve bu toplantılarda herkese kendi amaçlarını gerçekleştirebileceği umidi verilir.³⁰ Öte yandan, doğal ortamda herkesin sahip olduğu durumu iyileştirme ve kendi hayatını koruma isteği, Hobbes'un siyaset felsefesinin temel öncülüdür. Dolayısıyla demokratik meclislerde yapılan tartışmalarda herkes kendi çıkarları doğrultusunda konuşacağından doğal durumda var olan çatışma ve rekabet yeniden başlayacaktır. Böylece demokrasi herkesin herkese karşı savaşına neden olan rekabeti yok etmek yerine yeniden üretecek ve insanlar tekrar doğa durumuna geri dönecektir.

Hobbes'a göre demokrasi başlangıçta herkese çok çekici gelmektedir. Çünkü, bu sistemde herkes başkası tarafından yönetilmek yerine kendi kendini yönetme hakkına sahip olmaktadır.³¹ Ne yazık ki, kendi kendini yönetme arzusu, insanın doğa durumuna dönüşüne yol

²⁵ *Philosophical Elements of a True Citizen*, ss.96-97

²⁶ a.g.e., s.97

²⁷ a.g.e., s.97

²⁸ M. A. Ağaoğulları, C.B. Akai, L. Köker, *Kral Devlet Ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Yayınları, Ankara, 1994, s.226

²⁹ *Leviathan*, s.64

³⁰ Thomas Hobbes, *Elements of Law, Moral and Politic*, The English works of Thomas Hobbes, ed. Molesworth, Scientia Verlag Aalen Darmstadt, 1966, Vol. 4, s.141

³¹ *Leviathan*, s.75

açan herkesin herkese karşı savaşına katkı yapmaktan başka bir şey değildir.³² Zira böyle bir yönetim biçiminde bireyler herhangi bir konuda karar alınırken her biri kendisinin daha akıllı ve daha bilgili olduğunu göstermek için fırsat kollayacaktır. Bu da insanları, istikrarsızlığın temel nedenlerinden biri olan şan-şöhret düşkünlüğüne geri götürecektir. Dolayısıyla demokrasi insanların şöhret sahibi olmaları için kibirlerini artırmaktan başka bir şey yapmayacaktır.

Diğer yandan rekabet ve şan-şöhret düşkünlüğü insanlar arasındaki güvensizliği de artıracaktır. Bu da fertlerin kendi güvenliklerini korumak için yeniden savaş ortamına dönmeleri demektir. Dolayısıyla Hobbes'a göre demokrasi, güven noktasında da istikrarı sağlamaktan yoksundur.

Hobbes, monarşiyle demokrasi arasında yaptığı karşılaştırmayla da demokrasinin zayıflıklarını göstermeye çalışır.

Hobbes'a göre monarşide, özel çıkar kamu çıkarıyla özdeşdir. Öyle ki bir monarkın zenginliği, gücü ve şerefi uyruklarının zenginliği, gücü ve şerefinden kaynaklanır. Zira her bakımdan zayıf uyruklara sahip olan bir monark ne zengin, ne şerefli ne de güvenli olabilir. Halbuki demokraside yöneticilerin çıkarlarıyla kamunun refahı aynı düzeyde bulunmaz. Çünkü kişisel çıkarlar hep ön plandadır. Demokrasilerde halkı temsil eden birisi aynı zamanda kendi kişiliğini de temsil eder. Dolayısıyla kamu menfaatiyle kişisel çıkarları çatıştığı zaman kişisel çıkarlar daha ön planda tutulur. Öte yandan demokratik meclislerde her kafadan bir ses çıktığından kısa sürede gruplar oluşur ve ülkede iç barış tehlikeye girer.³³

Hobbes'a göre monarşiye atfedilen zayıflıkların hepsi demokraside çok daha fazladır. Örneğin monarşide herhangi bir uyruk, bir dalkavuğun zengin edilmesi uğruna, tek bir adamın (monark) gücüyle, bütün sahip olduklarından mahrum bırakılabilir. Ancak aynı şey demokrasilerde çok daha yaygındır. Nasıl bir monark dalkavuklar tarafından yanlış yola sürüklenbilirse, meclis de demagogların kötü fikirlerine ve yanıltmalarına açıktır. Sonuçta meclis üyeleri, birbirlerinin dalkavukları haline gelerek, birbirlerinin hırs ve tutkularına sırayla hizmet ederler.³⁴

Böylece Hobbes'a göre demokratik yönetimlerde, adam kayırma, haksız mülk edinme, israf ve devleti zarara uğratma monarşiye göre çok daha fazla olacaktır.

SONUÇ

Siyasal kurumların varoluş nedenlerinin ve ilk görevlerinin bireylerin güvenliğini sağlamak olduğu konusundaki ısrarından dolayı, Hobbes'un hareket noktasının birey olduğu açıktır. Öte yandan, doğal hukuktan kaynaklanan eşit doğal hakları kabul etmesi, zihni ve ahlaki özerkliği savunmasıyla da Hobbes'un modern liberalizme kılavuzluk ettiğini söyleyebiliriz.

³² *Philosophical Elements of a True Citizen*, s.136

³³ *Leviathan*, s.98

³⁴ *Leviathan*, s.99

riz. Yine sözleşmecî gelenek içerisinde yer alarak sözleşmeyi, herhangi bir yönetim biçiminin meşruluğunun temel şartı olarak kabul etmesi ve sözleşmeye dayanan devletin demokrasiyi içerdiğini söylemesiyle de Hobbes, devletin ilk oluşum biçiminin demokratik bir yapıya sahip olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bununla birlikte Hobbes, bir yandan “self-government” anlamında özerkliği kabul etmemesi; diğer yandan demokrasinin egemenliği sürdürme ve istikrarı sağlama noktasındaki yetersizliğinden hareketle demokratik yönetim biçiminin, doğa durumunun karakteristiği olan ve herkesin herkese karşı savaşına yol açan üç temel unsuru (rekabet, güvensizlik ve ihtişam) yeniden ürettiğini söyleyerek demokrasinin uygulanabilirlik bakımından uygun bir yönetim biçimi olmadığı sonucuna varmaktadır. Ancak, Hobbes’un monarşinin yanı sıra, aristokrasi ve demokrasiyi de meşru yönetim biçimleri olarak kabul etmesi, onun mutlak monarşinin katı bir savunucusu olarak değerlendirilmesinin pek de tutarlı olmadığını göstermektedir. Gerçekte Hobbes’un asıl amacı, merkezi otoriteyi bir iç savaşa meydan vermeyecek ölçüde mutlak bir egemenlikle donatmaktır. Dolayısıyla Hobbes’un ne demokrasiye karşı tutumu ne de monarşiyi tercih etmesi, onun siyaset kuramının mantıksal bir sonucu değil; aksine, devletin varoluş amacını gerçekleştirmedeki uygunlukları açısından kişisel bir tercih olarak ortaya çıkmaktadır.

Abstract: *Thomas Hobbes and Democracy*

Hobbes is generally regarded as the precursor of modern liberalism because he favours individualism and endorses mental and moral autonomy. However, Hobbes is thought to favour Royalist absolutism and is against democracy. This situation is generally explained in the meaning he seeks in autonomy. Hobbes is against the understanding that autonomy is “self-government”. This explanation does not seem to clarify the thought that he is against democracy. This study aims to focus, in detail, on the reasons why Hobbes is against democracy.

GAZALİ'YE GÖRE ÖNCÜLLERİN YAPISI

İbrahim ÇAPAK*

Giriş

Öncüllerin yapısı ve çeşitleri, mantık biliminin en önemli konularından biridir. Çünkü kıyas, öncüller üzerine bina edilir. Düşünmemizin en basit birimleri tekillerdir; bu nedenle bunlar ilk algılanan şeylerdir; "cisim", "hareket", "âlem", "hâdis" ve "kadim" gibi tekil isimlerle gösterilen şeylerin anlamını bilmek böyledir. Tekillerin bir araya getirilmesiyle cümleler oluşur. Bu bakımdan Gazali (1058-1111), önermeleri oluşturmadan önce tekillerin anlamlarının bilineni gerektiğini vurgular. Ona göre tekil şeyleri bilmek *tasavvur*, iki tekil şey arasındaki haberi ilişkiyi bilmek de *tasdik* olarak isimlendirilir. Buna göre bilgi ya "tasavvur" ya da "tasdik"tir.¹

Öncülün gerçekleşmesi için zorunlu olan tasdik, iki kavram arasında bağ kurmakla gerçekleşir. Bu bağla "İnsan akıllıdır" önermesinde olduğu gibi iki kavram ya bir birbirine yaklaştırılır ya da "Kar beyaz değildir" önermesinde olduğu gibi birbirinden uzaklaştırılır. Buna göre tasdik "Âlem hâdistir", "Allah'a itaate karşılık mükafatlandırma vardır", "Günaha karşılık cezalandırma vardır" gibi hükümleri bilmektir.² Görüldüğü gibi her tasdik, hüküm ifade eden önermelerden oluşur. Ancak her hüküm, herkesin kabul edebileceği nitelikte olmayabilir. Çünkü şüphe ve zan ifade eden hükümler de vardır.³ Bu durum her öncülden geçerli sonuç veren bir kıyasın kurulamayacağını göstermektedir. Buna göre bir kıyası oluşturan her öncülün muhatap tarafından kabul edilmesi gerekemeyebilir. Zira her öncül, doğru olmayabileceği gibi, muhatabı onu kabul etmeye zorlayan herhangi bir etken de olmayabilir. Öncüller konusu mantığın önemli konularından biridir. Öncüllerin önemine binaen bu çalışmamızda Gazali'ye göre öncülün yapısı ve muhatabın kabul etmek zorunda olduğu öncül çeşitlerini incelemeye çalışacağız.

1. Öncülün Tanımı

Öncülün ne olduğunu ortaya koyabilmek için önermenin ne olduğunu bilmek gerekir. Çünkü öncül ile önerme arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu bakımdan biz burada öncülün tanımını önermenin tanımıyla bağlantılı olarak ele alacağız. Gazali, bir önermenin gerçekleşebilmesi için tekillerin birbirlerine olumlu veya olumsuz bir şekilde nisbet edilmeleri

* Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dah.

¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, Mısır, h.1322, s. 11.

² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, (tahk. S. Dünya), Mısır, 1961, s. 133.

³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 43; *Mihakku'n-Nazar*, (tahk. Refik Acem), Beyrut, 1994, s. 99.

gerektiğini ifade eder. Ona göre birer tekil terim olan “âlem”, “hâdis” ve “kadim” terimlerinin anlamlarını önceden bilip, bunlardan birini diğerine olumlu veya olumsuz şekilde nisbet etmek böyledir. Mesela, “kadim” sözcüğü, “âlem” sözcüğüne olumlu bir şekilde nisbet edildiğinde “Âlem hâdistir” yine “hâdis” sözcüğü, “âlem” sözcüğüne olumsuz bir şekilde nisbet edildiğinde, “Âlem kadim değildir” denir.⁴ Bu ikinci çeşit idrak için “doğrulama (tasdik) ve yanlışlama (tekzip)” söz konusudur. Ancak birinci çeşit idrakin yani tekillerin doğrulama ve yanlışlaması yapılamaz. Çünkü sadece “hüküm bildiren önermeler” doğrulanabilir. Bir önermenin öncül olarak kabul edilebilmesi için doğrulama veya yanlışlamasının mümkün olması ve bir kıyasta yer alması gerekir. Buna göre iki tekil sözcükten meydana getirilebilecek en alt bileşik, “nitelik” ve “nitelenenden” ibarettir. Nitelik, olumlu veya olumsuz bir şekilde bir şeye nisbet edildiğinde ya doğrulanır ya da yanlışlanır. Ancak hâdis, cisim veya kadim gibi tekil terimlerin doğruluk ve yanlışlığı olmaz.⁵ Bu bakımdan Gazali’ye göre önerme, “doğrulaması ve yanlışlaması yapılabilen sözdür” şeklinde tanımlanabilir.

Terimler, birleştirildiği zaman kendilerinden “soru”, “talep”, “temenni”, “ümit”, “hayret” ve “haber” cümleleri meydana gelir. Gazali için asıl önemli olan haber cümleleridir. Çünkü ilimlere ulaştırın burhanları elde etmek sadece haber cümleleri, yani hüküm bildiren öncüllerle mümkündür. Bu tür cümleler Gazali’ye göre, “önerme” ve “kesin söz (el-kavlul-cazim)” olarak isimlendirilir. Buna göre “önerme, bir kimsenin arazla değil, zatla doğrudur veya yanlışır dediği şeydir.”⁶ Yani kendisiyle doğrudur veya yanlışır sonucuna varılan yargıdır. Çünkü böylece hakkında konuşulan şeye “doğrudur veya yanlışır” demek mümkün olur. Mesela, “Âlem sonradan olmadır”, “Güneş doğmuşsa yıldızlar gizlenmiştir” veya “Âlem ya sonradan olmadır ya da öncesizdir” diyen bir kimseye doğru söyledin; “İnsan taşır”, “Güneş doğmuşsa yıldızlar görünür”, “Ali ya Ankara’dadır ya da İstanbul’dadır” diyen bir kimseye de yanlış söyledin denilebilir.⁷

Aristoteles (385-322), önermeyi, “Bir şey hakkında bir şeyi tasdik etmek veya bir şey hakkında bir şeyi inkar etmektir” şeklinde tanımlarken,⁸ Farabi (870-950), öncül ve önermenin hükümlerden meydana geldiğini ifade ederek, “öncül” ve “önerme”yi “Öyle bir sözdür ki, onlarda bir şeyle bir şey hakkında hüküm verilir” şeklinde tanımlar.⁹ İbn Sina (980-1037) ise önermeyi, “Kendisini doğru ve yanlış hükmünün takip etmesi bakımından iki şey arasındaki nisbettir”¹⁰ şeklinde tanımlayarak, Aristoteles’in tanımına benzer bir tanım ortaya koymaktadır. Ebheri ve Katibi’nin önerme tanımları da bu tanımlara yakındır. Katibi

⁴ Gazali, *el-Mustasfa*, s. 11, 35; *Mihakku’ n-Nazar*, s. 83.

⁵ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 11.

⁶ Gazali, *Miyaru’ l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, 1961, s. 109; *Makasıdu’ l-Felasife*, s.53. Bkz. *el-Mustasfa I*, s. 29.

⁷ Gazali, *Makasıdu’ l-Felasife*, s. 53.

⁸ Aristoteles, *Organon, II, Önerme*, s. 10; H. R. Atademir, *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974, s. 107.

⁹ Farabi, *Kitabu Kıyası’s-Sağır*, (nşr. M. Türker-Küyel) *Bazı Mantık Eserleri* içinde, Ankara, 1990, s. 54.

¹⁰ İbn Sina, *en-Necat*, (tahk. Muhyiddin Sabri el-Kurdi) Mısır, h.1331, s. 17.

(ö.1255) ve Ebheri (ö.1265) önermeyi, “söyleyeni hakkında ‘söylediği doğrudur veya yanlıştır’ demeye elverişli sözdür” şeklinde tanımlamaktadırlar; “Zeyd katiptir”, “Eğer güneş doğarsa gündüz olur” gibi.¹¹

Buna göre önerme ile öncül, tanım bakımından birbirine çok yakındır hatta Farabi’nin tanımında görüldüğü gibi zaman zaman önerme ile öncül aynı şekilde tanımlanmıştır. Ancak her öncülün mutlaka bir kıyasta yer alması gerekirken, her önermenin kıyasta bulunması gerekmez. Çünkü önerme bir hükümdür ve onun hüküm olması yeterlidir. Ancak öncül de bir hüküm olmakla beraber kıyasta yer alırsa, öncül ismini alır ve buna göre önem kazanır. Eğer bir kıyasta yer almazsa öncül olarak değil, sadece önerme olarak isimlendirilir.

2. Öncülün Yapısı

Tekil anlamlar, birleştiği zaman çeşitli cümleler meydana gelir, ancak her cümle önerme veya öncül değildir. Bu bakımdan Gazali, her cümleyi önemsememiş, yargı ifade eden yani haber cümleleri üzerinde durmuştur.¹² “Âlem hâdistir”, “Allah kadimdir” şeklindeki önermeleri ele aldığımızda, bu önermelerde, müfekkîr kuvvetin iki tekil şeye ait olan iki bilgiyi, birini diğerine nisbet etmek suretiyle bir araya getirdiğini görürüz. Bu nisbet, “Âlem hâdistir” önermesindeki şekliyle olumlu olabileceği gibi, “Âlem kadim değildir” önermesindeki şekliyle de olumsuz olabilir. Böyle bir önerme iki parçadan oluşur; biri konu, diğeri ise yüklemdir.¹³ Gazali, “Nahivcilerin önermenin ilk kısmını “mübteda” ikinci kısmını ise “haber”; kelimelerin birini “sıfat” diğerini “mevsuf”; mantukçuların birini “konu (mevzu)” diğerini “yüklem (mahmul)”; fakihlerin ise birini “hüküm” diğerini “mahkumun aleyh” olarak adlandırdıklarını ifade eder.¹⁴

Gazali’ye göre önerme, konu ve yüklemden meydana gelmekle beraber, yukarıda ifade edildiği gibi bir konu ve yüklemden oluşan her cümle önerme olmaz, çünkü önermede bir yargının olması gerekir, nitekim yukarıda zikredilen önermeler birer yargı ifade etmektedir. Çünkü bunlarda konu ve yüklem ek olarak, onları birbirine bağlayan bir bağ vardır. Öncül için de aynı şeyler söylenebilir. Çünkü öncül de konu ve yüklemden meydana gelir ve bir yargı ifade eder; eğer yargı ifade etmiyorsa önerme olmadığı gibi öncül de olmaz. Önerme ile öncül arasındaki temel fark, önermenin kıyasta yer almaksızın bir hüküm ifade etmesidir. Buna göre öncül kıyasta yer almıyorsa önermeden farksız. Önerme bir hüküm olduğu için tek başına anlam ifade ederken, öncül hüküm olmakla beraber bir kıyasta yer almazsa herhangi bir şey ifade etmez.

Önermenin tanımında dikkat çektiğimiz “söyleyene doğrudur veya yanlıştır, demek doğru olur” şeklindeki kayıtlar, “Allah kabul etsin”, “Zeyd kalksın”, “Sen otur” gibi dilek-istek cümleleri ile, “Sarı kâlem”, “Ahmet’in elbisesi” vb. gibi hüküm bakımından eksik olan

¹¹ Ebheri, *İsagocî*, Vezirhani Matbaası, 1287, s. 3; Necmeddin el-Katîbî, *Risaletü’ş-Şemsiye*, *Islamic Philosophy* içinde, C. 89, Frankfurt, Almanya, 2000, s. 276.

¹² Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 53.

¹³ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 35; *Mihakku’n-Nazar*, s. 83. Bkz. *Miyaru’l-İlm*, s. 109-110.

¹⁴ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 35; *Mihakku’n-Nazar*, s. 83.

cümleler önermenin tanımının dışında kalır.¹⁵ Gazali'ye göre bir hüküm ifade etmeyen veya hakkında "ne doğrudur nede yanlıştır" denemeyen cümleler, terimlerin (tekillerin) birleşmesinden meydana gelmekle beraber, önerme veya öncül olmazlar. Buna göre "soru", "talep", "temenni", "ümit", "hayret" cümleleri hüküm ifade etmedikleri için önerme ya da öncül olarak kabul edilmezler.¹⁶ "Bana bir konu öğret" veya "Benimle Mekke'ye gelir misin?" diyen bir kimseye, "ne doğru ne de yanlış söyledin" denilemediği için bu tür cümleler önerme olmadığı gibi öncül de olmaz.¹⁷

Gazali'ye göre, bir önermenin gerçekleşebilmesi için üç unsur gereklidir: Konu, yüklem ve yüklemi konuya bağlayan bağ. Mesela, "Âlem hâdistir" önermesini ele aldığımız da "âlem" konu, "hâdis" yüklem, "dır" ise bağdır.¹⁸ Gazali, "Güneş doğmuşsa yıldızlar gizlenmiştir" gibi önermelerdeki bağ üzerinde durmamakla beraber böyle önermeler arasındaki şarta dikkat çekmektedir. Buna göre söz konusu önermeler arasındaki bağ, onları birbirine bağlayan şart edatıdır. Yukarıdaki önermenin iki tarafını birbirine bağlayan "ise" ifadesi böyledir.¹⁹ Öncülün yapısı da önermenin yapısı gibidir. Çünkü öncül de konu, yüklem ve bağdan meydana gelir. Eğer bir cümlede konu yüklem veya bağdan biri eksikse hüküm ifade etmeyeceği için ne önerme ne de öncül olur.

Konu ve yüklemden her biri, bazen tekil, bazen de birleşik terimlerden meydana gelebilir. Fakat birleşik terimlere, tek bir terimin delalet etmesi de mümkündür; "Konuşan hayvan, ayaklarının yer değiştirmesiyle yer değiştirir" önermesinde olduğu gibi. Bu önermede "konuşan hayvan" ifadesi konudur ve tekil olan "insan" teriminin yerini tutmaktadır, "ayaklarının yer değiştirmesiyle yer değiştirir" ifadesi de yüklemdir ve "yürüyendir" ifadesinin yerini tutmaktadır.²⁰ Buna göre bir kıyasta yer alan terimler sadece basit değil, bileşik terimlerden de oluşabilir.

Doğru bir kıyasın oluşabilmesi için doğrulaması ve yanlışlaması yapılabilen en az iki öncülün olması gerekir. Bir öncülün oluşabilmesi için de en az iki "bilgiye" ihtiyaç vardır; bu bilgilerden biri "konu", diğeri de "yüklem"dir. Böylece kıyas, iki öncülden ve her öncül de biri diğerine nisbet edilen iki bilgiden oluşmuş olur. Her müfret, birer anlamdır ve bunların her biri birer sözcük ile ifade edilir. Bu nedenle önce tekil anlamlara ve kısımlarına, sonra da tekil terimlere ve bunların delâlet yönlerine bakmak gerekir. Sözcük ve anlamı tekil olarak anlaşıldıktan sonra, tekiler birleştirilip öncül haline getirilir. Bu öncülün hükmü ve şartlarına bakıldıktan sonra, iki öncül bir araya getirilip bunlardan kıyas oluşturulur.²¹

¹⁵ Abdülkuddus Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul, 1993, s. 43-44.

¹⁶ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 109. Bkz. Aristoteles, *Organon*, II, *Önerme*, s. 9.

¹⁷ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 54.

¹⁸ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 115. Bkz. H. R. Atademir, *a.g.e.*, s. 107-108; Aletxander Broadie, *Introduction to Medieval Logic*, Oxford, 1993, s. 25.

¹⁹ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 53; *Miyaru'l-İlm*, s. 110.

²⁰ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 54-55.

²¹ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 29; *Mihakku'n-Nazar*, s. 70; *Miyaru'l-İlm*, s. 70.

Gazali, bu yolun dışında kıyası bilmek isteyen kimsenin, düzenli yazmayı çok isteyip de güzel yazamayan veya kelimeler yazmayı çok arzulayıp da tek tek harfleri güzel yazamayan kimse gibi olduğunu ifade eder. Ona göre, önerme herhangi bir kıyasın parçası kılındığında *öncül (mukaddime)* adını alır. Her iki öncülde de tekrar eden ve ortak olan terime; *orta terim*, kıyasın sonucunda konu olarak bulunan terime; *küçük terim*, sonuçta yüklem yani yargı olarak bulunan terime de *büyük terim* denir. Kıyasın sonucunda elde edilmesi gerekli olan *şey lazım*, kıyas kurulduktan sonra ulaşılan yargı, "sonuç (netice)", sonuç olarak çıkmadan önceki durumu ise *istenen (matlup)* olarak adlandırılır.²² Mesela;

Bütün cisimler bileşiktir

Bütün bileşikler sonradan değildir

O halde bütün cisimler sonradan değildir.

Kıyasında "Bütün cisimler bileşiktir" önermesi küçük öncül, "Bütün bileşikler sonradan değildir" önermesi büyük öncül, "Bütün cisimler sonradan değildir" önermesi ise sonuçtur.²³ Söz konusu kıyasta üç terim vardır: Cisim, bileşik ve sonradan olma (muhtes). "Bileşik" orta, "cisim" küçük, "sonradan olma" ise büyük terimdir.

Zikredilen kıyas iki öncülden, her öncül de bir konu ve bir yüklemden oluşmaktadır. Bu öncüllerin kapsadığı terimlerin toplamı dörttür. Ancak orta terim her iki öncülde de tekrar edildiği için terimlerin sayısı üç'e iner. Öncüllerde üç'ten az terim bulunursa kıyas gerçekleşmez. Bir kıyas en az iki öncülden meydana gelir. Bir öncülde ikiden az mana, yani konu veya yüklemden biri eksik olursa öncül geçerli olmaz. Öncüllerde konu veya yüklemden birisinin ortak olması gerekir. Aksi takdirde öncüller arasında uyum olmayacağından, onların bir araya gelmelerinden de sonuç çıkmaz.²⁴ Mesela, "Bütün cisimler bileşiktir" dense, ikinci öncülde de ne cisimden ne de bileşikten bahsedilmeyip, "Bütün insanlar canlıdır" önermesi kullanılırsa bu öncüllerden sonuç çıkmaz.²⁵

Gazali'ye göre, iki öncülün birleştirilmesi biçimine yani orta terimin öncüllerdeki yerine göre oluşan duruma *şekil* denir. Ona göre, iki öncülün birleştirilmesi üç şekilde gerçekleşir:

Orta terim büyük önermede konu, küçük önermede yüklem ise, birinci şekil,

Orta terim iki öncülde de yüklem ise, ikinci şekil,

Orta terim her iki öncülde de konu olarak bulunuyorsa, üçüncü şekil meydana gelir.²⁶

İktirani kıyasta öncüller, iki yüklemli öncülden meydana gelirken, bitişik şartlı kıyaslar da iki öncülden meydana gelmekle beraber, birinci öncül iki önermeden oluşur. İkinci öncül ise birinci öncüldeki iki önermeden birinin olumlu veya olumsuz şeklidir. Böylece birinci

²² Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 68; *Miyaru'l-İlm*, s. 131-133. Bkz. Refik Acem, "el-Mantik fi Ebadihil İslamiyeti ve'l Arabiyeti Beyne'l Farabi ve'l Gazali", *Ebas*, C. XXXV, Beyrut, 1987, s. 33-34.

²³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 133

²⁴ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 132; *Makasıdu'l-Felasife*, s. 67; *el-Mustasfa I*, s. 38; *Mihakku'n-Nazar*, s. 90

²⁵ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 132; *el-Mustasfa I*, s. 38; *Mihakku'n-Nazar*, s. 90

²⁶ Gazali, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 68-69; *Miyaru'l-İlm*, s. 134; *el-Mustasfa I*, s. 39; *Mihakku'n-Nazar*, s. 92. Bkz. İbn Sina, a.g.e., s. 49.

öncüldeki iki önermeden biri veya çelişği (nakiz) sonuç olarak ortaya çıkar.²⁷ Ayrık şartlı kıyaslar da iki öncül ve bir sonuçtan oluşur. Mesela; “Âlem ya kadim ya da hâdistir” öncüllü iki önermeden meydana gelmektedir. İkinci öncül ise birinci öncüldeki iki önermeden birinin aynı veya karşıt halinden oluşur.²⁸

Bileşik kıyasların formu ise normal kıyasların formundan farklıdır. Çünkü normal kıyaslar iki öncül ve bir sonuçtan meydana gelirken, bileşik kıyaslarda öncül sayısı daha fazladır. Buna göre öncül sayısı ikiden fazla olan kıyaslar, bileşik kıyas olarak isimlendirilir.²⁹ Gazali’ye göre peş peşe gelen arada sonuçları zikredilmeyen veya bir çok öncülden aynı sonuca varılan kıyaslar bileşik kıyastır. Bu kıyaslar aynı zamanda birbirlerine karıştırılmış kıyaslardır.³⁰ Öncülün yapısına değindikten sonra şimdi de Gazali’ye göre muhatabın kabul etmek zorunda olduğu öncül çeşitlerini ele alabiliriz.

3. Muhatabın Kabul Etmek Zorunda Olduğu Öncül Çeşitleri

Öncüllerin muhatap tarafından kabul edilmesi her şeyden önce onların doğruluğuna bağlıdır. Eğer öncüller zorunlu olarak doğru değil ise muhatabın onları kabul etmesini gerektirecek herhangi bir durum söz konusu olmaz. Gazali’ye göre, zaruri öncüllerin veya zaruri öncüllerden sonuçlanan öncüllerin düzenlenmesiyle yapılmayan hiçbir kıyas kesin sonuç vermez; akla uygun olan, öncülleri doğru olan ve doğru sonuç veren kıyastır.³¹

Öncüller kabul edildikten sonra çıkacak olan sonuçtan şüphe edilemez. Başka bir ifade ile öncülleri onaylayan herkes, bu öncülleri zihninde hazır tuttuğu ve bunların toplamını hatırlında bulundurduğu sürece, sonucu doğrulamaya mecburdur.³²

Gazali’ye göre elde edilmek istenilen bilgiye *medlul* ve bu bilgiyi gerektiren iki öncülün birleşmesine *delil* denir. İki öncülün birleşmesinden istenilen bilginin meydana gelme tarzını bilmek, delilin delalet etme tarzını bilmek demektir. Zihinde iki öncülü hazırlamaktan ibaret olan fikir ve bu iki öncülden doğan üçüncü bilginin doğma tarzını anlama isteği, düşünceyi meydana getirir. O halde istenilen bilgiyi kavramak için insana iki görev düşmektedir. Birincisi, iki öncülü zihinde hazır bulundurmadır ki, buna *fikir* denir. Diğeri ise, bu iki öncülün birleşmesinden istenilen bilginin doğuş tarzını anlama arzusu olup, buna da *istek* denir. Bunun için düşünceyi tarifini yapan kimse, birinci göreve göre ona fikir, ikinci göreve göre ise, “bilgi isteği” veya “zanmın kuvvetlenmesi” der. Buna göre düşünce, ken-

²⁷ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 151; *el-Mustasfa I*, s. 40; *Mihakku'n-Nazar*, s. 95. Bkz. Farabi, *Kitabu Kıyasi's-Sağir*, s. 66.

²⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 42; *Mihakku'n-Nazar*, s. 98; *Makasidu'l-Felasife*, s. 86; *Miyaru'l-İlm*, s. 156. Bkz. Farabi, *a.g.e.*, s. 67; Anton Dumitriu, *History of Logic*, C. II, Kent, 1977, s. 31. Daha fazla bilgi için Bkz. İbrahim Çapak, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2003, s. 181.

²⁹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1996, s. 142.

³⁰ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 49; *Mihakku'n-Nazar*, s. 109; *Makasidu'l-Felasife*, s. 96.

³¹ Gazali, *Fedaihu'l-Batiniyye / el-Muztazhiri*, Kahire, 1964, s. 86.

³² *A.g.e.*, aynı yer.

disiyle ilim veya kuvvetli zan elde edilen fikirdir. Delili, medlulü, delalet etme şeklini ve düşüncenin hakikatini böyle anlamak gerekir. Gazali'ye göre susamış kimsenin susuzluğunu gidermeyen ve istek sahibinin isteğine cevap vermeyen dolaşık ifade ve gereksiz sözlerle dolu karalamalardan ibaret olan kağıtlara önem vermemek gerekir.³³ Ona göre eğer özel bir şekilde düzenlenmiş iki öncülün bilgisiyle, bu öncüllerden çıkan üçüncü bilgiden ibaret üç bilginin mevcut olduğu kabul edilirse, iki görev önem kazanır. Birincisi, yukarıda da ifade edildiği gibi iki bilgiyi zihinde hazır bulundurmak, İkincisi ise, bu bilgiden üçüncü bilginin doğru şeklini bilmektir.

Gazali'ye göre manaları lafızlarda aramak insanı yanlışla götürebilir. Halbuki bu hususta insanın yapması gereken, ilk önce manaları tespit etmek, daha sonra da lafızları incelemektir. Böylece insan lafızların istılahlardan ibaret olduğunu ve onlarla manaların değişmeyeceğini bilir. Fakat muvaffakiyetten nasibi olmayan, yoldan çıkar ve araştırmayı terk eder. Muhatap, iki öncülü bu şekilde kabul ettiği takdirde, sonucun doğru olacağından şüphe etmez, fakat muhatabın bu iki öncülü kabul etme mecburiyeti nerden doğuyor? Zorunlu olarak kabul etmesi gereken bu öncülleri nereden alıyor? Sorularının incelenmesi gerekir.

Gazali, muhatabın kabul etmek zorunda olduğu öncül çeşitlerinin çok fazla olduğunu ifade etmekle beraber, bunlardan altı tanesine dikkat çekmektedir. Onları şöyle sıralamak mümkündür:

Birincisi: Hissiyat. Gazali, hissiyat kavramını iç ve dış duyular için kullanmaktadır. Buna mahsusat da denir. Ona göre mahsusat; renkleri, tatları, kokuları, sesleri, sertlikleri, yumuşaklıkları... ayırt etmek gibi beş duyu ile bilinen şeylerdir.³⁴ Aslında zikrettiğimiz bu tanım, dış duyular için geçerlidir. Eğer mücerret akıl, duyu organlarını kullanmazsa mahsusattan olan önermelerle ilgili hüküm veremez.³⁵ Mesela, "Kar beyazdır", "Güneş aydınlatıcıdır", "Kömür siyahtır", "Ateş yakıcıdır", "Buz soğuktur" önermeleri mahsusatla bilinir³⁶ ve bunların bilinmesini duyu organları sağlar. Beş duyu ile tasdik edilen bilgilere "zahiri mahsusat" denir. Eğer iç duyularla bir bilgi elde edilip bununla bir hükme varlıyorsa buna da "batini müşahede" (iç duyular) denir.³⁷

Batini müşahedeye; insanın açlık, susuzluk, korku ve sevgi gibi beş duyusu olmayanların da idrak edebileceği bütün iç halleri bilmesi, örnek verilebilir. Bunlar beş duyudan olmadığı gibi, akıl da bunları algılamaya yetkin değildir. Çünkü akıl olmaksızın çocuklar ve hayvanlar, bu şeyleri kendi nefislerinde idrak edebilmektedir. Halbuki evveli bilgiler, hayvanlar ve çocuklarda mevcut değildir.³⁸ Öyleyse bu algıdan insanın kendisinin aç, mutlu ve korkmuş

³³ Gazali, *el-İktisat fi'l-İtikad*, (önsöz ve notlarla hzr. İ. Agah Çubukçu ve H. Atay), Ankara, 1962, s. 18.

³⁴ Gazali, *Miracu's-Salikin, Resail'in içinde*, Beyrut, Lübnan, s. 112.

³⁵ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 187.

³⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 45; *Mihakku'n-Nazar*, s. 103; *Miyaru'l-İlm*, s. 187; *Makasidu'l-Felasife*, s. 103.

³⁷ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 102-103; *el-Mustasfa I*, s. 45

³⁸ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 45; *Mihakku'n-Nazar*, s. 103.

olduğunu, kesin olarak bilmesi gibi, çok sayıda yakini hükümler ortaya çıkar. Kendisini, mutluluğu ve mutluluğun içindeki tatlılığı bilen kimse, bu bilgilerden bir önerme düzenleyip kendisinin sevinçli olduğuna hükmedebilir. Bundan düzenlenmiş olan önerme, akla göre gerçek bir önerme olur.³⁹

Hissiyatı, iç ve dış müşahedeye dayanan kavramlar olarak niteleyen Gazali, ona şu örneği vermektedir:

Her meydana gelen olayın bir sebebi vardır.

Âlemde bir çok olay meydana gelmektedir.

O halde âlemde meydana gelen olayların bir sebebi vardır.

Bu kıyasta bulunan "âlemde bir çok olay meydana gelmektedir" ifadesi, muhatabın kabul etmek zorunda olduğu bir öncüdür. Çünkü dış müşahede ile hayvan, bitki, bulut, yağmur gibi varlıklar; ses, renk gibi arazlar idrak edilir ve bunların yer değiştirdiklerine şahit olunur. Yer değiştirme ise, bir olaydır. Dolayısıyla muhatap âlemde meydana gelen olayları inkar edemediği gibi, bu olayların bir sebebinin olduğunu da inkar edemez⁴⁰

Mahsusatla ilgili bilgiler açıktır ancak uzaklık, yakınlık veya gözün zayıflığı gibi geçici sebepler yüzünden, görme için yanığı söz konusu olabilir.⁴¹ Mesela, gölge hareketsiz olarak görünür, halbuki akıl onun hareketli olduğuna hükmeder; Yıldız hareketsiz olarak görünür, fakat o hareketlidir. Aynı şekilde göz yıldız bakar, onu bir altın büyüklüğünde görür. Halbuki hendesi deliller, onun üzerinde bulunduğumuz küreden daha büyük olduğunu göstermektedir. Gelişmekte olan çocuk ve bitki, tedrici olarak büyüme ve gelişme içinde olduğu halde duruyor olarak görünür.⁴² Gazali'ye göre bu gibi bazı arzi durumları istisna ettikten sonra duyularla bilinen şeylerin doğruluğundan şüphe etmemek gerekir.⁴³ Eğer bunlardan şüphe edilebilme durumu olursa, öncüllerin muhatap tarafından kabul edilmesi zorunluluk oluşturmadığı gibi olardan çıkacak sonuç da doğru olmayabilir.

İkincisi: Sırf akli kavram. Aklın ortaya koyduğu ve muhatabın kabul etmek zorunda olduğu öncül çeşididir. "Âlem ya hâdis veya kadımdır" dediğimiz zaman, her düşünen kişi bu öncülden iki ihtimalin dışında üçüncü bir ihtimalin olmadığını bileceğinden bu öncülü olduğu gibi kabul etmek zorundadır. Mesela;

Hâdisten önce bulunmayan her şey hâdistir.

Âlem hâdisten önce bulunmuyordu.

O halde âlem hâdistir.

Bu kıyastaki iki öncülden biri "hâdisten önce bulunmayan şeyin hâdis olması" ifadesidir. Muhatabın bu öncülü kabul etmesi gerekir. Çünkü hâdisten önce bulunmayan şey ya hâdisle

³⁹ Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s. 103.

⁴⁰ Gazali, *el-İktisat fi'l-İtikad*, s. 20.

⁴¹ Gazali, *Miracu's-Salikin*, s. 113; *el-Munkız, Resail*'in içinde, Beyrut, Lübnan, Tarihsiz, s. 27; *el-Mustasfa I*, s. 45.

⁴² Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 45; *Mihakku'n-Nazar*, s. 103; *Miyaru'l-İlm*, s. 188; *el-Munkız*, s. 27.

⁴³ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 188.

beraberdır veya ondan sonradır. Üçüncü bir ihtimal yoktur. Eğer muhatap, üçüncü bir ihtimali iddia edecek olursa, aklen apaçık olan şeyi inkar etmiş olur. Eğer hâdisle beraber veya ondan sonra mevcut olan şeyin hâdis olduğunu inkar ederse, apaçık olan bilgiyi (bedihiyatı) inkar etmiş olur.⁴⁴

Üçüncüsü: Tevatür. Tevatür, bir topluluğun haber vermesi ile elde edilen bilgidir. Bu tür bilgiler eğer kendilerinde şüphe söz konusu değil ise, mütevatir olarak isimlendirilir.⁴⁵ Görmediğimiz halde Mısır ve Mekke'nin varlığını ve beş vakit namazın sayısını, mütevatir bilgi ile biliriz. Mütevatir bilgi, his ile algılanan bilgiden farklıdır. Çünkü hisse ait olan sadece, Mekke'nin varlığını haber veren kişinin sesini duymaktır. Onun doğruluğuna ise akıl ile hükmedilir. Akıl, haberin doğruluğuna hükmederken mücerret duymaya değil, duymanın tekrerrüt etmesine dayanır.⁴⁶ Bilginin oluşması belli sayıda insanların bir haberi rivayet etmesine bağlı değildir. Az sayıda insan tarafından rivayet edilen haberin de bilgi değeri vardır. Ancak böyle bir bilgi mütevatir bilgi olmaz. Çünkü mütevatir bilgi, yalan söylemeleri aklen mümkün olmayan bir topluluk tarafından verilen bilgidir.

Mesela,

Muhammed (a.s.) davasında haklıdır. Çünkü o, mucize göstermiştir.

Mucize gösteren herkes davasında haklıdır.

O halde Muhammed (a.s.) de davasında haklıdır, denir. Eğer Muhammed (a.s.)'in mucize gösterdiği kabul edilmezse,

O, Kur'an'ı getirmiştir.

Kur'an ise mucizedir.

O halde o, mucize getirmiştir, denebilir.

Eğer biri, iki öncülün biri olan "Kur'an'ı Muhammed (a.s.) getirdi" öncülünü, "Muhammed'in (a.s.) Kur'an'ı getirdiğini kabul etmiyorum" diyerek inkar ederse, onun bu inkarı imkansızdır. Nitekim Muhammed'in (a.s.) varlığını, peygamberlik davasını, Mekke'nin mevcudiyetini, Hz. İsa, Hz. Musa ve diğer peygamberlerin gelmiş olduklarını tevatürle bildiğimiz gibi Muhammed'in (a.s.) Kur'an'ı getirdiğini de tevatürle bilmekteyiz.⁴⁷

Dördüncüsü: Öncülün, başka bir kıyasla ispat edilmiş olması. Bu kıyas, ya bir dereceli veya bir çok dereceli olup hisse, akla veya tevatüre dayanır. Çünkü iki öncülün sonucu, başka bir kıyasta öncül olabilir. Mesela "âlemin hâdis olduğu" sonucuna vardıktan sonra "âlemin hâdis olması" başka bir kıyasın düzenlenmesinde öncül yapmak mümkündür. Şöyle ki;

⁴⁴ Gazali, *el-İktisat fi'l-İtikad*, s. 20-21.

⁴⁵ Gazali, *Miyaru'l-İlm*, s. 103.

⁴⁶ Gazali, *el-Mustasfa I*, s. 46; *Mihakku'n-Nazar*, s. 105.

⁴⁷ Gazali, *el-İktisat fi'l-İtikad*, s. 21.

Her hâdis olanın bir sebebi vardır.

Âlem hâdistir.

O halde âlemin de bir sebebi vardır.

Âlemin hâdis olmasını delillerle ispatladıktan sonra onun bir sebebinin olduğunu inkar etmek imkansızdır.⁴⁸ Böyle kıyaslarda sonucu kesin olan bir önerme, öncül yapıldığı için onun doğruluğundan şüphe edilemez.

Beşincisi: Sem'iyat. Sem'iyat, işitmeye dayalı olan öncül çeşididir. Mesela, bütün günahların Allah'ın dilemesiyle gerçekleştiğini iddia ederken şöyle deriz:

Her olay Allah'ın dilemesiyledir

Günahlar da birer olaydır

O halde günahlar da Allah'ın dilemesiyledir.

Her olayın varlığı hisle bilinir. Bu olayların günah oluşu ise, din ile bilinir. "Her olayın Allah'ın dilemesiyle olduğu" sözüne gelince, muhatap dini kabul ettikçe veya delil ile ikna edildikçe bunu inkar edemez. "Allah'ın dilediği oldu, dilemediği olmadı" sözünün doğruluğunu, icmaya dayanarak ispat ederiz. Burada işitme yoluyla elde edilen delil, inkara engel olmaktadır.⁴⁹

Altıncısı: Öncüllü, muhatabın kabul ettiği ve inandığı şeylerden seçmek. Muhatabın aleyhine hisse veya akla dayanan bir delilimiz yoksa, onun fikrini kıyasta öncül olarak alıp ondan istifade edebiliriz. Böylece muhatap, davasını yıkmak demek olan inkar yoluna sapamaz.⁵⁰ Mesela, Gazali'ye göre Yahudilerin, "Allah hiçbir insana vahiy indirmemiştir" iddiası batıldır. Bunun böyle olduğu şu iki öncülün bir araya getirilmesi ile ortaya çıkmaktadır:

Musa (a.s) bir insandır. (Birinci öncül)

Musa (a.s)'a Allah'tan kitap gelmiştir.⁵¹ (İkinci öncül)

Bu iki öncülün bir araya getirilmesinden, zorunlu olarak "Bazı insanlara kitap indirilmiş, vahiy gelmiştir" sonucu çıkar. İşte bununla "Allah hiçbir insana kitap göndermemiştir" şeklindeki iddia çürütülmüş olur. Bu iki öncülden birincisinin doğruluğu his ile, ikincisinin doğruluğu ise onların itiraflarıyla sabittir. Çünkü onlar, Musa (a.s)'a indirilen kitabın esaslarından bazılarını gizlemiş, bazılarını açığa vurmuşlardır. Nitekim Allah "İşinize geleni gösterip açıkladığınız, fakat çoğunu gizlediğiniz o kitabı kim indirdi?"⁵² şeklinde buyurmaktadır.⁵³

Gazali'ye göre bu ayet, inkarcılarla en iyi şekilde mücadele edebilmek için zikredilmiştir. Mücadelenin en önemli özelliklerinden biri muarız tarafından, iki öncülün

⁴⁸ Gazali, *a.g.e.*, s. 22.

⁴⁹ Gazali, *el-İktisat fi'l-İtikad*, s. 22.

⁵⁰ Gazali, *a.g.e.*, s. 22.

⁵¹ Gazali, *el-Kistasu'l Mustakim*, Mısır, 1900, s. 45; *Esasu'l Kıyas*, (nşr. Fahd Muhammed es Sudhan), Riyad, 1993, s. 30.

⁵² 6 En'am, 91.

⁵³ Gazali, *el-Kistasu'l Mustakim*, s. 46; Refik Acem, *el-Mantık İnde'l Gazali*, s. 164.

kabul edilmesinin, meselenin ispatı için yeterli olmasıdır.⁵⁴ Yukarıdaki iki öncülün doğruluğu muarız tarafından kabul edilmekte, yani Yahudiler bunların doğruluğunu itiraf etmektedir. O halde öncüllerden çıkan sonucu da kabul etmeleri gerekir.⁵⁵

“Düşünme kaidelerinde, istifade etmek bakımından bu kavramlar arasında fark var mıdır?” şeklindeki bir soruyu Gazali, bunların genellikle farklı olduğunu ifade ederek cevaplar. Çünkü akli ve hissi kavramlar, akılsız ve hissiz kimseler müstesna, bütün insanlar için ortaktır. Öncülün bir hisle bilinmesi gerekiyorsa, kaybolan o hisse dayanan öncülü kullanmak faydasızdır. Nitekim görme duyusuyla elde edilen bir öncülü, anadan doğma kör bir kimseye karşı delil olarak ileri sürmek imkansızdır. Sağıra göre, işitmeye dayanan delil de böyledir. Mütevatir ise, ulaştığı kimseye fayda verir. Gazali’ye göre, bu anda kendisine davet ulaşmamış bir kimse uzak bir yerden çıkıp yanımıza gelse, biz de ona tevatüre dayanarak Muhammed (a.s.)’in Kur’an’la meydan okumuş olduğunu anlatmak istersek, ona tevatürü öğreneceği kadar zaman vermedikçe, bunu anlayamaz. Bir kavme göre tevatür derecesine varan bir hâdise, diğer bir kavme göre böyle olmayabilir. Mesela, Şafii’nin zimmiye karşılık Müslüman öldürülmesine dair olan sözü, kendi mezhebinden olan fakihlere mütevatir ise de, mukallitlerinden cahil kimseler nazarında mütevatir değildir. Onun münferit meselelere dair bir çok fikirleri fakihlerin nazarında mütevatir değildir.

Başka bir kıyastan elde edilmiş öncül ise, sadece bu kıyası kabul etmiş kimseler için geçerlidir. Mezheplerin prensipleri ise, herhangi bir araştırmacıya karşı kullanılırsa fayda vermez. Bu prensipler, sadece mezheplere inanan münazaracılara karşı kullanılabilir. Sem’iyat ise, sadece işitmeye dayanan delilleri muteber kabul eden kimselere karşı kullanılabilir. Bunlar, tertip ve dizilişleriyle istenilen meçhul sonuçları bilmeye yarayan öncüllerin kavramlarıdır.⁵⁶

Sonuç

Sonuç olarak Gazali, muhatap tarafından kabul edilmesi gereken öncül çeşitlerinin çok olduğunu ifade etmekle beraber, yukarıda da zikrettiğimiz altısını ele almaktadır. Ancak onun beş sanatta kullandığı öncüllerin önerme çeşitlerine baktığımızda evveliyat, mücerreb, hadsiyyat, fitriyyat yani kendiliğinden değil bir vasıta ile bilinen önermelerden oluşan öncüllerden çıkan bilgilerin de muhatap tarafından kabul edilmesi gerektiğini görürüz.⁵⁷ Böylece muhatabın kabul etmek zorunda olduğu öncül çeşitlerini on’a çıkarmak mümkündür. Her şeyden önce öncüllerin kabul edilmesi bunların doğru bilgi ihtiva etmesi ve muhatabın onaylamasına bağlıdır. Zaten eğer öncüller doğru bilgiyi ihtiva etmiyorsa onlardan kesin sonuçlara varmak mümkün olmadığı gibi, kabul etmek de gerekmez.

⁵⁴ Gazali, *el-Kıstasü'l Mustakim*, s. 46.

⁵⁵ A.g.e., s. 47.

⁵⁶ Gazali, *el-İktisat fi'l-İtikad*, s. 23.

⁵⁷ Bkz. Gazali, *Miyau'l-İlm*, s. 186-192; *Makasıdu'l-Felâcife*, s. 102; *el-Mustasfa I*, s. 45-49; *Mihakku'n-Nazar*, s. 102-108.

Abstract: *The Structure of Premises in al-Ghazali*

The issue of premises is rather important for classical logic. For, in a syllogism, if premises are true, the conclusion must be true. Therefore, the truth of premises is crucial. This essay provides al-Ghazali's account of the definition, structure and different types of premises.

Felsefe Dünyası Dergisi'ne Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar

1. Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.
2. Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.
3. Gönderilen yazı bir bildiri ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.
4. Yazılar A4 boyutunda, kağıdın sadece bir yüzüne, 11 (on bir) punto ve 1,5 (bir buçuk) satır aralığı ile yazılmalıdır.
5. Sayfa marjları (boyutları) üstten 4 (dört), alttan 4 (dört), sağdan 3,5 (üç buçuk) ve soldan 3,5 (üç buçuk) olmalıdır.
6. Yazılar metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplam 20 (yirmi) A4 sayfasını geçmemelidir.
7. Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile yazılmalıdır.
8. Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenışehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir;
topdemir@hotmail.com
koz@divinity.ankara.edu.tr
9. Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.
10. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (key words) özeti altına yerleştirilmelidir.
11. Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez.
12. 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.

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 İlim 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 referanslar için;

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitap için; a.g.e., sayfa numarası.

Öner, a.g.e., s. 23.

A.g.e., s. 44.

Aralıklı gelen eserler için; Yazarın Soyadı, basım tarihi, sayfa numarası.

Öner, 1967, s. 38.

d. Ansiklopedi maddeleri;

Yazarı bilinen maddeler için;

Yazarın Adı soyadı, "madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı*, Cilt , Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için;

"madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı*, Cilt , Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

13. Makalenin sonuna Kaynakça ilave edilmelidir.

KANT'IN BİLGİ KURAMI VE SENTETİK ÖNERMELER

Veli URHAN*

Bilginin dile getirilmesine yarayan basit ya da bileşik yargılara önerme adı verilir. Basit bir önerme en az iki kavram arasında kurulan bir ilişkinin sonunda ortaya çıkar. Bu yolla kurulmuş olan basit bir önermenin yapısında üç unsur birlikte bulunur: *konu*, *yüklem* ve *bağ*. Basit önermelerin bir kısmında önermenin "*yüklem*"i "*konu*"sunda olanı tekrar ederken, dolayısıyla da konuya yeni bir bilgi eklemeyen, bir kısmında yüklem konuda bir bilgi artışına neden olur. İkinci türden olan önermelerin tümü deney ve duyumlardan kaynaklandıkları yani sentetik yapıda oldukları halde, birinci türden olanlar deney ve duyumlara dayanmadıkları için analitik yapıdadırlar. İngiliz Empirizmi'nin önde gelenlerinden olan John Locke ile David Hume'un fizik dünyanın deneye ve duyuma konu olabilen fenomenlerine ilişkin tüm önermelerin sentetik, deney ve duyumlardan hemen hemen hiç etkilenmeden kurulmuş bulunan matematiğin alanında yer alan önermelerin de analitik karakterde olduğunu öne sürdükleri görülmüştür¹. Söz konusu bu üç elemanlı önermelerin dışında bir de "Tanrı vardır", "insan özgürdür", "ruh ölümsüzdür" gibi yüklemli nesnel bir gerçekliğin ifadesi olmadığı için var oldukları kadar var olmadıkları da aynı kesinlik derecesinde bulunduğundan yalnızca konu ve bağdan oluştukları, dolayısıyla *yüklem*lerinin bulunmadığı öne sürülebilecek olan bir kısım önermelerin varlığına hem Locke hem Hume işaret etmiştir. Kant'a göre de, Descartes'in analitik bir hüküm olarak ele aldığı "Tanrı vardır" önermesinde "varlık" bir fikrin açık bir vasfı olmadığı için, söz konusu önermede Tanrı'nın zatına bir şey ekleyen bir yüklem değildir². Bu konuda, Kant'ın düşünceleri üzerinde Locke ve Hume'dan gelen etkilerden söz edilebilir. İki elemanlı olan söz konusu önermelerin konularının, üç elemanlı sentetik önermelerin konuları gibi bir zamanın ve mekânın içinde yer almamaları dikkat çekicidir. Konuları zamanın ve mekânın dışında kalan, bundan dolayı da fenomenlere ilişkin oldukları öne sürülemeyecek olan bu önermeler, demek ki, fizik dünyaya değil metafizik alana ilişkindirler.

İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme adlı eserinde zaman ve mekân dışı olan tinsel varlıkların bulduklarına inanmak için güvenilir dayanaklar bulunmakla birlikte, onların duyula-

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi'nde Felsefe Tarihi öğretim üyesi.

¹ I. Kant, *Critique de la Raison Pratique* (Trad. François Picavet), Presses Universitaires de France, 3. édition, Paris 1989, s.52; kırs. A.J.Ayer, *Diğ, Doğruluk ve Mantık* (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Metis Yayınları, İstanbul 1984, s.11.

² M.Aydın, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 8.bsk., İzmir 1999, s.36.

rımıza konu olmamaları nedeniyle tikel varoluşları hakkında hiçbir bilgiye sahip olunamayacağını³ öne süren Locke, Tanrı'nın dışındaki tinsel varlıklara ilişkin bu tür cevher bildiren önermeleri, geldikleri kaynaklar belirli olmadığı için, karanlık diye bir kenara itmiş⁴, tinsel varlıklar hakkında da bilgiden ziyade inancın apaçıklığıyla yetinmek zorunda olduğumuzu söylemiştir⁵. Hume ise söz konusu cevher bildiren önermelerin statülerinin belirlenmesine, Locke'un bakış açısından biraz farklı olarak, önermelerin *anlamlı* ya da *anlamsız* oluşları bakımından yaklaşır. Ona göre, doğru ya da yanlış olabilen önermeler anlamlıdır. Analitik önermeler hep doğru oldukları için zaten anlamlıdır. Analitik önermelerin dışında bağlantıları duyum ve algının bağlantılarına uyan önermeler doğru, uymayanlar ise yanlıştır. Mesela, "kitap masanın üzerindedir" önermesi, gerçekten masanın üzerinde duran bir kitaba bakılarak söylenmişse önerme doğru, aksi halde yanlıştır. Hem doğru hem yanlış olabilen bu önerme, bu durumundan dolayı anlamlıdır. Böylece, sentetik karakterde olan bu tür önermelerin doğru ya da yanlış olduklarını söyleyebilmek için onların duyu verilerine indirgenmeleri yeterlidir. Fakat öyle önermeler vardır ki, onları duyu verilerine indirgemek ilke olarak imkansızdır. Bunlar, yukarıda sözü edilen, Locke'un "ortalığı biraz temizleyip bilgi yolunu kaplayan saçmalıklardan birazını ortadan kaldırmak"⁶ amacıyla bir kenara ittiği, metafiziğin cevher bildiren önermeleridir⁷. Ona göre metafizik alanın bilgisini dile getiren önermeleri oluşturan terimlerin büyük çoğunluğu çift anlamlı olduğundan bu alana ilişkin fikirler de bulanıktır⁸. Hume'un metafiziği açıkça reddettiğinin söylenebileceğini öne süren Ayer, bunun en güçlü kanıtı olarak da onun *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* adlı eserinin son cümlelerini gösterir⁹:

...kütüphanelerimizi gözden geçirdiğimizde, neleri feda etmemiz gerekmez! Elimize, mesela, teoloji veya skolastik metafiziğe ait bir eser alırsak, kendimize şunu soralım: "*Bu eserde acaba nicelik veya sayıya dair soyut usavurmalar var mı?*" -Hayır. "*Olguya ve varlığa ait şeyler üzerinde deneysel usavurmalar var mı?*" -Hayır. O halde, eseri ateşe atınız: zira, içinde, safсата, kuruntu ve boş hayalden başka bir şey bulunamaz.

Deneysel bilginin deneysel olmayan, spekülatif nitelikli bilgiden çok açık ve belirgin özelliklerle ayrıldığına inanan Hume'un bu cümlelerinin, gerçekte, "bir hükmün doğrulanması, ya tecrübenin verileri aracılığı ile ya da totolojik nitelikteki hükümlerde olduğu gibi bir zihin işlemi sonunda mümkün olur"¹⁰ şeklinde ifade edilebilecek olan, mantıkçı pozitivistlerin "doğrulama ilkesi"ni haber verdiği çok açıktır. Önermelerin anlamlı oluşlarını onların

³ J.Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. Vehbi Hacıkağiroğlu), Kabcacı Yayınevi, İstanbul 1992, s.367.

⁴ M.Küyel, *Felsefeye Başlangıç*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1976, s.96.

⁵ J.Locke, *a.g.e.*, s.367.

⁶ A.J.Ayer, *a.g.e.*, s.36-37.

⁷ D.Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme* (çev.Selmin Evrim), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s.xxxııı (Lévy-Bruhl'ün önsözü).

⁸ D.Hume, *a.g.e.*, s.92.

⁹ A.J.Ayer, *a.g.e.*, s.38; krş. D.Hume, *a.g.e.*, s.251 ve bkz. aynı eser, s.xxxıı (Lévy-Bruhl'ün önsözü).

¹⁰ M.S.Aydın, *Álemden Allah'a, Ufuk Kitapları*, İstanbul 2000, s.12.

doğrulanabilirliklerine bağlarken, konuyla ilgili düşüncelerinin köklerini Kant'ın salt görü formları olan zamana ve mekana bağlı fenomenlerinden aldıkları da söylenebilecek olan mantıkçı pozitivistler, öyle görünüyor ki, bu konuda Kant'tan daha çok Hume'dan etkilenmişlerdir. Kant'ın metafizik soruların gereksizliğini savunmayacağını, XIX. yüzyıl pozitivistlerinin ve daha önce de Hume'un ileri sürdüğünü kaydeden Heimsoeth, Kant'ın saf akıl (yani bilim yapan akıl) için bilinemez olan metafiziğin kendi temelini aklın varlık yapısında bulduğu, bunun temel göstergesinin de saf aklın zaman ve mekan dışı olması nedeniyle bilgisini elde edemeyeceği bu alanı yine de bilmeye çalışmaktan geri durmamasının olduğu kanısındadır¹¹. Burada Kant'ın, hem bünyesinde hiçbir eleştirel tavra yer vermeyen aklın her türden varlığın özünü kavrayabilecek güçte olduğuna inanan rasyonalistlere hem de metafizik sorulara bütünüyle ilgisiz kalmak eğiliminde bulunan empiristlere karşı bir tutum içinde olduğu görülüyor. *Saf Akıl Eleştirisi*'nin ikinci baskısına yazdığı önsözde "inanca yer bulmak için bilgiyi inkar ettim"¹² diyen Kant, saf aklın bilmeye çalışıp da bilemediği, antinomilere düşmekten kendini kurtaramadığı bu metafizik alanı (inanç ve değerler alanını), doğrulanabilirlikten uzak olduğu için, mantıkçı pozitivistlerin yaptığı gibi, tümüyle anlamsız saymamak ve onu aklın teorik değil de pratik düşünen yanıyla temellendirmek için *Pratik Akıl Eleştirisi*'ni kaleme almıştır. Gerçekten Kant'a göre, metafizik idelerle bağlantıları olmadan temellendirilemeyecek olan *din*, *ahlak* ve *estetik* gibi değerler üzerine saf teorik aklın (bilim yapan aklın) öne süreceği her önermenin karşıtı her zaman için öne sürülebilir. Yeniçağın rasyonalist filozofları olan Descartes, Spinoza ve Leibniz tarafından felsefede sağlam ve güvenilir bilgilere ulaşabilmek için "matematik fiziğin" model olarak alınması gerektiği, felsefenin geometrinin yöntemini kullanmak suretiyle bir "mathesis universalis" olarak kurulabileceği şeklindeki düşüncelere katılmadığını açıkça belli eden Kant, insan bilgisinin fizik ve metafizik olmak üzere bu iki bilgi alanı arasındaki, kendisinden önce gelen filozofların göremediği, karşıtlığı görür ve akla yönelik eleştirileriyle söz konusu karşıtlığı göstermeye çalışır¹³. Çağdaş Fransız felsefesinin yetiştirdiği ünlü düşünce sistemleri tarihçisi Michel Foucault'nun Klasik dönem dediği XVII. ve XVIII. yüzyılların tüm bilgisinin epistemolojik çerçevesini çizen *Mathesis*, Batı'nın düşünce hayatında büyük bir dönüşümün yaşandığı dönemin başlangıcı olan XIX. yüzyıldan itibaren parçalanmış ve bilgi artık kendisini *Mathesis*in birleşik ve birleştirici zemininde ortaya koyamaz hale gelmiştir¹⁴. Kant'ın eleştirilerinin söz konusu dönüşüme giden yolda önemli payının bulunduğunu söylemek mümkündür. Bilgilerimizin elde edilmesine imkan veren akıl ilkeleri hakkında tam bir fikir sahibi olmak hede-

¹¹ H.Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi* (çev.Takiyyettin Mengüşoğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s.66-67; krş. I.Kant, *C.R.Pratique*, s.56.

¹² I.Kant, *Critique de la Raison Pure* (Trad. française: A.Teremesaygues et B.Pacaud), Félix-Alcan, Paris 1927, préface, s.29.

¹³ Bkz. J.Habermas, *Connaissance et Intérêt* (Trad. de l'Allemand par Gérard Cléménçon), Gallimard, 1976, s.46.

¹⁴ V.Ürhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme, Paradigma*, İstanbul 2000, s.135; krş. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, s.260.

fini güden *Saf Aklın Eleştirisi*'nde onun gerçekleştirmek istediği temel amacının, aklın bilgisini elde edebileceği alanın kesin sınırlarını çizmek olduğundan kuşku duyulmamalıdır.

Düşünce hayatının ilk dönemlerinde, fizik yasaları bakımından Newton'a bağlı olmakla birlikte, felsefe sorunlarında Leibniz-Wolf felsefesinin etkisi altında bulunan Kant'ın 1760 yılından itibaren, rasyonalist karakter taşıyan söz konusu felsefenin temel dayanaklarından kuşku duymaya başladığı ve 1770 yılında kaleme aldığı "Duyulur ve Düşünülür Dünyaların Formları ve İlkeleri" adlı çalışmasıyla ilk kez bilginin duyulardan gelen yanıyla düşünceden gelen yanının birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini öne sürdüğü görülür. Hume'un empirizminin Newton fiziğinin temelinde yer alan *nedensellik ilkesine* yönelik eleştirilerinin etkisiyle doğmatik uykusundan uyandığını söyleyen Kant¹⁵, Hume'un aksine *nedensellik ilkesinin* boş bir düşünce olmadığına inanır¹⁶. İnsan zihnini duyu verilerinden örülmüş bir alışkanlıklar ağı olarak gören Hume, zihnin tümünü deneye ve duyuma bağlar. Bundan dolayı da, "her etkinin bir nedeni vardır" şeklinde ifade edilen ve Newton mekaniğinin bir temel ilkesi olarak XIX. yüzyılda en parlak dönemini yaşamış olan *nedensellik ilkesinin*¹⁷ geleneksel felsefede doğaya ilişkin tüm bilimsel bilgilerin temelinde zorunluluk karakteri taşıyan bir ilke olarak yer aldığı varsayılagelmiş iken, Hume söz konusu ilkenin, aşağıda da işaret edileceği gibi, doğuştan getirilmiş bir akıl ilkesi olmadığını, tam tersine *alışkanlıklarımızdan*¹⁸ kaynaklanan bir "öyle sanma" ve "öyle inanma"dan ibaret olduğunu öne sürer. Ona göre, mesela, biz sıcaklığın ateşin ortaya çıkardığı bir sonuç olduğunu biliriz, ama bunlar arasındaki bağlantının nasıl bir bağlantı olduğunu bilemeyiz¹⁹, çünkü birbirleriyle büsbütün bağ-

¹⁵ I.Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena* (çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1983, s.8.

¹⁶ B.Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, 4.bsk., İstanbul 1999, s.13.

¹⁷ C.Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, 2.bsk., İstanbul 1985, s.140.

¹⁸ D.Hume, a.g.e., s.113; bkz. I.Kant, *C.R.Pratique*, s.10.

¹⁹ D.Hume, a.g.e., s.95. Neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı, alışkanlıklarımızdan kaynaklanan bir ilişki olduğu şöyle bir örneğe baş vurularak açıklanabilir: Bir tencere su, mesela, ateşin üzerine konulduğu zaman su kaynar. Şimdiye kadar ne zaman su ateşin üzerine konulmuşsa su kaynamıştır. Yüz defa ateşin üzerine konulduğunda kaynamış olan su yüzbirinci defada kaynamak yerine buz tutabilir, bunu düşünmek akıl bakımından imkansız değildir. Elimizde bunun imkansız olduğunu gösterecek hiçbir kanıt yoktur. Hume'un ateşin suyun kaynamasının nedeni olduğunu inkar etmeyeceği çok açıktır, çünkü o nedensellik ilkesinin varlığına itiraz etmez. Onun itirazı, tıpkı XI. yüzyılda Gazali'nin Felasifenin aynı konudaki düşüncelerine yönelttiği itirazda olduğu gibi, ateşin suyun kaynamasının zorunlu bir nedeni olduğu şeklindeki düşüncenin öne sürülmesinedir. Felasife ateşin yakıcılığının, onun özünden gelen bir zorunluluk olduğunu kabul ettiği için, içine atılan her şeyi zorunlu olarak yakacağını öne sürmüşlerdir. Oysa bu önerinin mucizenin imkânını ortadan kaldırdığına hiç kuşku yoktur. Gazali'ye göre, eğer Felasife bu düşüncesinde haklı ise, o zaman onların İbrahim peygamber ateşe atıldığında ateşin onu yakmadığını da inkar etmeleri gerekirdi. Ateşin, içine atılan şeyi yakmaması akla değil alışkanlıklarımızdan aykırıdır. Mucize denilen olaylar da, gerçekte, doğaya egemen olan nedensellik ilkesinin etki alanının içinde meydana gelirler ve söz konusu ilkedeki neden ile etki arasındaki ilişkinin zorunluluğunu ortadan kaldırmaya yetecek şekilde, bir kez bile olsa, bu ilkeyi ihlal ederler. (Mucizenin nedensellik ilkesiyle ilişkisi probleminin daha geniş tartışması konusunda bkz. Mubabat Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s.67-84, Mucize Meselesi). Gazalinin mucizeyi temellendirmek amacıyla kullandığı bu akıl yürütmeyi Hume'un Newton fiziğinin temel ilkesini eleştirmek amacıyla kullandığı söylenebilir. Çünkü onun da Gazali gibi nedenle etki arasındaki ilişkinin zorunlu değil alışkanlıktan kaynaklanan bir ilişki olduğunu düşündüğü görülüyor.

lantısız ve birbirlerinden ayrı görünen bu olayların biz yalnızca birbirlerinin ardından geldiklerini görürüz²⁰. Bizdeki bütün fikirlerin izlenimlerimizin soluk kopyalarından başka bir şey olmadıklarını²¹, *nedensellik ilkesinin* de bizde herhangi bir izleniminin bulunmadığını düşünen Hume söz konusu ilkeye yönelik eleştirel düşüncelerini şöyle dile getirir²²:

Biz, etrafımızdaki dış objelere baktığımız ve sebeplerin işleyişini ele aldığımız zaman, hiçbir özel halde, sonucu sebebe bağlayan ve birini ötekinin şaşmaz sonurgusu yapan hiçbir kuvvet veya zorunlu bağlantı, hiçbir nitelik keşfetmeyi asla beceremeyiz. Hakikatta, gördüğümüz, sadece birinin öteki ardından geldiğidir.

Maxime David tarafından “Seçilmiş Felsefi Eserler” adı altında Hume’un Fransızca’ya çevrilmiş olan eserlerine yazdığı önsözünde Lévy-Bruhl, onun aslında olaylar arasında zorunlu bir bağlantının var olduğundan hiç kuşku duymadığını, öncelikle “bu zorunlu bağlantı fikrinin kendisine nerden geldiği” sorusunun cevabını bulmaya çalıştığını kaydeder ve Hume’un bilgi kuramıyla ilgili görünen bu temel sorusunu aynen nakleder: “Acaba nasıl oluyor da biz, olayları, birbirlerine zorunlu bağlantı münasebetleriyle bağlanmışlar gibi düşünüyoruz?”²³ Onun, özellikle *İnsan Tabiatı Üzerine İnceleme* adını taşıyan ilk eserinde gerçekleştirdiği ince eleyp sık dokuyan tahlillerinin sonunda zorunlu bağlantı fikrinin ne *a priori* ne de *a posteriori* olarak kendi meşruluğunu kanıtlayamayacağı şeklinde bir kaniya vardığı görülür²⁴. Ona göre, olgular hakkında bilgi verme yetkisine sahip olan yalnızca deneydir, ve deney de bu olguları bize “sürekli beraberlik” halinde göstermekten öte bir şey yapamaz; dolayısıyla bu “sürekli beraberlik” fikrinden “zorunlu bağlantı” fikrine geçmek için ortada hiçbir inandırıcı neden yoktur²⁵. Oysa, Hume bizde bu zorunlu bağlantı fikrinin var olduğundan hiç kuşku duymadığı gibi, deneyi mümkün kılanın da bu fikrin bizdeki varlığı olduğuna inanır. Sonuç olarak denebilir ki, ona göre, geleneksel felsefe boyunca öne sürülegeldiği gibi, doğanın olguları arasında kesinlikle onların özünden gelen bir zorunluluk yoktur, söz konusu “zorunlu bağlantı” bir fikir olarak yalnızca *bilen öznenin* zihninde vardır²⁶. Nedensellik ilkesinin zorunluluğunun olayları birbirlerine bağlanmışlar gibi tasavvur eden zihinde bulunduğu fikrini taşıyan Hume’un bu fikirlerinin Kant tarafından çürütülüp çürütülmediğini soranlara “hayır” cevabının verilmesi gerektiğini öne süren Lévy-Bruhl, tam tersine, bu bağlantının zorunluluğunu deneysel olarak açıklamanın imkansızlığını Kant’ın Hume’dan öğrendiği kanısını taşır²⁷. Kant’ın bilginin doğuştan gelen yanıyla ilişkili olan kategoriler ile zaman ve mekanı fenomenlere değil, anlama yetimize bağlamasının gerisinde Hume’un söz konusu düşüncelerinin etkisinin bulunduğu da öne sürülebilir. Bu düşünceler, öyle anlaşılı-

²⁰ D.Hume, *a.g.e.*, s.111.

²¹ D.Hume, *a.g.e.*, s.93,117.

²² D.Hume, *a.g.e.*, s.94.

²³ D.Hume, *a.g.e.*, s.xix-xx (Lévy-Bruhl’ün önsözü).

²⁴ D.Hume, *a.g.e.*, s.xx (önsöz).

²⁵ D.Hume, *a.g.e.*, s.xxı (önsöz).

²⁶ D.Hume, *a.g.e.*, s.xxiii (önsöz).

²⁷ D.Hume, *a.g.e.*, s.xxıv (önsöz); Krş. A.Weber, *Felsefe Tarihi* (çev.H.Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, 4.bsk., İstanbul 1991, s.310.

yor ki, Kant'ın kendisini doğmatik uykusundan uyandırdığını söylediği Hume'dan gelen temel düşüncelerdir. Bununla birlikte, Lévy-Bruhl'ün de işaret ettiği gibi, Hume, Kant'ın son derece önem verdiği, ilke niteliğindeki sentetik a priori türünden önermelerin fizik alanında yer almasının gerekmediğine inanır; Kant'ın Hume'a katılmadığı en önemli noktanın da bu olduğu söylenebilir²⁸. Kant Hume'un nedensellik kavramına ilişkin olarak öne sürdüğü kuşku-kular konusunda izlediği yolu şöyle anlatır²⁹:

Hume, deneyin konularını (hemen her yerde olduğu gibi) *kendinde şeyler* olarak kabul ettiğinden, neden kavramının bir kuruntu ve bir yanılgı olduğunu söylemekte tamamen haklıydı; çünkü kendinde şeylerin ve onların bu şekildeki belirlenimlerine göre, A olan bir şeyin verilmesi durumunda, B olan bir şeyin de zorunlu olarak niçin ve nasıl verilmiş olduğu bilinemez. Sonuç olarak, o *kendinde şeylere* ilişkin böyle bir a priori bilgiyi hiçbir şekilde kabul edemezdi. Bu keskin görüşlü insan nedensellik kavramının temel elemanını oluşturan bağlantıdaki zorunlulukla kesin olarak çelişen deneysel bir kaynağı da zorunluluk kavramı için kabul edemezdi; dolayısıyla bu kavram gözardı edilmiş ve onun yerine algılar dizisinin gözlemlenmesindeki alışkanlık geçirilmiştir.

Kendi araştırmalarının sonunda, deneyin konusu olan nesnelere hiçbir şekilde, Hume'un zannettiği gibi, kendinde şeyler olmayıp sadece fenomenler olduğunu ortaya çıktığını söyleyen Kant³⁰, "eğer ben de", diyor, "Hume'la birlikte yalnız kendinde şeylere (duyular-üstü şeyler) göre değil, duyuların nesnelere göre de, pratik kullanımı içindeki nesnel gerçekliği nedensellik kavramının dışına çıkarmış olsaydım, bu kavram bütün anlamını yitirmiş ve, teorik bakımdan imkansız bir kavram olarak, tamamiyle yararsız olduğu açıklanmış olacaktı³¹. Hume'un bu yaklaşımıyla bilim en önemli temelini yitirirken, konuları zaman ve mekan dışı olan metafizik alana ilişkin önermelerin de, yukarıda işaret edildiği gibi, duyu verilerine indirgenemediklerinden dolayı anlamsız sayılmaları nedeniyle, insanın metafizik dünyasını oluşturan ahlak ve din gibi değerler alanı da temelsiz kalır. Skolastik Ortaçağ düşüncesine aykırı olarak, Tanrı'yı düşüncenin merkezinden uzaklaştırıp, oraya insanı yerleştirmiş bulunan modern düşüncenin bu tutumuyla birlikte, insan hem fizik hem de metafizik dünyaya ilişkin bilgilerinin temellerini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya bulunur. Acaba her iki dünyaya ilişkin bilgiler sağlam temelleri üzerine yeniden nasıl kurulabilirdi? İşte modern düşünceden en küçük bir taviz vermeden hem fizik hem de metafizik alana ilişkin tüm bilgileri yeniden temellendirmeye girişecek olan düşünür Kant olacaktır.

Kant'ın bu girişimi insan aklının üç önemli eleştirisinin ortaya konulmasına yol açar: *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi*, *Yargı Gücünün Eleştirisi*. Onun, adı geçen eserlerde sözünü ettiği "akıl" doğrular alanında (bilimde) "saf akıl", iyiler alanında (ahlakta) "pratik

²⁸ D.Hume, a.g.e., s.333 (önsöz).

²⁹ I.Kant, *C.R.Pratique*, s.53-54.

³⁰ I.Kant, *C.R.Pratique*, s.54.

³¹ I.Kant, *C.R.Pratique*, s.57.

akıl", güzeller alanında (estetikte) "refleksiyonlu akıl" adını alır. Kendisinden önce Locke ve Hume her ne kadar insan zihninin yapısını incelemiş iseler de, duyumdan kavrama nasıl geliştiğini göstermeyi başaramamışlardır. İşte Kant hem bunu başarmış hem de Locke'un ve Hume'un metafizik alana ilişkin önermeler ile Hume'un *nedensellik ilkesi* hakkındaki tutumlarının ortaya çıkardığı bilgi krizini aşmaya çalışmıştır. Bunun için, önce insan zihnindeki tüm önermelerin bir dökümünü yapan Kant, orada Locke'un ve Hume'un da söz konusu ettikleri iki tür önermenin varlığını görmüştür: *analitik önermeler*, *sentetik önermeler*. Kant'ın önermeleri rasyonalistlerin tutumundan kurtulmak amacıyla bu şekilde ikiye ayırdığı öne sürülür³². "*Yüklem*"i "*konu*"sunda olanı tekrar ettiği için bilgimizde bir artışa neden olmayan analitik önermeler, karakterleri gereği hep a priori yani deneye dayanmayan³³, yalnızca mantık bakımından bir çelişkiye düşmemeye dikkat edilmesi yeterli olan önermelerdir, çünkü çelişmezlik ilkesi analitik önermelerin en temel ilkesidir³⁴. Yüklemi konusuna yeni bir bilgi ekleyen, dolayısıyla bilgimizde bir artışa neden olan önermeler deneye dayandıkları ya da deneyin temelinde yer aldıkları için sentetik yapıda olan önermelerdir³⁵. Sentetik önermelerde yer alan kavramlar yalnızca mantığa dayanmazlar, doğaya da dayanırlar³⁶. Bu tür önermelerin deneyden gelen (*a posteriori*) ve deneyden gelmeyen (*a priori*) şekilleri vardır³⁷. Deney ve duyular yoluyla elde edilen bütün önermeler "sentetik a posteriori"dir ve bunlar sentetik önermelerin en çok raslanan şekilleridir. Doğaya ilişkin bilgilerimizin gelişmesi ve genişlemesi önemli ölçüde bu tür önermeler aracılığıyla gerçekleşirken, fizik ya da doğa bilimi sayıları ötekiler kadar çok olmamakla birlikte her birisi bir ilke niteliğinde olan "sentetik a priori önermeler"i de içerir³⁸. Bir alanın bilgisini bilimsel kılan temel etken, o alanda bu tür önermelerin varlığıdır. Hem matematiğin hem de fiziğin alanında sentetik önermelerin varlığını görmüş ve göstermiş olan Kant bu alanların bilgisinin bilimsel olduğundan hiç kuşku duymaz. Fakat metafizik alan için aynı şeyi söylemek pek kolay görünmüyor. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Transandantal Estetik bölümünde zaman ve mekan içi fenomenlerin bilimi olan *fiziği*, Transandantal Analitik bölümünde *matematiği*, Transandantal Diyalektik bölümünde de *metafiziği* ele alır.

Yüklemi konusuna yeni bir bilgi eklediği (bu bakımdan sentetik) halde deneyden gelmeyen (bu bakımdan da a priori) önermelere Kant "sentetik a priori önermeler" adını verir. Bu tür önermelerin dile getirdiği bilgiler, önermenin a priori yani ilke niteliğinde olmasından dolayı, zorunlu ve genel geçerdir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde matematik, fizik ve metafizik gibi bilgi alanlarında bu tür önermelerin var olup olmadığını göstermeye çalışır, çünkü bir

³² H.Heimsoeth, a.g.e., s.75.

³³ I.Kant, *Prolegomena*, s.15.

³⁴ H.Heimsoeth, a.g.e., s.75.

³⁵ I.Kant, *C.R.Pure*, s.47.

³⁶ H.Heimsoeth, a.g.e., s.78.

³⁷ I.Kant, *Prolegomena*, s.15.

³⁸ I.Kant, *C.R.Pure*, s.51.

alanın bilgisini bilimsel kılan, o alanda bu tür önermelerin varlığıdır³⁹. Kant'a göre, bilgideki kesinlik ancak deney ve duyumdan kaynaklanan bilginin dışına çıkılarak sentetik a priori önermeleri kullanmaya hakkımızın olduğu yerde bulunabilir. Kant matematiğin bütün önermelerinin sentetik a priori olduğunu öne sürer⁴⁰ ve bu konuda, matematiğin önermelerinin analitik önermeler olduğu fikrini taşıyan, Hume'dan ayrıldığını da açıkça dile getirir⁴¹. Ona göre, fizik alanına ait bilgilerin dile getirilmesinde kullanılan önermelerin büyük çoğunluğu sentetik a posteriori olmakla birlikte, fizik bilimi de sentetik a priori önermelere sahip olmak iddiasındadır. Bu bağlamda, Kant'ın Hume'un kuşkuculuğuna itiraz etmek amacıyla, fiziğin önermelerinin matematiğin önermeleriyle aynı statüde bulunduğunu göstermeye karar verdiği öne sürülür⁴². Bunu yaparken de, matematiği mantıktan ayırmayı tercih etmiş olan Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Transandantal Estetik bölümünde saf sezginin a priori formları olan zaman ve mekan hakkında bir teori geliştirmeyi de ihmal etmemiştir⁴³. Örneğin, "her değişimin bir nedeni vardır" önermesindeki "değişme" kavramının içinde "neden" kavramı bulunmaz. Burada "değişme" kavramının dışına çıkılarak onunla "neden" kavramı arasında bir ilişki kurulur. Söz konusu önerme, bu bakımdan sentetik, deney ve duyumlardan gelmediği için de a prioridir. Demek ki bu önerme sentetik a priori bir önermedir⁴⁴. Doğa bilimlerinde var oldukları inkar edilemeyecek olan bu tür önermeler ilke niteliğinde olan önermelerdir⁴⁵. Fizik alanına ilişkin bilgileri bilimsel kılan da bu alanda aynı türden önermelerin varlığıdır. Burada, Newton fiziğinin temel ilkesi niteliğinde olan söz konusu önermeye Hume'un yönelttiği eleştirilerinin haklılığı düşüncesine Kant'ın, yukarıda da işaret edildiği gibi, bütünüyle katılmadığı çok açıktır. Bilimin zorunluluk, ahlakın ise özgürlük idesine dayandığından hiç kuşku duymayan Kant, Hume'un fizik biliminin temel ilkesi konusunda içine düştüğü kuşkuyu da çok haklı bulmaz⁴⁶. Kant tarafından zorunlu ve genel-geçer bilgilerin (yani bilimsel bilginin) ölçütü olarak kabul edilen sentetik a priori önermelerin varlığı konusunda matematik ve fizik alanlarında çözüme kavuşturulmak ihtiyacında olan problemlerli bir durum gözüküyor. Kant için esas problem metafiziğin alanında bu tür önermelerin bulunup bulunmadığıdır. Çünkü Kant'a kadar devam edip geldiği öne sürülebilecek olan geleneksel felsefede metafizik alanın bilgisine hep bilimsel bilgi gözüyle bakıldığı bir gerçektir. Metafizik eğer gerçekten bir bilim olacaksa fizik ve matematikte olduğu gibi sentetik a priori önermelere sahip olmak zorundadır.

Geleneksel felsefenin metafiziğe ilişkin olan söz konusu tutumunda ne ölçüde haklı ol-

³⁹ J.Habermas, a.g.e., s.55.

⁴⁰ I.Kant, *Prolegomena*, s.16; I.Kant, *C.R.Pure*, s.49.

⁴¹ I.Kant, *Prolegomena*, s.18; I.Kant, *C.R.Pratique*, s.52.

⁴² P.Jacob, *L'Epirisme Logique*, Les éditions de minuit, Paris 1980, s.66.

⁴³ P.Jacob, a.g.e., s.66.

⁴⁴ B.Akarsu, a.g.e., s.21.

⁴⁵ B.Akarsu, a.g.e., s.25.

⁴⁶ I.Kant, *C.R.Pratique*, s.53; B.Akarsu, a.g.e., s.12.

duğunun gösterilmesi Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin en başta gelen amaçlarından birisidir⁴⁷. "Analitik önermeler" in aklın çelişmezlik ilkesine dayanmaları nedeniyle kolay kavranılabilir, "sentetik a posteriori önermeler" in de deneyle temellendirilebildikleri için önemli bir açıklamayı gerektirmeyecek nitelikte olduklarını düşünen Kant geriye esas incelenmesi gereken "sentetik a priori önermeler" in kaldığını, çünkü bunların aklın çelişmezlik ilkesinden başka ilkelere dayanmak zorunda olduklarını öne sürer⁴⁸. Bununla birlikte, dile getirdikleri bilgilerin kesinliği ve geçerliliği bakımından, Kant analitik önermelerle sentetik a priori önermeler arasında bir fark görmez⁴⁹. Kant'ın metafizik alana ilişkin bilgilerin güvenilir bir temele oturup oturmadığını göstermek için giriştiği iş çok basit bir adımla başlar. Ona göre, çözümlenmesi önemli ölçüde zor görünen bu problemin çözümü "sentetik a priori önermeler nasıl mümkündür?" sorusunun cevaplanmasına bağlıdır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en temel sorusu olan bu soru, Kant'ın, geleneksel felsefenin yaptığı gibi varlığın sadece kavramlar aracılığıyla kavranamayacağına, bunun için kavramların içine kapanıp kalmış bir mantığın yerine deneye ve duyuma uzanan bir mantığın, yani bir transandantal mantığın geçirilmesi gerektiğine inandığının bir göstergesi sayılabilir. Bir şey bilinmek istenirse eğer, o şey hakkındaki kavramların Kant'ın "salt görü formları" dediği zaman ve mekan ile duyu verilerine bağlanması, yani bilmek için nesnelere ilgileri kurulmuş kavramların bulunması gerekir. Onun transandantal dediği felsefesinin bir bölümünü oluşturacak olan bu yeni mantık transandantal estetiğin yanında yer alır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin transandantal analitik bölümünde ele alınmış olan anlama yetisinin bu a priori kavramları sadece düşüncenin formları değil aynı zamanda bilginin ve deneyimin de yönetici ilkeleridir⁵⁰. "Sentetik a priori önermeler" bizi bir yandan sadece duyuların, öte yandan da yalnızca düşüncenin sağladığından başka türlü olan bilgilere götürür.

Aristoteles'ten ve İslam filozoflarından beri devam edip gelen bir akıl ayırımına uyarak Kant da aklın bir "teorik" bir de "pratik" yanından söz eder. Ona göre, hem *bilme* (zeka) hem de *sezme* (duyarlık) melekesine sahip olan teorik aklın bilme melekesinin fenomenlere yönelen *anlık* (verstand) ve numenlere yönelen *akıl* (vernunft) yanı vardır. Duyarlığın a priori görü formları olan zaman ve mekânın içinde yer alan fenomenler hakkındaki bilgiler bilme melekesinin anlık yanından doğarlar. Anlıkta, yukarıda kendilerinden anlama yetisinin doğuştan getirilmiş temel kavramları olarak söz edilmiş bulunan, oniki çeşit içleri boş bilgi kalıpları ya da kategoriler bulunur⁵¹. Kant bu kategorileri Aristoteles'ten farklı olarak, tıpkı za-

⁴⁷ I.Kant, *Prolegomena*, s.23.

⁴⁸ I.Kant, *Prolegomena*, s.24.

⁴⁹ J.Habermas, *a.g.e.*, s.152.

⁵⁰ H.Heimsoeth, *a.g.e.*, s.87.

⁵¹ Bkz. I.Kant, *Prolegomena*, s.54; I.Kant, *C.R.Pure*, s.111; krş. B.Akarsu, *a.g.e.*, s.35. Yeri gelmişken *anlık* a priori kavramları olan "*kategoriler*" in bir tablosunu buraya çıkarmakta yarar var: I. Nicelik Kategorisi: {a) Birlik kategorisi (tümel önerme): *Bütün A'lar B'dir*; b) Çokluk kategorisi (tikel önerme): *Bazı A'lar B'dir*; c) Tümlük kategorisi (tekil önerme): *Şu A B'dir*; II. Nitelik Kategorisi: {a) Gerçeklik kategorisi (olumlu önerme): *A, B'dir*; b) Selb kategorisi (olumsuz önerme): *A, B değildir*; c) Sınırlama kategorisi (sonsuz önerme): *A, "B-değil'dir*;

man ve mekan gibi, varlık boyutunda düşünmez⁵². Aristoteles'te ontolojik nitelikte olan bu kategorileri o *anlıkta* yerleştirir. Saf akıl fenomenlerin bilgisini elde ederken bilme melekesi ile sezme melekesinin ikisini birlikte kullanır. Saf akıl bilmek için kendilerine yöneldiği fenomenleri önce kendisinde doğuştan bulunan bir zamanın ve bir mekanın içine yerleştirir, sonra onlara yine *anlıkta* doğuştan bulunan içi boş bilgi kalıplarını uygular. Kant'ın bu düşüncelerinde, transandantal bilincin belirlenimlerinin, a priori sezgi formlarının ve zihin kategorilerinin bilginin nesnellüğünün koşulları oldukları çok açıktır⁵³. Kant, Heimsoeth'un da dediği gibi, burada Newton'un fizik ve evrenbiliminin ilkeleri üzerinde durur⁵⁴. Onun, açıkça söylemese de, normatif bilim kavramını kendi zamanının fizik biliminden aldığı kuşku yoktur⁵⁵. Çünkü "elmanın yere düşmesi", "Ay'ın Dünya'nın çevresinde dönmesi" gibi görünüşte aralarında hiçbir bağlantı bulunmayan pek çok olgu türlerini bir kavrama bağlama ve açıklama imkanını veren geniş kapsamlı teoriye ancak Newton fiziğinde ulaşabilmiştir⁵⁶. Newton'un bu konuda ulaşabildiği bilgilerinin hem duylardan hem de anlama yetisinden gelen yanlarının bulunduğu Kant'ın dikkatinden kaçmamış; ve Kant Galile ile Newton tarafından ortaya konulmuş bulunan bilime ilişkin mekanist anlayışın da temelde akla uygun olduğunu göstermiştir⁵⁷. Buna göre, genel anlamda söylenecek olursa, bilginin bir yanıla *düşünceden* öteki yanıla da *duylardan* geldiği çok açıktır⁵⁸.

Bilgiyi kavramlar üzerine bir düşünme olarak anlayan xviii. yüzyılın büyük ölçüde Fransız kökenli rasyonalistlerinin tersine, İngiliz felsefe geleneğinde duyu verileri ile duylara dayalı algılar bilginin temeli olarak kabul edilirken, Kant yeni bir tez ortaya atarak, en somutundan en soyutuna kadar bütün bilgilerimizin *algı ve kavram* olmak üzere iki yanının bulunduğunu öne sürer⁵⁹. "Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür" cümlesi onun bu önerisinin açık bir ifadesidir. Duyu organlarımızla fenomenlerden aldığımız duyu verileri bilginin ham maddesini oluştururlar. Düşüncemizin merkezi olan düşünme yetimize sinir sistemimiz aracılığıyla iletilen bu duyu verilerinden her birisi ilgili bilgi kalıbının içine girmek suretiyle bilgiye dönüşür ve düşüncemizin dışına da dil ile ifade edilen birer önerme olarak çıkarlar. Kant bu oluşum sürecinin sonunda ortaya çıkan önermelerin tümünün sentetik yapılı önermeler olduğu kanısındadır. Ne var ki, saf akıl salt görü formlarının içinde yer

III. Bağlantı Kategorisi: [a] Cevher-araz kategorisi (kategorik önerme): *A, B'dir*; b) Neden-etki kategorisi (hipotetik önerme): *A ise B'dir*; c) Karşılıklı etki kategorisi (disjonktif önerme): *A ya B, ya C'dir*; IV. Kiplik Kategorisi: [a] Olabilirlik kategorisi (problematik önerme): *A'nın B olması mümkündür*; b) Varlık kategorisi (asertorik önerme): *A, B'dir*; c) Zorunluluk kategorisi (apodiktik önerme): *A zorunlu olarak B'dir*.

52 I.Kant, *C.R.Pure*, s.111.

53 J.Habermas, *a.g.e.*, s.154.

54 H.Heimsoeth, *a.g.e.*, s.88.

55 J.Habermas, *a.g.e.*, s.101.

56 C.Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, 5.bsk., İstanbul 1997, s.106.

57 H.G.Gadamer, *L'Art de Comprendre, Ecrits 2*, Aubier, Paris 1991, s.95.

58 B.Akarsu, *a.g.e.*, s.26; A.Weber, *a.g.e.*, s.307.

59 H.Heimsoeth, *a.g.e.*, s.79.

alan fenomenlere yalnızca uygulanabilirliği olan anlaktaki içi boş bilgi kalıplarını hiç uygulanmamaları gereken bir alana, numenler alanına da çoğu zaman uygulama girişiminde bulunur⁶⁰. Kant'a göre, her mümkün deneyin ötesinde, *kendinde şeylerin* ne olduğuna ilişkin belirli bir kavram veremeyeceğimiz doğrudur, ama bunları araştırmaktan kendimizi bütünüyle alıkoymak da elimizden gelmez⁶¹. Acaba saf aklın bu girişimi, fenomenler alanında olduğu gibi, bu alanda da sentetik önermeler kurma imkanına sahip midir? Duyumlanabilen gerçekliğin arkasındaki duyumlanamayan, yalnızca düşünülebilen hakikatlerin alanı da denilebilecek olan numenler alanına ya da metafizik dünyaya ilişkin bilgilerin bilimsel olup olmaması bu soruya verilecek cevaba bağlıdır⁶². Bilme melekesinin *anlık* (verstand) yanı bu kategorileri yalnızca fenomenlere uygulamaya özen gösterirken, *akıl* (vernunft) yanı onları numenlere uygulamaktan çekinmez. *Kendinde şeylerdeki* şartsız olanı, görel olmayanı bilmek eğiliminde olan *akıl* söz konusu bilgi kalıplarını uygulanmamaları gereken bir alana, yani zaman ve mekan dışı olan *psikolojik*, *kozmojik* ve *teolojik* idelere uyguladığı için, bu konularda onun çelişkiler (antinomiler) düşmesi kaçınılmazdır⁶³, çünkü şartsız olanın çelişkisiz bir biçimde düşünülebilmesinin olanağı yoktur⁶⁴.

Saf Aklın Eleştirisi' nin Transandantal Diyalektik bölümünde Kant *psikolojik*, *kozmojik* ve *teolojik* idelere ilişkin önermelerin sentetik a priori türünden önermeler olup olmadığını göstermeye çalışır. Salt görü formlarının (zaman ve mekan) içine yerleştirilemeyen, yani bilginin duyarlıktan gelen yanıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan söz konusu ideler hakkında saf aklın ürettiği bilgilerin bilimsel olması bu bilgileri dile getiren önermelerin sentetik a priori olmasına bağlıdır, çünkü bir alanın bilgisinin bilimselliği o alanla ilgili sentetik a priori önermelerin varlığıyla mümkündür. Sentetik a priori önermeler hem *düşünce* hem de *duyarlılıkla* ilişkisi kurulmuş kavramlardan oluşan önermelerdir. Matematik ile fizik alanında bu tür önermeler var olduğu için bu alanların bilgisinin bilimsel olduğu konusunda hiçbir kuşkusunu bulunmayan Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi'* nde doğa bilimlerinin deneysel bilgisinin a priori unsurlarına meşruiyet kazandırdığı öne sürülür⁶⁵. Eğer metafizik alanda da bu tür önermelerin varlığı gösterilebilirse, ancak o zaman metafizik idelere ilişkin bilginin bilimselliğinden söz etme imkanı doğabilir. Kant'ın saf aklın (bilim yapan akıl) söz konusu ideler hakkında sentetik a priori türünden önermeler kurma girişiminde bulunmasına rağmen, bu girişiminin sonuçsuz kalacağı konusundaki inancı tamdır, çünkü saf akıl *anlığın* salt kavramlarını (kategorileri) salt görü formlarının içinde yer almayan bir alana (numen alanına) uyguladığı için, içleri boş bilgi kalıpları olan salt kavramlara duyarlıktan gelmesi gereken hiçbir bilgi malze-

60 I.Kant, *Prolegomena*, s.85.

61 I.Kant, *Prolegomena*, s.105.

62 V.Urhan, *a.g.e.*, s.78.

63 I.Kant, *Prolegomena*, s.83,92.

64 I.Kant, *C.R.Pure*, s.24.

65 H.G.Gadamer, *L'Art de Comprendre, Ecrits I* (Trad. de l'Allemand par Marianna Simon), Aubier, Paris 1982, s.49,207.

mesi gelmez. Bu nedenle, saf aklın metafizik ideler hakkında ürettiği her bilginin, duyarlıktan gelen bir yanı bulunmadığından dolayı, sadece düşünceden kaynaklanan tek yanlı bir bilgi olduğu konusunda Kant'ın hiçbir kuşkusu yoktur. Saf akıl açısından bakıldığında Kant bu düşüncelerinde tamamiyle haklıdır ve haklı olduğunu da *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Transandantal Diyalektik bölümünde, metafizik idelerden birisi olan "Tanrı"nın varlığı konusunda geleneksel felsefe tarafından oluşturulmuş bulunan kozmolojik ve ontolojik kanıtlarda yer alan bilgilerin hiçbir bilimsellik değeri taşımadığına ilişkin eleştirileriyle göstermeye çalışır⁶⁶. Kant'ın bu eleştirileri, gerçekte, saf aklın metafizik alanda da fizik alanın bilimsel denilen bilgisinin güvenilirliği derecesinde güvenilirliği olan bir bilgiye ulaşabileceğine inanan Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi bilginin kaynağı ve mahiyeti konusunda rasyonalist bir tutum içerisinde bulunan filozoflara yöneliktir.

Rasyonalizm ile empirizmin bilginin kaynağı problemine ilişkin eksikliklerinin giderilmesi suretiyle, bu ikisi arasında bir uzlaşmanın gerçekleştirilmesine, Leibniz tarafından Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'sine polemik olarak kaleme alınmış olan *İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler* adlı eserinde, çalışılmış ama Kant'ın şeylerin yapısında var olduğunu öne sürdüğü numen-fenomen ayrımı ve saf aklın bunlardan yalnızca fenomeni bilmeye yetili olduğu için numeni bilemeyeceği şeklindeki düşüncesi Leibniz'in düşünceleri arasında yer almadığından tam olarak başarılamamıştır. Kant, gerçekleştirdiği eleştiri felsefesinde hem bunu başarmış hem de saf aklın yalnızca fenomenler hakkında bilimsel bilgiye ulaşabileceğini göstermiştir. Kant, düşüncesinin bu noktasında, aslında A. Comte'un pozitivizminin ve mantıkçı pozitivistlerin içine düştükleri, bilgisine ulaşılamayan idelerin var olduklarını kabul etmenin de gereği yoktur şeklindeki yanlıya düşme ihtimali bulunmakla birlikte düşmemiştir; ama çözümlenmesi gereken çok ciddi bir problemle de karşı karşıya bulunduğu farkındadır. Söz konusu problem, Kant'ın içinde bulunduğu toplumsal yaşamın yok sayılması mümkün olmayan pratik gerçekliklerine ilişkindir ve bu gerçekliklerin bilinmesi söz konusu olduğunda, ona göre, aklın teorik düşünen (bilimle ilgili olan) yanının değil, pratik düşünen (davranışlarla ilgili olan) yanının dikkate alınması gerekir. Mantıkçı pozitivistler aklın bu pratik yanını -en azından ilk dönemlerinde- dikkate almadıkları için, Kant'ın metafizik idelerinin varlığı ve bilinmesi konusunda yanılmışlardır. Kant, var olduklarından hiç kuşku duymadığı söz konusu ideler hakkında sentetik a priori önermelere ulaşabilmek, yani matematik ve fizik bilimlerindeki önermelerin kesinlik derecesinde olan önermeler elde edebilmek için, önce saf aklın bu ideler hakkında içine düşmekten kendini kurtaramadığı antinomilerin nasıl giderilebileceği konusunu ele almış; Locke ve Hume'dan kendisine intikal etmiş bulunan bu problemin pratik akıl bakımından ele alındığında çözümsüz olmadığını görmüştür.

Saf Aklın Eleştirisi'nin Transandantal Diyalektik bölümünde "Saf Aklın Antinomisi" başlığı altında ele alınmış olan antinomilerin (çelişkiler) her birisi evrenle ilişkili olmak üze-

⁶⁶ Bkz. I.Kant, *C.R.Pure*, s.490-514.

re dört çeşittir: 1) Tez: “Evrenin zamanda bir başlangıcı uzayda bir sınırı vardır”. Antitez: “Evrenin ne zamanda bir başlangıcı ne de uzayda bir sınırı vardır”⁶⁷. 2) Tez: “Evrendeki her bileşik cevher basit unsurlardan oluşmuştur”. Antitez: “Evrendeki hiçbir bileşik cevher basit unsurlardan oluşmamıştır”⁶⁸. 3) Tez: “Doğa yasalarına uygun olan nedensellik evrendeki bütün fenomenlerin kendisinden türetilmediği tek nedensellik değildir; bu fenomenlerin açıklaması için özgürlük ile birlikte bulunan bir nedenselliği kabul etmek gerekir”. Antitez: “Özgürlük yoktur; evrende her şey yalnızca doğa yasalarına bağlıdır”⁶⁹. 4) Tez: “Evrende mutlak zorunlu olan bir varlık vardır”. Antitez: “Ne evrende ne de evrenin dışında, onun sebebi olan mutlak zorunlu hiçbir varlık yoktur”⁷⁰. Geleneksel felsefeye bakıldığında, birbirinin karşısında yer alan bu iddiaların, Parmenides ile Herakleitos arasındaki “görünüş ve gerçeklik” tartışmasından başlamak üzere, “idealist ve materyalist”, “rasyonalist ve empirist”, “doğmatik ve septik”, “teist ve ateist” tutumlar şeklinde devam edegeldiğini söylemek mümkündür. Kant’ın rasyonel teoloji, rasyonel kozmoloji, rasyonel psikoloji dediği ve geleneksel felsefenin içinde oluşagelmış bulunan düşünce disiplinlerinin ortaya koydukları bilgileri dile getiren önermelerinin hiçbirisi saf aklın fenomenlerin bilgisini elde etmek için kullandığı yöntemler kullanılarak elde edilmediğinden, söz konusu disiplinlerin önermelerine sentetik a priori önermeler gözüyle bakılamaz, çünkü onların önermelerinin dile getirdikleri bilgiler sadece anlıktan kaynaklandıkları için duyarlıktan gelen yanları eksiktir. Duyarlıktan gelen yanları eksik olan bilgileri dile getiren önermelerin her zaman karşıtları öne sürülebilir. “Tanrı vardır”, “ruh ölümsüzdür”, “evrende özgürlük vardır” gibi önermelerde ortaya konulan iddiaların duyarlıktan gelen yanları bulunmadığından, ne bunlar ne de bunların karşısında yer alan iddialar bilimsel olarak kanıtlanabilir. Bu bilinçle hareket etmiş olan Kant’ın gerçekleştirdiği eleştirilerinin sonunda, Gadamer’in dediği gibi, Antikçağ’dan beri devam edip gelen “doğmatik metafizik”in yıkılışına ve pratik aklın davranışından başka bir şey olmayan özgürlük temelinin üzerinde “ahlak metafiziği”nin kuruluşuna birlikte tanık olunmuştur⁷¹. Kant’ın doğmatik metafiziğin eleştirisi içinde değerlendirdiği aklımızın uç noktaları hakkındaki eleştirel bilincin, bir akıl gerçeği olarak özgürlükten kaynaklanan “pratik metafiziği” kurmaya yaradığını öne süren Gadamer’in, söz konusu bilincin pratik akla uygun düşüşü kanısını taşıdığı görülmüştür⁷².

Saf aklın bilmek isteyip de bilemediği, hakkında çelişkili iddialar öne sürdüğü özgürlük, örneğin, pratik alanda ahlak yasasının temel şartıdır⁷³. Özgürlüğün bulunmadığı yerde ahlakın varlığından da söz edilemez. Dolayısıyla, Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük ideleri bilimsel

⁶⁷ I.Kant, *C.R.Pure*, s.388-389.

⁶⁸ I.Kant, *C.R.Pure*, s.394-395.

⁶⁹ I.Kant, *C.R.Pure*, s.400-401.

⁷⁰ I.Kant, *C.R.Pure*, s.406-407.

⁷¹ H.G.Gadamer, *a.g.e. Ecrits 2*, s.70.

⁷² H.G.Gadamer, *a.g.e. Ecrits 2*, s.80.

⁷³ I.Kant, *C.R.Pratique*, s.2.

olarak bilinemeseler de, pratik açıdan onların varlığı kabul edilebilir ve edilmelidir⁷⁴. Pratik hayat bakımından değerleri inkar edilemeyecek olan metafizik idelere ilişkin önermelerin dile getirdikleri bilgilerin kesinlik açısından acaba taşıdıkları statü nedir? Bunlara da, Kant'ın en güvenilir bilgiyi dile getiren önermeler saydığı, sentetik a priori önermeler gözüyle bakılabilir mi? Teolojik, kozmolojik ve psikolojik idelere ilişkin bilginin imkânını "Tanrı vardır", "ruh ölümsüzdür", "evrende özgürlük vardır" önermelerinin birer postulat olarak kabul edilmesinde gören Kant, özgürlük kavramı aracılığıyla Tanrı ve ölümsüzlük idelerine saf aklın bir gereksinimi olarak objektif gerçeklik kazandırmanın sübjektif zorunluluğundan söz etmekle birlikte, bu önermelerle aklın teorik bilgi bakımından genişlemediğini, sadece daha önce problem olan imkanın, burada bir iddia (assertion) haline geldiğini, ve böylelikle aklın pratik kullanımının teorik aklın elemanlarına bağlandığını öne sürer⁷⁵. Saf akıl bakımından sentetik a priori oldukları söylenemeyecek olan yukarıdaki önermelerin, genelde, postulatların rasyonel olarak kanıtlanmaya ihtiyaç göstermeyecek ölçüde apaçık doğruları dile getiren önermeler oldukları dikkate alındığında, sanki pratik akıl bakımından sentetik a priori yargılara yakın bir statüde bulduklarının söylenebilmesi mümkün gibi görünüyor⁷⁶.

Kant, hem fenomenler hem de nomenler alanına ilişkin bilgilerin sağlam epistemolojik temellere sahip olmasını her iki alanda da sentetik a priori önermelerin varlığına bağlamakla birlikte, fenomenleri araştırma konusu edinmiş bulunan fiziğin sentetik a priori önermelerinin dile getirdikleri bilginin kesinliği ile nomenleri araştırma konusu edinmiş olan metafiziğin sentetik a priori önermelerinin dile getirdikleri bilginin kesinliği aynı bakımdan değildir. Söz konusu bu bakım farklılığı, birinci alanın saf teorik akılla, ikinci alanın ise saf pratik akılla kavranmaya yatkın olmasından ileri gelir. Ona göre, nasıl fizik alanında, kendileri deneyden gelmedikleri halde bütün deneylerin kendileri sayesinde gerçekleştiği yasa niteliğinde ilkeler varsa, aynı şekilde pratik bir alan olan ahlakta da yine bu alanın kendilerine bağlı olarak kurulduğu yasa niteliğinde prensipleri (maksimler)⁷⁷ vardır. İnsanın ahlaklı olmak için, Kant'ın maksimlerden farklı olduklarına işaret ettiği ve kendilerine uyulmasının birer *ödev* olduğunu belirttiği "kesin buyruklar"ı kendi kendine buyurabilmesi için, önce özgür olması gerekir. Özgür olduğunu kendi deneyimi ile bilmesi mümkün olmayan insan, eğer, özgür olduğunu biliyorsa, bu bilgi ona deneyimden değil, kendi içinde duyduğu kesin buyruktan gelir. Kant'a göre, hiçbir şarta bağlı olmayan "yapmalısın" buyruğunu insanın kendi içinde duyması, önemli bir akıl fenomenidir; ve *kesin buyruk* (kategorik emperatif) denilen bu fenomen temelini, irade özgürlüğü bulunan ve "yapmalısın" buyruğuna göre hare-

⁷⁴ I.Kant, *C.R.Pratique*, s.2; karş. J.Habermas, *a.g.e.*, s.237.

⁷⁵ I.Kant, *C.R.Pratique*, s.2.

⁷⁶ I.Kant, *C.R.Pratique*, s.141.

⁷⁷ I.Kant, *C.R.Pratique*, s.22; Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde tek tek ele aldığı bu yasalar: 1) "Öyle davran ki, senin iradenin ilkesi her zaman evrensel bir yasanın prensibi olarak geçerli olabilsin". 2) "İnsanlığı kendinde ve başkalarında her zaman bir amaç olarak alacak, hiçbir zaman bir araç olarak almayacak şekilde davran". 3) "Her zaman akıllı iradeni evrensel bir yasa koyucu olarak tesis edeceğin bir şekilde davran".

ket edebilen bir varlıkta bulur. Eğer aklımızda böyle bir ahlak yasası olmasaydı, özgür olduğumuzu savunamazdık, çünkü ahlak yasası özgürlüğümüze ilişkin bilginin temeli, onun *ratio cognoscendisisdir*⁷⁸.

Bedensel yanıyla *duyulur*, tinsel yanıyla da *düşünüdür* dünyaya bağlı olan insan hem fiziksel dünyanın nedenselliğinin hem de tinsel dünyanın özgürlüğünün etki alanında bulunur. Onun, geleneksel felsefenin aksine, evrende özgürlük ile birlikte bulunan bir nedenselliği savunmasının gerekçesi de budur. İçinde belirli ölçüde özgürlüğe yer vermeyen katı determinist tutum, varlığı teorik bir temele dayanmamakla birlikte pratik bakımdan inkar edilmesi mümkün olmayan *irade* (seçme ve karar verme) ye ne insanda ne de Tanrı'da hiçbir şekilde imkan tanımaz. *Düşünüdür* dünyanın idelerinden olduğu için, bilgi bakımından yalnızca düşünmeden gelen yanı bulunan özgürlük ile *duyulur* dünya arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusu, Kant'ı her ikisinin birbiriyle uyumlu kılınması için gerekli olan bir "Tanrı", "en yüksek iyi" ve "ruhun ölümsüzlüğü" postülatlarına götürür⁷⁹. Duyulur dünyanın neden-etki zincirinin determinasyonundan bağımsız olmak anlamına gelen, bundan dolayı da *otonomluğunun* kabul edilmesi gereken özgürlüğün⁸⁰ varlığı Tanrı'yı bütünüyle, insanı da önemli ölçüde kan determinist tutumun dışına çıkarır. Böyle olmakla birlikte, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinin "Her Pratik Felsefenin En Dış Sınırı" başlıklı son ayrımında Kant tarafından sorulmuş olan "Özgürlük nasıl mümkündür?"⁸¹ sorusuna verilen cevapta, "özgürlük empirik değişkenlerden bağımsız olarak tanımlandığı ve doğa yasalarına başvurmak suretiyle ancak açıklanabildiği için, irade özgürlüğüne ilişkin açıklamanın paradoksal bir açıklama olacağı"nın öne sürüldüğü görülür⁸². Saf aklın ideleri (*Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük*) arasında nesnel gerçekliğini kanıtlayan tek duyularüstü ide olan özgürlük, bir nedenselliği içerir ve öteki iki ide ile tabiat arasında bir ilişkinin kurulmasını sağlayarak dinin oluşmasına imkan verir⁸³.

⁷⁸ H.Heimsoeth, *a.g.e.*, s.142-143.

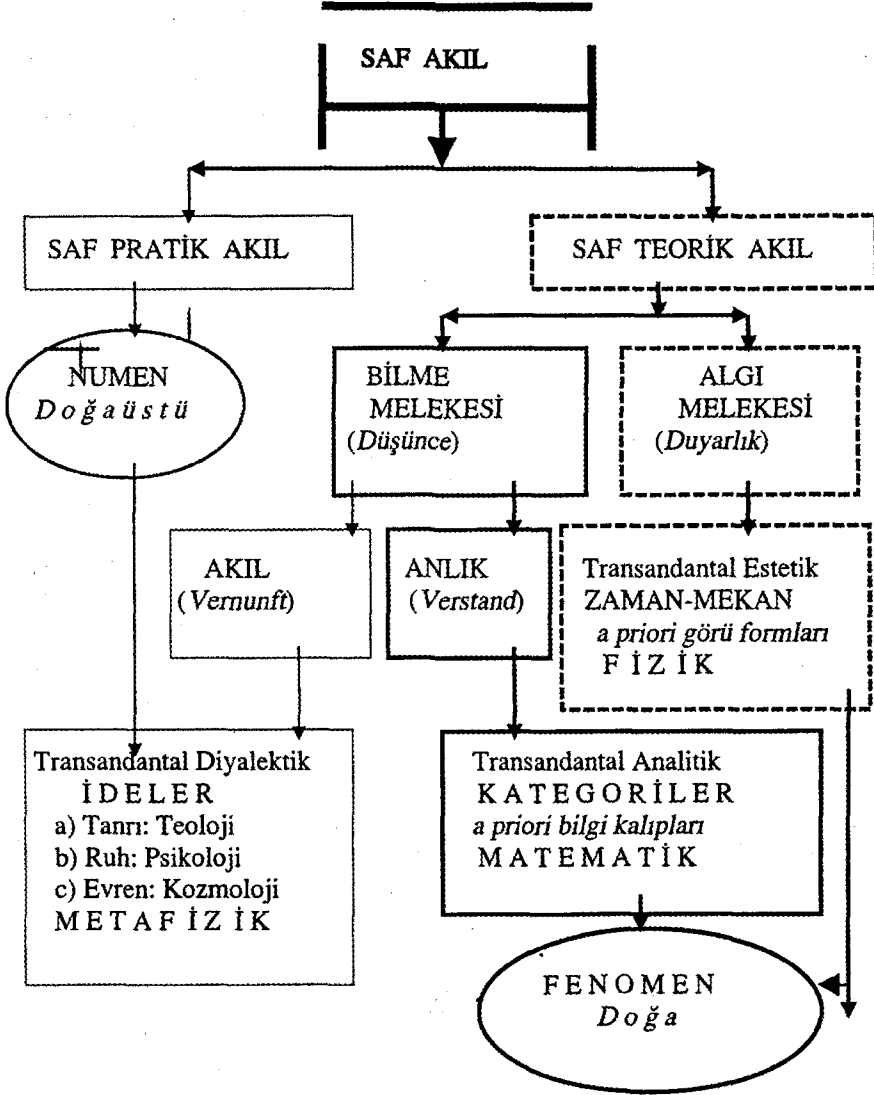
⁷⁹ A.Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, 4. bsk., İstanbul 2000, s.537.

⁸⁰ M.Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s.33.

⁸¹ I.Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev: İonna Kuçuradı), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1982, s.78.

⁸² J.Habermas, *a.g.e.*, s.233.

⁸³ I.Kant, *Critique of Judgement*, Eng. trs, by J.C.Meredith, Oxford: Clarendon Press, 1964, s.149 (M.Aydın, *Tanrı-ahlak İlişkisi*, s.42 den naklen).



Kant'ın "Saf Akl"a ilişkin eleştirisinin şematik görünüşü.

KAYNAKÇA

- AKARSU, B., *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılap, 4.bsk., İstanbul 1999.
- AYDIN, M., *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- AYDIN, M., *Din Felsefesi*, D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, 8.bsk., İzmir 1999.
- AYDIN, M., *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.
- AYER, A. J., *Dil, Doğruluk ve Mantık* (çev: Vehbi Hacıkadiroğlu), Metis Yayınları, İstanbul 1984.
- CEVİZCİ, A., *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2000.
- FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966.
- GADAMER, H.G.: *L'Art de Comprendre, Ecrits 1* (Trad. de l'Allemand par Marianna Simon), Aubier, Paris 1982.
- GADAMER, H.G.: *L'Art de Comprendre, Ecrits 2* (Trad. de l'Allemand par Isabelle Julien-Deygout ve diğerleri), Aubier, Paris 1991.
- HABERMAS, J.: *Connaissance et Intérêt* (Trad. de l'Allemand par Gérard Cléménçon), Gallimard, Paris 1976.
- HEİMSÛETHE, H.: *Immanuel Kant'ın Felsefesi* (çev: Takiyettin Mengüşoğ-lu), Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- HUME, D.: *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* (çev: Selmin Evrim), Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986.
- JACOB, P.: *L'Empirisme Logique*, Les édition de Minuit, Paris 1980.
- KANT, I.: *Critique de la Raison Pure* (Trad: A.Tremesaygues-B.Pacaud), Félix Alcan, Paris 1927.
- KANT, I.: *Critique de la Raison Pratique* (Trad: François Picavet), Presses Universitaires de France, Paris 1943.
- KANT, I.: *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizige Prolegomena* (çev: İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1983.
- KANT, I.: *Ahlak Metafiziginin Temellendirilmesi* (çev: İonna Kuçuradi), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1982.
- KÜYEL, M.: *Felsefeye Başlangıç*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1976.
- LOCKE, J.: *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev: Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabcacı Yayınevi, İstanbul 1996.
- TÜRKER, M.: *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956.
- URHAN, V.: *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma, İstanbul 2000.
- WEBER, A.: *Felsefe Tarihi* (çev: H.Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, 4.bsk., İstanbul 1991.
- YILDIRIM, C.: *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, 2.bsk., İstanbul 1985.
- YILDIRIM, C.: *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, 5.bsk., İstanbul 1997.

Abstract: *Kant's Theory of Knowledge and Synthetic Propositions*

According to Kant, while one part of our knowledge relies on both senses and thought, the other part relies on thought only. Knowledge of phenomena within a space and time come through both senses and thought, whereas knowledge of non-phenomenal ideas like God, Soul, Universe comes merely through thought. All propositions stating the knowledge of phenomena are synthetic, which have a priori and a posteriori forms. That knowledge of phenomenal world is accepted as scientific knowledge depends on the fact that there are synthetic a priori propositions about the world. Physics is a science since it has both synthetic a priori and synthetic a posteriori propositions. Knowledge about ideas of metaphysical world relies only on thought because it is not Phenomenal. It can be said that metaphysics is a science only if synthetic a priori judgements can also be made in the metaphysical sphere. To Kant, this is possible only for pure practical reason, not for pure theoretical reason.

FİZİKSEL VARLIK ALANININ ONTOLOJİSİ

David GRÜNBERG*

Bu yazıda amacımız fiziksel nesnelere ile bunların özelliklerinin temel kategorilerini ortaya koyup incelemektir. Bu amaçla önce çeşitli varlık kategorilerini dile getiren deyimleri, gerek sözdizimi gerekse anlambilim açısından ortaya koyuyoruz. Sonra ontolojik açıklamaların temelinde olan özne-yüklem önermesinin mantıksal yapısını ayrıntılı olarak sergiliyoruz. En sonda da tümeller ve genel olarak soyut nesnelere ilişkin çokta-birlik problemine verilen çözümler açısından başlıca ontolojik görüşleri birbiriyle karşılaştırıp irdeliyoruz.

1. Deyim Türleri

Bir dilin anlamlı olan en küçük birimlerine *im*, anlamlı im dizilerine de *deyim* diyoruz. Günlük dilin imleri sözcükler, mantık ve matematik dilinin imleri ise simgelerdir. Herhangi bir dilde işlevleri bakımından en önemli deyimler tümcelerdir. Tümceler bildirme, soru, buyruk gibi kiplere ayrılır. Bu yazıda "tümce" terimini yalnız bildirme kipinden olanlar için kullanıyoruz. Tümceler yalın ve karmaşık olmak üzere ikiye ayrılır. Bir veya birden çok özne ile tek bir yüklemden oluşan tümcelere yalın tümceler, bunların dışında kalanlara da karmaşık tümceler denir.

Yalın önermelerin öznesi ya da yüklemi olan deyimlere *tek-başına anlamlı*, öbürlerine ise *birlikte-anlamlı* denir.¹ Varlık kategorileri yalnızca tek-başına anlamlı deyimlerden türetilmediğinden bu yazıda birlikte-anlamlı deyimleri göz önünde tutmuyoruz. Buna göre aşağıda yüklemeler ile özneleri inceliyoruz.

1.1 Yüklemeler

En yalın tümce *özne-yüklem* tümcesi denilen ve bir özne ile bir yüklemden oluşan deyimdir. Yüklem, bağ (yani "dır", "dir" ekleriyle) ile birlikte ele alındığında eylemsel bir deyimdir. Örneğin,

(1) Sokrates² bir insandır.

* Doç. Dr., ODTÜ Felsefe Bölümü.

¹ Tümceler, ileride gösterildiği gibi, yüklemelerin özel bir türü sayılabilir. Buna göre tümceler de tek-başına anlamlıdır. Adlar, adılar ve eylemler tek-başına anlamlı, geriye kalan deyim türleri, yani bağlaçlar, ilgeçler, ünlemler, sıfatlar ve belirteçler birlikte-anlamlıdır.

² "Sokrates", bu yazıda bir kişi adı olarak değil de, hep Sokrates'in bedeninin, yani bir fiziksel nesnenin, adı olarak kullanılmaktadır.

(2) Sokrates pembedir.

(3) Sokrates koşuyor.

tümcelerini ele alalım. (1) ile (2)'de bağ (dır, dir) geçerken (3)'te geçmiyor. Geleneksel mantıkta her tümcede bağ bulunduğu kabul edildiği için, (3) tümcesi "Sokrates koşandır" biçiminde yorumlanır. Modern mantık bakımından, tam tersine, yalnız (3) değil (1) ile (2) de birer ad ile birer eylemsel deyimden oluşmaktadır. Yani "bir insandır" ile "pembedir" deyimleri bir bütün olarak geçtikleri tümcenin yüklemidir. Buna göre, "yüklem" ile "eylemsel deyim" anlamdaş sayılır.

İçinde bir tek ad geçen (1), (2), (3) gibi tümcelerin yüklemine dile getirmek için adın tümcedeki her geçişi yerine alt-indisi 1 olan "*" simgesi konulur. Örneğin (1)'in yüklemi

(4) *₁ bir insandır

biçiminde dile getirilebilir. Bir tümcede birden çok sayıda ad geçebilir. Bu durumda adların dışında kalıp (bitişik olan veya olmayan) deyim tümcenin yüklemi sayılır.

(5) Platon Sokrates'in öğrencisidir.

tümcesinin yüklemi

(6) *₁, *₂'nin öğrencisidir

deyimi,

(7) Bolu, Ankara ile İstanbul arasındadır.

tümcesinin yüklemi de

(8) *₁, *₂ ile *₃ arasındadır

deyimidir. Genel olarak bir tümcede (n , 0'dan büyük veya 0'a eşit bir sayı olduğunda) n tane farklı ad geçtiğinde, bu adlar sıralanır ve her birinin yerine alt-indisi olan bir "*" konulur. Alt-indis olarak adın sıra numarası seçilir. Aynı ad bir tümcede birden çok kez geçebilir. Bu durumda adın her geçişi yerine konulan "*" simgesine alt-indis olarak aynı sayı konulur. Örneğin, "Ali yalnız kendini sever." tümcesi,

(9) Ali yalnız Ali'yi sever.

biçiminde yazıldığında, tümcenin yüklemi

(10) *₁ yalnız *₁'i sever

biçiminde olur. Genel olarak içinde *farklı* alt-indisli n tane "*" geçen bir yüklem n -li bir yüklemidir. Örneğin, (1)'in yüklemi olan (4) ile (9)'un yüklemi olan (10) 1-li, (5)'in yüklemi olan (6) 2-li, ve (7)'nin yüklemi olan (8) 3-lü yüklemidir.³

"Yüklem" terimi en genel bir biçimde şöyle tanımlanabilir: Bir n -li yüklem, n tane farklı addan bir tümce oluşturan deyim demektir. Görüldüğü gibi (4) deyimi, "Sokrates" adından (1) tümcesini, (10) deyimi de "Ali" adından (9) tümcesini oluşturur. O halde tanıma göre (4) ve (10) deyimleri gerçekten 1-li yüklemelerdir. Gene (6) deyimi, "Platon" ile "Sokrates" adlarından (5) tümcesini oluşturduğundan 2-li yüklemidir. "Bolu", "Ankara" ve "İstan-

³ Yüklemelerin bu türlü tanımı için bkz. D. M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism*, Vol. 1 (London: Cambridge University Press, 1978), s. 1 - 9.

bul" adlarından (7) tümcesini oluşturduğu için (8) deyimini de 3-lü yüklemidir. *n*-li yüklem tanımının yalnız *n* sayısının 0'dan büyük olması durumlarında değil, 0'a eşit olması durumunda da geçerli olduğu kabul edilir. Oysa 0-lı yüklem, 0 sayıda addan bir tümce oluşturan, yani hiçbir ad eklemiden tek başına tümce olan bir deyim demektir. Buna göre her tümce bir 0-lı yüklem sayılabilir.

Verilen *n*-li bir yüklem içinde geçen tüm alt-indisli "*" simgelerinin yerine birer ad (yani tekil veya genel terim) koymakla bir tümce elde edilir. Ancak bu tümcenin yüklemine verilen yüklemle özdeş olabilmesi için alt-indisi aynı olan "*" simgelerinin yerine aynı adın konulması gereklidir. Bu işleme *yerine-koyma* denir. Örneğin (10) yüklemine "*" ₁ simgesinin ilk geçişi yerine "Ali", ikinci geçişi yerine "Behçet" adını koyarsak "Ali yalnız Behçet'i sever" tümcesi elde edilir. Bu tümcenin yüklemi (10) yükleminden farklıdır.

1.2 Özneler

Özne konumunda geçebilen deyimler adlar, yani tekil ile genel terimlerdir. Özel adlar, adılar ve tekil betimlemeler gibi deyimlere *tekil terim* denir. Örneğin "Ali", "Ankara", "Ay" özel adları, "ben", "sen", "o" adıları, ve "Ali'nin babası", "onun babası" ile "Çalılıkuşu" nun yazarı tekil betimlemeleri birer *tekil terim*dir. Öte yandan "Elektron", "İnsan", "Yıldız" gibi sayal adlar ile "Hava", "Su", "Altın" gibi yığın adları, ve genel olarak tüm tür adları birer *genel terim*dir. Herhangi bir tekil veya genel terim, bir tümcenin içinde ya özne olarak ya da yüklem bir parçası olarak geçer. Daha açık olarak, her (tekil veya genel) terim tek başına bir özne olabilir ama yüklem olamaz. Bunun nedeni yüklemelerin eylemsel deyimler olmasıdır. Terimler ise tek başlarına hiçbir zaman eylemsel deyim olamazlar.

Örneğin (1) tümcesinde, "Sokrates" tekil terimi özne, "İnsan" genel terimi de "bir insandır" yüklemine parçası olarak geçiyor. Öte yandan "Üzümün birkaç çeşidi vardır" tümcesinde "Üzüm" genel terimi özne durumundadır. Dikkat edilirse bu tümce "Her *x* için, *x* bir üzüm ise, *x*'in birkaç çeşidi vardır" tümcesine indirgenemez. Yani söz konusu tümce "Üzüm" genel teriminin bir yüklem olarak geçtiği bu tümceyle eşdeğer olamaz. Son olarak, bir tekil terimin bir yüklem parçası olarak geçmesine örnek verelim. (5) tümcesi öznesi "Platon" yüklemi de "Sokrates'in öğrencisidir" olarak da ele alınabilir. Bu durumda "Sokrates" tekil teriminin "Sokrates'in öğrencisidir" genel teriminin bir parçası olduğunu söyleyebiliriz.

2. Dilin Yorumlanması: İşlem, Kaplam, İmlem⁴

Bir dili *yorumlama*, her deyimde belirli bir anlam verme işlemi demektir. Verilen anlam yorumlanan deyim türüne bağlıdır. Böyle bir yorumlamada, tek-başına-anlamlı deyimlere doğrudan doğruya birer anlam vermesine karşılık, birlikte-anlamlı deyimlere ancak dolaylı

⁴ İşlem, kaplam ve imlem (gösterilen) için bkz. T. Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme* (Ankara: Dil-Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1970).

biçimde ilgili tek-başma-anlamlı deyimlerin anlamına bağlı olarak (semantik kurallar yoluyla) verilir. Yüklemeler ile öznelere doğrudan-doğruya verilen anlamlar birbirinden çok farklı olduğu için bunları ayrı ayrı inceliyoruz.

2.1 Yüklemelerin Anlamı

Genel olarak bir n -li yüklem belli bir yorumlamada aldığı anlam bir n -li bağıntıdır. Bir n -li yüklem *kaplam*, aralarında yüklem anlamı olan n -li bağıntının bulunduğu sıralı n -lilerin kümesi demektir. Böyle bir küme n -li kaplamsal bağıntı denir. Bu küme aynı zamanda bağıntının kendisinin de kaplamı sayılır. Örneğin (6) yüklemının anlamı olan 2-li bağıntı, birinin başkasının öğrencisi olma bağıntısıdır; kaplamı ise birincisi ikincisinin öğrencisi olan sıralı ikililerin kümesidir. Bu kümenin bir ögesi de Platon, SokratesÖ sıralı ikilisi dir.

Sezgisel anlamdaki bağıntıya, kaplamsal bağıntıdan ayırmak amacıyla, *içlemsel bağıntı* da denir. Bu nedenle bir n -li yüklem anlamı olan bağıntıya yüklem *içlemi* denir. Böylece her yüklem birinin karşılığı olan bir içlemi ve bir kaplamı vardır. 1-li yüklemelerin içlemine genellikle *özellik*, n 'nin 1'den büyük olduğu durumlarda ise n -li yüklemelerin içlemine alışlagelen anlamda *bağıntı* denir. Öte yandan tümcelerin anlamına *önerme* denildiğinden, 0-lı bir yüklem içlemi bir önermedir. Böylece 1-li bağıntı bir özellik, 0-lı bağıntı da bir önermedir. (Bu son tümcede "bağıntı" sözcüğün kokusuz alışlagelmeyen bir anlamda kullanıldığını belirtmek gerekir.)

2.11 0-lı Yüklemeler (Tümceler)in Anlamı

Daha önce, bir 0-lı yüklem tümce, bir tümcenin belli bir yorumdaki anlamının da önerme olduğunu belirtmiştik. Bu önerme tümcenin içlemidir. Örneğin

(11) Kar beyazdır.

tümcesinin (Türkçe'nin olağan yorumunda) içlemi karın beyaz olduğu önermesidir. Gerçekten kar beyaz olduğundan (11) tümcesinin karşılığı olan bir gerçek, veya başka bir deyişle, bir *olgu* vardır; bu da karın beyaz olduğu olgusudur. Genel olarak, belli bir yorumda bir tümcenin dile getirdiği bir olgu varsa, tümcenin o yorumda *doğru*, yoksa *yanlış* olduğu söylenir. Demek ki (11) tümcesi doğru, "Kar mavidir" tümcesi ise hiçbir olguyu dile getirmediğinden yanlıştır. Bir tümcenin verilen bir yorumlamada doğru olup olmadığını saptamak için gerekli işlemleri belirleyen ölçütler dizgesine bu tümcenin (o yorumlamadaki) *doğruluk koşulu* denir. Bu işlemler ise salt algulamalar olabildiği gibi, karmaşık laboratuvar deneyleri de olabilir. Bir tümceyi *anlamak*, bu tümcenin doğruluk koşulunu bilmek demektir. Ancak doğruluk koşulunu bilmek, bu koşulun belli bir durumda yerine gelip gelmediğini bilmek demek değildir. Örneğin, "Ankara'nın Dikmen tepesinde tam 1000 yıl önce yağmur yağdı." tümcesinin doğruluk koşulunu biliyoruz (yani bu tümceyi anlıyoruz), ama kuşkusuz olarak doğruluk koşulunun yerine gelip gelmediğini bilemiyoruz.

İmdi bir tümcenin verilen bir yorumda anlamını bilmek bu tümceyi anlamaktan başka bir

şey değildir. Tümceyi anlamak ise doğruluk koşulunu bilmek olduğundan, bu anlamı (yani içlemi) doğruluk koşulunun belirlediği işlemlerle özdeşleştiririz.

2.12 *n*-li Yüklemelerin Anlamı

n 0'dan büyük olduğunda, bir *n*-li yüklemden her yerine-koyma işlemiyle bir tümce elde edildiğini söylemiştik. Eğer elde edilen tümce verilen bir yorumda doğru ise, yerine konulan adların aynı yorumlamada adlandırdığı *n* tane şeyden oluşan sıralı *n*-linin verilen *n*-li yüklemi gerçeklediği söylenir. Öte yandan bir 0-ı yüklem, yani tümceye, yerine-koyma işlemi uygulanırsa aynı tümce elde edilir; yani yerine-koyma işlemi boştur. İmdi bu tümce ya doğrudur, ya yanlış; doğru ise kendiliğinden gerçekleşmiş olur, yanlış ise hiç gerçekleşemez. Bir *n*-li yüklem verilen bir yorumlamadaki içlemi, bu yüklemden yerine-koyma işlemleriyle elde edilen tümcelerin o yorumlamada doğru olup olmadıklarını belirleyen işlemlerden oluşur. Yani *n*'nin 1'den büyük olduğu durumlarda, *n*-li yüklem içleminin bu yüklemden türetilen bir takım tümcelerin içlemlerine indirgeniğini görüyoruz.

Bir *n*-li yüklem, belli bir yorumlamada gerçekleyen sıralı *n*-lilerin kümesine yüklem bu yorumlamadaki kaplamı denir. Buna göre 0-ı yüklem, yani tümcenin, kaplamı şöyle belirlenir. Belli bir yorumlamada sıralı 0-ı doğru olan bir tümceyi gerçekler, yanlış olanı ise gerçekleştirmez. Oysa sıralı 0-ı, boş küme, yani \emptyset 'ye, eşittir. O halde doğru bir tümcenin kaplamı $\{\emptyset\}$, yanlış bir tümceninki ise \emptyset 'dir. Genel olarak doğru tümcenin kaplamının "doğru" değerine, yanlış olanın ise "yanlış" değerine eşit olduğu kabul edilir. Burada ilginç olan, kümeler kuramında $\{\emptyset\}$ kümesinin 1'le, \emptyset kümesinin ise 0'la özdeşleştirilmesi ve çok kez "doğru" değerinin 1 ile yanlış değerinin ise 0 ile temsil edilmesidir.

"*F*dir" biçimindeki bir yüklem içleminde söz edebilmek için içlemin bir adını kullanmak gerekir. İşte "*F*dir" gibi bir yüklem adının "*F*olma" biçiminde olduğu kabul edilir.⁵ Örneğin 1. kesimdeki (1), (2), (3), (5) ve (7) tümcelerinin yüklemelerinin adları sırasıyla "insan olma", "pembe olma", "koşuyor olma", "öğrencisi olma" ve "arasında olma"dır.

2.2 Öznelerin (Terimlerin) Anlamı

Özne, yani tekil veya genel terim, bir varlığı adlandırmak amacıyla kullanılan bir deyimdir. Ancak hiçbir varlığın adı olmayan boş terimler de vardır. Örneğin "Pegasus" ile "Fransa'nın bugünkü kralı" gibi tekil terimler ve "altın dağ" ile "10 m boyunda insan" gibi genel terimler boştur. Boş olmayan bir terimin adı olduğu varlığa terimin imlemi, terim ile imlemi arasındaki bağıntıya da imleme diyoruz. Böyle bir terimin anlamı ise kendi imlemini saptamaya yarayan bir işlemdir. Buna karşılık boş bir terimin anlamı, imlemi olmadığını ortaya çıkarmaya yarayan işlemdir.

Bir genel terim aynı türden varlıkların ortak adıdır. Aynı türden varlıklar ise, tür denilen bir yapı oluşturur. Buna göre genel terimlere tür adları da denir. Türü oluşturan varlıkların o türün örnekleri olduğunu söyleriz. Bir genel terimin imlemi, ortak adı olduğu varlıkların

⁵ "*F*olma" deyimini dilbilgisi açısından bir eylemlik (ad-eylem)dir.

oluşturduğu türdür. Kendileri tür olmayan ama bir türün örnekleri olan varlıklara *birey* diyoruz. Birey adları ise tekil terimlerdir.

3. Özne-Yüklem Önermesinin Mantıksal Çözümlemesi

Bundan böyle “önerme” terimini yalnız tümcenin anlamı için değil, olağan yorumlamaya göre anlam kazanan tümcenin kendisi için de kullanacağız. En yalın önerme, daha önce de belirttiğimiz gibi, özne-yüklem önermesidir. Bu önerme türünün 1. kesimdeki (1), (2) ve (3)’ün karşılığı olan şu üç biçimi vardır:

- (i) a, bir *F* dir.
- (ii) a, *G* dir.
- (iii) a, *H* liyor.

Yukarıdaki “*F*” tür adı, “*G*” sıfat, “*H*” de eylemdir.

(i), (ii), (iii) biçimindeki önermelerin değişik çözümlemeleri vardır. Her çözümleme biçimi belli bir ontolojik görüşe dayandığından, çözümlemelerle birlikte bu görüşlere de değinmemiz gerekiyor. Kimi görüşlerde özne-yüklem önermesinin birden çok sayıda çözümleme biçimleri olduğunu belirtmek gerekiyor. Bunları aşağıda ortaya koyuyoruz.

3.1 Aristoteles’in *Kategoriler*’deki İki-biçimli Çözümlemesi

Aristoteles varlıkları töz ve ilinek olmak üzere ikiye ayırıyor. *Töz* kategorisi tek tek insanlar, atlar gibi somut bireylerden oluşan birincil tözler ile bunların türleri olan ikincil tözler; *ilinekler* ise nicelik, nitelik, görelilik, uzam, zaman, iyelik, etkinlik ve edilgenlik kategorilerinden bireyler ve bunların türleri demektir.⁶

İlinekler ancak tözlerin içinde varolurlar. İlinek ile töz arasındaki bu bağıntıya bu nedenle *içinelik* bağıntısı denilebilir. Örneğin, Pembe niteliği Sokrates’in içindedir. Öte yandan bir tür ile o türden olan bir varlık arasındaki bağıntı *söyleme* bağıntısıdır; tür bu varlık için söylenir. Örneğin, İnsan türü Sokrates için söylenir. Öte yandan Sokrates’e özgü belirli pembe tonuna (sözgelişi) “membe” denildiğinde, Pembe türü membe için söylenir.⁷

Genel olarak, bir şeyin içinde olan varlık ilinek, bir şey için söylenen varlık da türdür. Hiçbir şey için söylenmeyen varlık birey, hiçbir şeyin içinde olmayan varlık da tözdür. Birey olan varlık birincil töz, tür olan varlık da ikincil tözdür. Öte yandan birey olan ilineğe *bireysel ilinek*, tür olan ilineğe de *türsel ilinek* denir. Örneğin, Sokrates birincil töz, İnsan ikincil töz, membe bireysel ilinek, Pembe de türsel ilinektir.

Bu açıklamaların ışığı altında (i) – (iii) önermeleri aşağıdaki gibi çözümlenir:

⁶ Bkz. *Kategoriler*, 1^b25 – 27, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitapevi, 1996).

⁷ Yapay “membe” sözcüğü G. E. L. Owen, “Inherence”, *Phronesis* 10 (1965), s. 97 – 105 adlı yazıda ortaya konulan yapay “vink” sözcüğünün karşılığıdır.

(i.1) *F* türü *a* için söylenir.

(ii.1) *G* ilineği *a*'nın içindedir.

(iii.1) *H*-leme ilineği *a*'nın içindedir.

Bu biçimlerin örnekleri (1. kesimdeki (i), (ii) ve (iii) tümcelerinin karşılığı olarak) sırasıyla şöyle olur:

(1.1) İnsan türü, Sokrates için söylenir.

(2.1) Pembe niteliği, Sokrates'in içindedir.

(3.1) Koşma etkinliği, Sokrates'in içindedir.

Öte yandan

(12) Sokrates membedir.

önermesinin karşılığı

(13) Membe Sokrates'in içindedir.

önermesidir.

3.2 Yüklemsel Tek-Biçimli Çözümleme

Yüklemsel çözümlemede yalnız öznenin bir şeyi imlediğini, yüklem karşılığı olan bir şeyin olmadığını savunulur. Dolayısıyla, bu görüşte, özne-yüklem önermesi iki şey arasında bir bağıntı olamaz. Buna göre sözü geçen (1) önermesi

(1.2) Sokrates bir-insandır.

biçiminde çözümlenip "bir-insandır" deyimini bölünmez bir eylem deyimini sayılır. Benzer bir biçimde (2) önermesindeki "membedir" ile (12) önermesindeki "membedir" deyimleri gene bölünmez bir eylem deyimini sayılır. Yalnızca (3) önermesindeki "koşuyor" sözcüğü alışagelmış işlevini korur. Buna göre yüklemsel çözümlemede özne-yüklem önermesinin tek genel biçiminin 2. kesimdeki (3) olduğunu söyleyebiliriz.

3.3 Türsel Tek-Biçimli Çözümleme

Bu görüşte özne-yüklem önermesinde yüklem hep tür adı sayılır. Böylece özne-yüklem önermesinin bağı, yüklem adlandırdığı tür ile öznenin adlandırdığı varlık arasında türlendirme denilebilen bir bağıntıyı dile getirir. Buna göre özne-yüklem önermesinin tek genel biçimi şöyledir:

(iv) *F* türü, *a*'yı türlendiriyor.

(iv) önermesi yerine eşdeğeri olan

(iv ϕ) *a*, *F* türünü örnekliyor.

önermesi kullanılabilir. Nitekim *F* gibi bir türden olan varlıklara *F*'nin örnekleyenleri diyoruz. Buna göre bir türün örnekleyenleri ile o tür arasındaki bağıntı, *örnekleme* bağıntısıdır. Bu bağıntı türlendirme bağıntısının evriğidir.

Türsel görüş dediğimiz sözü geçen görüşte, (1) önermesinin biçimi korunur. Nitekim bu önerme İnsan türünün Sokrates'i türlendirdiğini, veya başka bir deyişle Sokrates'in İnsan türünü örneklediğini dile getirir. (2), (3) ve (12) önermelerine gelince, bunları da sırasıyla

- (2.3) Sokrates bir pembe-şey'dir.
- (3.3) Sokrates bir koşar-şey'dir.
- (12.3) Sokrates bir membe-şey'dir.

biçiminde yazarak türlendirme önermelerine dönüştürürüz. Burada "pembe-şey", "koşar-şey" ve "membe-şey" birer tür adı sayılır. Genel olarak türsel görüşte, özne-yüklem önermelerini, "*F*" bir tür adı olmadığı durumlarda

(ivçç) *a*, bir *F*-şeydir.

biçiminde dile getirilir.

Ancak "*F*" bir tür adı olmadığı durumlarda, "*a F*dir" biçimindeki bir önermeyi türsel çözümlenmeye göre yorumlamak gereksiz yere işi uzatır. Nitekim bir şeyin *F*-şeyi türünden olması ancak bu şeyin doğrudan doğruya *F* olması demektir; yani bu şeyin *F* olduğunu bilmek sizin *F* türünden olduğu bilinemez. Örneğin Sokrates'in bir pembe şey olduğunu bilmenin tek yolu Sokrates'in doğrudan doğruya pembe olduğunu bilmektir. Dolayısıyla Pembe-şey gibi bir türe başvurmak gereksizdir. Kaldı ki Pembe-şey türü, birbiriyle ilişkisi olmayıp pembe renklilikten başka ortak yönleri olmayan şeylerden oluştuğundan gerçek bir doğal tür sayılamaz. Doğal türler, tür adları ile adlandırılan İnsan, Gezegen, Zümrüt, Elektron gibi pek çok ortak yanları olan birbiriyle ilişkili şeylerden oluşan türlerdir.

3.4 Tek-Biçimli Kaplamsal Çözümleme

Tek-biçimli kaplamsal çözümlemelerde özne-yüklem önermesi, öznenin imleminin yüklem kaplamasının bir ögesi olduğunu dile getirir. Buna göre (1), (2), (3) ve (12) önermeleri sırasıyla

- (1.4) Sokrates, insanlar kümesinin bir ögesidir.
- (2.4) Sokrates, pembe şeyler kümesinin bir ögesidir.
- (3.4) Sokrates, koşar şeyler kümesinin bir ögesidir.
- (3.12) Sokrates membe şeyler kümesinin bir ögesidir.

biçiminde çözümlenir. Genel olarak da (i), (ii) ve (iii) şöyle çözümlenir:

- (3.i) *a*, *F*ler kümesinin bir ögesidir.
- (3.ii) *a*, *G*-şeyler kümesinin bir ögesidir.
- (3.iii) *a*, *H*-leyen şeyler kümesinin bir ögesidir.

Bu çözümleme önemli bir eleştiriye açıktır. Öznenin imleminin yüklem kaplamasının bir ögesi olması, ancak yüklem özneye yüklenebilmesiyle saptanabilir; yani kaplamsal çözümleme yüklemsel çözümlmeye bağımlıdır. Dolayısıyla söz konusu çözümlenin gereği ortadan kalkar.

3.5 Çok-Biçimli Çözümleme

Burada “çok-biçimli çözümleme” dediğimiz bir görüşü savunacağız. Bu görüş Aristoteles’in alt kesim (3.1)’de ele alınan çözümlemesine dayanmakla birlikte şu noktalarda ayrılmaktadır:

1. Aristoteles’e göre içindelik bağıntısı, gerek bireysel gerekse türsel ilineklere ilişkindir; yani her iki ilinek çeşidi bir şeyin içinde bulunabilir. Örneğin gerek Pembe türsel ilineği gerekse membe bireysel ilineği Sokrates’in içinde vardır. Oysa Sokrates’in pembe olması onun pembenin belli bir tonu olan membe olmasından kaynaklanır. Öte yandan Pembe bir renk türü olup, membe o türden bir renk tonudur. Dolayısıyla Aristoteles’in deyişiyle Pembe, membe için söylenir. Buna göre (2) önermesi, yani “Sokrates pembedir” şöyle çözümlenebilir:

(2.5) Öyle bir bireysel ilinek vardır ki, Pembe bu bireysel ilinek için söylenir ve bu Sokrates’in içindedir.⁸

Görüldüğü gibi bir türsel ilineğin bir şeyin içinde olması o ilineğin türünde olan bir bireysel ilineğin o şeyin içinde olması anlamına gelir. Demek ki türsel ilinekler ancak dolaylı olarak, bireysel ilinekler ise bir şeyin içinde dolaysız olarak bulunabilirler.

2. Gene Aristoteles’e göre ilinekler ancak birincil tözlerin içinde olup onlardan bağımsız varolamaz. Biz ise bu görüşe katılmıyoruz. Bunun nedeni birincil töz olan fiziksel nesnelere nitelikleri, nicelikleri gibi ilinekleri ancak *yaklaşık* olarak taşıyabilmeleridir. Örneğin, bir nesnenin yüzeyinin her yerinin mutlak bir biçimde aynı renk tonunda olması, ya da kütesinin kesin olarak bir reel sayı ile dile getirilen belli bir değerde olması düşünülemez. Dolayısıyla tam belirli ilinekler gerçekten fiziksel nesnelere içinde olamazlar. Onların bu nesnelere bağımsız olarak varolduklarını kabullenmek zorundayız.

3. Aristoteles yorumcularının pek çoğuna göre, her bir bireysel ilinek yalnız bir tek nesnenin içinde bulunabilir. Başka bir deyişle, bu yorumculara göre bireysel ilinekler *yinelenemez*. Ancak gene de kimi yorumcular bireysel niceliklerin *yinelenebilir* olduklarını, yani birden çok sayıda nesnenin içinde bulunabildiklerini savunmuşlardır. Ancak bu son yorumcular, Aristoteles’in görüşüne uygun olarak, bireysel ilineklerin ancak nesnelere içinde olduklarını kabul ediyorlar.⁹ Oysa bu kabul bireysel ilineklerin yinelenebilirliğiyle bağdaşmayıp bir çelişkiye yol açar. Biz ise bireysel ilineklerin nesnelere bağımsız olarak varoldukları-

⁸ Bu tür bir çözümleme için bkz. M. V. Wedin, *Aristotle's Theory of Substance* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 73.

⁹ Her iki görüşü 3.4 kesiminde *Aristotelesçi Görüş* başlığı altında inceliyoruz.

nı benimseyip bu ilinekların yinelenebilirliğini savunuyoruz.

4. Aristoteles'in ilineklere adlarının belirttiği gibi ilinekseldir; yani ilineklar ile içinde buldukları şeyler arasındaki bağıntı zorunlu olmayıp, bu şeylerin özünü belirlemezler. Başka bir deyişle, ilineklar özsel değildir. (Buna karşılık nesnelere için söylenen türler, Aristoteles'e göre özseldir.) Biz ise Aristoteles'in "ilinek" dediklerinin en azından kimilerinin nesnelere özünü belirlediklerini savunuyoruz. Örneğin bir elektronun kütle ve elektrik yükünün elektronun özünü belirlemede katkıları vardır; dolayısıyla bunların ilineksel değil özsel olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle Aristoteles'in ortaya koyduğu töz dışındaki dokuz kategoriden varlıklara artık "ilinek" diyemeyeceğiz.

5. Daha önce sözünü ettiğimiz yüklem anlamları (içlemleri), yani önermeler, özellikler ve, $n > 1$ olmak üzere, n -li bağıntılar Aristoteles'in ortaya koyduğu dört çeşit varlıktan (birincil tözler, ikincil tözler, bireysel ilineklar ve türsel ilineklere) farklıdır. Dolayısıyla, $n \geq 0$ olmak üzere, n -li bağıntıların varlığını kabul etmemiz yeni bir ayrıma yol açıyor. Sözgelimi (1-li bağıntı olan) pembe-olma özelliği veya başka bir deyişle pembelik, bir fiziksel nesnenin (örneğin Sokrates'in bedeni) içinde olan bir (bireysel ya da türsel) ilinek olamaz. Nitekim Sokrates'in içinde olan ilinek Sokrates'in rengidir; oysa Sokrates'in renginin pembe olduğunu söyleyebilmemize karşılık, pembe-olma ya da pembelik diyemeyiz. Öte yandan pembe-olma özelliğinin birincil veya ikincil bir töz olmadığı kuşku götürmez. Demek ki özellikler ve genel olarak bağıntılar *Kategoriler*'de öngörülen varlıklardan farklı yeni bir varlık çeşidini oluşturur.

Tüm bu farkları göz önünde tutarak, Aristoteles'in içindelik bağıntısı yerine *niteleme* dediğimiz bir bağıntıyı ortaya koyuyoruz. Bu bağıntının evriğine *taşımaya* diyoruz; buna göre bir bireysel niteleyicinin nitelediği fiziksel nesnelere bu niteleyiciyi taşıdığını söyleriz. Niteleme bağıntısı, Aristoteles'in töz dışındaki dokuz kategorisi ile fiziksel nesnelere arasında bulunur. Bu dokuz kategoriden varlıklara *niteleyici*, bireysel olanlarına *bireysel niteleyici* ve türsel olanlarına *türsel niteleyici* diyoruz. Bir bireysel niteleyicinin onu taşıyan nesnelere *dolaysız* olarak, bir türsel niteleyicinin ise onu taşıyan nesnelere *dolaylı* olarak nitelediğini söyleriz. Türsel niteleme, bireysel niteleme yardımıyla şöyle tanımlanabilir:

(13) Bir türsel niteleyicinin bir fiziksel nesneyi dolaylı olarak nitelemesi, türsel niteleyicinin türlendirdiği bir bireysel niteleyicinin fiziksel nesneyi dolaysız olarak nitelemesi demektir.

Örneğin, bir türsel niteleyici olan Pembe'nin Sokrates'i dolaylı olarak nitelemesi, Pembe'nin türlendirdiği (membe gibi) bir bireysel niteleyicinin Sokrates'i dolaysız olarak nitelemesidir. Dolaylı nitelemenin bu biçimde dolaysız nitelemeye indirgenmesinden ötürü bundan böyle tek başına geçen "niteleme" terimini hep dolaysız niteleme anlamında kullanacağız.

Her türsel niteleyici bir takım bireysel niteleyicilerden oluşan bir türdür. Buna karşılık hiçbir bireysel niteleyici başka niteleyicilerden oluşan bir tür değildir. Bir türsel niteleyiciyi oluşturan bireysel niteleyicilerin bu türsel niteleyiciyi belirlediği söylenebilir. Buna göre tür-

sel niteleyiciye *belirlenebilir*, bunu oluşturan bireysel niteleyicilere de *belirlenmiş* denir. Örneğin Pembe bir türsel niteleyici olup, membe gibi birçok renk tonundan oluşan bir türdür. Dolayısıyla Pembe bir belirlenebilir, membe ve Pembe'yi oluşturan öbür renk tonları belirlenmiş (bireysel) niteleyicilerdir.¹⁰

Bireysel niteleyicilerin başlıca özellikleri şöyle özetlenebilir: 1. Bireysel niteleyiciler niteliği fiziksel nesnelere bağımsız olarak vardır. 2. Bireysel niteleyiciler, tıpkı Aristoteles'in ilineklere gibi, yinelenebilir veya yinelenemez olarak yorumlanabilirler. Biz bunların yinelenebilir olduklarını savunuyoruz. Ancak kimi çağdaş analitik metafizik çevrelerinde, bireysel niteleyicilerin yinelenemez olduğu kabul edilmekte olup bunlara *trop* denilmektedir. (Tropları aşağıda irdeliyoruz.) 3. Bireysel niteleyiciler, doğrudan doğruya algılanamayan ve ancak bir idealleştirme işlemiyle birbirlerinden kesin olarak ayrılabilir bir biçim alırlar. Oysa ki algılanan niteleyiciler, örneğin renk tonları, ardı ardına geldikleri durumlarda birbirlerinden ayrılamazlar. 4. Fiziksel nesnelere söz konusu idealleştirmeden ötürü niteleyicilerini küçük veya büyük bir yaklaşıklık derecesi ile taşırlar. 5. Bireysel niteleyiciler çeşitli türlere ayrılır. Her türün birer üst-tür'ü ile birden çok sayıda alt-tür'leri olabilir. Üst türü olmayan bir türe *cins* diyoruz. Örneğin Renk, Uzunluk, Kütle birer cinstir. Belli bir cinsten olan niteleyiciler arasında bir sıralama bağıntısı vardır. Örneğin renk tonları arasında kırmızıdan mora giden bir sıralama bağıntısı bulunur. Uzunluklar arasında da küçükten büyüğe giden bir sıralama bağıntısı vardır. 6. Kimi durumlarda aynı türden bireysel niteleyiciler arasındaki sıralama sayısal değerler aracılığıyla belirtilebilir. Örneğin fiziksel (nesnel) renkler elektromagnetik dalgaların frekanslarına göre sıralanabilir. Bu biçimde sayısal değerleri olan bireysel niteleyicilere ve bunların türlerine *niceliksel niteleyici* denilebilir. Buna göre frekanslarla belirtilmiş renk tonları niceliksel niteleyici sayılabilirler. Doğal niceliksel niteliklere örnek olarak uzunluklar, kütleler ve sıcaklık derecelerini gösterebiliriz.

Şimdi yukarıda sözü geçen (1), (2), (3), (12) ile (i) (ii), (iii) önermelerini çok-biçimli çözümleme biçiminde sırasıyla şöyle çözümleyebiliriz:

(1.5.1) İnsan-olma özelliği Sokrates'e yüklenebilir.

(1.5.2) İnsan Sokrates'i türlendirir.

(2.5.1) Pembe-olma özelliği Sokrates'e yüklenebilir.

(2.5.2) Pembe türünden bir bireysel niteleyici Sokrates'i niteliyor.

(3.5.1) Koşma özelliği Sokrates'e yüklenebilir.

(3.5.2) Koşan-şeyler türü Sokrates'i türlendirir.

(12.5.1) Membe-olma özelliği Sokrates'e yüklenebilir.

(12.5.2) Membe Sokrates'i niteliyor.

¹⁰ Belirlenebilir ile belirlenmiş ayrımı için bkz. W. E. Johnson, *Logic: Part I, 3* (New York: Dover Publications, 1964 (1921, 1924)).

4. Tümel-Tikel ve Soyut-Somut Ayrımları

4.1 Tümeler ve Tümelerin Örnekleri

En geniş anlamda ilkece herhangi bir sayıda örneği olabilen varlıklara *tümel*, örneksiz varlıklara da *tikel* denir. Ancak bu bağlamda geçen “örnek” teriminin anlamı tam belirgin değildir. Sezgisel anlamda bir varlığın örneği o varlığın bütününi şu veya bir biçimde temsil edip onun hakkında bilgi veren bir şeydir. Buna göre birbiriyle ilişkisi olmayabilen ve ortak özellikleri bulunmayabilen öğelerden oluşan bir kümenin hiçbir ögesini kümenin bir örneği sayamayız. Nitekim böyle bir kümenin bir ögesi kümenin bütününi temsil edemediği gibi bu küme hakkında bilgi de veremez. Bu nedenle bir kümenin öğelerini o kümenin örneği saymıyoruz. Dolayısıyla kümeler tümel değil tikeldir.

Buna karşılık bir doğal türün her ögesi türü temsil eder ve onun hakkında bilgi verir. Dolayısıyla bir doğal türü oluşturan, yani o türden olan, varlıklar türün örnekleri sayılmalıdır. Bu çeşit örnekler için “örnekleyen” terimini kullanıyoruz. Bu açıklamaların ışığı altında doğal türlerin belirgin olarak tümel olduğunu söyleyebiliriz. Doğal türlerin, ve genel olarak türlerin, ilk bakışta onları oluşturan varlıkların kümesi olduğu sanılabilir. Bu bir yanılgıdır; nitekim her küme kendi öğelerince belirlenir. Bir kümenin tek bir ögesinin bile değişmesi kümeyi başka bir kümeye dönüştürür. Oysa doğal türlerin durumu çok farklıdır. Örneğin İnsan türünün örnekleyenlerinin, yani tek tek insanların, (doğum ve ölüm yoluyla) sürekli olarak değişmesine karşın türün kendisi varlığını korur. Üstelik doğal türlerin belli bir yapısı olduğunu daha önce belirtmiştik. Dolayısıyla doğal türleri yapısı olamayan kümelerden ayırt etmemiz kaçınılmazdır. Bununla birlikte her doğal türün karşılığı olarak bu türün örnekleyenlerinden oluşan bir kümenin bulunduğu göz önünde tutulmalıdır. Bu kümeye ise türün *kaplamı* denir. Kuşkusuz tür ile türün kaplamı özdeş değildir.

Öte yandan yüklemelerin anlamları olan bağıntılar da tümel sayılmalıdır. Nitekim bir n -li bağıntının örnekleri, bu bağıntıyı (varsa) gerçekleyen sıralı n -liler olur. Özel olarak doğru önermelerin tek bir örneği vardır; bu da boş kümedir. Yanlış önermelerin ise hiçbir örneği yoktur. Herhangi bir n -li bağıntının örneklerini saptamak için bu bağıntıyı dile getiren n -li yüklem n tane ad ile birlikte oluşturduğu önermeye bakılır. Eğer bu önerme doğru ise, sözü geçen adların oluşturduğu n -li dizi yüklem bir örneğidir. Buna karşılık önerme yanlış ise, yüklem bir örneği saptanamaz. Eğer yüklem n tane ad ile birlikte oluşturduğu tüm önermeler yanlış ise, yüklem hiçbir örneği olmadığı ortaya çıkar. Demek ki bir n -li yüklem örneği olabilmesi için, n tane ad ile oluşturduğu önermelerden en az birinin doğru olması gerekli ve yeterlidir. Bağıntıların örneklerine, türlerinkinden ayırt etmek amacıyla, “özne” diyeceğiz. Nitekim özne, yüklem uygulandığı şeydir. Örneğin insan-olma 1-li bağıntısının bir öznesi Sokrates’tir. Bunun saptanması, (1) önermesinin, yani “Sokrates bir insandır” ın doğruluğuna dayanır.

Son olarak (bireysel) niteleyicilerin tümel olup olmadığını araştıralım. Yaygın bir görüş açısından, gerek yinelenebilir-bireysel gerekse türsel niteleyicilerin niteledikleri nesnelere, bu

niteleyicilerin örneği sayılır. Buna dayanarak da tüm niteleyicilerin (yinelenebilir olmak koşuluyla) tümel olduğu ileri sürülmektedir. Biz ise bireysel veya türsel herhangi bir niteleyiciyi taşıyan nesnelere o niteleyicinin örnekleri olamayacağını, dolayısıyla bireysel niteleyicilerin tümel olmadıklarını savunuyoruz. Buna karşılık türsel niteleyiciler, tümel niteleyicilerden oluşan örnekleri olduğundan tümeldir.

Niteleyicileri taşıyan nesnelere o niteleyicilerin örneği olmadığı şöyle gösterilebilir: Sözel (2) önermesinin ("Sokrates pembe") doğruluğuna dayanarak Sokrates'in Pembe'nin, (12) önermesinin ("Sokrates membe") doğruluğuna dayanarak da membe'nin bir örneği olduğunu (karşı çıktığımız görüşe uygun olarak) varsayalım. Oysa Pembe bir tür, membe ise bu türden bir varlık olduğundan, membe Pembe'nin bir örneğidir. Dolayısıyla gerek Sokrates gerekse membe Pembe'nin örneği oluyor. Böylece Pembe'nin, biri töz öbürü nitelik olmak üzere, iki ayrı kategoriden örnekleri bulunmuş olur. Aristoteles'in *Kategoriler*'inde ise tür ile örnekleri aynı kategoridedir. Bu nedenle her bir türün örnekleri de aynı kategoridedir. Oysa Pembe'nin nitelik kategorisinden olmasına karşın, örneği olduğu varsayılan Sokrates töz kategorisindedir. Pembe'nin iki örneği olan Sokrates ile membe'nin de kategorileri farklıdır. Öte yandan Pembe'nin örneği olan Sokrates, Pembe'nin ikinci örneği olan membe'nin bir örneğidir. Dolayısıyla Pembe'nin örneklerinden biri öbürünün bir örneği oluyor. Demek ki niteleyicileri tümel sayan görüş kabul edilmesi zor olan veya en azından Aristoteles'in görüşü ile bağdaşmayan bir duruma yol açıyor. Bu nedenle varsayımı kabul etmemek gerekir. Demek ki Pembe'nin veya membe'nin nitelediği nesnelere bu niteleyicilerin örneği olamaz. Pembe'nin bir tür olarak tümel olmasına karşılık, membe gibi bir bireysel niteleyici örneği olamadığı nedeniyle tümel olamaz. Nitekim bir niteleyicinin örnekleri ilk bakışta ya türleştirdiği bireysel niteleyiciler ya da nitelediği nesnelere olabilir. Başka çeşitten örnek düşünülemez. Oysa membe bireysel niteleyici olarak hiçbir şeyi türleştiremez. Öte yandan membe'nin nitelediği nesnelere onun örnekleri sayılmadığını görmüştük. Bu nedenle örneği bulunamayan membe ve genel olarak tüm bireysel niteleyiciler (yinelenebilir olmalarına karşın) tümel değil tikeldir.

4.2 Somut Varlıklar ve Soyut Varlıklar

Uzay-zaman içindeki varlıklara *somut* denir. En önemli somut nesne türleri cisimler ve fiziksel olaylardır. Örneğin taşlar, yıldızlar, atomlar ve Sokrates'in bedeni, birer cisim, ışıldaşmalar, fırtınalar, doğumlar ve ölümler birer olaydır. Somut-olmayan, yani uzay-zaman içinde yer almayan varlıklara *soyut* denir. Örneğin (sayılar ve kümeler gibi) matematiksel nesnelere, bireysel niteleyicilere ve her çeşitten tümeller soyut varlıklardır.

Somut varlıklar tür olmadıklarından birer nesne sayılmalıdır. Dolayısıyla "somut varlık" yerine "somut nesne" terimini kullanacağız. Somut nesnelere *tam-somut* ile *yarı-somut* olmak üzere iki çeşide ayrılabilir. Tam-somut nesnelere kapladıkları yere ilişkin tüm özellikleri ve niteleyicileri örnekleyen veya taşıyan nesnelere. Yarı-somut nesnelere ise geometrik olmayan kimi özellikleri veya niteleyicileri soyutlanan somut nesnelere. Tam somut nesnelere

den soyutlama ve idealleştirme yoluyla oluşan ve *fiziksel dizge*¹¹ denilen nesnelere yarı-somuttur. Ayrıca olaylar ile toplar da yarı-somuttur.

4.3 Çokta-Birlik Problemi

Tümel kavramı Platon ile başlayan çokta-birlik denilen bir problemten kaynaklanmaktadır.¹² Bu problemi şöyle dile getirebiliriz. Aynı yüklem farklı nesnelere doğru olarak uygulanabildiği bir olgudur. Çokta-birlik problemi, bu olguyu en uygun bir biçimde açıklama problemi olarak dile getirilebilir. Problemin çözümü olarak birbiriyle bağdaşmayan çeşitli görüşler ortaya konulmuştur. Bu görüşlerden en önemlilerini aşağıda betimliyoruz.

Adcılık: Bu görüş, tümelerin ve yinelenenliklerin yadsındığı ve yalnız kimi tikellerin varlığının kabul edildiği bir görüştür. En sıkı adcılıkta yalnız somut tikellerin, daha ılımlı olanlarında ise kümeler gibi (soyut tikel) matematiksel nesnelere varolduğu kabul edilir. Sıkı adcı görüşte özne-yüklem önermesi, yüklem tek-biçimli çözümlemeye uygun olarak yorumlanır. Böyle bir yorumlamada yüklem birlikte-anlamı bir deyim sayılır. Dolayısıyla çokta-birlik problemi, yüklem ortak olan özne-yüklem önermelerinin öznelinin, yüklem dile getirdiği bir varlığı örneklemesi veya taşımasıyla değil, yalnızca önermelerin *birlikte* doğru olduklarının bilinmesiyle açıklanır. Buna göre problemin çözümü, ontolojik değil epistemolojik oluyor. İlimli adcılıkta ise özne-yüklem önermesi tek-biçimli kapsamsal çözümlemeye uygun olarak yorumlanır. Dolayısıyla yüklem, birlikte-anlamı bir deyim olmayıp bir küme adı sayılır. Bu durumda çokta-birlik problemi, ortak yüklem olan önermelerin öznelinin aynı bir kümenin öğeleri olmasıyla çözümlenir.

İlimli adcılığın başka bir biçimi *kavramcılıktır*. Bu görüşte somut nesnelere yanı sıra bir de zihinsel varlıklar olarak kavramlar kabul edilir. Böylece çokta-birlik problemi, ortak yüklem olan önermelerin öznelinin aynı bir kavramın altına girmesiyle çözümlenir.

Gerçekçilik: Çeşitli gerçekçi görüşler vardır. Bunların ortak yönü kimi *yinelenenlik* (soyut) varlıkların kabul edilmesidir. Aşağıda gerçekçiliğin üç biçimini inceliyoruz:

1. Platoncu görüş:¹³ Bu görüşte çokta-birlik problemi şöyle çözümlenir. *a* ile *b*, *F* yüklemine doğru olarak uygulandığı iki varlık olsun. Bu iki varlığa aynı yüklem uygulanabilmesi, *a* ile *b*'nin en yetkin biçimde *F* olan (tümel) ideal varlığa yaklaşık olarak benzemesi demektir. Bu ideal varlığa *F-ideası* (*Eidos*) denir. Ancak *a* ile *b*, *F-ideası*'na ne kadar benzerse benzesin hiçbir zaman onunla özdeş olamaz. *F-ideası* *F* olan en yetkin varlık olduğuna göre, haydi haydi *F* dir. Böylece *F* olan *a* ile *b*'den başka bir de *F-ideası* ortaya çıkar. O zaman da *a*, *b* ve *F-ideası*'na aynı *F* yüklemine uygulanabilmesi için bunların yaklaşık olarak ikin-

¹¹ Soyutlama ve idealleştirme kavramları için bkz. F. Suppe, *The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1989), s. 94 – 96. Fiziksel dizge kavramının soyutlama ve idealleştirme kavramları yardımıyla tanımı için gene bkz. a. g. y., s. 65.

¹² Çokta-birlik problemi için bkz. G. B. Matthews ve S. M. Cohen, "The One and The Many", *Review of Metaphysics* 21 (1967/1968), s. 630 – 655.

¹³ Platon'un bu görüşü için bkz. özellikle *Phaedo* diyalogu.

ci düzeyden bir *F*-ideası'na benzemeleri gerekir. Ancak bu üç varlıktan hiçbiri, dolayısıyla *F*-ideası da, söz konusu ikinci dereceden *F*-ideası ile özdeş olamaz. Bu durumda *F* olan *a*, *b* ve *F*-ideası ve ikinci düzeyden *F*-ideası gibi dört varlıkla karşılaşırız. Bu süreç sonsuza değin gider; yani durmadan gerileme sorunuyla karşılaşırız. Örneğin *a* ile *b* farklı iki insan (adam) olduğunda, insan-olma yüklemine her ikisine uygulanabilmesi bunların İnsan ideası'na yaklaşık olarak benzenmesine bağlıdır. Oysa insan-olma yüklemi İnsan ideası'na yüklenir. Böylece *a* ile *b* gibi iki insanla başladıktan sonra üçüncü bir insanla karşılaşmış oluruz. Bu durum ise durmadan gerilemeye yol açtığından, iki insandan bir üçüncüsünün ortaya çıkmasına bakarak, Platoncu görüşün üçüncü adam paradoksuna yol açtığı söylenir.

2. *Aristotelesçi görüş*: Daha önce belirttiği gibi Aristoteles'in *Kategoriler*'inde söyleme ile içindelik olmak üzere iki çeşit yükleme bağıntısı vardır. Birinci bağıntı durumunda, bir türü dile getiren bir yüklem farklı şeylere doğru olarak uygulanması, aynı türün söz konusu şeyler için söylenmesiyle açıklanır. İkinci bağıntı durumunda ise bir ilineği dile getiren bir yüklem farklı şeylere doğru olarak uygulanması, aynı ilineğin söz konusu şeylerin içinde olmasıyla açıklanır. Böylece çokta-birlik problemi her iki durumda çözülmüş olur. Aristotelesçi görüşte üçüncü adam paradoksu ortaya çıkmaz. Nitekim *F* gibi bir ilineğe hiçbir zaman *F*-olma özelliği yüklenemez. Örneğin Pembe türsel ilineğine pembe-olma özelliği yüklenemez; yani Pembe ilineği pembe değildir. Gene membe bireysel ilineğine membe-olma özelliği yüklenemez. Nitekim membe bireysel ilineği, membe değildir. Dikkat edilirse rengi olan her şey uzay-zaman içinde yer kaplamalıdır. Oysa ilinekler soyut olup uzay-zaman içinde yer kaplamaz; dolayısıyla renklerinden söz edilemez.

Aristoteles'in bireysel ilineklere yinelenemez olarak iki ayrı biçimde yorumlanmıştır.¹⁴ Birinci durumda şöyle bir çelişki ortaya çıkar: *a* ile *b* farklı iki şey, *F* de bir ilineği dile getiren bir yüklem olduğunda, *a*-içindeki-*F* ilineği *a*'nın içinde olup *b*'nin içinde değildir; *b*-içindeki-*F* ilineği ise *b*'nin içinde olup *a*'nın içinde değildir. Demek ki *a* ile *b*, *a*'nın-içinde-olma ile *b*'nin-içinde-olma özelliklerinden birini taşıyıp öbürünü taşımamaktadır. Bu durumda özdeşlik mantığı gereğince *a*-içindeki-*F* ile *b*-içindeki-*F* farklı şeylerdir; oysa her biri *F* ilineği ile özdeştir. Dolayısıyla *a*-içindeki-*F* ile *b*-içindeki-*F* birbirleriyle özdeş olmalı. Böylece açık bir çelişki ortaya çıkmış oluyor.¹⁵ Buna karşılık bireysel ilineklere yinelenemez sayıldığı ikinci yorum bu çelişkiyi engeller: Nitekim (*a* ile *b* farklı nesnelere olduğunda) *a*-içinde-membe ile *b*-içinde-membe ayrı bireysel ilineklere, Membe ise türsel ilineklere sayılır. Dolayısıyla *a*-içinde-membe ile *b*-içinde-membe, Membe ile özdeş olamaz. Bu çelişki Platoncu görüşte de ortaya çıkmaz. Çünkü *F*-ideası ne *a*'nın ne de *b*'nin içinde bulunur; dolayısıyla *a*'ya ilişkin *F*-ideası ile *b*'ye ilişkin *F*-ideası bir ve aynı şeydir, hiçbir şekilde birbirinden farklı değildir.

¹⁴ İlineklere yinelenemez yorumu için bkz. Owen, a. g. y.; yinelenemez yorumu için ise bkz. J. L. Ackrill, *Aristotle's Categories and De Interpretatione* (Oxford: Oxford University Press, 1963)

¹⁵ Bu çelişki için bkz. I. M. Bochenski "The Problem of Universals", in *The Problem of Universals: A Symposium*, eds. I. M. Bochenski et al., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1956, s. 51 – 52. Ayrıca bkz. T. Grünberg, "Nominalizm", *Araştırma*, 6 (1970/1968), s. 54 – 56.

3. *Çok-biçimli çözümlemeye dayanan görüş*: Bu görüşte özne-yüklem önermesi çok-biçimli çözümlemeye uygun olarak yorumlanır. Daha önce belirttiğimiz gibi, böyle bir çözümleme Aristoteles'in bireysel ilineklerini yinelenebilir sayan yorumdan türetilmişti. Ancak bu görüşte, ilinekler nesnelere içinde olmayıp onlardan bağımsız olarak var olduklarından söz konusu görüşün Aristotelesçi ile Platoncu görüşlerin arasında yer alıp bunların bir sentezini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu görüşün üstünlüğü, bir yandan ne Platoncu görüşte çıkan üçüncü-adam paradoksuna, ne de bireysel ilineklere yinelenebilir sayan Aristotelesçi görüşteki çelişkiye yol açmaması, öbür yandan bireysel ilineklere yinelenemez sayan Aristotelesçi görüşteki ve genel olarak aşağıda irdelenen trop görüşündeki güçlükleri gidermesi ve bu görüşleri temellendirmesidir.

Sözü edilen 3. görüşte F gibi n -li bir yüklem farklı çeşitten varlıklar dile getirebilir. Bunlar bir yandan F 'nin anlamı olan bir n -li bağıntı, öbür yandan da F 'nin (varsa) karşılığı olan bir nesne türü ya da bir türsel veya bireysel niteleyicidir. Dikkat edilirse çoğu kez F , yalnızca bir bağıntıyı dile getirir; ancak kimi durumlarda bir nesne türü veya niteleyiciyi de dile getirir. Örneğin "a nesnesi kırmızı veya yeşildir." önermesinin yüklemi kırmızı-veya-yeşil-olma bağıntısını dile getirip hiçbir nesne türünü veya niteleyiciyi dile getirmez. Bu çerçevede üçüncü-adam paradoksu şöyle çözülür: F yüklemi ister bir bağıntıyı ister bir nesne türünü ya da niteleyiciyi dile getirsin; her iki durumda F yüklemine dile getirilen varlığa (doğru olarak) yüklenmesi olanaksız olduğundan paradoks ortaya çıkmaz. Örneğin F yüklemi "pembe" olsun. O zaman "pembe" yüklemine dile getirdiği pembe-olma özelliği pembe olmadığı gibi, "pembe" yüklemine karşılığı olan Pembe türsel ilineği de pembe değildir. Öte yandan yukarıda sözü geçen çelişkinin ortaya çıkmaması, F yüklemine (membe gibi) bir bireysel niteleyiciyi dile getirdiği durumda, niteleyicinin hiçbir nesnenin içinde olmamasından ötürü a -içinde- F ile b -içinde- F gibi varlıklardan söz edilememesine dayanır.

Çokta-birlik problemine gelince, iki durumu ayırmak gerekir. Birden çok sayıda nesneye doğru olarak uygulanan F yüklemine bir karşılığı olarak bir nesne türü veya niteleyicinin bulunmadığı durumda, çözüm adıcılık ya da kavramcılığın çözümüne indirgenir. Oysa F yüklemine karşılığı bir nesne türü ya da niteleyici olduğu durumda F yüklemine birçok nesneye doğru olarak uygulanması, bu nesnelere sırasıyla söz konusu türden olması veya söz konusu niteleyiciyi taşıması ile açıklanır. Bu da gerçekçiliğe dayanan bir çözümdür.

4. *Trop görüşü*: Bu görüşte bireysel ilinekler ve genel olarak bireysel niteleyiciler yinelenemez sayılır. Başka bir deyişle uzay-zaman'ın belli bir bölgesinde bulunan bir bireysel niteleyici başka bir bölgede bulunamaz. Troplar (Renk, Uzunluk, Kütle gibi) gibi çeşitli trop cinslerine ayrılır. Aynı cinsten troplar arasında sıkı veya gevşek çeşitli benzerlik bağıntıları bulunur. Her benzerlik bir eşdeğerlik, yani yansımali, bakımsız ve geçişli bir bağıntıdır. Bir benzerlik bağıntısı cinsi birbirinden ayrı benzerlik sınıflarına ayrılır. Verilen bir benzerlik bağıntısının her benzerlik sınıfı, birbirine benzeyen niteleyicilerinden oluşan bir küme demektir. Bir cinsteki daha sıkı olan bir benzerlik bağıntısı daha gevşek olan birini içerir. Yani iki niteleyici birbirine daha sıkı benzerse, haydi haydi daha gevşek olarak da benzer. Bir

cinste bulunan en gevşek benzerlik bağıntısının bir tek benzerlik sınıfı vardır, o da cinsin bütünüdür.

Öte yandan en sıkı benzerliğe *tam-benzerlik* denir. Her cinste bir tek tam benzerlik bağıntısı bulunur. Herhangi bir benzerlik bağıntısının belirlediği benzerlik sınıflarına *trop türü* veya bu bağlamda kısaca *tür* denir. Eğer bir benzerlik bağıntısı bir başkasını içeriyorsa, içerenin benzerlik sınıfları, içerilenin benzerlik sınıflarının üst-tür'ü, içerilenin de içerilenin kilerin alt-tür'ü olur. Tam-benzerlik bağıntısının benzerlik sınıflarına *tam-benzerlik sınıfları* diyoruz. Her tam-benzerlik sınıfı alt-tür'ü olmayan bir türdür; alt-tür'den yoksun olan her tür de bir tam-benzerlik sınıfıdır. Birincisi şöyle gösterilebilir: T 'nin S gibi bir alt-tür'ü bulunan bir tam-benzerlik sınıfı olduğunu varsayalım. O zaman S alt-tür'ü tam-benzerlik bağıntısının içerdiği bir benzerlik bağıntısının bir benzerlik sınıfı olur. Oysa tanımı gereği, tam-benzerlik bağıntısı hiçbir benzerlik bağıntısını içermez. Demek ki varsayım yanlıştır. O halde T 'nin alt-tür'ü olamaz. İkincisini göstermek için T 'nin alt-tür olmayan bir tür olduğunu kabul edelim. Her tür gibi T , bir benzerlik bağıntısının bir benzerlik sınıfıdır. T 'nin alt-tür'ü olmadığından, sözü geçen benzerlik bağıntısını içeren başka bir benzerlik bağıntısı yoktur, dolayısıyla bir tam-benzerlik bağıntısıdır. O zaman da T , bir tam-benzerlik bağıntısı olur.

Türler benzerlik bağıntılarına dayanarak tanımlanabildiği gibi, benzerlik bağıntıları da türler yardımıyla tanımlanabilir. Her trop türünün ya bir tek üst-tür'ü vardır ya da hiçbir üst-tür'ü yoktur. Üst-tür'ü olmayan tür bir trop cinsidir. Öte yandan her tür, birden çok sayıda birbirinden ayrık alt-tür'lere ayrılır; ya da hiçbir alt-tür'ü bulunmaz. Bir cinsin birbirinden ayrık alt-tür'lere ya da başka bir deyişle bölümlere ayrılmasına cinsin bir bölümlenmesi denir. Cinsin alt-tür'leri çeşitli bölümlenmeler, her bölümlenme de bir benzerlik bağıntısı oluşturur. İki trop arasında belli bir bölümlenmenin oluşturduğu benzerlik bağıntısının bulunmasının gerekli ve yeterli koşulu, her iki tropun bölümlenmenin aynı bir bölümünün içinde bulunması demektir. Böylece (cinsin türlerinden oluşan) bir bölümlenmenin karşılığı olan bir benzerlik bağıntısı tanımlanmış olur. Özel olarak cinsin alt-tür'den yoksun türleri bir bölümlenme oluştururlar. Bu bölümlenmenin belirlediği benzerlik bağıntısı da cinsin örnekleyenleri arasındaki tam-benzerlik bağıntısıdır.

Troplar en genel olarak uzay-zaman'ın belli bir bölgesinde bulunan belli bir nitelik veya nicelik sayılır. Buna göre tropların (yinelenebilir) bireysel nitelencilerden farklı olarak uzay-zaman içinde bir bölgeyi kapladıklarını söyleyebiliriz. Bu bölgeye tropun *konumu* denir. Buna göre belli bir tropun kimliğini belirlemek için en başta konumunu saptamak gerekir. Bu saptamanın yapıldığını varsayalım. O zaman da söz konusu konumdaki belli bir tropun kimliğini belirlemenin, "bu" sözcüğüyle dile getirilebilen konuma yönelik bir gösterme işlemiyle gerçekleşebileceği sanılır. Oysa aynı bir konumda gerek bir cisim gerekse belirsiz sayıda trop bir arada bulunabilir. O zaman da salt bir gösterme işlemi, belli bir tropun kimliğini belirlemek için yetmez. Aristoteles'ten Wittgenstein'a dek bu belirlemenin "bu F " biçiminde (örneğin "bu renk", "bu pembe renk", "bu membe tonu", "bu ses tonu", "bu uzunluk" gibi)

bir deyimle dile getirilebilen işlemle gerçekleştirilebildiği söylenmiştir. Demek ki tropaların kimliğinin belirlenmesi, türsel ya da bireysel (yinelenebilir) bir niteleyiciye başvurulmasını gerektirir. Böylece, daha önce belirttiğimiz gibi, trop görüşünün ancak savunduğumuz 3. görüş çerçevesinde temellendirilebildiğini görüyoruz. Kaldı ki trop görüşü için gerekli olan tam-benzerlik bağıntısı da önünde sonunda gene 3. görüşe dayanır.

Trop görüşünün dört biçiminden söz edebiliriz: *cisim-trop-tür*, *cisim-trop*, *salt-trop* ve *trop-trop türü* görüşleri.¹⁶ Bu görüşleri sırasıyla aşağıda inceliyoruz.

4.1 Cisim-trop-tür görüşü: Bu görüşte cisimler (somut fiziksel nesnelere), cisim türlerinin, tropaların ve trop türlerinin varlığı kabul edilir. Söz konusu görüş, Aristotelesçilikte bireysel niteleyicileri yinelenemez sayan yorumdan kaynaklanır; bu nedenle de yinelenebilir yorumun yol açtığı çelişki ortaya çıkmaz. Ancak Aristoteles'ten farklı olarak tropolar yalnız ilineksel değil, özsel de olabilir. Her trop taşıyıcısı olan bir tek nesnenin içinde bulunur. Örneğin Sokrates'in rengi olan membe yalnız Sokrates'in içinde olup başka hiçbir nesnenin içinde olamaz. İki farklı fiziksel nesnenin renk tonları birbirine ne denli benzerse benzesin, hatta birbiriyle (3. görüş anlamında) özdeş olsalar bile, bunlar trop olarak farklı varlıklar sayılır; özdeş oldukları durumunda aralarında tam-benzerlik bağıntısı vardır. Bir cismin içinde belli bir türden bir trop bulunduğu, bu cismin gerek tropu gerekse türünü taşıdığı söyleriz. Bu görüşte trop türlerinin varlığı kabul edildiğinden aynı bir cinsten tropolar arasındaki tüm benzerlik bağıntıları, özellikle tam-benzerlik bağıntısı, cinsteki türler yardımıyla daha önce gösterildiği gibi tanımlanabilir.

4.1 görüşünde çokta-birlik sorunu şöyle çözülür. F bir trop, trop türü, ya da nesne türü dile getirirsin. O zaman F yüklemine a ile b gibi iki nesneye doğru olarak uygulanması, a ile b 'nin F tropu veya trop türünü taşıması ya da a ile b 'nin F türünden olmasıyla açıklanır. Buna karşılık F yüklemine karşılığı olan bir varlık yoksa, çokta-birlik sorununun çözümü adacı veya kavramcılığınkine indirgenir.

Söz konusu 4.1 görüşü 3. görüşe şöyle indirgenebilir. (i) Tek tek tropaların indirgenmesi: t , a cisminin taşıdığı belli bir trop olduğunda, yukarıda söylendiği gibi, bu tropun kimliğinin belirlenmesi için tropun taşıyıcısının bir niteliğine veya niceliğine başvurmak gerekir. Sokrates'in-içinde-membe (Sokrates'in-membe-renk-tonu) ya da bu-çubuğun-uzunluğu böylece belirlenen birer trop örneğidir. a cismindeki tropun belirlenmesinde başvuru nitelik veya niceliğin karşılığı olan x gibi bir bireysel niteleyici olmalıdır. Buna göre t tropu a cisminin içinde olup x bireysel niteleyicisiyle belirlendiği durumda, t tropunu $\cdot a$, x^0 sıralı ikilisine indirgeyebiliriz. O zaman da $\cdot a$, x^0 ve $\cdot a$, y^0 gibi iki trop arasında tam-benzerlik bağıntı-

¹⁶ Cisim-trop görüşü için bkz. C. B. Martin, "Substance Substantiated", *Australasian Journal of Philosophy* 58 (1980), s. 3 – 10. Salt-trop görüşü için ise, bkz. G. F. Stout, "Are the Characteristics of Particular Things Universal or Particular?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume 3 (1923), s. 144 – 22, D. C. Williams, "On the Elements of Being I – II", *The Review of Metaphysics* 7 (1953), sayı 1 – 2, s. 3 – 18, K. Campbell, *Abstract Particulars* (Oxford: Basil Blackwell, 1990) ve A. Denkel, *Object and Property* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

sının bulunmasını x ile y 'nin özdeşliğiyle tanımlayabiliriz. Bu tanıma göre, sözgelisi a çubuğunun 2-metrelik-uzunluğu ile b çubuğunun 2-metrelik-uzunluğu tam-benzer troplardır. (ii) Trop türlerinin indirgenmesi: T bir trop türü olsun. T 'nin ömekleyenleri olan her bir trop yerine $\cdot a$, $x\bar{0}$ biçimindeki sıralı ikiliyi ele alalım. O zaman T trop türünün indirgenmiş biçimi sözü geçen sıralı ikililerin kümesi olur. Böylece troplar bütünüyle elenmiş olup, 4.1 görüşü 3. görüşe indirgenir.

4.2 *Cisim-trop görüşü*: Bu görüşte yalnız cisimler ile cisimlerin içindeki tropların varlığı kabul edilir. 4.1 görüşünün tersine, cisim-trop görüşünde tam-benzerlik bağıntısı tanımlanamayıp ilkel bir bağıntı sayılmalıdır. Böyle bir görüşte çokta-birlik probleminin çözümünün 4.1'inkinden tek farkı trop türleriyle nesne türlerinin yer almamasıdır. Dolayısıyla çözümde adcılık veya kavramcılığın işlevi 4.1'inkine göre çok daha büyüktür.

4.3 *Salt-trop (trop demeti) görüşü*: Tekçi olan bu görüşte, troplardan başka hiçbir varlık kabul edilmez. Dolayısıyla cisimlerin troplara indirgenmesi gerekir. Böyle bir indirgeme, cisimleri biraradalık bağıntısı içinde olan tropların demeti saymakla gerçekleşir. Biraradalık bağıntısı ise, tam-benzerlik bağıntısı gibi, 4.3 görüşünü benimseyenlerce genellikle ilkel sayılır. Bu görüşte çokta-birlik problemi şöyle çözülür: a ile b birer trop demeti olduğunda, F yüklemine a ile b 'nin ikisine de doğru olarak uygulanması F bir trop dile getirdiği durumda, bu tropun gerek a 'nın gerekse b 'nin ögesi olmasıyla açıklanır. F 'nin bir trop dile getirmediği durumda ise çözüm gene adcı veya kavramcı görüşteki gibidir.

4.4 *Trop-trop türü görüşü*: Bu görüş 4.3 görüşüne trop türlerini eklemekle oluşur. Böylece tam-benzerlik bağıntısı 4.1 görüşünde olduğu gibi tanımlanabildiğinden 4.3 görüşünden üstündür. Bu görüşte çokta-birlik probleminin çözümünün 4.2'inkinden tek farkı ortak yüklemine bir trop türünü dile getirebilmesi ve bu durumda çözümün yüklemine doğru olarak uygulandığı trop demetlerinde o türden birer trop bulunmasındadır. Daha açık olarak söylersek, F yüklemi T gibi bir trop türünü dile getirdiğinde, a ile b 'nin trop demetlerine doğru olarak uygulanması, gerek a 'nın gerekse b 'nin T türünden birer ögesi olmasıyla açıklanır.

5. *Salt niteleyici görüşü*: Bu görüşte yalnız bireysel ve türsel niteleyicilerin varlığı kabul edilir. Somut nesne (cisim) ise bireysel niteleyicilerden oluşan bir demet olarak tanımlanır. Çokta-birlik problemi 5. görüşte şöyle çözülür: F yüklemi x bireysel veya X türsel niteleyicisini dile getirdiğinde, bu yüklemine a ile b gibi iki bireysel niteleyici demetine doğru olarak uygulanması, x 'in gerek a gerekse b 'nin ögesi olması veya a ile b 'nin ögeleri arasında X türünden birer bireysel niteleyici olmasıyla açıklanır. Eğer bu görüş salt bireysel niteleyicilere sınırlandırılırsa çokta-birlik probleminin çözümünün yukarıdakinden tek farkı, çözümde X türsel niteleyicisine yer verilmemesidir.

Görüldüğü gibi bu kesimde incelenen ontolojik görüşlerde yalnız üç çeşit varlığa yer verilmiştir. Bunlar cisimler, troplar ve soyut varlıklar (yani cisim türleri, bireysel niteleyiciler ve türsel niteleyiciler)dir.¹⁷ Cisim çeşidini C , trop çeşidini T ve soyut varlık çeşidini S ile

¹⁷ Burada soyut nesnelere arasında yer alan salt matematiksel nesnelere her çeşitten kılmlara yer vermiyoruz.

kısaltığımızda, $(C + T + S)$, $(C + T)$, $(T + S)$, $(C + S)$, (C) , (T) , (S) simgeleriyle dile getirebileceğimiz tam yedi görüş ortaya çıkar. Bunların tümünü yukarıda incelemiş bulunuyoruz. $(C + T + S)$, 4.1 görüşünü; $(C + T)$, 4.2 görüşünü; $(T + S)$, 5. görüşü; $(C + S)$, 1., 2., ve 3. görüşü; (C) , sıkkı adcı görüşü; (T) , 4.3 görüşünü ve (S) , 5. görüşü dile getirmektedir. Bu yedi görüş arasında $(C + S)$ görüşünün 3. biçimini savunarak öbür görüşlere göre üstünlüğünü göstermeye çalıştık.

Abstract: *The Ontology of the Physical Realm*

In this paper, we investigate the nature of physical objects and their properties. For this purpose, we consider first the syntactic and semantic features of the linguistic expressions referring to the different ontological categories. Next, we elucidate the logical structure of the subject-predicate propositions, which are at the foundation of our ontological considerations. Finally, we inquire into one-over-many problem and evaluate the different solutions proposed for this problem.

PLANTİNGA, BİLGİ VE DOĞRU İŞLEVSELÇİLİK

Mehmet Sait REÇBER*

'Bilgi nedir?' sorusuna yanıt olarak felsefe tarihinde uzun bir geçmişe sahip olan 'haklı çıkarılmış doğru inanç' düşüncesinin E. Gettier'in ortaya koyduğu bir takım karşı örneklerden ötürü kayda değer bir yara aldığı doğru olmakla beraber bu yanıtın Gettier'in itirazlarını da devre dışı bırakacak biçimde geliştirilen versiyonlarının güçlerini önemli oranda korudukları söylenebilir.¹ Doğrusu, 'bilgi' sorusuna verilen neredeyse gelenekselleşmiş bu yanıtın içerdiği 'inanç', 'doğruluk' ve 'haklı çıkarım (justification)' gibi temel öğelerden her biri ayrı ve ayrıntılı bir tartışma konusunu oluşturmaktadır. Sözelimi, epistemolojik boyutuna ek olarak, 'doğruluk' sorusunun ortaya çıkardığı metafiziksel sorunların konuyu daha karmaşık bir hale getirdiğini kestirmek güç olmasa gerek. Doğruluğun ne olduğuna ilişkin 'uygunluk (tekabüliyet)', 'tutarlılık' vb. temelinde verilen yanıtlar bilginin ne olduğu sorusuna getirilen açıklamalarla iç içedir. Ama, 'doğru inanç'ın da bilgi için gerekli ancak yeterli olmadığı dikkate alındığında epistemolojik açıdan özellikle tartışmalı görünen, bir bakıma doğruluk sorusuna paralel olarak, bilgi için gerekli görülen 'haklı çıkarım' öğesinin tam olarak ne olduğu veya neyi gerektirdiği sorusu olmuştur. Plantinga'ya göre, çağdaş epistemolojide bilgi ile haklı çıkarım arasında kurulan bu sıkı bağa ve 'epistemik haklı çıkarım'ın mahiyetine ilişkin ortaya çıkan ciddi ayrışmalara rağmen, bu öğenin tam olarak ne olduğu noktasına yeterince yoğunlaşmamıştır. Haklı çıkarımı kimi bilgi kuramcıları 'epistemik bir ödevin ifası', kimisi 'tutarlılık', kimisi de 'güvenilirlik' vb. temelinde açıklamaya çalışmışlardır. 'Haklı çıkarım' kavramı, evvela, epistemik bir değer biçmeyi ifade eden bir kavram olup, bir kimsenin bir inanca sahip olması için gerekli olan uygunluk, doğruluk, kabul edilebilirlik gibi kriterleri ifade etmektedir. Böylece bir kimsenin söz konusu bu epistemik kriterlere uygun olarak bir inanca sahip olması 'olumlu', bu kriterlere uygun olmayan bir inanca sahip olması da 'olumsuz' bir epistemik durum olarak görülmektedir. Bir başka deyimle, söz konusu kriterlere uyan inançlar epistemik olarak meşru veya rasyonel bir temele sahip iken, uymayan inançlar da böyle bir temelden yoksundurlar. Daha çok epistemolojik işselciliğin (internalism) anlayışını yansıtan bu düşünceler, Plantinga'ya göre, haklı çıkarımı bir ödev, hak,

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

¹ Bkz. E. Gettier, 'Is Justified True Belief Knowledge?', *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, der. Paul K. Moser & Arnold Vander Nat, (New York: Oxford University Press, 1987), s. 263-264. Gettier sorununa ilişkin bazı değerlendirmeler için bkz. R. Feldman, "An Alleged Defect in Gettier Counter-Examples", *a.g.e.*, s. 265-266; R. M. Chisholm, "Knowledge as Justified True Belief", *a.g.e.*, s. 266-269; T. Grünberg, "Bilgi Teorisi ve Gettier Problemi", *A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi: Prof. Dr. Necati Öner Armağanı*, C. 40 (1999), s. 97-104.

yükümlülük, bir görevin ifası olarak açıklamak noktasında yanıltıcıdır. Bundan dolayı Plantinga doğru inancı bilgiye dönüştüren bu "artı" niteliği R. Chisholm'un deyimiyle 'olumlu epistemik durum', ya da kısaca 'güvence (warrant)' olarak adlandırmayı daha uygun bulmaktadır.² Yeterli oranda bulunduğu doğru bir inancın bilgi oluşunu temin eden bir şey olan (epistemik) "güvence" doğası gereği karmaşık bir olgudur.³

Plantinga'ya göre, günümüz epistemolojik bunalımını bir bütün olarak epistemoloji disiplinine yaymak yanlıştır. Bu bunalımın kaynağını Aydınlanma'dan bu yana egemen olan ve yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren yıkılmaya başlayan 'klasik temelcilik'te aramak gerekir. Bu durumun bilgiyi epistemik bir ödev veya sorumluluğun ifası olarak değerlendiren klasik 'deontolojizm'⁴ ve içselcilik için geçerli olduğu söylenemez.⁵ Doğrusu "yirminci yüzyıl epistemolojisinin ana hikayesi birbiriyle ilişkili üç kavramın hikayesidir: haklı-çıkarım, içselcilik ve deontoloji"⁶. İçselciliğin temel iddiası bir inancı bilgiye dönüştüren niteliklerin bizzat (söz konusu inanca sahip) öznenin kendi içinde aranması gerektiği düşüncesidir. Aslında, epistemolojideki klasik temelcilik ve içselcilik geleneğini, Plantinga'ya göre, Descartes ve Locke gibi modern batı felsefesinin önde gelen düşünürleriyle başlatmak gerekir.⁷ Klasik deontolojizmin savunucusu olan bu iki filozof için "epistemik ödev ve yükümlülük" başta gelir. Öyle ki, Descartes bir kimsenin sadece açık ve seçik olan şeylere inanmasını, Locke ise bir kimsenin sahip olduğu delil ölçüsünde bir şeye inanması gerektiğini epistemik bir ödev görmüşlerdir. Buna paralel olarak, çağdaş epistemolojide haklı-çıkarım yine deontolojik tarzda epistemik bir ödev veya sorumluluğun ifası, bir delile bağlı olarak bir şeye inanmak vb. olarak ortaya konulmuştur.⁸ Oysa, Plantinga'ya göre, deontolojik bir haklı-çıkarım doğru inancın bilgiye dönüşümü için gerekli görülen "güvence" diye adlandırılan artı nitelik için gerekli değildir. Haklı-çıkarım epistemolojide ilginç ve kayda değer bir olgu olmakla birlikte, epistemik güvence için ne gerekli ne de yeterli bir koşuldur. Epistemik ödev kavramı bilgi için yeterli değildir, çünkü bir kimsenin bir *p* inancını önermesini kabul ederken epistemik ödev ve sorumluluğunu uygun bir şekilde ifa etmesi *p*'nin bilgi olması için gerekli olan 'olumlu epistemik durum' için bir güvence oluşturmaz. Bu, bilgide normatif bir boyutun olmadığından çok, söz konusu boyutun 'deontolojik' olarak anlaşılması gerektiği anlamına gelir. Dolayısıyla, 'haklı-çıkarım' ile epistemik 'güvence' de birbirinden farklı şeylerdir.⁹

² Alvin Plantinga, 'Positive Epistemic Status and Proper Function', *Philosophical Perspectives*, 2, *Epistemology*, der. J. Tomberlin, (Atascadero, Calif.: Ridgeview, 1988), s. 1; *Warrant: The Current Debate*, (New York: Oxford Univeristy Press, 1993), s. 4.

³ *Warrant: The Current Debate*, s. 4.

⁴ Epistemolojik haklı-çıkarımın deontolojik boyutuna ilişkin daha geniş bir değerlendirme için bkz. William P. Alston, "The Deontological Conception of Epistemic Justification", *Philosophical Perspectives*, 2, *Epistemology*, der. J. Tomberlin, (Atascadero, Calif.: Ridgeview, 1988), s. 257-299.

⁵ *Warrant: The Current Debate*, s. v.

⁶ A.g.e., s. 5.

⁷ A.g.e., s. 5-10.

⁸ A.g.e., s. 211-212.

⁹ A.g.e., s. 45-46.

Plantinga'nın epistemolojik projesi olumsuz ve olumlu olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısmında, örneğin *içselcilik* bağlamında Chisholm'un, *tutarlılıkçılık* bağlamında L. Bonjour'nun, *dışsalılık-güvenilircilik* bağlamında W.P. Alston ve A. Goldman gibi günümüz felsefeci-bilgikuramcılarının görüşleri ayrıntılı sayılabilecek ölçüde ele alınıp, değerlendirilmekte ve çoğunlukla değişik nedenlerle yetersiz-elverişsiz bulunup, reddedilirken;¹⁰ ikinci kısmında ise Plantinga, 'olumlu epistemik durum', yada 'güvence (warrant)' olarak adlandırdığı ve temelde doğru inancın bilgiye dönüşmesi için gerekli bir öge olarak gördüğü 'doğru işlev (proper function¹¹)'i bir alternatif olarak öne sürmektedir.¹² 'Olumlu epistemik durum' ifadesiyle dile getirilmeye çalışılan bu temel epistemolojik sezgiye göre, bir kimsenin bilişsel donanımının, dolayısıyla inanç oluşturma mekanizmasının gerekli epistemik niteliğe sahip olabilmesi için her tür bilişsel yanlış işleyişten arınmış olması, yani söz konusu bilişsel mekanizmanın işlevini doğru görmesi, yani gerektiği şekilde işlemesi-çalışması gereklidir. Bir başka ifadeyle, bir inancın epistemik güvenceye sahip olabilmesi için inanç sahibinin bilişsel yetilerinin-süreçlerinin gerekli işleyişe sahip olması, yani işlevini doğru bir biçimde yerine getirmesi gerekir.¹³ *Doğru işlevselliği* istatistiksel anlamdaki *normal işlevsellikten* ayırmak gerekir. Çünkü keyfi, arzuya dayanarak edindiğimiz-oluşturduğumuz bir inanç istatistiksel anlamda (başka bir çok kimse tarafından da benzer şekilde edinilse) normal karşılanırsa da, bu, bilişsel yetilerimizin işlevini doğru gördüğü anlamına gelmez. Örneğin, arzuya, kıskançlığa, şöhret düşkünlüğüne dayanan inançlar geliştirmek bir yerde anormal bir şey de olmamakla beraber bu inançların oluşmasında bilişsel süreçlerimizin doğru ve gerektiği gibi çalıştığı da söylenemez.¹⁴ Kaldı ki, örneğin, nükleer bir faciannın neticesinde birkaç kişi hariç bütün insanların körleştiğini farz edecek olursak, bu durumda, gözleri gören bu birkaç kişinin görme yetilerinin doğru işlemediği sonucuna varılamaz. Dolayısıyla, Plantinga'ya göre, epistemik yetilerin normal işleyişiyle doğru işleyişini de birbirinden ayırmak gerekir.¹⁵

Burada epistemik güvence için bir koşul olarak ileri sürülen 'doğru işlev' kavramının tanımına ilişkin bir dizi zorluklarla karşılaşılabileceğini kısmen kabul etmekle beraber Plantinga bu kavramın hepimizin tanışık olduğu, örneğin, katarakt rahatsızlığı bulunan bir kimsenin göz merceğinin doğru bir işlev görmediğini, bir kuşun kırık kanadının uçmasına olanak tanınamaması ölçüsünde gerekli işlevini yitirdiğini ve yine, alkol ve uyuşturucu gibi bir takım maddelerin, kişilerin bilişsel süreçlerine müdahalede bulunup, gereken işlevini engelle-

¹⁰ Plantinga'nın bu değerlendirmeleri için bkz. *Warrant: The Current Debate*; 'Positive Epistemic Status and Proper Function', s. 3-31;

¹¹ 'Uygun', 'yerinde' veya 'gerçek' olarak da çevrilebilecek 'proper' ifadesini Türkçe'de bütün bunları içerebilecek 'doğru' sözcüğüyle karşılamayı yeğledik.

¹² Yine bkz. S. Dawson, "Proper Functionalism: A Better Alternative?", *Religious Studies* 34 (1998), s. 119.

¹³ 'Positive Epistemic Status and Proper Function', s. 32, *Warrant and Proper Function*, (New York: Oxford University Press, 1993), s. 4.

¹⁴ 'Positive Epistemic Status and Proper Function', s. 32.

¹⁵ *Warrant and Proper Function*, s. 10.

diği gibi yaygın örneklerine dikkat çekerek söz konusu kavramın sanıldığı kadar kapalı olmadığını savunur.¹⁶ Aslında, 'doğru işlev' kavramı biyologlar tarafından olsun, sosyal bilimciler tarafından olsun, değişik organizmaların nasıl işlediğini, neleri amaçladıkları ve yine değişik koşullarda bu organizmaların ne tür yanıtlar verdiklerine dair öngörü ve açıklamalarındaki 'işlevsel genellemeler'de gizli veya açık bir şekilde varsayılan bir kavramdır. 'Doğru işlev' kavramını bu şekilde anlamamız fazla zor olmamakla birlikte doğru işlevin bir bakıma içinde bulunulan koşullarla da yakından ilişkili olduğunu dikkate almak gerekir. Örneğin, diyor Plantinga, kendimizi bir anda içinde bulunduğumuz dünyadan oldukça farklı bir gezegende bulsak ve bu gezegende fillerin, insanlara görünmemelerine rağmen, dünyada karşılaşmadığımız bir tür radyasyon yaydıklarını ve bunun insanlarda yakın bir yerde bir trampetin çaldığı inancını oluşturduğunu farz edelim. Böyle bir ortamda kişinin bilişsel mekanizması doğru işlemesine rağmen bu şekilde edinilen inançların epistemik güvenceye yeterince sahip oldukları düşünülemez. Bu örnek, bir kimsenin epistemik donanımının işlevini doğru bir şekilde yerine getirmesinin epistemik güvence için gerekli bir koşul olduğunu, fakat bunun tek başına yeterli olmadığını göstermek noktasında önem arz etmektedir. Söz konusu örnekte ortaya çıkan sorun epistemik öznenin bilişsel yeti-süreçleriyle ilgili olmayıp, öznenin içinde bulunduğu koşulların öznenin bilişsel donanımına uyarlanmış olmamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, bir inancın epistemik güvence niteliğine sahip olabilmesi için epistemik donanımın doğru bir şekilde işlemesine ek olarak, bu donanımın içinde bulunduğu ortama da uyarlanmış olması gerektiği koşulunu eklemek gerekir. Bir başka ifadeyle, bir kimsenin epistemik güvenceye sahip olabilmesi için, bilişsel donanımı hangi ortam (çevre) için düzenlenmiş-amaçlanmış ise, o ortamda bulunması gerekir.¹⁷

Plantinga'ya göre, bilişsel olarak uygun bir işlevin ürünü olsa da bütün inançlar aynı oranda epistemik güvenceye sahip olmayabilir. Bir kimsenin $2 + 2 = 4$ olduğuna veya adının 'Mehmet' olduğuna inanması ile, örneğin, zor hatırladığı, ilkökul birinci sınıfta giydiği ayakkabının 32 numara olduğuna inanması arasında epistemik güvence açısından bir farklılık söz konusudur. Her iki inanç türü doğru işleyen bilişsel bir mekanizmanın ürünü de olsa kişilerin birinci türden olan şeylere, ikinci türdekilere oranla daha güçlü bir şekilde inandıklarını söylenebilir. Dolayısıyla, doğru işleyen bilişsel yetilere ve süreçlere ek olarak, bir inancın epistemik güvencesinde kişinin ona inanma eğiliminde sahip olduğu kesinlik derecesini de hesaba katmak gerekir.¹⁸ Bu durumda "S için bir B inancı güvenceye ancak ve ancak bu inanç S'de uygun bir çevrede doğru işleyen epistemik yetileri tarafından üretilmiş ise sahiptir; ve S için hem B hem de B* güvenceye sahip ise B, S için, B*'den daha fazla güvenceye ancak ve ancak S, B'ye B*'den daha sıkı bir şekilde inanıyorsa sahiptir. Ve bilgi hem doğru inancı hem de belli bir derecede güvenceyi gerektirir ([bu] bağlamdan bağlama değişebilecek bir derecedir, öyle ki, bilgi endeksli bir özellik sergileyebilir)."¹⁹

¹⁶ A.g.e., s. 5.

¹⁷ A.g.e., s. 6-7.

¹⁸ A.g.e., s. 8-9.

¹⁹ A.g.e., s. 9.

Epistemik güvenceye sahip olabilmek için, Plantinga'ya göre, bir kimsenin bütün bilişsel yetilerinin doğru işlemesi şart değildir. Örneğin, bir kimsenin hafızasının zayıflığı onu bazı şeyleri doğru hatırlamamasına neden olabilir, ancak bu olgudan hareketle o kimsenin duyuumsal algısının da (buzdolabının beyazlığını görmesi vb.) epistemik güvenceye sahip olmadığı sonucuna varılamaz. Aynı şekilde, bir organ veya yetimizin harici bir aracın yardımıyla işlev görmesi epistemik güvence sahibi olmasına engel değildir. Örneğin, doğrudan değil de gözlük yardımıyla çevresini daha iyi görebilen bir kimsenin görsel duyumlarına ilişkin epistemik bir güvenceye sahip olmaması düşünülemez. Keza, doğru işlev de kendi içinde derecelendirilebilir. Dolayısıyla, bir inancın epistemik güvenceye sahip olabilmesi için ilgili yetimizin mükemmel bir biçimde işlevini görmesi şart değildir, yani söz konusu yetimiz ideal düzeyde bir işleve sahip olmasa da bu, işlevini doğru bir şekilde yerine getirmesine engel değildir.²⁰

Plantinga 'doğru işlev' kavramına doyurucu bir anlam verebilmek için onun bir tür plan veya *tasarım* fikrini öngördüğünü düşünmek gerektiğini savunur. İnsan organizmasındaki bir organın işlevini doğru görebilmesi için belli bir şekilde çalışması gerekir; yani, her bir organın belli bir işlevi-amacı vardır. Örneğin, kalbin nihai amacı organizmaya bir bütün olarak sağlıklı bir şekilde varlığını sürdürmesine katkıda bulunmak olmakla birlikte 'kan pompalamak' gibi belirli bir işlevi vardır. Benzer şekilde, insanlara dair bir tasarımın onların bilişsel mekanizmalarına ilişkin bir amaçsallığı da içermesi gerekir. Nitekim, insanın bilişsel yetilerinin de belirli bir amacından söz edilebileceği içindir ki onların iyi veya kötü, doğru veya yanlış çalıştıklarından; tasarlanan (amaçlanan) işlevlerini yerine getirdikleri sürece onların doğru bir şekilde işlediklerinden söz edebiliyoruz.²¹ "Kalbin amacı kan pompalamaktır; bilişsel yetilerimizinki ise bize (tümüyle) çevremiz hakkında, geçmiş hakkında, başkalarının duygu ve düşünceleri vb. hakkında güvenilir bilgi (information) sağlamaktır."²² Ancak bilişsel süreçlerimize ilişkin bütün yetilerimizin 'doğru inanç' oluşturmayı amaçlandıkları düşünülemez, öyle ki, bazı yetilerimizin farklı amaçlarından, sözcelimi, kimisinin hayatta kalmanıza yardımcı olduğu, kimisinin sadakat sahibi olmamıza olanak tanıdıklarından söz edilebilir. Epistemik güvence için amaçlanan yetimizin de doğru inanç sağladığı sürece doğru veya tasarlandığı şekilde işlev gördüğü söylenebilir. Dolayısıyla, bir yeti, bir inancı tasarlandığı 'doğru'yu elde etme amacına uygun olarak değil de, bir başka şekilde oluşturuyorsa, böyle bir inanç tesadüfen doğru olsa da, epistemik güvenceye sahip değildir. Bu durumda, 'doğru'yu elde etmek için değil, başka değerlere sahip inançları edinmek için amaçlanmış bilişsel (inanç edinme) yetileri işlevlerini doğru bir şekilde yerine getirse de epistemik güvence niteliğine sahip değildir.²³ Yani, "bilişsel yetilerim, tasarım planı doğru inançlar üretmeye amaçlanmış olduğu sürece tasarım planına uygun olarak işlev görüyorlar."²⁴ Plantin-

²⁰ A.g.e., s. 10.

²¹ A.g.e., s. 13-14.

²² A.g.e., s. 14.

²³ A.g.e., s. 16.

²⁴ A.g.e., s. 17.

ga, bütün bunlardan hareketle, "güvence kavramının bir tasarım fikrini içeren veya varsayan doğru işlev kavramını içerdiği"²⁵ yargısına varır. Sonuç olarak, Plantinga'ya göre, "bir inanç ancak ve ancak (1) bende doğru bir şekilde işleyen bilişsel yetiler tarafından, yetilerin kendisi için tasarımılandığı [bir çevreye] yeterince benzeyen bir epistemik çevrede üretilmiş bulunuyorsa, (2) bu inancın üretimini idare eden tasarım planın [ilgili] kısmı (örneğin, hayatta kalmaya veya psikolojik rahatlığa katkıda bulunan inançlar üretmeye değil de) doğru inançlar üretmek için amaçlanmışsa, ve (3) tasarım planı başarılı ise; bu koşullar altında üretilen bir inancın doğru olacağına ilişkin yüksek bir nesnel olasılık varsa benim için güvenceye sahiptir. Kısaca ifade edersek, bir inanç başarılı bir şekilde doğruyu amaçlamış bir tasarım planına bağlı olarak uygun bir epistemik çevrede doğru olarak işleyen bilişsel yetiler tarafından üretilmiş ise güvenceye sahiptir."²⁶

Temelde 'doğru işlev' olgusuna referansla açıklanmaya çalışılan epistemik 'güvence' kavramının normatif bir boyutu var mıdır? 'Doğru işlev' kavramının da kuşkusuz normatif bir gereklilik (*ought*) boyutu söz konusudur; bir organın veya yetinin işlevini *doğru* bir şekilde yerine getirebilmesi için onun bu işlevi belli bir biçimde yerine getirmesi *gerekir*. Ancak, Plantinga bilgi anlayışındaki böyle bir normatif boyutun -ciddi bir eleştirisini yaptığı- deontolojik bir epistemik ödev veya ruhsatla açıklanmaması gerektiğini savunur. O, bunun yerine, savunduğu doğru işlevselci epistemolojinin temel sezgisinin çağdaş felsefede daha çok W. V. Quine'nin başını çektiği doğal epistemolojinin²⁷ temel iddialarıyla bağdaştırılabileceği kanaatindedir. Sonuçta, bir inancın epistemik güvenceye sahip olması için söz konusu yetilerin uygun bir bilişsel ortamda doğru-gerektiği gibi işlev görmesi ya da böyle bir inancın epistemik güvencesinin içinde bulunulan koşullara bağlı kalacağı düşüncesi doğal epistemolojinin temel teziyle çelişkili görünmemektedir ve bu olguyu dikkate alan Plantinga, söz konusu düşüncesinin doğal epistemolojinin bir versiyonu olarak değerlendirilmesinin yerinde olacağını düşünür. Bununla birlikte Plantinga, Quine'cı doğal epistemolojiden önemli bir noktada ayrılmaktadır ki bu, onu 'doğal epistemoloji' ifadesinin aslında doğru bir kullanım olmadığı sonucuna kadar götürmektedir: böyle bir epistemoloji teizmin aşkın (doğa-üstü) iddialarıyla uyumludur. Bu noktada Plantinga, bir yandan, epistemik güvencenin teistik açıdan en iyi yorumunun doğal epistemoloji olduğunu ileri sürerken, diğer yandan, doğal epistemolojinin ancak teistik bir çerçevede en iyi biçimde anlaşılabilirliğini savunur: doğal epistemoloji insanın aşkın bir varlığın tasarımının bir ürünü olduğu sonucuna götürmelidir.²⁸

²⁵ A.g.e., s. 21.

²⁶ Plantinga, "Reliabilism, Analyses and Defeaters", *Philosophy and Phenomenological Research*, 55 (1995), s. 427.

²⁷ Geleneksel epistemolojiyi (bilişsel) psikoloji temelinde doğa bilimlerin bir parçası olarak ele alınmasını gerektiğini savlayan tabiatçı epistemoloji için bkz. W.V. Quine, "Epistemology Naturalized", *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, der. Paul K. Moser & Arnold Vander Nat, (New York: Oxford University Press, 1987), s. 346-355.

²⁸ *Warrant and Proper Function*, s. 45-46.

Peki ama, doğal epistemoloji, deyim yerindeyse, doğa-üstü meta-epistemolojiye tam olarak nasıl bir dayanak sağlayabilir? Plantinga doğal epistemolojinin bir versiyonu olarak sunduğu doğru işlevselciliğin gerçekte doğa bilimlerinde gözlemlenen işlevsel genellemelere ilişkin normatiflikten başka bir normatiflik içermediğini; biyoloji, psikoloji, sosyoloji gibi bir çok bilim dalının işlevsel genellemeler yaptığını ve bu işlevsel genellemelerin de 'doğru işlev, yanlış işlev, amaç, tasarım planı' gibi bir takım kavramları içerdiğini savunur. Nasıl ki insan tarafından üretilen araç ve gereçlerin doğru işleyip, işlemediği sorusu belli bir 'amaç ve bilinçli tasarım' kavramlarını içeriyorsa, bu kavramların aynı şekilde doğal organizmalar için kullanılmasında bir tutarsızlık olmadığı gibi, insanların çoğu bu tür kavramları gerçekte kullanmaktadır. Teist veya ateist olsun, gerçekte bir çok kimse yaygın bir biçimde kalp, böbrek vb. bir organın belli bir işlevinin olduğunu kabul eder.²⁹ "Gerçekten, doğal organizmalar tasarımılanmış *değilse*, onlar için kullandığımız tasarım planı ile doğru işlev kavramlarına ne anlam verebiliriz? Mesele yetilerimizin doğru (veya yanlış) bir şekilde işlev görüp, göremeyeceği iddiasıdır (yetilerimizin bir tasarım planına sahip oldukları iddiasıdır) – mesele bu iddianın Tanrı gibi zati (personal) ve rasyonel bir varlık tarafından gerçekte tasarımılanmış olduğumuzu gerektirip, gerektirmeyeceğidir."³⁰

Teistik açıdan bakılınca, Plantinga'ya göre, bu sorunun yanıtı açıktır: Tanrı insanı kendi suretinde yaratmış, onu, kavramları, önermeleri kavrayacak, kendine belli hedefler koyup gerçekleştirecek akıllı bir varlık olarak tasarımılamıştır. Dahası, Tanrı insanı *doğru* inanç sahibi olabilecek bir yetiyle donatmıştır. Buna göre, söz konusu yetilerimiz ancak "insanı ve yetilerini tasarımılayıp yaratan varlık tarafından amaçlanan şekilde çalıştığı zaman doğru şekilde çalışmaktadır."³¹ Bu soruya teistik-olmayan, tabiatçı, bir çerçevede alternatif bir açıklama getirilebilir mi? Plantinga'ya göre, tabiatçılık bir şeyin (organ, organizma, sistem vb.) 'bir işleve sahip oluşunu' açıklayabilir, ama 'doğru bir işleve sahip oluşunu' açıklayamaz. Çünkü burada esas olan bir organın bir işleve sahip olmasının nasıl bir şey olduğu değil, doğru bir işleve sahip olması için nasıl olması *gerektiğidir*; dolayısıyla bir şeyin bir işlev veya işlevini gördüğünü söylemek *doğru işlevini* açıklamak için yeterli değildir. Doğru işlev kavramına tam olarak bir anlam verilebilmesi için tasarımsal boyutunun, yani nasıl bir işlev görmek üzere tasarımılandığının dikkate alınması şarttır. Plantinga'ya göre, bir şeyin istatistiksel bir bağlamda *normal* bir işlev görmesi ile *doğru* işlev görmesi birbirinden ayrılması gereken farklı olgulardır. Daha öncede değindiğimiz, örneğin, nükleer bir facianın neticesinde birkaç kişi hariç bütün insanların körleştirdiğini farz edecek olursak, bu durumda, gözleri gören bu birkaç kişinin görme yetilerinin doğru işlemediği sonucuna varılamaz. Aynı şekilde, 'doğru işlev' kavramını geriye dönük üretilen-üretimsel olarak kurulmuş bir niteliğe dayanarak açıklamak da yeterli görünmemektedir. İnsan tarafından üretilen, örneğin, telefon gi-

²⁹ A.g.e., s. 194-198.

³⁰ A.g.e., s. 198.

³¹ A.g.e., s. 197.

bi bir aracın doğru işlevinden söz edebilmek için telefonun bir atası veya atalarından miras aldığı bir niteliği ve işlevi olması gerekmez. Tersine, ilk defa üretilen-icat edilen ve hiçbir geçmişe sahip olmayan bir aracın doğru işlevinden söz etmek mümkündür. Aynı nedenle, canlı organların-organizmaların doğru bir işleve sahip olduklarını açıklamak için geriye dönük bir atasal zincire başvurmak zorunlu değildir. Yine, 'doğru işlev' kavramını, Bigelow ve Pargetter'in savundukları gibi, bir canlının yaşamını sürdürmesi için içinde bulunduğu doğal ortama uyum sağlayan bir *eğilime* başvurmak da tatmin edici bir açıklama getirmek için yeterli görünmemektedir. Çünkü, evvela, doğal ortama uyum sağlama temelde 'doğru işlev görmek' kavramına dayandığı için burada bir döngüsellik söz konusu olacaktır. Diğer yandan, 'doğru işlev' kavramının anlaşılabilmesi için temel evrimsel sezgilere dayanmak bir zorunluluk değildir. Bu bağlamda, rastlantısal genetik mutasyona dayanan evrimci görüşün doğru olduğu düşünülse bile bu, zorunlu olmayıp, olumsal bir doğru olduğundan 'doğru işlev' ile 'evrimsellik' arasında kavramsal bir ilişki söz konusu değildir. Kaldı ki, ahlak, estetik, sevgi, sadakat, vb. ilişkin bir çok olgu ve bilgi evrimsel bir bağlamda bir canlının hayatta kalması için, içinde bulunduğu doğal ortama uyum sağlama eğiliminden başka amaçlara sahip olduğundan onları bu yolla açıklamak olanaksız görünmektedir. Plantinga, bu gerekçelerden dolayı 'doğru işlev' kavramına metafiziksel bir tabiatçılık (veya tabiatçı bir metafizik) yoluyla bir açıklama getirmenin olanaksız olduğunu, dolayısıyla, doğal epistemolojik sezgilerin en iyi biçimde aşkın (teistik) bir metafiziksel bağlam içerisinde korunabileceğini ileri sürer. Bu düşüncelerin akıl ve bilgi sahibi bir varlığın (Tann'ın) yönlendirmesi olmaksızın doğal varlıkların bir amacı olamayacağını savunan geleneksel teistik görüşü (ki, Plantinga bunu Thomas Aquinas'a referansla dile getiriyor) desteklediğini düşünen Plantinga'ya göre, doğal epistemolojiyi en iyi şekilde anlamanın yolu aşkın bir ontolojiden geçer.³²

Plantinga'nın epistemolojik projesinin olumsuz ve olumlu olmak üzere iki kısımdan oluştuğuna değinmiştik. Olumsuz kısmında Plantinga çağdaş epistemolojideki belli başlı yaklaşımları eleştirel açıdan değerlendirip, 'doğru inanç'ın 'bilgi' statüsüne kavuşabilmesi için bu yaklaşımlar tarafından ileri sürülen 'artı' olgunun-niteliğinin ne olması gerektiği konusunda başarısız kaldıklarını savunmaktadır. Burada onun bu yöndeki eleştirilerinin haklı olup olmadığı meselesine girmeyip, onlar yerine önerdiği projesinin olumlu kısmının, yani doğru işlevselciğin, yeni bir epistemolojik açılım sağlayıp, sağlamadığı ve böylece amaçladığı rolü yerine getirip, getirmediği üzerinde duracağız. Plantinga bilginin unsurlarına veya oluşumuna ilişkin yeni bir kuram sunuyor mu?

Evvela, William Alston'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, Plantinga'nın bilgi anlayışının epistemolojik içselliliği değil, dışsallığı öngördüğü açıktır.³³ Dikkatli bir şekilde irdelendiğin-

³² Bkz. *A.g.e.*, s. 199-215.

³³ W. P. Alston, "Epistemic Warrant as Proper Function", *Philosophy and Phenomenological Research*, 55 (1995), s. 398. "İçselcilik-dışsalcilık" çağdaş epistemolojide daha çok farklı haklı-çıkarım yaklaşımları için kullanılan bir ayırmadır. İçselcilik, bir inancı haklı çıkaran temel olgu-faktörlerin epistemik öznenin bilişsel yeti-süreçleri dahilinde (erişilebilir) olması gerektiğini savunurken; dışsalcilık bu koşulu gerekli görmeyip, bir inancı haklı kılan

de 'doğru işlevcilik' kuramının yaygın bir dışsalcı epistemolojik kuram olan, doğru bir inancın bilgi statüsüne girebilmesi için güvenilir (genellikle doğru inançlar üreten) bir bilişsel mekanizma-süreç tarafından üretilmiş olması gerektiğini savunan 'güvenilircilik'le kayda değer bir benzerlik sergilediğini gözlemlemek mümkündür.³⁴ Alston tam da bu yüzden Plantinga'nın doğru işlevselcilik kuramının "güvenilircilik artı olarak görülebileceğini"³⁵ savunurken; Richard Swinburne, benzer şekilde, onu "güvenilirciliğin hafiften biraz daha detaylandırılmış bir formu"³⁶ olduğu görüşündedir. Plantinga'nın epistemik güvence için gerekli gördüğü üçüncü koşulu ("bu koşullar altında üretilen bir inancın doğru olacağına ilişkin yüksek bir nesnel olasılık varsa"), Alston'a göre, daha önceki iki koşula dayanmakla birlikte, "inancın güvenilir bir mekanizma tarafından üretilmiş olması gerekliliğine çok yakındır. ... [Ve] bir inanç güvenilir bir mekanizma tarafından üretilmiş ise, o inancın doğru olduğuna ilişkin gerçekten yüksek bir olasılık olacaktır."³⁷ Peki ama, bir mekanizmanın güvenilir olabilmesi için gerekli koşullar nelerdir?

Güvenilirciliğin dayandığı genel-geçer temel düşünceye göre, bilişsel bir mekanizma-süreç genellikle güvenilir (yani çoğu kez 'doğru') inançlar üretiyorsa güvenilir bir bilişsel mekanizma-süreç olup, sadece bu yolla edinen bir inanç epistemik güvenceye sahiptir. Böyle formüle edildiğinde, bir inancın epistemik güvenceye sahip olabilmesi için doğru işlev gören bilişsel bir mekanizmaya dayanması gerekli görünmemektedir. Güvenilircilik tarafından epistemik güvence için gerekli görülmeyen bu koşul için Plantinga'nın ne tür bir gerekçesi olabilir? Plantinga'ya göre, çoğunlukla doğru inançlar üreten güvenilir bir bilişsel mekanizmanın tek başına epistemik güvence için yeterli olmadığını görmek için en önemli gerekçe böyle bir mekanizmanın her zaman doğru bir inanç üretmeyebileceği, nadiren de olsa bazı durumlarda epistemik güvenceye sahip olmayan inançlar üretebileceği olgusudur. Zor bir anda ölümden kurtulmaya çalışırken beklenmedik bir uçurumla karşıya karşıya kalan bir kimsenin bu uçurumdan atlamayı gözüne kestirmesi buna örnek verilebilir. Plantinga'ya göre, böyle bir kimsenin bilişsel mekanizması çoğunlukla doğru inançlar üreten güvenilir bir mekanizma olsa da, bu şartlar altında edinilen amansız bir uçurumdan atlanabileceğine ilişkin inanç herhangi bir epistemik güvenceye sahip değildir. Çünkü böyle bir durumda devreye giren yetinin (mekanizmanın) amacı doğru bir inanç üretmek değil, hayatta kalmaktır.³⁸

olguların öznenin epistemik erişiminin dışında kalabileceğini öngörür. Dışsalcılığın en yaygın formu olan 'güvenilircilik (reliabilizm)'e göre, epistemik haklı-çıkarmın temeli bir inancın güvenilir (çoğunlukla doğru olan üreten) bir yolla elde edilmiş olmasıdır, öznenin bu güvenilirlik mekanizmasına epistemik bir erişime sahip bulunması (farkında olması veya bunu bilmesi) şart değildir. Bkz. Laurence Bonjour, "externalism/internalism", *A Companion to Epistemology*, der. Jonathan Dancy & Ernest Sosa, (Oxford: Blackwell, 1994), s. 132-136.

³⁴ Doğru işlevselcilik güvenilirlikle olan benzerliği ve bu benzerlik ölçüsünde onun güvenilirciliğin bir takım sorunlarla karşı karşıya olduğuna ilişkin bkz. Richard Feldman, "Proper Functionalism", *Nous* 27 (1993), s. 40-47. Plantinga'nın bu eleştiriye yanıtı için bkz. "Why We Need Proper Function", *Nous*, 27 (1993), s. 71-73.

³⁵ "Epistemic Warrant as Proper Function", s. 398.

³⁶ R. Swinburne, *Epistemic Justification*, (Oxford: Clarendon Press, 2001), s. 211.

³⁷ Alston, "Epistemic Warrant as Proper Function", s. 398.

³⁸ Plantinga, "Reliabilism, Analyses and Defeaters", s. 428-429.

Bu örneğin tatmin edici olduğunu kabul edecek olursak, normalde güvenilir bir mekanizmanın ürünü olan bir inancın epistemik güvenceye sahip *olamayabileceğini* kabul etmemiz gerekir ki, bu, güvenilirliğin yetersiz olduğu anlamına gelir. Oysa, Plantinga'cı anlayışa göre, söz konusu inancın epistemik güvenceye sahip olabilmesi için hayatta kalmayı değil, doğruluğu hedeflemesi gerekirdi; yani, söz konusu bilişsel yetinin doğru işlev görmüş olması gerekirdi.

Plantinga'ya göre, burada bir inancın epistemik güvenceye sahip olabilmesi için sadece güvenilir bir bilişsel mekanizma tarafından üretilmiş olması değil, aynı zamanda 'güvenilir bir şekilde işlev gören' bir mekanizma tarafından üretilmiş olması gerektiği biçimindeki bir uyarılma da güvenilirliğin epistemik güvence sağlayabilmesi için yeterli olmayacaktır. Şöyle ki; bir inancın epistemik güvenceye sahip olabilmesi için, geniş ve birbirinden farklı şartlar altında, çoğunlukla doğru inançlar üretmekte güvenilir olan bilişsel bir mekanizma tarafından üretilmiş olacak *şekilde* üretilecek olması gerektiği ileri sürülebilir. Bu uyarılmaya göre, bir inancın epistemik güvenceye sahip olabilmesinin olmazsa olmaz koşulu *belli bir yolla* üretilmiş olmasıdır. Plantinga'ya göre, güvenilirliğin bu formüle edilişindeki en can alıcı nokta '*belli bir yolla*' ifadesine ne anlam vereceğimize bağlıdır. Bununla 'algısal yetiler tarafından üretilmiş olmak' vb. bir şeyi kastediyorsak, bu, Plantinga'ya göre, amaçlanan güvenceyi sağlamaz. Çünkü, örneğin, bir kimsenin sarhoşluktan veya kuruntudan dolayı sahiplendiği algısal bir inancın tesadüfen doğru çıkması böyle bir inancın epistemik güvenceye sahip (bilgi) olduğu anlamına gelmez. Burada yanlış veya eksik olan nedir? Plantinga'ya göre, bu sorunun yanıtı ilgili bilişsel yetinin *doğru işlev* görmeyişidir.³⁹ Keza, bir inancın epistemik güvenceye sahip olabilmesi için ilgili yeti veya yetilerin çoğunlukla güvenilir olmasının yeterli olmadığını, söz konusu inancın üretildiği bu *belirli* durumda da güvenilir bir şekilde işlemesi gerektiği düşüncesi de tatmin edici görünmemektedir. Çünkü, sözgelimi, evimizdeki termometrenin 38 derecede takılı kaldığını, fakat sıcaklığın da o anda tesadüfen tam olarak 38 derece olduğunu varsayalım. Bu durumda termometre doğru dereceyi göstermesine rağmen güvenilir bir şekilde işlev görmemektedir. O halde, 'güvenilir bir şekilde çalışmak' için o anda doğruya isabet yeterli değilse, 'belli bir durumda güvenilir olmak' başka ne anlama gelebilir? Burada belki yine *belli bir yolla üretilmiş olmak veya benzeri bir kayıtlamaya* dönebiliriz fakat, Plantinga'ya göre, bunun tatmin edici olabilmesi için bu kayıtlamanın ne anlama geldiğinin doyurucu bir şekilde açıklanması gerekir. 'Belli bir yolla üretilmiş olmak' ifadesini açıklamazsınız bıraktığımızda, bir inanç öngörülen şekilde üretilmiş olsa da, söz konusu mekanizmanın yanlış işlevinden dolayı gerekli epistemik güvenceye sahip olamaz. Bu soruna çözüm getirmenin yolu, Plantinga'ya göre, güvenilirliği bir kenara bırakıp, epistemik güvence için gerekli olan bu kayıtlamayı 'doğru işlev' kavramı ve bu kavramın öngördüğü tasarımsal amaçlılıkla açıklamaktır.⁴⁰

³⁹ A.g.m., s. 430-431.

⁴⁰ A.g.m., s. 431-434.

Görüldüğü gibi Plantinga, çoğunlukla doğru inançlar üreten güvenilir bilişsel bir mekanizmanın epistemik güvencesi olmayan bir takım inançlara neden olabileceğini ortaya koymak noktasında güveniriliği yetersiz görünürken, doğru işlevselciliğin bu boşluğu doldurabileceğini düşünmektedir. Öyle görünüyor ki, doğru işlevselciliğin epistemolojik açıdan yetersiz olduğunu ve belki de gerekli bile olmadığını gerekçelendirmenin bir yolu, benzer bir biçimde, epistemik anlamda güvenilir (doğru) bir inanç ürettiği halde, doğru işleve dayanmayan (onu gerektirmeyen) örnekler ortaya koymaktır. Alston'a göre, böyle durumlardan söz etmek mümkündür. Örneğin, olağan bilişsel yetilerin ötesinde Tanrı'nın bizi içimizdeki örtük (doğuştan) bilgiyi açığa çıkaracak bir bilişsel yetiyle donattığını farz edelim. Ve yine bir sorunun yanıtını sadece soru üzerinde yoğunlaştıktan sonra birden bire bulmamıza olanak tanıyan bu yetinin günahattan dolayı aruk işlevini görmediğini ve sonuçta yitirildiğini; bu yetinin yerine, insanlarda karmaşık ve çıkarımlara dayanan dolaylı bir bilişsel yetinin zaman içinde geliştiğini düşünelim. Öyle ki, bir şeyi bilmek artık Tanrı'nın insana bağışladığı söz konusu bu doğrudan bilme yetisiyle değil, onu yerine insanlarda gelişen dolaylı (çıkarımsal) bilme yoluyla gerçekleşmektedir. Bu durumda, diyor Alston, insanlarda ortaya çıkan bu yeti eğer güvenilir ise, yani doğru inançlar üretmelerine kaynaklık edebiliyorsa, bu yeti güvenilir bir bilişsel mekanizmaya sahip olduğu halde öngörülen İlahi tasarıma dayanmamaktadır. Dahası, bu şekilde edinilen inançların neden epistemik güvenceye sahip *olamayacağına* dair bir gerekçe de görünmemektedir. Bu durum, görüldüğü gibi, bir yetinin epistemik güvenceye sahip olması için, güvenilirliğin ötesinde, tasarım planı doğrultusunda amaçlanan *doğru işlevi öngörmemektedir*.⁴¹

Alston'un itirazını dayandırdığı bu örnek doğru işlevini yitirmekle ortadan kalkan bir yetinin yerine, deyim yerindeyse, aynı işlevi farklı bir biçimde yerine getiren başka bir yetinin devreye girmesi durumunda, amaçlanan doğru işlev gerçekleşmese de, epistemik güvencenin elde edilebileceği düşüncesini temellendirmeyi hedeflemektedir. Bir bakıma burada önem arz eden şey bilişsel bir yetinin doğası ve bu doğayla amaçlanan (doğru) işlevi değil, sonuçta doğru inançlar üretmesi noktasında epistemik güvenceye dayanak oluşturacak bir güvenilirliğe sahip olup, olmadığıdır. Fakat, bu örnekte birbirinden farklı iki yeti varsayıldığı sürece Plantinga'nın doğru işlevselcilik düşüncesiyle çelişen bir nokta yok gibi görünüyor. Çünkü, Plantinga'nın haklı olarak işaret ettiği gibi, burada artık daha önceki doğrudan bilmemize olanak tanıyan yetiyle değil, tümevarımsal çıkarım yetisi gibi bir yetiyle biliyoruz ve bu iki yetinin doğru işlevlerini birbirinden ayırmak gerekir. Oysa, doğru işlevselciliğe göre, bir inancın epistemik güvenceye sahip olabilmesi için insandaki mevcut bütün bilişsel yetilerin değil, sadece ilgili yetinin doğru işlev görmesi gerekli ve yeterlidir.⁴² Dolayısıyla, böyle bir örneğin hedefini bulabilmesi için tasarımsal amacına dayanan işlevini yitirmiş olan *aynı* yetinin (tasarımsal amacından) farklı bir biçimde işlev görmesine rağmen ha-

⁴¹ Alston, "Epistemic Warrant as Proper Function", s. 401-402.

⁴² Plantinga, "Reliabilism, Analyses and Defeaters", s. 434.

la epistemik güvenceye sahip doğru inançlar üreten güvenilir bir yeti olabileceğinin gösterilmesi gerekir.

Bu düşünceler göz önüne alındığında doğru işlevselciliğin, güvenilirlikle olan kısmi benzerliklerine rağmen, güvenilirliğin açıklayamadığı veya gerekli epistemik güvenceyi sağlayamadığı bir takım noktalarda daha başarılı olduğu düşünülebilir. Ancak bu noktanın daha açık bir şekilde ortaya konabilmesi için, doğru işlevselciğin epistemik güvencenin neliğine ve yine buna bağlı olarak bilginin ne olduğuna dair tatmin edici bir açıklama getirip getirmediğinin açığa kavuşturulması gerekmektedir. Plantinga'nın görüşünü bu noktayı esas alarak değerlendiren Swinburne, doğru işlevselciliğin bilginin neliğine ilişkin doyurucu bir açıklama getirmek bir yana, onu daha da karmaşıklaştırdığını söylerken, Plantinga'nın bu bağlamdaki yanılığının da 'doğru işlev' kavramına sadece bir tek anlam yüklenebileceğini düşünmesi olarak görür. Aslında Swinburne de 'doğru işlev' kavramının tabiatçı yorumunun aşkın (teistik) yorumuna kıyasla cılız (gevşek) olduğunu, bu kavrama ilişkin tabiatçı bir belirlemenin yetersiz kalacağı kanaatini paylaşmış, hatta 'doğru işlev'in aşkın (doğa-üstü) yorumunun Tanrı'nın varlığı için tümevarımsal bir gerekçe oluşturacağına da katılmasına karşın, tutarlı ve anlaşılır bir tabiatçı 'doğru işlev' kavramının olabileceği görüşünü de savunur. Bir başka deyişle, tabiatçının 'doğru işlev' kavramını açıklamak noktasında gerekli ve yeterli koşulların ne olduğunu açıklayamaması, tabiatçı 'doğru işlev' kullanımının anlaşılmasız veya tutarsız olduğu anlamına gelmez.⁴³

Kuşkusuz 'doğru işlev' kavramının epistemik güvence için kaçınılmaz olduğu düşünce- si ile bu kavrama ilişkin tutarlı bir çözümlemenin ancak teistik bir tasarımsal plan çerçevesinde ortaya konulabileceği Plantinga'nın tezinin en temel iki unsurunu oluşturmaktadır. Doğru işlev kavramının her bağlamda yeterince net (açık-seçik) bir içerik ve kullanımının olmadığı doğru olabilir ve, yukarıda değindiğimiz gibi, Plantinga da bunu bir dereceye kadar kabul etmektedir. Ancak bu kavramın gerek biyolojik anlamda bir takım organ ve organizmaların işleyişlerinde, gerekse bu işleyişe dair bir takım bilim dallarının yaptığı işlevsel genellemelerde açık veya gizli bir biçimde varsayıldığı da bir gerçektir. Yalnız, bu noktadaki asıl tartışmalı olan nokta bir yerde birbirine bağlı olan (i) 'doğru işlev' kavramına tutarlı bir tabiatçı bir açıklama getirilip, getirilemeyeceği; (ii) 'doğru işlev' ile 'tasarım' arasında zorunlu (kavramsal) bir ilişkinin olup, olmadığıdır. Swinburne'e göre, bir organ veya yetinin 'doğru bir şekilde işlev görmesi' bir canlının sağlıklı bir şekilde yaşamsal sürekliliğini sağlamak ve bu bağlamda doğru inançlar edinmek olarak açıklanabileceğinden 'doğru işlev' ile 'tasarım' arasında herhangi bir kavramsal bağ kurulamaz.⁴⁴ Kuşkusuz, Swinburne'e göre, 'doğru işlev' kavramını bir yaratıcının tasarımıyla açıklamak onu evrimsel bir yolla açıklamaktan daha nettir; evrimsel süreç deyim yerindeyse kördür, dolayısıyla, ona bir takım amaçsal faaliyetler atfetmek anlamsızdır. Fakat, diğer yandan, bir organ veya organizmaya atfedilen 'doğru işlev' bir canlının sağlıklı bir şekilde yaşamını korumaya katkı sağlamakla

⁴³ Swinburne, "Response to Warrant", *Philosophy and Phenomenological Research*, 55 (1995), s. 415-417.

⁴⁴ Swinburne, "Plantinga on Warrant", *Religious Studies* 37 (2001), s. 204.

açıklanabileceğinden bu kavram ile yaratıcı tasarım arasında kavramsal bir zorunluluk söz konusu değildir.⁴⁵

Swinburne'nün bu düşünceleri 'doğru işlev' kavramının teistik bir tasarım fikrini öngörmeksizin, bir canlının sağlığını-yaşamını sürdürmek olgusuna referansla da kullanılabileceğini, fakat bunun bir teistin söz konusu kavramı yaratıcının tasarım planına bağlı bir amaçlılık çerçevesinde anlamasına ve kullanımına engel olmadığına işaret etmektedir. Böyle bir durumda, Plantinga'nın belirttiği gibi⁴⁶, Swinburne sanki birbirinden farklı iki tür 'doğru işlev' anlayışından söz edilebileceğini düşünmektedir. Oysa, Plantinga iddiasını temellendirirken her ne kadar teistik bir tasarımdan bağımsız gibi görünen, yani hem teist hem de ateistin üzerinde uzlaşabileceği bir doğru işlev olgusundan hareket etse de o, bu olguya ilişkin tutarlı bir açıklamanın ancak teistik bir tasarımsal amaçlılıkla sağlanabileceğini ileri sürmektedir. Yani, Plantinga en temelde birden çok doğru işlev kavramının olabileceğini kabul etmemekte, dolayısıyla buna ilişkin bir tek tutarlı açıklamanın olabileceğini düşünmektedir. Buna göre, ya doğru işlev olgusunun bilişsel yetilere ve süreçlere uygulanabileceği tümüden reddedilmelidir; ya da, reddedilemiyorsa, onu teistik bir tasarım planı çerçevesinde açıklamak bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁷ Nitekim Plantinga'nın, daha önce de değindiğimiz, gerek 'bir organizmanın yaşamsal sürekliliğine katkıda bulunmak' veya 'doğal ortama uyum sağlamak' düşüncesinin 'doğru işlev' olgusuna dayandığı ve burada bir döngüsellik olduğu noktasındaki düşünceleri ve gerekse ahlak, estetik, sevgi, sadakat, vb. ilişkin bir çok olgu ve bilginin de bu yolla (bir canlının kendisinin çevresel yaşam koşullarına uyarlaması yoluyla) açıklanamayacağına ilişkin gerekçeleri bu temel iddiasını temellendirmeye yöneliktir.

Görüldüğü gibi, Plantinga'nın epistemik güvence için gerekli gördüğü 'doğru işlev' olgusuna ilişkin açıklamaları onu meta-epistemolojik bağlamda aşkın (doğa-üstütcü) bir yorumla bağlı olarak Tanrı'nın varlığına götürmektedir. Ancak, diğer yandan, (teistik) Tanrı'nın varlığı esasen 'doğru işlev' kavramına dayandırılan epistemolojik bir güvencenin belki de (örtük bir şekilde kabul edilen) en önemli temel metafiziksel dayanaklarından birini oluşturmaktadır. Bu anlamda, Bonjour'un işaret ettiği gibi⁴⁸, Plantinga'nın bu düşüncesi ile Descartes'in 'yanılmayan Tanrı anlayışı' arasında bir paralellik söz konusudur: teizmin öngördüğü her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyilik sahibi bir Tanrı varsa bilişsel yetilerimizin, doğru işlev görmesi durumunda doğruya erişilebilir ve inançlarımız da ancak bu

⁴⁵ Bkz. Swinburne, *Epistemic Justification*, s. 208-211; "Plantinga on Warrant", s. 204.

⁴⁶ Bkz. Plantinga, "Reliabilism, Analyses and Defeaters", s. 454-455.

⁴⁷ Bkz. "Reliabilism, Analyses and Defeaters", s. 454-456. Aslında Plantinga bir tabiatçının 'doğru işlev' kavramı ile tabiatçılığını tutarlı bir şekilde bir arada savunamayacağını düşünür ve bunun (metafiziksel) tabiatçılığın reddi için bir kanıt olarak ileri sürer. Plantinga'nın tabiatçılığın irrasyonel olduğuna kadar varan bu görüşleri, tahmin edilebileceği, daha ayrıntılı bir tartışmayı gerektirmektedir. Bu yüzden burada bu konuya girmeyeceğiz. Plantinga'nın konuyla ilgili düşünceleri için bkz. *Warrant and Proper Function*, s. 216-237.

⁴⁸ Laurence Bonjour, "Plantinga on Knowledge and Proper Function", *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, der. Jonathan L. Kvanvig, (New York: Rowman & Littlefield Pub. Inc., 1996), s. 69.

temele dayalı olarak epistemik bir güvenceye sahip olabilir. Aksi halde, bilişsel yetilerimizin Tanrı kadar mükemmel olmayan ve bundan dolayı da hata yapabilen bir varlık tarafından tasarmlandığını düşündüğümüzde, doğru (amaçlanan) işlev temelinde yetilerimizin bize sağladığı inançların epistemik güvenceye sahip olup olmayacakları da önemli bir tartışma noktası olacaktır. Bunun ötesinde, Tanrı'nın varlığını öngören bu epistemolojik bakış açısının bir yerde döngüsellikten kurtulabilmesi için Tanrı'nın varlığına ilişkin gerekçelendirmenin bağımsız bir şekilde ortaya konması gerekli gibi görülse de⁴⁹, öyle görünüyor ki, Plantinga bizzat doğru işlev olgusuna ilişkin metafiziksel bir çözümlemenin Tanrı'nın varlığına bir kanıt oluşturacağı kanaatindedir.

Gettier-sonrası geliştirilen bilgi tanımlarının-anlayışlarının en temel hedeflerinin başında 'inanç', 'doğruluk' ve 'haklı-çıkarm' koşullarını yerine getirdiği halde "bilgi" niteliğine sahip olmayan bir takım karşı-örneklerin nasıl bertaraf edileceği olmuştur, denilebilir. Bu karşı-örneklerin ortaya koyduğu en temel soru, deyim yerindeyse, *tesadüfi* bilgi (!) ile *gerçek* bir bilginin birbirinden nasıl ayrıştırılacağı sorunu olmuştur. Sorunu daha iyi kavramak için Gettier'in bu karşı örneklerinden birini burada tekrarlayalım. Diyelim ki siz *Ahmet'in bir Mercedes'i var veya Mehmet İstanbul'dadır* gibi bir şey inanıyorsunuz. Ancak Ahmet'in gerçekte bir Mercedes'e sahip olmayıp, sadece gösteriş için bir arkadaşının arabasını kendi arabasıymış gibi gösterip, sizi Mercedes'in kendisine ait olduğu noktasında ikna ettiğini varsayalım. Ve yine varsayalım ki Mehmet tesadüfen o anda İstanbul'da olsun. Bu durumda sizin *Ahmet'in bir Mercedes'i var veya Mehmet İstanbul'dadır* inancınız hem 'doğru' hem de 'haklı-çıkarm' olmasına rağmen bunu gerçekten bildiğiniz söylenemez. Buna benzer örnekler çoğaltılabilir. Bu ve benzer örnekler 'inanç', 'doğruluk' ve 'haklı-çıkarm' unsurlarının bilgi için yeterli olmadığını ve dördüncü bir unsura ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Çünkü bu örnekte doğru bir inanca temel olan şey yanlış bir inançtır. Doğru işlevselciliğin bu soruna yanıtı ne olacaktır veya böyle bir sorunu nasıl bertaraf edebilir? Buradaki temel epistemik aksaklık 'doğru işlev' görmeyen bilişsel yetilerle açıklanabilir mi? Plantinga'ya göre, buradaki asıl sorun bilişsel yetilerimizin doğru çalışmamasında değil, bu inancın olduğu bilişsel ortamdan kaynaklanmaktadır. Diğer insanların dediklerine inanmak tasarım planımızın bir parçası olmakla birlikte bu ancak insanlar doğru şeyler söyleyip, bizi aldatmadıkları sürece gerçekleşebilir. Yani, başkalarına inanmak noktasındaki bilişsel yetimizin tasarlanan amacını gerçekleştirebilmesi için başkalarının bize doğruyu söylemesi esastır. Dolayısıyla, Plantinga'nın Gettier sorununa getirdiği temel çözüm şudur: kendisinden bir şey duyduğumuz kimse o konuda epistemik bir güvenceye sahip değilse, ona bağlı olarak duyduğumuz şey hakkında epistemik bir güvenceye sahip olmamız beklenemez.⁵⁰

⁴⁹ Böyle bir eleştiri için bkz. Carl Ginet, "Comments on Plantinga's Two-Volume Work on Warrant", *Philosophy and Phenomenological Research*, 55 (1995), s. 404; BonJour, "Plantinga on Knowledge and Proper Function", s. 69. Plantinga'nın yanıtı için bkz. "Reliabilism, Analyses and Defeaters", s. 436-438.

⁵⁰ Bkz. *Warrant and Proper Function*, s. 31-37. Bu ve benzer konularda daha etraflı bir tartışma için bkz. Ginet, a.g.m., s. 404-405; Plantinga, "Reliabilism, Analyses and Defeaters", s. 436-437.

Denilebilir ki, Plantinga'nın doğru işlevselci epistemolojisinin eleştiriyeye açık görünen en önemli tarafı onun, bilginin ne olduğuna (doğasına) ilişkin bir açıklama getirmekten ziyade bilginin hangi koşullar altında oluşacağına dair işlevsel karakteridir. Böyle bir epistemolojik çerçeve daha ziyade sağlıklı veya güvenilir bir bilgi mekanizmasının nasıl olduğu veya olması gerektiğine ilişkin bir takım biçimsel-işlevsel koşullar ortaya koymaktadır. Doğru işlevselcilik, Alston'ın ifadesiyle, "güvencenin ne olduğu ve hatta güvencenin doğrudan neye dayandığından ziyade güvencenin elde edilmesine ilişkin bir açıklama sağlamaktadır", dolayısıyla "doğru işleve başvurmak güvencenin mevcudiyetini açıklamak için uygundur, onun doğasını ortaya çıkarmak için uygun değildir"⁵¹. Dolayısıyla, Plantinga'nın epistemolojisi teistik metafiziğiyle birlikte kabul edilse bile, böyle bir yaklaşımın bilginin doğasına ilişkin bir açıklama getirip getirmediği sorgulanmaya açık görünmektedir.⁵² Plantinga'nın epistemolojisindeki bu zaafın kısmen onun epistemolojik dışsalcılığından da kaynaklandığı düşünülebilir. Çünkü, Bonjour'un belirttiği gibi, bu anlayışa göre, epistemik bir güvenceye sahip olmak için öznenin de erişebileceği (onun tarafından bilinen) herhangi bir gerekçeye sahip olmak epistemik güvence için esas olmadığından, bilişsel yetilerimize ilişkin tasarım planının gerektirdiği koşulların bile yerine gelmiş olup, olmadığına dair gerekçelerden dahi söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu noktada karşılaşılan sorun, Bonjour'a göre, Plantinga'nın epistemik güvence için öngördüğü koşulların belli bir durumda yerine geldiği düşünülse bile bu koşulların yerine geldiğine dair ne öznenin bizzat farkında olduğu bir gerekçe olacak ne de bu nokta da kuşkucu bir tavır sergileyen birine bu şartların yerine geldiğine ilişkin tatmin edici bir gerekçe olacaktır. Oysa, Bonjour'a göre, insan bilgisinin en ayrıcı niteliklerinden birisi kişinin inancının doğruluğuna, bilginin oluştuğuna ilişkin koşulların gerçekleşip, gerçekleşmediğine ilişkin gerekçelere sahip olabilmesidir.⁵³

Plantinga asıl amacının bir bakıma kuşkucu birine gerçekten bilgi sahibi olduğumuzu değil, hangi şartlar altında bilgi sahibi olabileceğimizi göstermek olduğunu söyleyerek bu eleştirileri yanıtlamaya çalışır. Buna göre, doğru işlevselci yaklaşımın üstlendiği rol öncelikle bir *p* inancının epistemik güvenceye sahip olmak için hangi koşulların gerekli ve yeterli olduğunu ortaya koymaktır; ya değilse, her hangi bir *p* inancının gerçekten bu şartlara uyup, uymadığını tespit etmek değildir. Peki ama, bir epistemolojik kuramın tatmin edici olabilmesi için belli bir inancın önerilen epistemik kritere uyup uymadığını bir şekilde temin etmesi gerekmez mi? Plantinga'ya göre, her hangi bir *p* inancının epistemik güvence için gerekli koşullara uyup uymadığı noktasında kuşkucu bir tutuma nihai anlamda tatmin edici bir yanıt verilemez ve bu durum bütün epistemolojik kuramlar için geçerlidir. Öyle ki, Plantinga man-

⁵¹ Alston, "Epistemic Warrant as Proper Function", s. 402.

⁵² Bkz. Ginet, a.g.m., s. 404.

⁵³ Bonjour, "Plantinga on Knowledge and Proper Function", s. 57-69. Bu düşüncelerden hareketle Bonjour, Plantinga'nın doğru işlevselci bilgi anlayışının Ernest Sosa'nın ifade ettiği "hayvansal bilgi" için açıklama getirebileceğini, buna karşılık, daha insanın bilginin temel karakterini oluşturan "düşünsel (reflective) bilgi"yi açıklayamayacağını savunur. Bkz. a.g.m., s. 60-68.

tıksal ve matematiksel doğrulara ilişkin *a priori* inançların dahi böyle bir kuşkucu itiraza konu olabileceğini; bu bağlamda bir özne hangi *a priori* gerekçeyi sunarsa sunsun, bunun sonsuz bir biçimde tekrar eden kuşkucu sorularla karşı karşıya kalacağını savunur.⁵⁴ Dolayısıyla, Plantinga'ya göre, "p'nin bilgisinin, p'ye ilişkin güvence koşullarının yerine gelmiş olduğunun bilgisini gerektirdiğinde ısrar edersek, bitiremeyeceğimiz bir şeye derhal koyulur, tamamlayamayacağımız bir tekrüre gireriz"⁵⁵.

Plantinga'nın dile getirmek istediği sorun bir bakıma bir kimsenin epistemik bir güvenceye sahip olabilmesi için sadece bilmesinin değil, bildiğini de bilmesinin gerekli olmadığı veya böyle bir koşulun yerine getirilmesinin sonsuz bir tekrür nedeniyle imkansız olduğu sorunuyla bir paralellik arz etmektedir. Plantinga bu noktada haklı olabilir. Ancak, bir şeyi bildiğimiz veya ilgili bilişsel yetilerimizin bu bağlamda doğru işlev gördüğüne ilişkin, deyim yerindeyse, üst-basamaklı bir gerekçemiz-güvencemiz-bilgimiz yoksa bu bağlamdaki epistemik iddialarımızın gerçek değeri ne olabilir? Kuşkuculuğun beslendiği en temel noktaların başında gelen ve bilgimizin doğasındaymış gibi görünen bu sorun aşmak pek olanaklı görünmemektedir. Plantinga'nın doğru işlevselciliği de bunun bir istisnası gibi görünmemektedir. Yine, sık sık dile getirildiği gibi⁵⁶, tüm bilgi çeşitleri, bilgisel durumlar için geçerli ve kuşatıcı koşulları belirlemek olanaklı gibi görünmüyor. Sonuç olarak, görüldüğü gibi, Plantinga'nın doğru işlevselcilik kuramı bilişsel mekanizmamızın işleyişine ve yine epistemik güvencenin arka-planındaki koşullara ilişkin kayda değer bir (metafiziksel) açılım sağlasa da, bilgimizin doğası ve temellendirilmesi noktasında, diğer bir takım epistemolojik yaklaşımlar gibi, temel bir takım sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır.

KAYNAKÇA

Alston, W. P., "The Deontological Conception of Epistemic Justification", *Philosophical Perspectives*, 2, *Epistemology*, der. J. Tomberlin, (Atascadero, Calif.: Ridgeview, 1988).

— "Epistemic Warrant as Proper Function", *Philosophy and Phenomenological Research*, 55 (1995).

BonJour, L. "Externalism/Internalism", *A Companion to Epistemology*, der. Jonathan Dancy & Ernest Sosa, (Oxford: Blackwell, 1994).

— "Plantinga on Knowledge and Proper Function", *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, der. Jonathan L. Kvanvig, (New York: Rowman & Littlefield Pub. Inc., 1996).

⁵⁴ Bkz. Plantinga, "Respondeo", *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, s. 340-342.

⁵⁵ Plantinga, "Respondeo", s. 342.

⁵⁶ Bkz. Swinburne, "Response to Warrant", s. 419. Yine bkz. BonJour, "Plantinga on Knowledge and Proper Function", s. 59.

- Chisholm, R. M., "Knowledge as Justified True Belief", *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, der. Paul K. Moser & Arnold Vander Nat, (New York: Oxford University Press, 1987).
- Dawson, S. "Proper Functionalism: A Better Alternative?", *Religious Studies* 34 (1998).
- Feldman, R. "An Alleged Defect in Gettier Counter-Examples", *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, der. Paul K. Moser & Arnold Vander Nat, (New York: Oxford University Press, 1987).
- _____ "Proper Functionalism", *Nous* 27 (1993).
- Gettier, E., 'Is Justified True Belief Knowledge?', *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, der. Paul K. Moser & Arnold Vander Nat, (New York: Oxford University Press, 1987).
- Ginet, C., "Comments on Plantinga's Two-Volume Work on Warrant", *Philosophy and Phenomenological Research*, 55 (1995).
- Grünberg, T., "Bilgi Teorisi ve Gettier Problemi", *A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi: Prof. Dr. Necati Öner Armağanı*, C. 40 (1999).
- Plantinga, A., 'Positive Epistemic Status and Proper Function', *Philosophical Perspectives*, 2, *Epistemology*, der. J. Tomberlin, (Atascadero, Calif.: Ridgeview, 1988).
- _____ *Warrant: The Current Debate*, (New York: Oxford University Press, 1993).
- _____ *Warrant and Proper Function*, (New York: Oxford University Press, 1993).
- _____ "Why We Need Proper Function", *Nous*, 27 (1993).
- _____ "Reliabilism, Analyses and Defeaters", *Philosophy and Phenomenological Research*, 55 (1995).
- _____ "Respondeo", *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, der. Jonathan L. Kvanvig, (New York: Rowman & Littlefield Pub. Inc., 1996).
- Quine, W. V., "Epistemology Naturalized", *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, der. Paul K. Moser & Arnold Vander Nat, (New York: Oxford University Press, 1987).
- Swinburne, R., "Response to Warrant", *Philosophy and Phenomenological Research*, 55 (1995).
- _____ "Plantinga on Warrant", *Religious Studies* 37 (2001).
- _____ *Epistemic Justification*, (Oxford: Clarendon Press, 2001).

Abstract: Plantinga, Knowledge and Proper Functionalism

This paper provides a descriptive as well as a critical survey of Plantinga's recent epistemological project of "Proper Functionalism". After giving somewhat a detailed account of proper functionalism, it argues that the basic trouble with this view consists in its functionalist character. It is thus concluded that although Plantinga's proper functionalist view may provide a powerful explanation for background conditions of knowledge, it does not satisfactorily shed light on the nature of knowledge.