



*Kutadgubilig*

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

48

Aralık 2023

ISSN: 1303-3387

## KUTADGUBİLİĞ

Felsefe – Bilim Araştırmaları  
Philosophy – Science Research  
Sayı: 48, Aralık 2023  
(Altı ayda bir yayımlanır.)  
ISSN: 1303-3387

**Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları uluslararası hakemli dergidir / Kutadgubilig Philosophy – Science Researches is a refereed journal**

**Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları TÜBİTAK / ULAKBİM tarafından dizinlenmektedir.  
Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 1. sayısından itibaren THE PHILOSOPHER'S INDEX tarafından dizinlenmektedir.**

**Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları ACARINDEX tarafından dizinlenmektedir.**

### Kurucu / Founder

ŞABAN TEOMAN DURALI

### Editörler / Editors

AYHAN BIÇAK

ÖMÜR KARSLI

### Yayın Kurulu / Editorial Board

Abderezak Belagrouz (University of Sétif 2, Cezayir)	Sergey Malenko (Novgorod Devlet Üniversitesi, Rusya Federasyonu)
Ayhan Bıçak (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)	Nebi Mehdiyev (Trakya Üniversitesi, Türkiye)
Nihal Petek Boyacı Gülenç (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)	Ferid Muhiç (Aziz Kril Metodi Üniversitesi, Makedonya)
Yaylagül Ceran (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)	Andrey Nekita (Novgorod Devlet Üniversitesi, Rusya Federasyonu)
Cengiz Çakmak (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)	Erhard Oeser (Viyana Üniversitesi, Avusturya)
Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi, Türkiye)	Jose Carlos Brandao Tiago de Oliveira (Euora Üniversitesi, Portekiz)
Hans Daiber (Mainz Üniversitesi, Almanya)	Murad Omay (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Aysel Demir (Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye)	Jamil Ragep (McGill Üniversitesi, Kanada)
Ömür Karşı (Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye)	Stanley Salthe (Binghamton Üniversitesi, ABD)
İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)	Cahid Şenel (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)	Oktay Taftalı (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Arzu İbişi Temelli (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)	Ali Utku (Atatürk Üniversitesi, Türkiye)
İsmail Kara (Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye)	Saniye Vatansver (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)
M.Cüneyt Kaya (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)	Ernest Wolf-Gazo (Amerikan Üniversitesi, Mısır)

### Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü

Dergâh Yayınları A.Ş. adına  
Asım Onur ERVERDİ

### Yazışma Adresi

Mimar Sinan Mah. Selamiali Efendi Cad.  
No: 13/A Üsküdar/İstanbul  
Tel: (216) 391 63 91-93

### Web Sayfası

www.kutadgubilig.com

### e-posta

bilgi@kutadgubilig.com

### Satış, Abone

Mimar Sinan Mah. Selamiali Efendi Cad.  
No: 13/A Üsküdar/İstanbul  
Tel: (216) 391 63 91-93

### Baskı

Ana Basım Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.  
Mahmutbey Mah. Devekaldırımı Cad.  
2622 Sok. No: 6/13 Bağcılar/İstanbul  
0212 446 05 99

### Yurtiçi abonelik bedeli

Yıllık 2 sayı, 400 TL  
**Kurumlar için abonelik bedeli**  
Yıllık 2 sayı, 800 TL  
**Yurtdışı abonelik bedeli**  
Yıllık 2 sayı, 80 ABD Doları

### Abonelik için hesap numaraları

**Ziraat Bankası** (Cağaloğlu Şubesi)  
IBAN: TR 91 0001 0008 8929 0448 1950 01

**Posta Çeki Hesabı:** 6115869

---

Kendisine klasik İslâm düşünce geleneğini temel alan *Kutadgubilig* kendini bir felsefleşmiş kültür inşâasına katkıda bulunmak iddiasını taşıyan *felsefe* - “varlık” ile “bilgi” öğretileri, “bilim teorisi”, “ahlâk”, “dil”, “din”, “tarih” ile “toplum”- araştırmalarına; *mantık* ile *matematik* çalışmalarına ve *bilim* - “fizik”, “gökbilim”, “yer bilimleri”, “kimya”, “canlılar bilimi”- incelemelerine açacaktır.

*Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*’nda aranan başta gelen özellik, özgünlük, felsefe-bilim ciddiliği, enginlik, derinlik ile ifade güzelliğidir. Özgünlükten kasdımız, öncelikle Türk müellifinin, ele aldığı soruna evvelemerde klasikleşmiş İslâm düşüncesinin bakış açısını da dikkate alarak çözüm önermesi keyfiyetidir. İfade güzelliğine gelince; bundan murad olunan, Türkçenin, yüzyılların zevk ile letâfet imbiğinden süzülerek günümüze erişmiş soylu söz varlığı ile anlatım gücünün alabildiğine ortaya koyulmasıdır.

Felsefe-bilim zihniyeti, taassub ile tek taraflılığı reddeder. Tersine, eleştiri tavırla yola koyulur. Felsefe-bilim akılyürütme yolunun sonu yoktur. Her akılyürütme silsilesinin sonu gibi gözüken vargı, yeni bir gidişin başlangıcını bağrında taşır. Ancak, eleştirel tutum, özellikle ahlâk-tarih-toplum-siyaset çerçevesinde, açsızlık, görüşsüzlük ile ifâdesizlik anlamına gelmez, gelemez, gelmemelidir.

Felsefe-bilim bağlamında ortaya koyulan bir verim, ilk bakışta, nice özgün gözüdürse gözüksün, belli bir geleneğin bağrında yer almıyorsa, kalıcı bir anlam kazanamaz. Havaya saçılmış tohumları andırır. Ekinlerin yetişip serpilmeleri için tohumların, münbit topraklara atılmaları icâb eder. Benzer biçimde, düşünceler ile varsayımların kalıcı, etkileyici ve evrensel anlamlar kazanabilmeleri de belli bir felsefe-bilim geleneğinin (école) içerisine doğup bağrında neşvünemâ bulmalarına bağlıdır. İşte, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Türk düşüncesinde böyle bir geleneğin oluşmasına zemîn hazırlayabilirse, kuruluş amacı doğrultusunda hizmet görmüş olacaktır. Derginin sayfalarında yazılarıyla yer alacak felsefeci-bilimadamlarımızın, dialektik bir anlatışta, düşüncelerini “çarpıştırıcak” bir ortama kavuşmaları dileğimizdir.

*Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2002 yılından itibaren yayımlanmakta olan akademik ve hakemli bir felsefe dergisidir. 2002-2015 yılları arasında yılda iki defa yayımlanmış olan *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2016-2018 yılları arasında Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yılda dört sayı olacak şekilde yayımlanmıştır. 2018 yılından itibaren Mart ve Eylül aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanmaya devam eden *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2021 yılından itibaren Haziran ve Aralık aylarında yayımlanacaktır.

*Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, yayımladığı çalışmalarda izhâr olunmuş düşünceler ile görüşlerin sorumluluklarını üstlenmez. Yalnız, dil ile ifade biçimlerinde nisbî bir ortaklığı sağlamak amacıyla müdâhale hakkını mahfûz tutar. Saygılarımız ve selâmlarımızla, “mutluluk veren bilgi”: *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*.

---

---

*Kutadgubilig* takes its ground on the Islamic philosophy tradition, and now it is going to welcome in its pages the studies on philosophy –doctrines on ‘existence’ and ‘knowledge’, ‘theory of science’, ‘ethics’, ‘religion’, ‘language’, ‘history’ and ‘society’–, on logic and mathematics, and researches on science –‘physics’, ‘astronomy’, ‘geometry’, ‘chemistry’, ‘biology’– that claim providing for the establishment of a philosophical tradition.

First requirements are individuality, gravity on philosophy and science, immensity, depth, and beauty of expression. What we mean by individuality is the assessment of the classical early Islamic thought by the author (especially the Turkish author) while examining the question that he chooses and then provide a solution. As for the beauty of expression, what is desired is the revealed Turkish eloquence with its esteemed, charming and extant vocabulary.

The mentality of science and philosophy rejects the unilateralism. On the contrary, it sets off with an attitude of criticism. It is an endless road. Every end is a beginning. However, the attitude of criticism, does not, shall not and will not mean an agonistic or expressionless attitude especially on the ethical-historical-social-political ground.

A philosophical and scientific fruit can not bear a permanent meaning unless it is supported by a tradition no matter how original it looks. It resembles the seeds thrown to the air. They should be sowed first. It is the same with the ideas. They should begin their existence in an école. That is why the periodicals’ aim is to prepare a ground for a tradition of this kind. Our hope is to get the authors ‘crash’ their ideas with dialectical minds in the papers of the periodicals.

*Kutadgubilig Philosophy-Science Studies* (the Blissful Wisdom) is an academic and refereed philosophy periodical being published since 2002. It was being published twice a year between 2002 and 2015; however from 2018 on, it has been published four times a year, on March, June, September, and December. Starting from 2018, *Kutadgubilig Journal of Philosophy-Science Research* was being published in March and September. In 2021, we will be publishing our issues in June and December.

*Kutadgubilig Philosophy-Science Studies* does not take the responsibility of the views and thoughts expressed in the articles. It does, however, keep the right of intervention so as to provide a relative cooperation on language and expression manners. Best regards, ‘uplifting knowledge’, *Kutadgubilig Philosophy-Science Studies*.

---

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### MAKALELER ARTICLES

EMRAH AKDENİZ

Heidegger'in Düşüncesinde Farklılaşan Kavramlar  
Bağlamında Varlığı Düşünmenin Sürekliliği Üzerine  
On The Continuity of Thinking Being in The Context  
Of Changing Concepts in Heidegger's Thought

13

AYHAN BIÇAK

Anayasa Tasavvuru ve Yönetim Sorunları  
Constitutional Theory and Problems of Administration

35

ZEHRA BİLGİN

Mühendishane'den Cambridge Üniversitesi'ne:  
Mehmed Emin Paşa ve *Calculus of Variations* Adlı Eseri  
From Muhendishane to University of Cambridge:  
Mehmed Emin Pasha and *Calculus of Variations*

69

ALPER DARICI

Tarihsel İlerleme Düşüncesinin Kökeni Üzerine Bir İnceleme  
An Analysis of The Origin of The Idea of Historical Progress

99

CEMRE DEMİREL

Ahlaki Nihilizm Kapsamına Giren Metaetik Teoriler  
Metaethical Theories Falling Within The Scope of Moral Nihilism

121

NESİBE KANTAR - LEVENT BAYRAKTAR

An Ethical Theory in The Field of Information Philosophy: Flourishing Ethics  
Bilişim Felsefesi Alanında Bir Etik Teori: Gelişim Etiği

141

İLKER KÖMBE

Ahlâk ve Siyaset Felsefesi Bağlamında Stoacı Ana ve Alt Erdemler Teorisi  
Stoic Theory of Cardinal and Subordinate Virtues  
in The Context of Ethical and Political Philosophy

161

KENAN MUTLUER

Fundamental Ontolojide Dasein'in Olası Bütün-Oluşu  
ve Ölüme Doğru Varlık Fenomeni Üzerine Bir İnceleme  
An Examination on The Possible Being-a-Whole of Dasein in  
Fundamental Ontology and The Phenomena of Being-Towards-Death

187

MÜJDAT TAKICAK

Kant'ta Geometrinin Temelleri Üzerine Bir İnceleme  
An Investigation on The Foundations of Geometry in Kant

207

SERDAL TÜMKAYA

Quine's Naturalism is More Inclusive Than "Liberal Naturalism"  
Quineci Natüralizm "Liberal Natüralizm"den Daha Kapsayıcıdır

231

## KİTABIYAT BOOK REVIEW

SELÂMİ ATAKAN ALTINÖRS

Ruhun Arayışında

249

TUĞBA YAZICI

Deleuze'ün Sanatçı-Filozofu

255

*Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*  
Etik İlkeler ve Makale Formatı

261

## EDİTÖR'ÜN NOTU

*Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*'nin Aralık 2023 tarihli 48. sayısı on makale ve iki kitap eleştirisi olmak üzere toplamda on iki yazı ihtiva etmektedir.

Emrah Akdeniz, “*Heidegger’in Düşüncesinde Farklılaşan Kavramlar Bağlamında Varlığı Düşünmenin Sürekliliği Üzerine*” başlıklı makalesinde Heidegger düşüncesinin temel sorunlarını yeniden tartışmaya açmaktadır. Akdeniz makalesiyle değişen terminolojisine rağmen Heidegger düşüncesindeki devamlılığı göstermeyi amaçlamaktadır.

Ayhan Bıçak’ın “*Anayasa Tasavvuru ve Yönetim Sorunları*” makalesinde toplumsal sorunların üstesinden gelebilmek için kurumsal sorunların kökenleri irdelenmektedir. Toplumsal düzenin yapıtaşlarını, yönetim sorunlarının öğelerini inceleyen düşünür, anayasa tasavvurunu yeniden kurgulamayı denemekte, sorunların çözümü için öneriler geliştirmektedir.

“*Mühendishane’den Cambridge Üniversitesi’ne: Mehmed Emin Paşa ve Calculus of Variations Adlı Eseri*” isimli incelemesinde Zehra Bilgin, 19. yüzyılda yaşamış Osmanlı devlet adamlarından matematikçi Mehmed Emin Paşa’nın, Cambridge Üniversitesi’nde gördüğü matematik tahsilinin ardından kaleme aldığı eserini konu edinmektedir. Londra’da basılan eserin içeriğini ve mahiyetini açıklayan araştırmacı, eserin Türkçe çevirisini de makalesinde sunmuştur.

Alper Darıcı, “*Tarihsel İlerleme Düşüncesinin Kökeni Üzerine Bir İnceleme*” adlı makalesinde, ilerleme düşüncesine ilişkin tespit ettiği üç farklı yaklaşımı gözden geçirmiştir. Bu yaklaşımlardan ilkinin ilerleme düşüncesinin bütün Batı düşünce tarihine yayılan bir düşünce olduğunu, ikincisinin ise ilerlemenin modern dönemde ortaya çıktığını, üçüncü yaklaşımda ilerlemenin kökenlerini Yahudi-Hristiyan düşüncesinde bularak sekülerleştiğini belirten Darıcı, ilerlemenin modernliğin bir sonucu olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır.

“*Ahlaki Nihilizm Kapsamına Giren Metaetik Teoriler*” makalesinde Cemre Demirel, ahlaki nihilizmin ne olduğunu ve kapsamını irdeleyerek, bütün gayribilişselci metaetik teorilerin ve bilişselciliğiyle istisna olan hata teorisinin ahlaki nihilizm çatısı altına dahil edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Duyguculuk, dışavurumculuk, yarı realizm, kuralcılık gibi gayribilişselci linguistik teorileri ve ahlaki subjektivizm, ahlaki görelilik gibi ontolojik teorileri ayrı başlıklarda inceleyen yazar, sözü edilen teorilerin ahlaki nihilist olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Nesibe Kantar ve Levent Bayraktar’ın kaleme aldığı, “*An Ethical Theory in the Field of Information Philosophy: Flourishing Ethics*” isimli çalışmada, yeni felsefe yaklaşımlarından birisi olan bilişim felsefesini ve bilişim etiğini konu edinmektedir. Bu bağlamda Terrell Ward Bynum’un Gelişim Etiği Teorisi’nin tartışıldığı makalede yazarlar, felsefe-bilim geleneğinin bilgi devriminin araçlarıyla çağımızı felsefe-tek-noloji akımı tarafından şekillendirdiği tespitine ulaşmaktadır.

İlker Kömbe'nin “*Ahlâk ve Siyaset Felsefesi Bağlamında Stoacı Ana ve Alt Erdemler Teorisi*” makalesinde, Stoacılığın kurucu düşünürlerinden Khrysisippos'un ana ve alt erdemler ayrımı ile Cicero'nun erdemler ve erdemsizlikler ayrımı arasındaki benzerlikler ve farklılıklar değerlendirilmektedir. Çalışmasında Kömbe, Khrysisippos ile Cicero'nun erdem ve erdemsizlik teorilerini merkezi bir problem olarak ele almakta ve ilkece gerçek erdem bilgelik olmasına karşılık siyasal-toplumsal eylem yaşamında adalet erdemine önem verilmesine vurgu yapmaktadır.

“*Fundamental Ontolojide Dasein'in Olası Bütün-Oluşu ve Ölüme Doğru Varlık Fenomeni Üzerine Bir İnceleme*” makalesinde Kenan Mutluer, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ındaki fundamental ontolojik analizin “Dasein ve Zamansallık” başlıklı “İkinci Ayrım”ının “Dasein'in Olası Bütün-Oluşu ve Ölüme Doğru Varlık” bölümünde eksistensiyal ölüm fenomeninin birbirine zıt olan noksanlık, bitiş, bütünlük, kesinlik, belirsizlik, beklenti, talep, ölüme doğru varlık ve öne-koşmaklık fenomenleri nasıl birlik halinde tutabildiğini veya birleştirebildiğini sorgulamıştır. Tartışmasını kökensellik düzleminde sürdüren yazar, ölüm fenomeniyle dışavuran gelecek veya kendini-önceleme fenomenlerinin birlik halinde tutma kapasitesini ortaya koymaya gayret etmiştir.

Müjdat Takıçak, “*Kant'ta Geometrinin Temelleri Üzerine Bir İnceleme*” isimli çalışmasında Kant'ın “geometrinin tüm yargıları ya da önermeleri sentetik a priori” iddiasını nasıl temellendirdiğini açıklayarak, analitik a priori olan “üçgen üç kenarlıdır” türünden geometrik önermelerin durumunu tartışmaktadır. Kant'taki birtakım muğlak noktalara değinen yazar, Kant'ın analitik yargıları sentetik yargıların bir parçası olarak gören düşüncelerinin üzerinde durmuştur.

“*Quine's Naturalism Is More Inclusive Than 'Liberal Naturalism'*” adlı makalesinde Serdal Tümkeya, Quine'in bilimsel natüralizminin liberal natüralizmden daha liberal olduğunu öne sürmektedir. Tümkeya'ya göre ontolojik natüralizmin metodolojik natüralizmin antitezi olması muhtemeldir ve sözde liberal natüralizmde bazı doğaüstü varlıkların sözde dışlanması natüralizmi dar kılmaktadır.

Kitabiyat kısmında Selâmi Atakan Altınörs, John Cottingham'ın bu yıl Türkçeye çevrilen *Ruhun Arayışında* kitabını tanıtarak değerlendirdi. Tuğba Yazıcı ise Gül Turanlı'nın 2021'de yayımlanan *Deleuze'un Sanatçı-Filozofu* kitabı üzerine değerlendirme yazısı kaleme aldı.

Gelecek sayımızda yeni makaleler ve kitap eleştirileriyle buluşmak dileğiyle.



## EDITORIAL NOTE

*Kutadgubilig Journal of Philosophy-Science Research*'s issue 48 dated December 2023 consists of ten essays and two book reviews.

Emrah Akdeniz, in his essay "*On the Continuity of Thinking Being in the Context of Changing Concepts in Heidegger's Thought*" reopens the basic discussions on Heidegger's thought. Akdeniz tries to show *the continuity* of Heidegger's thought despite the changing terminology.

Ayhan Bıçak's "*Constitutional Theory and Problems of Administration*" essay analyzes the roots of institutional problems for overcoming social problems. The author examines the issues in social order and problems of governance. Besides, he tries to re-construct the constitutional vision and offers solutions for the problems.

In her "*From Muhendishane to University of Cambridge: Mehmed Emin Pasha and Calculus of Variations*" essay Zehra Bilgin, writes about nineteenth century Ottoman statesman and mathematician Mehmed Emin Pasha's work written after his education in Cambridge University. She describes and reveals the content and essence of the work published in London. The Turkish translation of the work is also presented in the essay.

Alper Darıcı, in his essay called "*An Analysis of the Origin of the Idea of Historical Progress*" evaluates three different theses identified in the idea of historical progress. The first of these theses argues that the idea of progress spread throughout the history of Western thought, the second that the idea of progress is a new and completely different idea that emerged in the modern period, the third that the idea is rooted in Judeo-Christian thought and secularized. Darıcı, tries to build the idea that the idea of progress emerged as a result of modernity as a new and completely different experience

In his essay "*Metaethical Theories Falling Within the Scope of Moral Nihilism*" Cemre Demirel presents what moral nihilism is and an examination of its scope and proposes that all non-cognitivist metaethical theories, with the exception of error theory accompanied by cognitivism, should be classified under the framework of moral nihilism. To support this, the author examines non-cognitivist linguistic theories such as emotivism, expressivism, quasi-realism, and prescriptivism, along with ontological theories like moral subjectivism and moral relativism under separate titles; and attempts to demonstrate that all of these mentioned theories are fundamentally moral nihilist.

Nesibe Kantar and Levent Bayraktar's work, "*An Ethical Theory in the Field of Information Philosophy: Flourishing Ethics*" discusses the philosophy of information and information ethics. In the article that investigates Prof. Terrell Ward Bynum's Flourishing Ethics Theory in this context, the authors reach to the conclusion that the philosophy-science tradition has shaped our age by the philosophy-technology movement with the influence of the internet, artificial intelligence and computing technologies, which are the tools of the information revolution.

İlker Kömbe's "Stoic Theory of Cardinal and Subordinate Virtues in the context of Ethical and Political Philosophy" essay, evaluates the similarities and differences between the distinction, table, and theory of cardinal and sub-virtues put forward by Chrysippus and the distinction, table, and, theory of virtues and vices by Cicero. Kömbe addressed as a central problem in Chrysippus's and Cicero's theories of virtue and vice; and he emphasized that although in principle true virtue is wisdom, the virtue of justice has a special place in the life of political-social action.

"An Examination on the Possible Being-A-Whole of Dasein in Fundamental Ontology and the Phenomena of Being-Towards-Death" by Kenan Mutluer tries to examine how the existential death phenomenon can unite or combine the opposite phenomena of outstanding, ending, totality, certainty, indefinity, expectation, demand, being-towards-death and anticipatoriness in the "The Possible Being-A-Whole of Dasein and Being-Towards-Death" section of the "Division Two" titled "Dasein and Temporality" of fundamental ontological analysis developed by Heidegger in *Being and Time*. In conclusion, he unveils the capacity to unite the phenomena of the future or being-ahead-of-itself revealed by the phenomenon of death.

Müjdat Takıcak, in his essay called "An Investigation on the Foundations of Geometry in Kant" clarifies how Kant grounds the claim that "all judgments or propositions of geometry are synthetic a priori" and discusses the situation of geometric propositions such as "triangle has three sides". The author also mentions some ambiguous concepts in Kant's theory and his thoughts that considered analytical judgments as a part of synthetic judgments.

The essay called "Quine's Naturalism Is More Inclusive Than 'Liberal Naturalism'" by Serdal Tümkaya, proposes that Quine's scientific naturalism is more liberal than "liberal naturalism.". Tümkaya thinks that it is possible that ontological naturalism is the antithesis of methodological naturalism, and the so-called exclusion of some supernatural entities in alleged liberal naturalism in fact renders naturalism too narrow.

In our book review section Selâmi Atakan Altınörs, introduced and reviewed John Cottingham's book *Ruhun Arayışında*, which was translated into Turkish this year. Tuğba Yazıcı wrote a review on Gül Turanlı's book *Deleuze'un Sanatçı-Filozofu*, published in 2021.

Hope to meet in further issues, with new essays and reviews.

MAKALELER  
ARTICLES



# HEIDEGGER'İN DÜŞÜNÇESİNDE FARKLILAŞAN KAVRAMLAR BAĞLAMINDA VARLIĞI DÜŞÜNMENİN SÜREKLİLİĞİ ÜZERİNE

Emrah Akdeniz\*

## ON THE CONTINUITY OF THINKING BEING IN THE CONTEXT OF CHANGING CONCEPTS IN HEIDEGGER'S THOUGHT

### ÖZ

Heidegger, felsefî düşüncenin, tarihi boyunca *Varlık Sorusu* etrafında inşa edildiğini iddia eder; dolayısıyla felsefe, ilkin Sokrates-öncesi dönem ile ortaya çıkan ve zamanla bir çeşit bozulma olarak düşünülebilecek bir dönüşümle sonlanan bir süreç şeklinde düşünülür. Bu haliyle felsefe tarihi, aynı zamanda metafizik tarihidir ve metafizik tarihini Heidegger, düşüncenin kökenine işaret etmesi nedeniyle *ilk başlangıç* olarak adlandırır. Bununla birlikte ilk başlangıç, Heidegger için akıp gitmiş ölü bir geçmiş değildir; tam tersine tekrar düşünülmesi ve yeniden yorumlanması gereken, şimdiye ve geleceğe ilişkin bir evredir; çünkü düşüncenin, varlıkla ilgili sahil bir açılımı, ancak geriye dönük alışılmadık bir yorumlama etkinliği aracılığıyla gerçekleştirmesi söz konusudur. Böylece Heidegger, sahil düşünmenin olanağı olarak yorumladığı *öteki başlangıç* kavramına ulaşır. Bu aşamada düşünür için takınılması gereken tutum, bu iki başlangıç arasında sürekli bir gidip gelme hâlidir; çünkü Heidegger'in özellikle ikinci büyük yapıtı olarak görülen *Felsefeye Katkılar*'da merkeze aldığı *Varlığın Hakikati* ya da *Olagelme* gibi terimler, bizzat başlangıçlar arasındaki bu hareketlilik bağlamında kavranabilecek olan temel bir *oluşa* işaret etmektedir. Bu nedenle Heidegger'in düşüncesini anlamada kilit rol oynadığı düşünülen, fakat *Varlık ve Zaman*'a göre daha arka planda kalmış olan bu metne bakmak ve oradaki yaklaşımı görmek, böylece ortaya çıkan yeni kavramları ele almak önem arz etmektedir. Sonuç olarak bu makalenin amacını,

\* Doç.Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, e-mail: eakdeniz@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0538-9153. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Makale geliş tarihi: 01-05-2023; kabul tarihi: 30-05-2023.

Heidegger'deki temel sorunun, onun erken dönemi olarak düşünülen *Varlık ve Zaman* döneminde de, sonrasında da değişmediğini göstermeye çalışmak oluşturmaktadır. Bu bağlamda Heidegger'in anlaşılmaz görünen ve yorumlanması zor olan ve mistik tınısı bulunan kimi terimleri açıklanmaya çalışılacak, böylece Heidegger'in değişen terminolojisine rağmen düşüncesindeki *devamlılığın* varlığı gösterilmiş olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Varlık, Metafizik Tarihi, İlk Başlangıç, Öteki Başlangıç, Geçiş, Olagelme.

#### ABSTRACT

Heidegger claims that philosophical thought, throughout its history, has been built around the “*Question of Being*”, therefore philosophy is thought of as a process that first emerged with the Pre-Socratic period and ended with a transformation that could be thought of as a kind of deterioration in time. As such the history of philosophy is also the history of metaphysics and Heidegger calls the history of metaphysics as *the first beginning*, because it points to the origin of thought. However, the first beginning is not a dead past for Heidegger, on the contrary, it is a phase of present and future that needs to be rethought and reinterpreted, because it is possible for thought to make an authentic opening of being only through an unusual retrospective interpretation activity. Thus, Heidegger arrives at the concept of *the other beginning* which he interprets as the possibility of authentic thinking. At this stage, the attitude to be adopted for the thinker is a state of constant oscillation between these two beginnings, because terms such as “*Truth of Being*” or “*The Event*”, which Heidegger centered especially in his “*Contributions to Philosophy*”, which is seen as his second great work, point to a fundamental *becoming* that can be grasped in the context of this mobility between beginnings. For this reason, it is important to look at this text, which is thought to play a key role in understanding Heidegger's thought, but which has remained in the background compared to “*Being and Time*”, and to see the approach there, and thus to deal with the new concepts that have emerged. As a result, the aim of this article is to try to show that the basic problem in Heidegger has not changed in the period of “*Being and Time*”, which is considered as his early period, and after it. In this context, some terms that seem incomprehensible and difficult to interpret and have mystical tones will be tried to be explained, so that *the continuity* of Heidegger's thought will be shown despite the changing terminology.

**Key Words:** Being, History of Metaphysics, First Beginning, Other Beginning, Passing, The Event.

## Giriş

Bazı Heidegger uzmanlarınca<sup>1</sup> *Varlık ve Zaman*'dan sonra Heidegger'in ikinci büyük yapıtı sayılan *Felsefeye Katkılar (Olagelme/Oladurma Üzerine)*<sup>2</sup> Heidegger'in düşüncesindeki açılımın yön değiştirmeye başladığı bir döneme işaret eder. 1927 yılında yayımlanan *Varlık ve Zaman*'dan on yıl sonrasına denk gelen bu dönem, aslında düşüncenin değiştirilmesinden çok düşüncenin kendini açma biçiminde meydana gelen bir değişiklik olarak düşünülebilir. Sorulan soru, varlığın anlamı sorusu, *Varlık ve Zaman*'da metafizik dilin sınırları içinde kalınmasından dolayı tatmin edici olmaktan uzak kalan ve bu nedenle de yarım bırakılan kökene ilişkin bu *temellendirici-soru*, artık düşüncenin yeni açılımı içinde, işin içine kendisini de dâhil eden bir sürecin işleyişini, yani *ereignis*'i, belirginleştirmeye çalışan bir *temel-soru* biçiminde düşünülerek sorulmaya başlanır. Sorunun soruluşuna ilişkin bu açılım farklılığı, *Varlık ve Zaman*'da soruyu soranın, soruyu soruşundaki içkinliği-aşkınlığı<sup>3</sup> bağlamında ele alınırken, *Beiträge*'de soruyu soranın soruyu soruşundaki ikili işleyişi, olagelişi açığa çıkaran bir süreç olarak düşünülür. Aşkınlığın söz konusu olduğu yerde metafiziğin dili konuşurken, ikili işleyişin deviniminden söz edildiğinde konuşan, kendini aynı zamanda metafizik tarihi olarak da açan kuşatıcı ve öngörülemez bir sürecin dilidir. Bunu Heidegger'in düşüncesindeki *vurgu değişikliğinin* açığa çıkışına işaret eden bir belirti olarak yorumlamak mümkündür. Bu bağlamda öngörülemezliğin en açık göstergelerinden birisi, şüphesiz bu yapıtın yoğun bir aforizma diliyle kurulmuş olmasıdır; çünkü anlatılmak, resmedilmek istenen işleyişin, klasik felsefe dilinin gidimli mantığı içerisinde dile getirilemeyeceği düşünülmekte ve bu nedenle varlığın anlamı sorusu bağlamında bir tür vurgu değişikliği yapılmak istenmektedir. Bu noktada en temel ayırım, vurgu değişikliğinin, kendisi tarafından içerilen süreçten ayırt edilemez

<sup>1</sup> *Felsefeye Katkılar*'ın *Varlık ve Zaman* bir kenara bırakılacak olursa, Heidegger'in gerçek baş yapıtı olduğunu ifade eden Otto Pöggeler'e referans veren Dennis J. Schmidt'e ilaveten söz konusu yapıtın Heidegger'in düşünsel seyrindeki önemine ve belirleyiciliğine ilişkin olarak başta Friedrich-Wilhelm von Herrmann ve William McNeill olmak üzere W. Brogan, Parvis Emad gibi uzman isimlerin yazılarının toplandığı ve bu makalenin yazılmasında da bir hayli yararlanılan *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy* adını taşıyan kitapla, gene George Kovacs'ın konuyla ilgili *Thinking and Being in Heidegger's Beiträge zur Philosophie* adlı kitabının özellikle 9-21. sayfalar arasında yer alan önsöz kısmına bakılabilir.

<sup>2</sup> Heidegger'in bu yapıtının orijinal adı *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* olup kitap Heidegger toplu yapıtlarının 65. cildi olarak yayımlanmıştır. Bu makalede metnin *Contributions to Philosophy (From Enowning)* başlığını taşıyan Parvis Emad ve Kenneth Maly'nin İngilizce çevirisi kullanılmıştır.

<sup>3</sup> İçkinlik-aşkınlık gibi klasik metafiziğe özgü bir ayırımı, Heidegger'le ilgisinde, yitimliliği temelinden *dünya-içinde-varlık* olarak bu durumunu soru konusu yapabilen, başka bir deyişle, *dünya-içinde-varlık* olarak dünyayı kuran, kendi ötesine taşan, *ek-statik* devinimini açığa çıkaran ve bu bağlamda bir tür içkinlik-aşkınlık ilişkisini metafiziğin konumlandığı bakış açısından farklı bir biçimde görünür kılma çabası olarak düşünmek olanaklıdır; burada söz konusu olan, soruyu soranın sorduğu sorunun hem içinde hem de ek-statik olarak dışında olmasıdır; zaten öyle olduğu içindir ki soru, sorulabilir olmaktadır; ama gene de soruyu soranın "öncelliği" sanki tam olarak devreden çıkarılmamıştır; bu, ancak olagelme ya da oladurma olarak çevrilebilecek olan Ereignis kavramı ile başarılabacaktır.

olmasıdır; başka bir deyişle Heidegger'in olgunluk ya da geç dönemi olarak adlandırılan evre, bir bakıma işleyiş tarafından özel bir biçimde sahiplenilmekte ve dil ile biçim de bu sahiplenilmenin bir göstergesi olarak ortaya çıkmaktadır. Söz konusu vurgu değişikliği, *Beiträge*'de özellikle arasına tire çekilmiş Da-sein anlayışında açığa çıkar. Zamansallığa, yitimselliğe bağlı aşkınsal bir yapı olarak düşünülen ve *Varlık ve Zaman*'ın ana sorunsalı olarak çözümlenmeye çalışılan Dasein, *Beiträge* ile Da-sein olarak düşünülmeğe başlanır. Tire çekilmiş ve tire çekilmemiş Dasein arasındaki en temel fark ise ilkinde vurgunun **Dasein**'da olmasıyken ikincisinde vurgunun **Da-sein**'da olmasıdır. Bu temel vurgu farkının Heidegger düşüncesi bakımından önemi şu biçimde anlaşılabilir: Vurgunun Da'da olduğu dönem, yani *Varlık ve Zaman* dönemi, ağırlığını öznenin oluşturduğu, metafiziğin dilinden henüz çıkamadığı, aşılmaya çalışılan özne-nesne ayrımının yeterli bir biçimde kesintiye uğratılmadığı, bu nedenle de varlığın anlamının ne olduğu sorusu bağlamında oluşturulan Dasein analizi temelli projenin, istikamet aldığı yönde devam ettirilemeyeceğinin anlaşılabilir olarak yarım bırakılmasına denk düşer; dolayısıyla yarım bırakılan projenin dönüştürülmesi, vurgunun 'Sein' üzerinden ağırlık kazanacağı ve bu bağlamda metafizik öznenin son kalıntılarının da gözden silineceği yeni bir anlayış ve kavrayışın dönemini açmaktadır; çünkü 'Sein'in vurgulanması, bir bakıma, *Da'nın da vurgulandığı dönemi işleten bir süreci*, olagelmeyi düşünmenin, düşünmeye çalışmanın, bunu düşünmeye çağırmanın dillendirilmesidir. Bu noktada artık etkin olan, *Varlık ve Zaman*'daki gibi yitimselliği içinde atıldığı, kendini bulduğu yerde, yoksunluğunun berisinden ileriye-dönük-devinimiyle olan(lar)ı aşan ve böylece varolanları varlığa getiren, aşkınlığı içinde ayrımı yaratan, ama böyle olmasıyla da özneliliğinden bir türlü kurtulamayan bir özne değildir; tam tersine burada artık etkin olan süreç, varlıkla karşılıklı bir ilişki içinde, "eş-anlı" bir akış halinde yaratılan, oluşan, süregiden, olagelen ve olagelişinde duran, kendi olmaya doğru giden bir işleyiştir.<sup>4</sup> Artık varlığın anlamı sorusuyla bağlantılı olarak soru konusu edinilen, anlaşılabilir istenen, işleyişin yapısı, eş deyişle varlığın kendisini nasıl açtığı sorusudur. Bu soruda kendini açan, aynı zamanda sorunun soruluşunu da açandır; soruya konu olan, soruyu sormaya neden olandır, sorunun sorulmasıyla sorunun sorulabilirliğinin

<sup>4</sup> İşleyiş sözcüğünü, yer yer Ereignis kavramına karşılık kullanıyorum. Kimi Türkçeleştirmelerde öz-le-yiş olarak karşılanan sözcük, özleyişin hem 'öz'e hem de köken dilde bulunmayan özleme (varlıkla Da-sein'in karşılıklı ilişkisinden sanki bir tür özlemiş gibi) yapabileceği olası istenmedik çağrışımlar nedeniyle tercih edilmemiştir; belki özleşme terimi Heidegger'in amacı bakımından daha yerli yerinde bir karşılık olabilir; oysa işleyiş terimi, söz konusu kullanıma göre en azından ilgisiz çağrışımları çağırması ve görece daha tarafsız kalması nedeniyle, sözcüğün sahiplenme ve açığa çıkma anlamlarını veremediği ve bu nedenle de yetersiz kaldığı açık olmasına rağmen, en azından şimdilik, kullanılabilir durmaktadır; bununla birlikte Ereignis kavramını Heidegger aynı zamanda öz (wesen) anlamında kullanır; öz, Heidegger için şeylerin olageldikleri ya da oladurdukları hale gönderme yapan bir kavramdır. Var olanlar ve var olanlarla ilişkisinde insan, olmakta oluş halinde bir konumlanışa göre *olur*; *olmak* bu haliyle aynı zamanda durmaktadır; varlığın anlamı, şeylerin olmakta oluşta, olagelişte vardığı yerde durması, durduğu yeri kaplaması, orada *kökleyerek* kendini açması, açarak kendileşmesidir; dolayısıyla terimi insanın yapıp eden, ama yaparken öldürülen, yani iki tarafı bir işleyiş içinde gidip gelen bir konumda olduğunu unutmadan anlamaya çalışmak gerekiyor.



koşulları, temelleri açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır. Heidegger'e göre, artık burada soruyu soran bir öznedenden çok sorunun soruluşunu olanaklı kılan bir salınımın, işleyişin, özel türden bir devinimin etkisidir söz konusu olan:

“Sorgulamada Burada-oluşumuz, kelimenin tam anlamıyla tarihine ve bu tarihin içinde bir karar vermeye çağrılıyor-burada söz konusu olan, sorgulamanın ahlâk ya da dünya görüşleri bağlamında türevsel ve yarara dönük bir uygulaması değildir. Tersine sorgulamanın temel konumu ve tavrı kendi içinde tarihseldir, kendini oluşturma tutmakta ve devam ettirmekte ve bu oluşumun temelinde, bu oluşumdan dolayı sormaktadır”.<sup>5</sup>

Bu durum, vurgu değişikliğiyle dile getirilen bir *geçiş* açığa çıkarır; dolayısıyla geçiş terimi Heidegger düşüncesinde varlığı düşünme olanağının ilk adımıdır: “Geçiş dönemindeki düşüncenin işi, yalnızca kelimenin ikili anlamında söz konusu olabilir ve de olmalıdır; aynı zamanda hem gidiş hem de yol-böylece kendisi gidilen yol”<sup>6</sup>. Heidegger için gidilen yol, bu durumda *ereignis*'in kendisi olacaktır. Bu işleyiş anlamaya çalışmak, *Varlık ve Zaman*'da ihmâl edilen ya da henüz geliştirilmemiş bu *salınımı* anlamak, vurgu değişikliğinin akla getirdiği türden bir *geçiş düşüncesini* ortaya çıkarır; dolayısıyla Heidegger için geçiş teriminin ne anlama geldiğini ve söz konusu terimin Varlığın tarihsel-düşüncesi ile nasıl bir ilişkisi olduğunu anlamak Heidegger'in yenilenen dilini de anlamak bakımından kaçınılmaz bir öneme sahiptir.

## I. Varlığa İlişkin Sahih Tarihsel Düşünce

Yazılış ve yayımlanış tarihi bakımından *Beiträge*'den önce gelen *Metafizik Giriş* ile başlayan ama ilkin ancak *Beiträge* ile kapsamlı bir biçimde belirginlik kazanan *kökene dönüş* ya da *geçiş, başka bir başlangıca aşma, atlama* düşüncesi, Heidegger'in felsefi projesinin tümüne damgasını vurur. Bu uğraşı, eşliğini *ereignis* teriminin oluşturduğu, kökensel bir tarihselliğin çevrimini devreye sokan ve Heidegger'in varlığın-tarihsel-düşüncesi diye adlandırdığı *yerinden-eden* bir düşünmede odaklanır. Bu düşüncenin ayırıcı özelliğini, her şeyi tasarımılanabilir, hesap edilebilir dolayısıyla manipüle edilebilir duruma sokan metafizik kavrayışın öznesini *animal rationale*'den *Da-sein*'a getirmeye çalışmak oluşturur; çünkü, “*Da-sein* nesne olarak tasarımılanamaz, tersine *Da-sein* olarak *deneyimlenir*, gerçekleştirilir ve yerinden eden bir içine-dönmeyle devam ettirilir”.<sup>7</sup> Bu dönüştürme ya da çağırma, dönüştürülmek istenenin dönüştürülüşünü içeren işleyişin, olageliş sırasındaki son derece özel ve karmaşık yapının nasıl

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trans. Gregory Fried- Richard Polt, New Haven&London: Yale University Press, 2000, 47.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, trans. Parvis Emad-Kenneth Maly, Bloomington-Indiana: Indiana University Press, 1999, 47.

<sup>7</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 47.

bir devinimle açığa çıktığını görmeye, göstermeye, onun düşünürün dilinde nasıl olageldiğini anlamaya yönelik bir biçimde açığa çıkar. İşleyiş, bu dile-geliş içinde kendini ilk defa düşünürle birlikte oldurur. Burada Heidegger için söz konusu olan, artık var-lığın hakikatidir ve “var-lığın hakikatini düşünen soru-ş-turma, *geçiş*i başaran ana karşılık gelir. Bu an, gerçekten de asla sabitlenemez-hesap edilmesi ise daha da olanaksızdır. Ereignis’in, işleyişin, olagelmenin zamanını ilkin o kurar”.<sup>8</sup> Düşünür, bu kendini olduran yapıyı, aynı şâir gibi, var-lığın sözü olarak *duyulur* kılar. Duyulur kılınmaya çalışılan, bu nedenle *geçişle* başarılmak istenendir; tam da bu noktada yapılan, duymanın nasıl bir duyma olduğunu anlamaktır; bu bağlamda müzikal olanın Heidegger’in temel sorunuyla nasıl bir bağlantısı olduğunu ve bunun geçiş düşüncesiyle ilgisini kurmanın nasıl olanaklı olduğunu düşünmek önem kazanır.

Heidegger *Beiträge*’nin dilini, metafizik düşünmenin örgüsünü kırabilmek ve varlığı düşünmenin döngüselliğini gösterebilmek için müzikal çerçevede gelişen bir planda kurgular. Özel türden bir işleyiş ya da olageliş/oladuruş olarak anlaşılan Var-lık, düşünürün dilinde kendini altılı bir örgü içinde açar: *Yankı, Gidip-gelmenin-oyunu, Sıçrama, Temelleniş, Gelecek olanlar, Son tanrı*. Bir *fuge* gibi düşünülen işleyiş, Var-lık, özdeşin değil ama aynının tekrarı, döngüsü içinde işler.<sup>9</sup> Burada söz konusu olan, şiirsel bir dile değil de *kökensel*<sup>10</sup> bir dile dönüştür. Kökensel bir dile dönüş çabası, müzikal yapının neden Var-lığın işleyişiyle eşleştiğini gösterir. Değişik tonalitelere, ama hep aynıyı tekrar eden yapı, işleyişinin, olagelişinin etkisiyle bir tür *sessizliği*<sup>11</sup> egemen kılar. Sessizlik nasıl bir görsellik içinde anlaşılabilir. Kendini gizleyen,<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 47.

<sup>9</sup> Felsefe tarihi, Heidegger’e göre, varlık sorusunun merkez oluşturduğu bir *çevrimsel* yapıya sahiptir, bu nedenle felsefi sorunlar aslında farklı şekillerde dile getiriliyor görünen, fakat temele inildiğinde varlığa ilişkin temel sorunun değişikleri olarak ortaya çıkan, dolayısıyla *aynının döngüsü* olarak ifade edilebilecek bir duruma işaret ederler. Bu yüzden Heidegger’e göre filozofun aslı işi, bu döngüselliğe işaret edecek bir biçimde felsefe tarihini, şimdiki ve geleceği içine alan ve geçmişi hiçbir zaman için olup bitmiş bir geçmiş olarak değil de olagelen, olmaya devam eden, olmakta oluşunda durarak açığa çıkan bir *işleyiş, kendisi oluş* olarak görmektir.

<sup>10</sup> Klasik felsefeyle eşleşen metafiziğin mevcut dili ve düşünme biçiminin altına doğru uzanan ve böylece üzeri örtülen var-lığın anlamına ulaşmak, onu ortaya sermek, onu gömülü olduğu tarihin içinden çıkartmak, düşünürü sürekli, bir kökenle ilişkiye sokar.

<sup>11</sup> Sessizlik, Heidegger’in bu metninde var-lığın, olagelişin, işleyişin bir görünümü olan metafizik tarihinin, yani varlığın tarihinin bir ifadesidir; tarihin bu görünümünde varolanların varlıkları bir bakıma ke-sintiye uğramışlardır; öyle ki metafizik tarihine bakıldığında sesi duyulamayan, anlamı bulanık kalan bir varlık kavramı ile karşı karşıya kalınır; bu durumun en açık göstergesi ontolojik farkın, yani varolanlarla varlık arasındaki farkın silinmiş olmasıdır. Bu yüzden filozof, söz konusu bu silinişi geçecek, yani var olanlardan varlığa geçecek, sonrasında tekrar varolanlara dönecek devinimin gerçekleşmesini sağlayacak bir *geçişle* mükelleftir. Bu da ancak böylesi bir açıklığa hazır olma haliyle olanaklıdır.

<sup>12</sup> Var-lığın kendini açan, ama açarken aynı zamanda gizleyen bir işleyiş içinde olmasını Heidegger *a-letheia* olarak adlandırır. A-letheia, yani hakikat, tam olarak var-lığın devinimselliğini ifade eder. Buna göre, var olanlar oldukları şey haline gelirler ve aydınlığa çıkarlarken aynı zamanda bir tarafları ile de saklı kalırlar. Gülün kâmil bir şekilde açması, onun tomurcuk olarak kapalı kalması, gizlenmesi anlamına gelir. Açığa çıkan, açığa çıktığı oranda bir *bitiş*i de gerçek kılar. Bizzat insanın varoluşu, buna güzel bir örnektir; zira insan, oladuruşunda, olmakta oluşunda, canlılığında yitip gitmenin, sön-

örtenin, açığa çıkmayanın sessizliği; akustik olarak kendi sesini kesenin, bir sessizliğin içinde gizlenenin suskunluğu. Şiirsel, kökensel, başlangıçtaki düşünce, bu nedenle şâirin ya da düşünürün diliyle sanki bu sessizliğe *ses verir*; kendini imâlarla açana sözcükler, imgeler yoluyla âdeta el eder. Sessizlik Heidegger'in füg yapısında anlamaya çalıştığı var-lığın özüne ait olan açılımın ikili salınışı olarak düşünülür. İkili salınım, var-lığın hakikati olarak anlaşılın ve sessizliğin gerekçesini oluşturan temel durumdur. Bu temel durum, Heidegger'in hakikat, aynı zamanda hakikat-olmayandır ifadesinde özetlemeye çalıştığı işleyiştir. Var-lığın hakikati derken anlaşılın, varlığın belli türden bir devinimidir. Var-lık açığa gelirken, kendini gösterirken bunu hep özüne ait olan bir geri çekilme/reddetme içinde yapar. Bunun anlamı, var-lığın açılırken aynı zamanda kendini kapatmasıdır; eş deyişle *kendini vermeyiş içinde vermesidir*. Var-lığın hakikati böyle bir salınımsallık temelinde kendini açmakta ve bunu yaparken de hep bir yanıyla kendini gizlemektedir. Heidegger'in metafizik tarihi olarak gördüğü ve somut ürünleri teknolojide açığa çıkan, aşmaya çalıştığı kavrama tarzı böylesi bir kendini-örten, kendini, kendi verişinde vermeyen salınım olarak anlaşılır. Sessizlik bu salınımın kendini örten, gizleyen özüne karşılık gelir. Var-lığın hakikati, kendi özünü saklayan bir salınımın işleyişi olarak kendi sesinde kendi sesini susturur. Başka bir ifadeyle, metafizik bakış, özne-nesne ayrımı temelinde gelişerek ve varlığı Aristotelesçi bir açıdan göstererek salınımı *durağanlaştırır*; artık varlığın devinimi değil de varolanın olmaklık (varolan olarak varolan) bakımından neliği araştırılır; böylece varlığın üzeri yavaş yavaş örtülmeye başlar. Varlığın bu anlayış içinde sabitlemesi, Heidegger açısından temellendiren-sorunun kılavuz soruya dönüşmesi anlamına gelir. Oysa Heidegger için sorulması gereken tek soru *var-lık nasıl salına-duruyor?* sorusudur; çünkü ancak bu soruyla birlikte sessizliğin sesini, yankısını dinlemenin açığa çıkardığı tutum, sessizlikteki suskunluk görünür olur. Bu, Heidegger'in yapmaya çalıştığı *geçişte* somutlaşın düşünür tavrı olarak anlaşılır ve böyle olmasıyla da metafiziğin işlettiği mantıktan başka türlü bir mantığın ya da düşünmenin devreye girmesi anlamına gelir:

“Sessizlikteki suskunluk, felsefe öteki başlangıcın içinden temellendirici-soruyu sorduğu kadarıyla felsefenin mantığıdır. Felsefe, var-lığın *temel salınımsal hakikatını* arar ve bu hakikat işleyişin (ikircikli geri-çekiliş) ima ederek-görünürleşen saklanmışlığıdır (gizem)”.<sup>13</sup>

Burada söz konusu olan, salınımsallık olarak var-lığın hakikatinin hiçbir zaman metafizik çerçevede görülemeyeceği ya da anlaşılamayacağıdır; çünkü var-lığı, metafizikte dillenen bir mantık içinde anlamak olanaklı değildir; anlama, ancak bir kırılmanın, dolayısıyla kırılmanın yarattığı çatlaktan, aralıktan *başka bir başlangıca* geçmenin,<sup>14</sup>

me anlamında bir gizlenmenin aslı *deneyimdir*. Heidegger'e göre, hakikat böylesi bir ikili işleyiş, olageliş olarak gerçekleşmektedir.

<sup>13</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 54-55.

<sup>14</sup> Felsefe, Heidegger'e göre olağan yaşamın akışını askıya alarak hayretle işe başlamış ve arkhe sorunu bağlamında varlık sorusunu sorarak ilk başlangıcı başlatmıştır; metafizik tarihi bu ilk başlangıcın bir

atlamının aracılığıyla olanaklı olacaktır; çünkü Heidegger için “var-lık hiçbir zaman herhangi bir doğrudanlık içinde anlaşılabilir”.<sup>15</sup> Her söylemenin var-lıktan gelmesi ve onun hakikatini konuşması, mantığı, sessizliğin mantığı kılar. Var-lığın kendini geri çeken işleyişinin görünümü olarak düşünülen metafiziğin bir sessizlik mantığı içinde anlaşılması, füğ’ün, var-lığın ilk açılımı olan yankının Heidegger için ne demeye geldiğini gösterir. Yankı, var-lığın unutulmasının, gizlenişinin, üzerinin örtülüşünün yankısıdır. Yankı, büyük bir merakla başlayan felsefe serüveninin, ilk başlangıcın susturduğu ve ancak temellendirici-soruda açığa çıkan dinlemeye, duymaya hazır oluştan çıkan, kendini yankılayan sesidir. Yankı, vermeyişin, açmayışın, gizlenişin yankısıdır:

“İlk örgü, yankı, varlığın, işleyişi (ya da işleyiş olarak var-lığı) nasıl reddettiğini, varolanların varlığın salınışı tarafından (makineleşmede ve daimî bulunuşta) nasıl terk edildiğini açar; ama bu reddediş ve terk etme aynı zamanda, varlığı yankılayabilen uzak bir olageliş olarak düşünülebilir”.<sup>16</sup>

Bu noktada Heidegger için önemli olan, bu yankının ayırıcına varabilecek bir hazırlık içinde olmaktır. Bu hazırlık da her şeyden önce var olanların Var-lık tarafından terkedilmiş, bırakılmış olduğunu görmekten geçer. Bu bırakılmışlığı, en açık biçimde *sıradan* ve *tanıdık* olanın içinde görmek olanaklıdır; çünkü Var-lığın salınımı bu tanıdıklık içinde gizlenir; onun gizlenişi, varolanların Varlıkça bırakılışıdır; başka bir deyişle Var-lık, tanıdık, sıradan, bilindik olanın içinde kendini geri çekmiştir. Bu geri çekiliş, metafizikte ve onun belirtileri olan makineleşme, yaşam deneyimi ve bilimde, bunların kendilerini gerçekleştirme tutumlarında *varlığın unutulmuşu* olarak açığa çıkar. Varlığın terk edişi içindeki unutulmuşu, füğ yapısındaki ilk örgüye, yani *yankıya*, *sessizliğin sesine* karşılık gelir. Bunun böyle olduğunu anlayabilmek, Heidegger’e göre, ancak başka bir başlangıca geçişin olanaklı kılınmasıyla gerçekleşir. Var-lık, kendini açmış ve bu açılışta içinde var olanları, var olanların egemenliği içinde var olanlara terk etmiştir:

“*Varlığın terk edişi*: var-lığın varolanları bırakıp makineleşmenin nesnelere olmalarına izin vermesi anlamına gelir. Bu sadece bir çöküş değildir; varlığın en erken tarihidir; ilk başlangıcın ve bu başlangıçtan türeyen şeylerin-dolayısıyla zorunlu olarak arkada kalanların-tarihidir. Ama bu arkada kalma bile olumsuz değildir. O, var-lığın hakikati sorusunun

sonucu olarak gelişmiştir; filozofun tam da bu noktada yapması gereken, bir daha bu başlangıçla özdeşleşecek biçimde bir geri dönüşü gerçekleştirmek değildir, tam tersine bu başlangıca dönerek içinde bulunulan krizi aşacak bir öteki başlangıca geçmektir; bu anlamda öteki başlangıç, ilk başlangıçtan ayrı ya da tamamen farklı bir başlangıç olarak değil, bu başlangıç tarafından soğurularak doğru soruyu soracak bir konumda durula-duran bir düşünür perspektifiyle olanaklı kılınan bir başlangıçtır; dolayısıyla burada iç içe geçmiş başlangıçlardan söz etmek olanaklı görünmektedir.

<sup>15</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 55.

<sup>16</sup> Kenneth Maly, “Turnings in Essential Swaying and the Leap of Being”, *Companion to Heidegger’s Contribution to Philosophy*, ed. Charles E. Scott v. dğr., Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2001, 150.

öteki başlangıcın içinden sorulması ve ilk başlangıçla karşılaşmaya doğru hareket edilmesi kabul edildiğinde, daha çok kendi sonunda, varlığın bırakılmışlığına aydınlık verir".<sup>17</sup>

Var-lığın terk edilmişliği, sessizliğin yankısı ve bunu duymaya hazır olmak, öteki başlangıca geçişi istemek, karar verilemez olana kara vermeyi istemektir. Bu hazır durma, sorunun soruluşuyla, soruyu sormamanın yarattığı sıkıntı eksikliğindeki sıkıntıyla ilgilidir. Heidegger için içinde bulunulan çağın, devasa makineleşme çağının en belirgin özelliği, gerilimin, sıkıntının hiç yokmuşçasına yaşanmasıdır. Gerilimin, savaşımın olmaması her şeyin bir tanıdıklık içinde hesap edilebilir, tahmin edilebilir, bilinebilir bir biçimde, bitimsiz bir aynılıkla, geri-çekilmiş olanın imâlarından yoksun olarak yaşanması demektir. Oysa sürekli gerilim, öteki başlangıca geçişte, yankının duyulmasında, gelecek olanın gelecek olmasında sürekli istenmesi, aranması gerektirir. Bu, var-lığın salınımsal hakikatini görmekten başka bir şey değildir; dolayısıyla Heidegger'in temellendirici-soruyu soruşu böyle bir rahatsızlığın ifadesidir. Çağın belirgin motivisi, soruyu soracak temel tutumun yokluğundan rahatsızlık duymamak, daha da ötesi bunun ayırdında olmamak, dolayısıyla gerilimi görememek, böylece hep ilk başlangıcın getirdiği dünyada yaşamaktır. İlk başlangıcın dünyasında yaşamak, varlığın terk ettiği varolanlarla, tanıdık olanlarla yaşamak demektir. Bu:

"Var olanların kendilerini sanki Var-lık hiç salına-durmuyormuş/ola-durmuyormuş gibi, nesne ve el-önünde olarak açmaları demektir. Varolanlar aynı karar-verilemezlik ve gelişigüzellik içinde hem kayıtsız hem de rahatsız edicidirler. Varlığın terk edişi temel olarak Var-lığın işlemeyişidir/oladurmayışıdır/bozuluşudur".<sup>18</sup>

Kendini durduran, duruyormuş gibi gösteren, işlemeyiş gibi işleyen olageliş, ilk başlangıcın bu devamı, ancak başka bir başlangıcın olanağına karar verilmesiyle kapatılacaktır. Öteki başlangıca geçişi sağlayacak *kökensel düşünce*, kendini bu nedenle *var-lığın salınışıyla* ilgili temel-sorunun soruluşunda açar. Heidegger bu noktada yapay olarak oluşturulmuş, zorlama bir öteki başlangıç düşüncesi taşımaz. Burada söz konusu olan, ilk başlangıcın da görülmesini sağlayan ve bir bakıma bunun olanağı olan bir ötekidir. Bu anlamda Heidegger için tarihsel-varlık-düşüncesinin *çizgisel olmadığı* da açıklık kazanır. Öteki başlangıç, çizgisel olmayan, çizgiselliğin art-ardalığını alışı eden bir anlayışın, kökensel/başlangıca âit düşüncenin ifadesidir; ancak temellendirici soru bağlamında her iki başlangıcı anlamak ve yapılması gerekeni yapmak olanaklı olmaktadır. Yapılması gereken, tam da düşüncüyü bu iki başlangıç arasında, gidiş-gelişlerin, salınımsallığın oyunu içinde dolaştırmak ve içinde yaşanan dünyanın geldiği *apokaliptik* manzarayı bir tür *theoria* duruşuyla seyre dalmaktır.

Çizgiselliğin olmadığı ve bunun görülmesiyle kırılmanın yaşandığının, bu kırılmanın, çatlağın, açılan uçurumun bir tür salınımsallık dâhilinde olmakta olduğunun

<sup>17</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 78.

<sup>18</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 81.

ve bunun var-lığın hakikatinden başka bir şey olmadığını görülmesi, ışığı sönmüş olan eş deyişle kutsallığı bitmiş olan dünyanın da yaşanmaz bir yer haline geldiğinin görülmesi demektir. Bu, tam olarak *geçişin* ve *varlığın-tarihinin* anlamıdır. Geçiş, bu bağlamda tanrılarla, gelecek olanlarla ve son tanrıyla kopmaz bir ilişki içindedir; çünkü bunların hepsi var-lığın salınımının farklı görünüşleri olarak temellendirici-soru ile görülebilir olan örgülerdir. Heidegger bu kavramsal örgüleri, düşüncesi aracılığıyla birbirine dolar; daha doğrusu var-lık kendini düşünce içinde kendi temelsiz temelinden bu örgüler biçiminde bağlayarak bütünler. Burada söz konusu olan “varlığın kendisinden var-lığın hakikatinin özgür bağlantı noktalarını birleştirebilmektir”.<sup>19</sup> Heidegger için düşüncenin görevi, sorunun anlamı, karar verilemez olanın uzaklığı, ancak bu eksen üzerinde bir şeyler ifade etmeye başlar. Geçişini sağlayacak olan ve temellendirici-soruda açıklık kazanan tutum, böylece uzaklaşan *tanrıları*, *son tanrının gelip geçişini* ve buna olanak tanıyacak olan *gelecek-olanları* açığa çıkarır.

## II. Öteki Başlangıçta Konaklayanlar: Gelecek-olanlar

Her iki başlangıç arasındaki atlamayı yapacak olanları Heidegger, *Gelecek-olanlar* olarak adlandırır; bu kavram aynı zamanda Heidegger’in düşünme serüveninde gerçekleşen dönüşüme de işâret eder. Sıçramayı yapacak olanlar, aynı zamanda kökensel dönüşümü, Var-lıkla var-lığın salınımı için gereken o karşılıklı ilişkisini, bir çağrı ve bu çağrıyı dinleme olarak gerçekleştirecek olanlardır; çünkü her şeyden önce “Da-sein, var-lığın hakikatinin tarihsel bir açılışı olarak, var-lığın geri çekilişini dinleme tutumu içinde olagelen bir açılıştır”.<sup>20</sup> Geçişini belirginleştiren bu tutumda öne çıkan, var-lığın salınımına açık olmayı istemek ya da Da-sein’da durmaya karar vermektir. Durmaya karar vermek tam da tarihsel-var-lık düşüncesinden, yani işleyişin kendisinden, var-lığın salınımından hareket etmeyi istemek anlamına gelir. Heidegger, bu bağlamda şâirin, düşünürün ya da şâir-düşünürün öncelikli bir yere sahip olduğunu açık eder. Burada söz konusu olan, var-lığın özel durumudur; çünkü:

“Var-lık asla düşünmenin nesnesi olamaz; çünkü o her türlü nesneleştirmeyi önceleyen bir işleyiştir... Heidegger, varlık hakkında konuşmaya kalkışmaz; ama onun dilin içinde olagelişine izin verir; başka bir deyişle var-lık, kesin olarak onu kuran dilin içinde olagelir”.<sup>21</sup>

Var-lığın olagelişinin, işleyişinin yeri olarak dilin önemi var-lığı dile davet eden şâiri ve düşünürü, gelecek olanın gelişiyiyle ilişkiye sokar. Brogan’ın da belirttiği gibi:

<sup>19</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 9.

<sup>20</sup> Daniela Vallega-Neu, “Poietic Saying”, *Companion to Heidegger’s Contribution to Philosophy*, ed. Charles E. Scott v. dğr., Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2001, 73.

<sup>21</sup> Vallega-Neu, “Poietic Saying”, 66.

“*Beiträge*, gelecek olana, gelecek olan şeyin vâki oluşuna seslenen eskatolojik bir sesin hükmündedir... henüz gelecek olansa *Da-sein*'dir”.<sup>22</sup>

Bu eskatolojik sesin dillendiği yere öncelikli olarak şâirin dizeleriyle, düşünürün satırlarıdır. Bu noktada vurgulanması gereken, gelecek olanlardaki gelecek vurgusunun dinsel söylemin çağrıştırdığı türden mesihvâri-kurtarıcı bir somutlaşmaya yapılan bir vurgudan çok, öteki başlangıca geçişteki kırılmanın yaratılmasıyla bağlantılı bir durumu görünür kılıyor olmasıdır.<sup>23</sup> Bu kırılma, *ol-mayı* istemekle olanaklıdır; var-lığın ikili salınımındaki geri çekilişin belli belirsiz izlerine göz açıp çınlamalarına kulak kabartmakla olanaklıdır; çünkü “...geri çekilmeye ve onun takip edilmezliğine temel bir biçimde maruz kalmanın anlamı için kesinliktir”.<sup>24</sup> Söz konusu olan da bunu istemenin, buna karar vermenin ancak belli türden, dahası seçilmiş olanlar tarafından gerçekleştirilecek olmasıdır. “Gelecek olanlar onlara paylaştırılmış olan hediye ve geri çekiliş için eşit derecede karar verilmiş yabancılarıdır”.<sup>25</sup> Gelecek-olanlardaki gelecek vurgusu, var-lığın işleyişine tanıklık etmiş olan, eden ve edecek olanlarla ilgili bir durumun düşüncesidir ve bu nedenle de:

“... gelecek olan, bir gün gelecek olan somut bir insan olarak anlaşılmalıdır. Heidegger böyle birisinin –örneğin gerek kişiliği gerekse de yazılarıyla Hölderlin– zaten var olmuş olduğuna ilişkin birçok imâlarda bulunur. Gelecek ve gelecek olanlar, sonsuza kadar ertelenecek olacak bir oluşum biçiminde asla gelmeyecek olan bir gelecek olarak da anlaşılmalıdır. Burada söz konusu olan, daha çok tamamen öteki bir tarihin, öteki bir zamansallığın, kronolojik olandan farklı bir tarihin ana hatlarıdır”.<sup>26</sup>

Gelecek-olmak, gelecek olan olmak, “*en sessiz sessizliğe en sessiz tanıklığı yapmaktır*”.<sup>27</sup> Bu tanıklık, hep bir yolda oluşun, gelecekte varılacak sabit bir yerde olmayı istemekten çok, hep yol alacak olmanın somut bir ifadesidir; çünkü “*geleceği düşünmek, düşünen bir yolda-oluştur*”.<sup>28</sup> Bu yolda oluş, kendini sürekli olarak temellendirici-soruya maruz bırakan ve karar verilmezliğin uzaklığını yenmeye çalışanlar tarafından

<sup>22</sup> Walter Brogan, “*Da-sein and the Leap of Being*”, *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, ed. Charles E. Scott v. dğr., Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2001, 179.

<sup>23</sup> Heidegger'de dinsel olanla kutsal olan, aynı olguya ilişkin nitelermeler değildir; kutsal olan, kökensel olarak varlığın olagelişinde açığa çıkan dengeye; yeryüzü ile dünya ilişkisindeki, savaşımındaki estetik, kültürel, tarihsel fona işâret eder; dinsel olan da bu kökensel işleyişten çıkan başka bir fenomendir; dolayısıyla Heidegger'e göre, kutsallığın kaçıp gittiği bir yerde dinsel hâlâ varlığını devam ettirebilir; dolayısıyla burada Heidegger açısından çelişik bir durum söz konusu değildir.

<sup>24</sup> David Crownfield, “*The Last God*”, *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, ed. Charles E. Scott v. dğr., Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2001, 220.

<sup>25</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 277.

<sup>26</sup> Miquel De Beistequi, “*The Transformation of The Sense of Dasein in Heidegger's Beiträge zur Philosophie*”, *Research of Phenomenology*, Vol.33 (2003): 240.

<sup>27</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 277.

<sup>28</sup> Daniela Vallega-Neu, “*Poietic Saying*”, *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, ed. Charles E. Scott v. dğr., Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2001, 57.

kat edilen bir yoldur. Yol, geçişi sağlayacak maceranın kendisidir. Bilindik olanın rahatlığından çıkarak yabancı olanın sınırlarına açılmak, yolda oluşun eş deyişle düşünme macerasının ana özelliğidir:

“Sorgulamanın sıkıntı vericiliği, içi boş bir emniyetsizlik değildir; ama sessizliği, en sorgulanası olanın (işleyişin/olagelişin) içinde toplayarak, çağrının sade yakınlığını bekler ve varlığın terk edilmişliğinin nihai öfkesine karşı koyarak işleyiş içinde açıp yetiştirir”.<sup>29</sup>

Bu tür bir sorgulama, var-lığın hakikatının kendini açışını ve bu açış içinde temellenmesini, temelsizliğini temel yapmasını ve bunu da düşünürün, şâirin eş deyişle gelecek-olanın aracılığıyla yapmasını görmemizi sağlar. Bu noktada başka türden bir düşüncenin, başlangıcın aranması, açılanın, açılırken kapananın açığa getirilmesini olanaklı kılacak olanlarla olanaklıdır. Heidegger’e göre, arama ve sorgulamanın temel bir durum ve hazırlanış olarak anlaşılması, geleceğin de anlamını belirginleştirmektedir. Bu bağlamda, “*kendi içinde arama, geleceğe ilişkin olandır ve varlığın-yakınına gelecek olandır*”.<sup>30</sup> Gelecek-olanın aranması, arayanı kendisiyle karşılaştıran ve böylece Da-sein’a getiren süreci, yani işleyişi belirginleştirir. Gelecek, ötekiyle karşılaşmanın devinimi içinde kendini açma, kendini oldurma devinimine dönüşür. İlk olanla karşılaşma, ötekiyle karşılaşmayı eş-zamanlı kılar. Gelecek oluş, böyle bir eşzamanlılık durumunda açılır. “*Öteki başlangıca geçiş, aynı zamanda ilk başlangıca geri dönüşü ve ilk başlangıçtan bu başlangıçta gizlenmiş kalan kökensel öz ile onun metafizik olarak aldığı yola dönüşü*” dile getirir.<sup>31</sup> Heidegger için gelecek sıfatının gelecek olanlarla ilişkisini bu biçimde anlamak olanaklıdır. Gelecek olanın tavrı, düşünürde bu eş zamanlılığı ifade eden kırılmanın, atlamanın gerçekleşmesi, edimselleşmesiyle somut bir hale gelir. Hölderlin’in *Der Ister* adını taşıyan şiirinin Heidegger tarafından Tuna Irmağı’nın kendi kaynağına akan aşağı kolu biçiminde yorumlanması, Ister’i<sup>32</sup> ve kendi kaynağına doğru akan Mnemosyne’yi, bu mitolojik ırmağı, geçişin gerçekleştirilmesini olanaklı kılacak olan gelecek olanlarla birlikte düşünmeyi olanaklı kılar:

“Mnemosyne varolanların mantığı ve tarihinin dışında akan bir ırmağın adıdır: Ad geriye doğru akan bir ırmağa işaret eder. Geriye doğru akmak, çizgiselliğin ya da nesnel zamansallığın dışında akmaktır. Geriye doğru akan bir ırmak her türlü erekselliği ya da

<sup>29</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 278.

<sup>30</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 279.

<sup>31</sup> John Sallis, “Grounders of the Abyss”, *Companion to Heidegger’s Contribution to Philosophy*, ed. Charles E. Scott v. dğr., Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2001, 51.

<sup>32</sup> Bu noktada kendi kaynağına akıyor gözükmesi nedeniyle coğrafi olanaklılık taşıyan bir akıştan söz edilmiyor. Burada söz konusu olan, Tuna Nehri’nin izlediği yol bakımından karşılaştığı *ötekilik*, Kara Ormanlar’da doğup Karadeniz’e dökülen bu ırmak, bir anlamda geçiş düşüncesini akla getiriyor. Irmak, yolculuğun kendisi ve bu yolculukta karşılaşılan, varılan nokta da kökenin kendisi; Yani kökensiz olan kökenin kendisi. Böyle olduğu içindir ki olan biten ve felsefe, Heidegger’de, hep yolda oluş, hep gidiş içinde ötekiyle karşılaşmada kendi-oluş, kendi oluşta olageliş, açılış, kendini ırmağın imâlarla dolu gizemli akıntısına bırakış. Bu, bir bakıma, şâir-düşünürün istikâmeti.



tasarımlanmış ufku yenilgiye uğratar; çünkü devinimi içinde geriye doğru yalnızca ileri doğru gidişinde akar, ama aynı zamanda yalnızca geçmişini, kökeni talep ederek ileri doğru gider. Dahası, geçmişe doğru devinen bir gidiş olan geriye dönük gidişi, bu geçmişteki her türlü oluşumu merkezinden eder; öyle ki gidiş, bir anda bütün kökenlerin olagelişi, sahiplenilişi ve merkezinden edilişi olur".<sup>33</sup>

Kökenin olagelişi bu nedenle ırmağın imâ ettiği gelecek olan olarak ötekiliğin, öteki başlangıcın açılışdır. Gelecek-olanlar, bu yolculuğu yapanlardır. Heidegger'in dile getirişiyle: "ırmak yolculuğun yeridir; ama ırmak aynı zamanda da yerin yolculuğudur".<sup>34</sup> Ancak bu yolculuğu yapma cesaretini gösterecek olanlar, geçişi olanaklı kılacak olanlar, son tanrıya âitliklerini göstermiş olurlar. Tanrıların kaçışıyla birlikte hep açılmayı bekleyen imâlarla örülü *tanrı*, önünü ancak başka türden bir tarihselliğin ifadesi olarak gelecek-olanlarla kurduğu âitlik ilişkisinde, yeryüzünün kaybettiği kutsallığı geri getirmek suretiyle açar.

"Son *tanrıya ait olan gelecek olanlar*, işleyişle, savaşımın savaşımı içinde savaşıma girişecekler ve- en geniş geçmiş düşünüş içinde- kendilerine yaratılmış olan en büyük şeyi: varlığın işleyiş içinde dolan birliğini ve tekliğini anımsatacaklardır".<sup>35</sup>

Heidegger'in yeryüzünün bozulan kutsallığı olarak anladığı var-lığın terk edilişi içindeki unutuluşunu aşmaya yönelik düşüncesinin temelinde yatan *geçiş* kavramı, böylelikle zorunlu bir biçimde *tanrıların kaçışına* ve bu kaçışla birebir bağlantısı olan *son tanrı* düşüncesine gelir. Bu nedenle *son tanrının* Heidegger'de nasıl anlaşılabilirliğini göstermeden önce tanrıların ve onların kaçışının nasıl anlaşılabilirliğine bakılması gerekmektedir.

### III. Kutsallığın Açığa Gelişi: Tanrılar

Tanrılar teması, varlığın anlamı sorusunun, var-lığın nasıl salına-durduğu sorusu biçiminde geliştirilmesiyle giderek ağırlık kazanır. Heidegger, tanrılar derken bunu tek başına, bağımsız bir tema olarak düşünmez. *Varlık ve Zaman* döneminde *dünya-içinde-olma* ile karşılanan *atılmış-olma* ya da *bulunma* durumu, Heidegger için artık dörtlü bir bütünlük içinde düşünülür. Bu dörtlü bütünlük, temelini *polemos*'un, yani savaşımın oluşturduğu bir akışkanlık içinde açılır. Heidegger, dörtlüyü, işleyişin/olagelişin açılımı olarak, yani *gökyüzü*, *yeryüzü*, *ölümlüler* ve *tanrılar* biçiminde adlandırır. Dörtlünün birbiriyle olan yansıtmaya dayalı etkileşimsel ilişkisi, *kutsallığın* açılımı

<sup>33</sup> Daniela Vallega-Neu, "Poietic Saying", *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, ed. Charles E. Scott v. dğr., Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2001, 56.

<sup>34</sup> Martin Heidegger, *Hölderlin's Hymn The Ister*, trans. W. McNeill-J. Davis, Bloomington-Indiana: Indiana University Press, 1996, 33.

<sup>35</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 280.

olarak gelişir. Kutsallığı bu bağlamda öte-dünyayla ilgili, dinsel imâlar içeren bir sıfat olarak anlamak Heidegger'in bu dörtlüyle göstermeye çalıştığı asıl sorunu gözden kaçırmak olur. Dörtlünün birbiriyle ilişkisinin bir tür kutsallık olarak anlaşılması her şeyden önce bu dörtlünün üzerinde yükseldiği ilişki biçiminin açığa çıkarıcı yapısıyla, yani savaşım ile ilgilidir; çünkü savaşımın işleyişi, açığa geliş, açığa çıkış olarak gelişen bir tür "şiddeti" içerir. Şiddet, görsel olanı açığa çıkarmanın temelidir. *Burada-olan* ve *burada bulunuşuyla* ölümlü olan, ölümlülüğünün imâ ettiği yitimsizliği içinde kendini ezici ve katlanılması olanaksız gibi duranın içinde bulur. Burada-olanın, ezici olan karşısındaki, içinde yabancı olduğu olduğunu duyumsadığı bu yerdeki duruşu, bulunuşu içinde yabancı olduğu olduğunu gördüğü *ayrışmamışla* savaşımına girişmesiyle biçim kazanır. Savaşım temelinde biçim kazanma, karşılıklı bir süreç içinde gelişir. Burada-bulunanın yeryüzüyle ilişkisi, kendisi için bilinmez olanla ilişkisi, tanıdık olmayanla ilişkisi, onu tanıdık kılmaya, onda yuva edinmeye yönelir. Bu, ayrışmamış olanın, yeryüzünün, ayrımsallaştırılarak dünyalaştırılmasından (kutsallaştırılmasından, tanrılaştırılmasından) başka bir şey değildir. Burada-olan ve burada-oluşuyla yabancı olan, böylece bilinmez olanı bilindir kılmaya çalışarak, onu yuva edinmeye çalışarak dünyayı ve dünyayla birlikte kendisini kurar. Bu, ayrımın eş deyişle varlığın (ola)-gelişidir; bu, varolanın varlığa çağrılmasıdır; bu, yeryüzünde hakikatin dörtlü bir örgü içinde, ama birlik içinde dünya olarak açılmasıdır; bu, varlığın salına- duruşunun kendine akma ve bu akışta durmak ve korunmak için yer buluşudur. Bu, ölümlülerin karşı konulamaz ve ezici olanla kurduğu ilişkidir. Heidegger, varolanın varlığa gelişinin temelinde yatan savaşımın, Herakleitos'un hakikati kuran poetik dilinde belirgin bir biçimde açığa çıktığını düşünür:

"Karşılaşma/savaşım elbette bütün açığa gelenlerin onların açığa gelmesine izin veren babasıdır; ama aynı zamanda salına-durmayı koruyandır da; çünkü o, bazılarının tanrılar, bazılarının insanlar olarak açığa çıkmasına, bazılarının köleler bazılarınınsa özgür kişiler olarak öne çıkmasına izin verir".<sup>36</sup>

Bu, Heidegger için işleyişin/olagelişin, *ereignis*'in eş deyişle tarihi başlatan *otantik* savaşımın kendisidir ve günümüz dünyasının içinde bulunduğu çıkmaz durum, her şeyin temelinde yatan bu yaratıcı savaşımın kesintiye uğramış olmasıyla yakından bağlantılıdır. Yeryüzüyle girilen ilişkinin birlikteliğinde oluşan *hakikat*, teknolojinin egemenliğindeki dünyada artık söz sahibi değildir; çünkü artık işleyişte olan, tanıdıklığı içinde hesap edilebilir, kullanıma açık ve neredeyse özdeşliğin egemen olduğu bir dünyadır. Özdeşliğin egemen olduğu dünya bir anlamda ayrımın, ayrımsallaştırmanın, dolayısıyla yaratımın, otantik olanın sona erişidir. Böyle bir dünyada kullanılabilirliği içinde depolanabilir olanın, kullanıma sunulduktan sonra yerine bir öncekinden farklı olmayanın geçtiği bir yeniden-üretimler ağının, kısacası varlık tarafından terk edilmiş

<sup>36</sup> Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trans. Gregory Fried-Richard Polt, New Haven&London: Yale University Press, 2000, 65.

olan elde-hazır nesnelere hüküm sürer; dolayısıyla dünyanın tanıdıklığının sunduğu emniyet içinde gökyüzü artık tanrıların beklendiği ve ölümlülere ölçüyü veren yer değildir; çünkü gökyüzü artık anlamını yitirmiştir; sonsuz bir koşuşturmaca içinde kendi yitimsizliğini unutarak bitimsiz bir şimdiki zaman döngüsünde koşuşturan çağ insanı için gökyüzünün taşıdığı anlam sınırlı ve tekdüzedir; gökyüzü artık olsa olsa kısa aralıklarla soluk alınabilecek park mekânlarının, doğal süsü verilmiş üretimsel görselliği altında som bir dekor işlevi görür; bir tür dolgu malzemesi olarak kullanım alanı belirlenmiş olan çağdaş gökyüzünün rengi, kutsallığını yitirdiği için soluk tonlardadır; çünkü taşıdığı her türlü anlamdan ve yön tayin eden ağırlıktan boşanmıştır. Oysa yaratıcı savaşımların kesintiye uğramadığı geçmişte:

“... insanın yukarıya yönelmesine ve bu bakış aracılığıyla kutsal olanlara bakmasına izin verilir. Yukarı dönen bakış, yükselme, gökyüzüne doğru geçer; ama aynı zamanda aşağıda, yeryüzünde kalır. Yukarı bakış, gökyüzüyle yeryüzü arasında uzanır ve insanın yuva kurduğunda ölçüyü verir.”<sup>37</sup>

İnsanın ölçüyü ona bakarak aldığı gökyüzü değildir sadece anlamını kaybeden artık. Gökyüzünün anlamını kaybettiği bir dünyada yeryüzü, artık söylenmemiş olanın, düşünülmemiş olanın, yaratılmamış olanın, yabancı olanın yeri olarak değil de salt kullanıma açık bir tüketimin hedefi haline gelir; bu durumda söz konusu olan, yalnızca bitimsizce kullanılmak istenen bir nesnelere toplamıdır. Böylece aynı gökyüzü gibi, yeryüzü de hakikatin yeri olmaktan uzaklaşır. Bu, aynı zamanda ölümlülerin yitimli oluşlarını unutmaları da demektir; çünkü ölümlüler, gökyüzü ve yeryüzünün anlamını yitirdiği noktada ölümlü olduklarını da unuturlar. Ölümlülerin temelsizliklerine ilişkin en temel hakikati unutmaları aynı zamanda tanrıların da kaçışını anlaşılır kılar. Gökyüzünün, yeryüzünün ve ölümlülerin anlamını yitirdiği bir oyunda artık tanrıların da bir anlam ifade etmeyeceği açıktır. Bu nedenle dörtlünün ilişkisinin bir tür gidiş-geliş içinde, birbirlerini yansıtacak biçimde işleyişinden başka bir şey olmayan dünya, ışığın söndüğü, dolayısıyla kutsallığın yok olduğu bir yer haline dönüşür. Kutsallığın yok oluşu, dörtlünün içinde tanrıların geri kaçışı ile açık hale gelir; çünkü tanrılar, her şeyden önce gökyüzüyle ilgilidirler ve “*insan, insan olarak kendisini daima göksel olanla ve ona karşı ölçmüştür*”.<sup>38</sup> Tanrıların kaçışı, aslında bir tür geri çekiliş olarak anlaşılır. Bu geri çekiliş, tam da varlığın ikili salınımıyla, bu salınımın kendini açarken kapatan, gizleyen özüyle ilgilidir. Varlığın ilk başlangıçla, kendini metafizik olarak açması ve bu açmanın kendini merkeze oturtarak merkezsizliğin üzerini örtmesi ve bunun da yaşanan dünyada devasa bir makineleşme olarak teknoloji biçiminde somutluk kazanması, sözü edilen bu özün açılımından başka bir şey değildir ve bu bağlamda tanrıların kaçışını da Heidegger, kendi özünü örten özün, belirgin olmayan

<sup>37</sup> Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadler, New York: Perennial Classics, 2001, 218.

<sup>38</sup> Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 218.

bir imâsı olarak okur. Dörtlülükteki kaçışın bir tek tanrılarda açığa çıkması imânın bu şekilde yorumlanabilmesine olanak tanımaktadır. Varlığın hiçbir zaman kendini tam olarak açmaması ve bu nedenle de imâlar yoluyla anlaşılabilmesi bir önceki bölümde sözü edilen *gelecek-olanların* geçişi sağlamadaki rollerinin<sup>39</sup> önemini açığa çıkarır. Şâir ve düşünür, var-lıkla olan ilişkilerinde hep imâları yakalamaya dönük bir biçimde yaratmaya ve düşünceye koyulurlar. Heidegger'e göre bu, olumsuz olarak düşünülmemesi gereken tanrıların kaçışının, gelecek-olanlarla bağlantılı olarak sağlanacak olan atlamada, geçişte taşıdığı anlamı açığa çıkartır; çünkü Heidegger'in deyimiyile "*acı, iyileştirici gücünü en az umut edildiği yerde gösterir*".<sup>40</sup> "Heidegger, yalnızca bu geri çekilişin olgusal dünyanın baskısına bir çözüm bulabileceğine inanır".<sup>41</sup> Burada artık söz konusu olan, tanrıların kaçışıyla birlikte kendisinden söz edilebilecek olan son tanrıdır. Son tanrı, kurtarıcı olanın beklentisi içinde geçip gidecek bir kutsallığın ifadesidir; ama bu son tanrı bir kurtarıcı güç olarak nasıl anlaşılmalıdır? Geçişle ve gelecek-olanlarla, kaçıp giden tanrılarla ilişkisi nedir? Heidegger bağlamında son tanrıyı yorumlamak nereye kadar olanaklıdır.

#### IV. Olagelişin/İşleyişin Anlaşılması Olarak Son Tanrı

*Beiträge*'nin "Son tanrı" başlığını taşıyan kısmının hemen başında Heidegger, aforizma tarzında ifade ederek tanrının birtakım ön-kabullerle ele alınamayacağını ipuçlarını verir; çünkü burada artık "*olmuş olan tanrılardan, özellikle Hıristiyan tanrısından tamamen başka*"<sup>42</sup> olan söz konusudur. Monoteizm, panteizm, ateizm dahil her türlü teizm, Heidegger için metafizikle bağlantılı bir *hesaplanabilirlik* belirlenimi içinde anlaşılır. Oysa son tanrı temasıyla birlikte her şeyin kökünde yer alan *öteki* açığa çıkar. "*Tanrıların çokluğu nicelikselleştirilemez; daha çok son tanrının parlama anı ile imâlarının korunma-gizlenme yerindeki temellerin ve temelsizliklerine içsel zenginliğine tâbi kılınırlar*".<sup>43</sup> Burada söz konusu olan var-lığın salınımıdır; yoksa gelecek olan bir son tanrı değil; çünkü Heidegger'in dile getirdiği gibi bizzat "*varolanların tanrısızlaştırılması zaferini, kültürün Hıristiyanlaştırılmasında kutlamakta ya*

<sup>39</sup> Burada rol sözcüğü akla birtakım çağrışımlar getiriyor: Var-lığın yerinden eden, temelsizliğimizle bağlantılı gizemli özü, gelecek olanları sanki kendisini imâlar yoluyla açık etmeye davet ediyor. Bu davete karşılık verenler de, ki onlar varlığa âitlikleri içinde Heidegger'in dediği gibi, yaratılmış en yüce şeyin savaşımlarını verenler aslında, doğal olarak şâirler ve düşünürler; dolayısıyla onlar Heidegger'e göre, aynı zamanda Da-sein'ı gerçekleştirecek olanlar, otantik olanı yaşatacak olanlar, savaşımlarını, gerilimi sürdürecektir olanlardır.

<sup>40</sup> Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 7.

<sup>41</sup> Günter Figal, "Forgetfulness of God: Concerning the Center of Heidegger's Contributions to Philosophy", *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, ed. Charles E. Scott v. dğr., Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2001, 201.

<sup>42</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 283.

<sup>43</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 289.

da tanrıların yakınlığına ya da uzaklığına karar verememenin sıkıntısı karara bir yer hazırlamaktadır".<sup>44</sup> Bu bağlamda Hıristiyanlık, tam da son tanrıyla birlikte anlaşılacak istenen durumun tersi bir açılım içinde gerçekleşir. Öteki olanı, yabancı olanı kendi işleyişi içinde tanıdık, güvenilir, bilinir kılarak hesap edilemezi hesap edilebilir duruma sokar. Bu hesap edilebilir duruma sokma tavrı, tanrıların kaçışıyla birlikte tanrının da uzaklarda kalmasına neden olur. Bu aynı zamanda gelecek vurgusunun, dolayısıyla olanaklılıkların, yani açılımların önünün de kapanması anlamına gelir. Bu nedenle düşünmenin önünde açılan temel tutum da bu uzaklaşmanın üzerine düşünülmesidir:

"Tanrı o kadar uzak ki bizden, bize doğru mu yoksa bizden doğru mu devindiğine karar veremez durumdayız. Temel devimi içinde nihaî kararın zamanı-yeri olarak bu uzaklığı tam anlamıyla düşünmek, var-lığın hakikati içinde, geleceğin ondan fıskırdığı işleyişin kendisi içinde araştırma yapmak anlamına gelir".<sup>45</sup>

Her şeyin kaynağı olarak anlaşılabilir olan bu son tanrı kavramının aslî özelliği, geri çekilişi içinde reddeden bir biçimde kendini açmasıdır. Burada söz konusu olan:

"Ne kaçıştır ne de varış; ama daha kökensel bir şeydir; reddediş içinde var-lığın kendini verişinin doluluğudur. Burada temelini bulan, gelecek tarzın kökenidir; yani var-lığın hakikati içinde hazır bir biçimde beklemek".<sup>46</sup>

Son tanrının yakınlığı ve tanrıların karar verilemez uzaklığı, varlığın salınımindaki bu ikili işleyişe karşılık gelir. Bu ikili işleyiş, özünü saklamanın, gizlemenin reddetmenin oluşturduğu bir işleyiştir:

"Reddediş, hediyein en yüce soyluluğudur, kendini-korumanın-gizlemenin atılımıdır; var-lığın hakikatinin kökende yatan temel salınımını hazırlayan açılımdır. Var-lık yalnızca böylece kendini yabancılaştırır ve son tanrının sessiz geçişi olur".<sup>47</sup>

İçinde yaşanan dünya kendini yabancılaştırmanın dünyasıdır. Kendini yabancılaştıran, kendini, kendine tanıdık kılarak yabancılaştırır. Başka bir deyişle var-lığın salınımı, bu salınımın üzerini örtecek biçimde açar kendini. Yabancılaşmanın temelinde tanıdıklaşma vardır ve bu, temelsizliğini, temel olmasından başka bir şey değildir. Metafiziğin doğal sonucu olarak teknolojinin egemenliği, bu yabancılaştıran-tanıdıklaştıran eş deyişle kendi olurken kendinden uzaklaşan, dolayısıyla merkezsizliğin merkez olduğu, oynak ve devinimsel durumun işleyişi olarak düşünülebilir. Bu, reddedişin, geri çekilişin açılışıdır ve ancak bunun görülmesiyle tanrının sessiz geçişi olanak kazanır:

<sup>44</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 63.

<sup>45</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 17.

<sup>46</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 285.

<sup>47</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 286.

“İnsan, varlığın Açıklığına açık olmasıyla, varlığın kendini reddeden hediyesi olarak varlığın hediyesini ya da gerçekleşme devinimine ya da var olanların varlığa gelişine izin verişine direnmesini karşılama ve kabul edebilmesiyle karakterize edilir. Kendini böylece görünenin görün-mezliğine çevirerek insan, temel açılımın ya da tanrının tanrısallaşmasının içine çekilir”.<sup>48</sup>

Bu reddediş, geri çekiliş var-lığın salınımından, hakikatinden başka bir şey değildir. Temelinde reddedişin, geri çekilişin olduğu bir var-lıkta neredeyse hiç olan, görünmeyen, kendini imâlarla açan “tanrıyla”<sup>49</sup> eşleşir; çünkü “*bütün tanrılardan tamamen başka olan bir Tanrı, hiçle özdeş olan varlığa sınırlanır*”.<sup>50</sup> Dolayısıyla düşünürün yapması gereken, böyle bir salınım içinde anlaşılan var-lığı, olagelişi içinde korumaya almaktır; çünkü her şeyden önce teknoloji çağının yarattığı kaotik çerçeveden kurtuluş, varlığın çekilmişliğinde görünür olan açılmayı, başka bir deyişle salınımın üstü örtülen, sesi kesilen yankısını duymayı, görmeyi, onu olanaklı kılmayı gerektirir. Bu süreç içinde “*Da-sein var-lıkta sessizliğin koruyucusu olması temelinde işleyişçe sahiplenilir*.”<sup>51</sup> Bu tam da ikili anlamda geçişin görünür olduğu bir kurtuluş durumunu belirginleştirir. Sessizliği koruyan olarak *gelecek-olanların*, sessiz tanıklıkları içinde öteki başlangıca *geçiş*i, atlamayı gerçekleştirmeleri, böylece *son tanrının geçiş*i, ilk başlangıçla öteki başlangıç arasında oluşan çatlağın uzamında kendini açık edecektir. Burada söz konusu olan, kurtuluştaki ve umuttaki eş-zamanlı, eş-anlı olanaklılığın aralanmasıdır. Bu bağlamda son tanrının beklenmesi, varışı, ya da sessiz geçiş, tanrıların geri çekilişindeki reddedilişle bir varış geri çekiliş ilişkisi içinde anlaşılabilir; bu, bir bakıma iki farklı başlangıcın birbiriyle kurduğu ilişkinin de farklı bir ifadesidir. Nasıl ki öteki başlangıç aynı zamanda ilk başlangıcın görünüşünü ve böylece yeni olanakların önünün kapanmak (geri çekilmek, reddedilmek) üzere açılışını ortaya çıkarıyorsa, aynı şekilde tanrıların kaçışında son tanrının geliş de bir tür kendini gizleme biçiminde açığa çıkmak için gele-durur. Bu bağlamda son tanrıyı hep beklenen, ama zaten tam anlamıyla gelemeyecek olan, yani *bir mutlak olanaklılık hâli* olarak düşünmek mümkün görünür; çünkü son tanrı, kendisini tanrıların kaçışında belirginleşerek hep bir imâ olarak açar; ama bununla birlikte teknoloji çıkmazından kurtulmanın yolu da bu imâlarla örülü, özünü var-lığın gizeminin oluşturduğu beklentiyi canlı tutmaktan geçer; daha önce de dile getirildiği gibi bu noktada söz konusu olan, kurtarıcı bir güç olarak anlaşılacak metafizik bir tanrı ya da bir en üst güç değildir; söz konusu olan, var-lığın

<sup>48</sup> Miquel De Beistequi, *The Transformation of The Sense of Dasein in Heidegger's Beiträge zur Philosophie*, 244.

<sup>49</sup> Heidegger somut bir tanrı beklentisinden söz etmez; böyle bir anlama çabası, hem zorlama olacağı hem de onun var-lıktan temellenen var-lığı düşünüşündeki-söyleyişindeki kavrayışa zıt bir anlam taşıyacağı için geçerli bir temele sahip değildir.

<sup>50</sup> David Crownfield, “The Last God”, *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, ed. Charles E. Scott v. dğr., Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2001, 244.

<sup>51</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 286.

reddeden-yadsıyan işleyişini görmenin, buradaki *hediye*<sup>52</sup> özelliğini anlamının, kabul etmenin, olanaklara, açıklığa açık olmanın, var-lığın oyalanan, oyalana-duran ama gelip geçen geçişini görerek kendini gelecek geçişlere açmanın, bunu yaparak *var-lığı korumaya almanın*, onu yuva edinmenin, onu gözetlemek ve böylece son tanrının imâ biçimindeki kendi açışlarını hep ileri dönük bir beklenti içinde hazırda tutmanın gelecek-olanlara özgü tutumudur. “*Çağrıyla uyandırılan, işleyişe aitliği ve onun dönüşünü üzerlerine alarak koruyacak olanlar gelecek. Böylece onlar, son tanrının imâları önünde duracaklar*”.<sup>53</sup> Bu bağlamda son tanrının imâları, reddedişin, geri-çekilişin, var-lığın salınımsal hakikatinin, kendini açıklıkta kapatanın, gizleyerek açanın oluşudur; bu reddediş, her şeyin nihaî temelidir ve bunun görüldüğü an, son tanrının metafizik içinde sönen sessiz sesinin duyulduğu andır. “*Son tanrı imâ içindeki temel salınışında, hem varışa ve uzaklaşmaya hem de olmuş olan tanrıların kaçışına, korunmuş ve saklanmış dönüşümü içinde sahiptir*”.<sup>54</sup> Bu, ilk başlangıç olarak açılmış olan metafiziğin olmuşluğu, dili içinde öteki başlangıcın gelecekliliğinin bir-an içinde son tanrının geçişine olanak tanyacak birleşim noktası olarak açığa çıktığının da bir göstergesidir; bu, reddeden, geri çekilen özün açılımıdır; bu son tanrının geçişidir:

“Reddediş, var-lığın kalbi olarak düşünüldüğünde kendimizi son tanrının sessiz geçişine maruz bırakılmış buluruz. Tanrının geçişi bir sessizlik olmalı; çünkü dilimiz, tanrıların olmuş-olmalarıyla kurulmuştur; dolayısıyla geçişi tanrıların örtük anımsanışını tekrarlamadan dile getiremeyiz. Kaçış ve tanrının gelişi birlikte olmuş-olanın içinde hareket ederler ve gelecek olandan geri-çekilime gelirler”.<sup>55</sup>

“*Son tanrı bitiş değildir; tarihimizin ölçülemez olanak-lılığının öteki başlangıcıdır*”.<sup>56</sup> Son tanrının geçişi, Heidegger için olmuş olanın dilini<sup>57</sup> kullanarak olmuş olanda geri çekileni, söylenmemiş, düşünülmemiş olan biçiminde, bir anlamda otantik olan olarak dile getirmeye çalışmak biçiminde anlaşılabilir. Bu durumda her yeni dile

<sup>52</sup> Var-lığın *hediye* özelliğini Heidegger, onun var olanlarla kurduğu verici, veren karakterine gönderme de bulunmak için kullanır. Var olanlar, varlıkla ilişkilerinde oldukları şey olarak açıklığa getirilirler; bir bakıma var olanlara, oldukları şey *verilir*; başka bir şekilde söylenecek olursa, var olanların varlığa gelişlerinin temel ifadesi Da-sein'dır ya da Heidegger'in ereignis olarak adlandırdığı devinimsellik-tir. İnsan burada, özne kavramının tahakküm altına alan, iradî anlamdaki tanımlamasından farklı bir biçimde, belirleyici bir konumda olmamasıyla karakterize edilir; dolayısıyla öne çıkan, var olanlarla varlığın iç içe ilişkisinde olagelendir, yani varlığın hakikatidir; olagelen, böylelikle ikili işleyişi içinde, verilen bir hediye gibi verilişle öne çıkar. Heidegger felsefesi, *Varlık ve Zaman* sonrası döneminde, bu verilişi çözümlenmekten ziyade dile getirmeye, ona işaret etmeye çalışan bir felsefe resmi çizer.

<sup>53</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 57.

<sup>54</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 288.

<sup>55</sup> David Crownfield, “The Last God”, *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, ed. Charles E. Scott v. dğr., Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2001, 220.

<sup>56</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 289.

<sup>57</sup> Bu tam da Heidegger'in Hölderlin'in bir şiirini yorumlarken şâirin yaptığı işe ilişkin olarak söylediği-ni akla getiriyor: “Şâir, tanıdık olan görünüşler içinde, görünmez olan, kendini onda olduğu biçimiyle-bilinmez-olarak açabilsin diye yabancı olanı çağırır” (Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 223).

getiriş, imâların üzerinden yol olarak yeni imâlar oluşturur. Oluşturulan yeni imâlar, geri çekilişin hep işleyiş içinde olmasından kaynaklanır; ama ancak imâlarla işleyen bir salınım nedeniyledir ki batış ve kurtuluş, gidiş ve geliş, kaçış ve bekleyiş söz konusu olur. Bu, temelsizliğini, nihaî olanın, son tanrının kendini açık etmesinden ve bu açık edişi içinde kapatmasından başka bir şey değildir. Bu, öteki başlangıca geçişin olanağıdır; uzaklaşan tanrının aynı zamanda yakınlaşmasının belirtisidir:

“Son tanrının en çok yakınlığı, oyalanan kendini-reddediş olarak sahiplenen-işleyiş, *kendini-vermeme* içinde arttığı zaman sahiplenilir. Bu salt yokluktan tamamen başka bir şeydir. Sahiplenen-işleyişe âitlik olarak vermeme yalnızca var-lığın kökense salınımindan, öteki başlangıcın düşüncesinde aydınlanırken, deneyimlenebilir”.<sup>58</sup>

## Sonuç

Sonuç olarak Heidegger, kendi düşüncesi aracılığıyla öteki başlangıca geçişin, dolayısıyla tanrının sessiz geçişinin önünü açmaya çalışır. Varlık, düşünce aracılığıyla âdeta Heidegger’in metninde kendileşerek, olagelerek yer tutar ve *ötekileşir*. Bunu yaparken, olmuş olanın içinde, metafizik tarihinin aynılık ve mevcudiyet mantığını kuran kronolojik akışında bir kırılma yaratılır; burada baş gösteren kesinti, kesinlikle bir bozulma ya da yıkım değil; tam tersine başka bir başlangıca dönüşün olanağı olarak gerçekleşen bir yeni yol arayışıdır. Heidegger, bunu, doğal olarak yeni bir dille, *Varlık ve Zaman*’da kullanılan terminolojiyi bir kenara bırakarak ya da kimi oluşturucu kavramları yeniden yorumlayıp içeriklerini genişleterek yapar. Bu nedenle *Beiträge*’nin dili ile *Varlık ve Zaman*’ın dili arasında çok ciddi bir farklılık söz konusudur. Klasik düşüncenin kıskacından hâlâ çıkamamanın belirtisi olarak okunabilecek çok daha çizgisel bir anlatımın söz konusu olduğu *Varlık ve Zaman*’a göre *Beiträge*’nin dili oldukça şâirane, aforizmalardan oluşan, okunmayı ve anlaşılmayı bir hayli zorlaştıran bir üslûp ile bezenmiştir. Bu durum, sadece yazımsal bir arayışın değil, düşünceyi dile getirmeye daha elverişli bir dilin ve biçimin de arayışı ile ilgili gibi görünmektedir; fakat tüm bu biçimsel ve terminolojik farklılaşmaya karşın Heidegger’in düşünsel güzergâhı sürekliliğini korumaktadır; zirâ Heidegger’in erken ya da geç döneminden seçilecek hangi metnine bakılacak olursa olsun, ana amacın varlık-düşüncesinde odaklandığı çok açık bir biçimde görülür; dolayısıyla düşünce, aynı sorunun etrafında biçim değiştirerek varlık tarihinin karmaşık örgüsünü dile getirebilecek bir dile doğru evrilir. Bu haliyle evrilen ve olagelmekte olan dil, *kurtarıcı olanın olanağına* ilişkin imâları yakalamakta hünerli olan bir karaktere sahiptir. Böylece varlığın salınımindan, kendini açma-durmasından, kendileşmesinden başkaca bir şey olmayan düşünce aracılığıyla varlığın nasıl bir tüketilemezlik ve hesap edilemezlik olarak olageldiğini,

<sup>58</sup> Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 289.



burada nasıl bir başkalığın/ötekiliğin söz konusu olduğu ve bunun nihaî temel olarak anlaşılması gerektiğini ve bu başkalık temelinde önümüze açılan derinliğin ne denli bir zenginlik olduğunu düşünmenin önü açılır. Bu nedenle Heidegger'in düşüncesi, *Beiträge*'nin de merkezini oluşturduğu kadarıyla *öteki başlangıca geçişin* ve sessizliğe tanıklığın *varlık-tarihindeki otantik bir örneği* olarak konumlandırılabilir; dolayısıyla bu düşünce, Heidegger'in anladığı anlamda kutsal olanı, yani varlığın anlamını, dile getirmenin ve böylece ortaya çıkan tüm olanaklar aracılığıyla ümit etmenin ve teknoloji çağında tâbi olunan ve mâruz kalınan *vasattan* çıkabilmek için "kurtarıcı addedilenle" kurulacak olan *öz(s)el bağın* düşünsel bir betimi olarak okunabilir.

#### KAYNAKLAR

- Beistequi, Miquel De; *The Transformation of The Sense of Dasein in Heidegger's Beiträge zur Philosophie*, Vol.33, 221-246, The Netherlands: Research of Phenomenology, 2003.
- Contributions to Philosophy, ed. Charles E. Scott; Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu, and Alejandro Vallega, Bloomington&Indiana: Indiana University Press, 2001.
- Heidegger, Martin; *Hölderlin's Hymn The Ister*, trans. W. McNeill-J. Davis, Bloomington-Indiana: Indiana University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_; *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, trans. Parvis Emad-Kenneth Maly, Bloomington-Indiana: Indiana University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_; *Introduction to Metaphysics*, trans. Gregory Fried-Richard Polt, New Haven&London: Yale University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_; *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadler, New York: Perennial Classics, 2001.
- Inwood, Michael; *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishing, 1999.
- Kovacs, George; *Thinking and Be-ing in Heidegger's Beiträge zur Philosophie*, Bucharest: Zeta Books, 2015.



## ANAYASA TASAVVURU ve YÖNETİM SORUNLARI

Ayhan Bıçak\*

### CONSTITUTIONAL THEORY and PROBLEMS OF ADMINISTRATION

#### ÖZ

Toplumsal sorunlarımızın üstesinden gelmek, ihtiyaçlarımızı iyi seviyelerde karşılamak, toplumsal varoluşun sürekliliğini sağlamak ve rakiplerimizle (İngiltere, Almanya, Fransa, Rusya) rekabet edebilecek seviyelere ulaşmak amaçlarıyla yaklaşık 250 yıl önce başladığımız toplumsal düzeni yeniden yapılandırma sürecinde istenilen hedeflerin gerisinde kaldığımız açıktır. Bu sonuçta toplumsal düzeni oluşturan iktisat, hukuk, öğretim, güvenlik, yönetim gibi temel kurumlar başta olmak üzere bütün kurumlar sorumludur. Çalışmada, yönetim anlayışlarında yaşanan sorunların eleştirisi yapılmakta ve anayasa bağlamında sorunları aşmanın yolları tartışılmaktadır. “Giriş” kısmında Türkiye’de öne çıkan toplumsal sorunlar ile sorunların kuramsal temellendirmelerinin eksikliği üzerinde durulmaktadır. Toplumsal Düzen başlığında tarihsel süreçte yönetimin gelişmesi, hukuk, yasa, devletleşme, devlet, kurumlar ile anayasanın anlamı verilmekte ve toplumsal sorunların nedenleri kurgulanmaktadır. “Yönetim Sorunları” adlı bölümde yönetim kültürü, yargı, yasama, meclis, milletvekili, hükümet, merkezîyetçilik, kurumlar, partiler, siyasetçi, bürokrasi, denetimsizlik gibi yönetimle ilgili değerlerde ortaya çıkan sorunlar tartışılmaktadır. “Anayasa Tasavvuru” başlığı altında önceki bölümde üzerinde durulan yönetim sorunlarını aşmak için anayasada yapılması gereken değişiklikler konu edinilmektedir. Hakların güvenceye alınması ve yaşama şartlarının iyileştirilmesi için kurumların özerkleştirilmesi gerekli görülmektedir. Hakları ve hukuku denetleyip geliştirecek Anayasa Kurumu’na ihtiyaç olduğu, belediyelerden sorumlu kurumun oluşturulması, eğitim-öğretimin geleceğin dün-

\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, e-mail: abicak@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000 0002 8283 3131. Yazı Türü: Davetli Makale.

ya tasavvuruna göre yeniden yapılandırılması, iki meclisli yönetime geçilmesi, milletvekillerinin yarısının bağımsız olmasının sağlanması, ikinci meclis görevi yapacak Kurumlar Meclisi'nin kurulması gibi konular hakkında düşünceler ileri sürülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Toplum, düzen, hukuk, yönetim, devlet, yasama, yürütme, yargı, kurum, anayasa.

#### ABSTRACT

In the process of restructuring the social order, which we started about 250 years ago with the aim of overcoming our social problems, meeting our needs at good levels, ensuring the continuity of social existence and reaching levels that can compete with our competitors (England, Germany, France, Russia), it is clear that we have fallen behind the desired goals. All institutions, especially the basic institutions such as economics, law, education, security and administration, which constitute the social order, are responsible for this result. In this study, the problems in governance approaches are criticized and ways to overcome these problems are discussed in the context of the constitution. The "Introduction" emphasizes the social problems in Turkey and the lack of theoretical grounding of these problems. Under the title of "Social Order", the historical development of governance, law, law, statehood, state, institutions and the meaning of the constitution are given and the causes of social problems are constructed. In the section titled "Problems of Governance", the problems related to the governance such as administrative culture, judiciary, legislature, parliament, deputies, government, centralization, institutions, parties, politicians, bureaucracy and lack of supervision are discussed. Under the title "Constitutional Theory", the changes that need to be made in the constitution in order to overcome the problems of governance discussed in the previous chapter are addressed. In order to secure rights and improve living conditions, it is considered necessary to autonomize institutions. Ideas such as the need for a Constitutional Institution to supervise and develop rights and law, the establishment of an institution responsible for municipalities, the restructuring of education according to the world vision of the future, the transition to a bicameral government, making sure that half of the deputies are independent, and the establishment of the Assembly of Institutions to serve as the second parliament have been put forward.

**Keywords:** Society, order, law, administration, state, legislative, administrative, judicial, institution, constitution.

## Giriş

Türkiye sorunlarının üstesinden gelmek ve rakipleriyle yarışmak için kendini dönüştürmeye 273 yıl önce 1773'te ilk modern mektebi kurarak başlamıştır. 19. yüzyıl boyunca ordu, hukuk, iktisat, öğretim, yönetim gibi temel kurumları büyük ölçüde dönüştürmüş ve modern mekteplerde yetişen genç kadrolarla kurumları geliştirmeye çalışmıştır. Kurumların toplumsal ihtiyaçları karşılayamamaları, isyanlar, savaşlar, rakip devletlerin iktisadi, siyasi, askeri baskıları ve yanlış kararlarla katıldığımız I. Dünya Savaşı sürecinde toplumsal olarak çöktük. Modern mekteplerde yetişen genç kadroların öncülüğünde Kurtuluş Savaşı'nı vererek Cumhuriyet yönetimi anlayışıyla devleti yeniden yapılandırdık. Türkiye 1773'lerde başlayan 1920-2020 arasında yoğunlaşan çalışma ve uğraşlarıyla toplumsal sorunların üstesinden gelebilme mekanizmalarını geliştirme, hakları güvenceye alabilme, yaşama şartlarını iyileştirme, rakipleriyle yarışabilme konularında çok büyük aşamalar kaydetmiştir. Değer sistemleri ve kurumlar açısından son 250 yıllık süreçte herhangi bir dönem Türkiye'nin 2020'lerde geldiği aşamaya karşılaştırılmaz. Başarılar sürmektedir.

Tarihsel rakiplerimiz olan İngiltere, Fransa, Almanya gibi ülkelerin 20. yüzyıl görünümüyle Türkiye'yi karşılaştırıp kendimizi küçümserken iki büyük hata yapmaktayız. İlki, söz konusu ülkelerin tarihsel süreçlerinin tümünde 20. yüzyıldaki gibi yaşadıklarını sanırız. İkincisi, onlar 1500'lerden itibaren dünyayı sömürerek, bilim, iktisat (sanayi), hukuk ve yönetim devrimleri yapıp sonuçlarını 1800'lerde almışlardır. Aynı dönemde Türkiye'nin duraklama sıkıntıları yaşadığını, 1800'leri çöküş sürecinde geçirdiğini ve 1900'lerin başında da çöktüğünü düşünmeyiz. Batı Avrupalı ülkeler değerler ile kurumlarını 400 yılda (1500-1800) dönüştürüp iyileştirmiştir. Onların doruğa ulaştığı dönemde biz toplumsal çöküşü yaşadık. Türkiye 100 yıllık sürede harcadığı bütün güce ve büyük başarılarına rağmen toplumun beklentilerini karşılayamamış ve rakipleriyle yarışacak aşamaya gelememiştir.

Cumhuriyet'in 100. yılında Türkiye toplumsal beklentileri yeterince karşılayamamanın sıkıntılarıyla uğraşmaktadır. Yaşama şartlarının zorlaşp kötüleşmesi, gelir dağılımının dengesizliğinin yaygınlaşp derinleşmesi, kamu borçlarının hızla artması, hukuka güvenin giderek düşmesi, işsizliğin yüksek seyri, kamu hastanelerinin istenilen hizmeti verememeleri, üniversite mezunlarının iş bulamamaları, deprem ülkesinde binaların ne kadar kötü yapıldıklarının depremlerde ortaya çıkması, iktisadi açıdan dışa bağımlılığın giderek artması, iktidarların uyguladıkları siyasetle ortaya çıkan ekonomik krizlerle sık sık ülkeyi fakirleştirmeleri, kuraklık tehdidi güçlendikçe sulak alanların hoyratça sömürülüp kurutulmaları, en tehlikeli fay hattındaki 20 milyonluk İstanbul'un nüfusunu artıracak ikinci boğazın planlanması, 200 üniversite ve 180 bin civarında bilim insanına rağmen bilim yapma becerisinin zayıf kalması, toplumsal sorunlar hakkında çözüm modellerinin geliştirilememesi, geçinemeyen çiftçilerin tarımdan uzaklaşması, yüksek teknolojide yaşadığımız yetersizlikler nedeniyle silah

tedarikinde teknik ve siyasi sorunların giderek artması toplumun yaşadığı öne çıkan sorunlardır. Bu sorunların üstesinden gelmesi gereken kurumlar toplumsal ihtiyaçları yüksek kalitede giderememekte, kendi yapısal sorunlarının üstesinden gelememekte ve kendilerini geliştirememektedirler. Hükümetlerin gündemiyle halkın sıkıntıları örtüşmemektedir. Ülkede yaşanan dönüşümün hızı 2030'lar Türkiye'sinin toplumsal görünümünü bulanıklaştırmaktadır. Düşünce ve duygu durumlarını yönlendiren teknolojik gelişmeler, yaşama şartlarının değişmesi, kişisel ufukların genişlemesi, kişisel donanım ve becerilere bağlı olarak imkanların artması, değer sistemlerinin içeriklerinin yetersizleşmesi toplumu belirsiz bir geleceğe doğru sürüklemektedir. 2030'larda çok daha belirginleşeceği beklenen iklim değişikliğine bağlı kuraklık şimdiden en tehlikeli kâbus olarak yaşantımızı etkilemektedir. Sıralanan sorunların muhatabı olan yönetim kadrolarının (bürokrasi ile siyaset) toplumsal sorunların altından kalkamamaları kaygıları derinleştirmektedir.

İlk modern mektepleri açmaya başladığımız 1773 yılından bu yana yaklaşık 250 yıl geçmesine rağmen toplumsal sorunların üstesinden gelememe sebeplerinden biri sorun çözme becerileri, modelleri, kuramları geliştirememektir. Toplumsal düzenin taşıyıcısı olan iktisat, hukuk, öğretim, güvenlik ve yönetim gibi temel değer ile kurumların yapısal özellikleri, amaçları ve görevleri Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal şartları üzerinden araştırılıp, kuramlaştırılıp dönüştürülemediği. Örneğin temel değerlerden biri olan hukukun ne olduğunu bütünlüklü bir şekilde anlamak için, Türkiye'de üretilmiş düşünceler ile uygulamaları merkeze alarak, hukukun ilkelerini, kavramlarını, değerlerini, amaçlarını, toplumun beklentilerini, kurumlaşmasını, geleneklerini, sorunlarını, hukuka ilişkin düşünceleri eleştiri ve tartışmalarla araştıran çok sayıda bütünlüklü kuramlaştırma denemelerinin yapılması gereklidir. Kuramlar alanın kavramsal haritasını, sorunlarını, sorunlar hakkındaki çözüm önerilerini içeren bir tür kurum haritasıdır. Yöneticiler ihtiyaç duydukça bu haritaları inceleyerek kurumlarda yaşanan sorunlarını daha nesnel şartlarda aşabilirler. Hukuka ilişkin onlarca kuramlaştırma denemesinin farklı kişilerce farklı zamanlarda yazılması ve bunların eleştirilip tartışılması hukuk tasavvurunu meydana getirmektedir. Kuramlar üzerinde oluşmuş hukuk tasavvuru alana ilişkin çeşitli kurum haritaları içerdiğinden sorunlara farklı açılardan bakma imkanı sağlamaktadır. Türkiye'nin önemli sorunlarından biri bürokrasi ile siyasete bu kuramsal desteğin verilememesidir.

Bürokratlar ile siyasetçiler görev yaptıkları kurumların yapısal özelliklerini araştırıp yayın yapan bilim insanları, felsefeciler ve aydınlarla diyalog kurarak kurumdaki sorunları tartışmalıdırlar. Toplumun büyücülerinde, bürokratlarında ve siyasetçilerinde hakları, görevleri ve yetkileri biçimlendiren hukuk tasavvuru gelişip güçlenmedikçe bürokratların, siyasetçilerin ve halkın hukuku çiğnemesi engellenememektedir. Temel değer ve kurumlardaki kuramsal tasavvur eksiklikleri, kararsızlıklar, yetersizlikler, yanlış kararlar, çekiştirmeler, taklitçilik, yanlış atamalar, görevlerin ihmal edilmesi, yetkilerin kötüye kullanımı, sorunları zamanın üç boyutunda kurgulayan çözme be-

cerilerinin gelişmemesi kurumların kendi görevlerini yerine getirmesini engellediği gibi hak ihlallerinin önünü açmakta ve toplumsal sorunları artırmaktadır. Toplumsal sorunlar genellikle bürokratlarla siyasetçilerin kurumlardaki gelenekler ile Batılı ülke uygulamalarına uzaktan bakarak üretilen yürüttükleri pratik çözüm yollarıyla aşılma istendiğinden kurumların hizmetleri vasatın altında seyretmekte ve sorunlar büyümektedir.

Osmanlı uleması siyasetname anlayışı dışında toplum ile yönetimin tarihsel olarak yaşadıkları sorunlar hakkında kuramsal araştırmalar yapıp tartışmadıklarından yönetim değerlerine ilişkin düşünce gelenekleri oluşmamıştır. İbn Haldun (1332-1406) dışarıda bırakılırsa, toplumsal sorunlarla ilgili araştırmalar ve kuramlaşmalar 18. yüzyılda Batı Avrupa'da felsefeciler tarafından başlatılmış ve hukuk, iktisat, tarih, sosyoloji, antropoloji başta olmak üzere kültür bilimlerinde geliştirilmiştir. Toplumsal sorunlara ilişkin felsefi ve bilimsel tartışmalar 19. yüzyılda doruklara ulaşsa da Türkiye'de felsefeciler ile kültür bilimciler (Z. Gökalp ve H. Z. Ülken hariç) temel değer sistemlerinin Türkiye'de algılanışını yeterince araştırmadıklarından kuramlaşmamışlardır. Çok az kültür bilimsel araştırma alanıyla ilgili toplumun değer sistemlerinin bazılarını incelemişlerdir. Felsefeciler de toplumsal sorunlar ile değerlere uzak durmuşlar ve kuramlaşma konusunda kültür bilimcilere öncülük edememişlerdir. Halbuki felsefe yapmak sorunun anlam katmanlarını açmıyarak, dayandığı ilkeleri göstererek, içerdiği kavramların anlamlarını tartışarak, yaşadığı sorunları görünür kılarak, diğer değerlerle ilişkilerini sergileyerek, konuya ilişkin düşüncelerle hesaplaşarak değeri yeniden kurgulamak ve temellendirmektir. Felsefi araştırmalar, inceledikleri konuların yapısal özelliklerini ortaya çıkarıp yeniden kurgulamayı amaçlamakta, tarihsel süreçte konuya yüklenen gereksiz yüklerden kurtarmakta, konunun yalın kavramsal haritasını vermektedir. Aynı konuyla ilgili farklı felsefi temellendirmeler konuya nasıl yaklaşılması gerektiğini ve alana ilişkin sorunların nasıl giderileceğinin nesnel yollarını kuramsal boyutlarda hazırlayarak yönetim kadrolarının önüne koymalıdır.

Felsefeci olarak bu çalışmadaki amacım, Türkiye'nin son 120 yıllık yönetim anlayışını kurumlar üzerinden eleştirmek ve kurumları görevleri üzerinden betimleyerek yapısal özelliklerine göre yeniden kurgulamaktır. Toplumsal düzenin kronikleşen sorunlarından biri olan yönetim kurumlarının algılanışlarına değinerek yönetim sorunlarından kurtulmanın yollarını aramaktır. Bu bağlamda toplumsal düzen tanıtılmakta, yönetim kurumlarında yaşanan sorunlar verilmekte, yönetimden sorumlu kurumların yeniden yapılandırılmaları kurgulanmakta ve yeni kurumlar önerilmektedir.

## 1. Toplumsal Düzen

İnsanın kültürel bir varlık olmasını sağlayan toplumsal düzen her türden ihtiyacı karşılamak için geliştirilen düşünceler, değer sistemleri, kurumlar ile geleneklerden meydana gelmektedir. Toplumsal düzenin yapısal özellikleri ahlak, iktisat, hukuk,

eğitim-öğretim, güvenlik, inanç, yönetim gibi temel ihtiyaçları güvenceye alan değerler ile kurumlar ve bunlara ilişkin geleneklerin birlikte çalışmasıyla oluşmaktadır. Toplumsal düzen toplumun her üyesinin ihtiyaçlarını karşılayıp sorunlarını çözen ve huzur içinde yaşamasını sağlayan güvenlik sistemidir. Sahip olduğu özellikler nedeniyle kişi, aile, kabile için vazgeçilemezdir. Yurttaşlar için hayati öneme sahip toplumsal düzende erdemler ile sorunlar iç içelerdir.

İnsanlar arası ilişkiler büyük ölçüde “zarar vermemek ve yardım etmek; başkalarının sorumluluğunu yüklenmek” ilkesi doğrultusunda ahlaki çerçevede yürütülür. Ancak insanın doğasından gelen kıskançlık, korku, çıkar, güç tutkusu, küçümseme, kendini beğenmişlik, düşmanlık gibi duygu durumları kişilerin ahlaki ilkeyi çiğnemelerini kolaylaştırmaktadır. Olumsuz duyguların desteğiyle insanlığın tarih boyunca yaşadığı eşitsizlik, kabilelerin birbirlerini insan saymaması, köleleştirme, sınıflar, ayrıcalıklılık, kabilecilik, gelenekçilik, ideolojik iddialar, yönetim tarzları, inançlar, sömürgecilik, hukuk anlayışları ahlakta içkin olan insanın doğuştan getirdiği denkliliği bozmakta, her türlü kötülüğün önünü açmakta, hak ihlallerini ve adaletsizliği meşrulaştırmaktadır.

Konar-göçer kabilelerde yargılama ve yönetim gelenekleşip kurumlaştıkça *hukuk* biçimlenmiştir. Kabilelerin bazı ilkeler etrafında anlaşılıp siyasi, iktisadi, askeri birlikler meydana getirmeleri toplumları ortaya çıkarmıştır. Toplumlaşma, toplumu oluşturan kesimlerin (kabilelerin, kavimlerin, inançların, sınıfların, halkın, kişilerin, mesleklerin) her birinin haklarını tanımlamakta ve yönetimin yetki ile sınırlarını belirlemektedir. Haklar, yetkiler, görevler, yetki sınırlarını açıklayan kurallar hukuku güçlendirmekte ve kapsamını genişletmektedir. Hukuk çerçevesinde toplumlaşma devletleşme anlamına gelmektedir. İktisat, hukuk, güvenlik, eğitim-öğretim, yönetim kurumları devleti oluşturmakta ve *toplumsal düzeni* meydana getirmektedir. Başka bir deyişle toplum kavramının esas anlamı halkın ihtiyaçlarını karşılayıp sorunları çözen yüzlerce kurumun oluşturduğu düzendir. Toplumun bütün kurumlarını kapsayan *devlet* iktisat, hukuk, güvenlik, eğitim-öğretim yönetim kurumlarının birlikte çalışmasıyla oluşan en üst kurum olarak toplumsal düzenin işleyişinden, sürekliliğinden ve geliştirilmesinden sorumlu aygıttır. Devlet sadece yönetim ya da hükümet değildir; iktisat, hukuk, güvenlik, öğretim, sağlık, ulaşım gibi yüzlerce kurum devleti meydana getirmektedir. Devlet toplumsal düzenin omurgasını ve beynini oluşturan kurumların birliğidir. Hükümet ise devletin kurumlar arası ilişkilerini yürütür ve kurumların görevlerini yaparken oluşan sorunların giderilmesi için hukuki ve mali süreçlerin işletilmesinden sorumludur.

Bir değer sistemi olarak hukuk, tarihsel olarak toplumsal düzenin oluşup sürdürülmesinde, hakların, görevlerin ve yetkilerin sınırlarının çizilmesinde, adaletin sağlanmasında uygulamalardaki sorunlara rağmen görevlerini yerine getirmektedir. 18. yüzyılda hukukta, yönetimde ve haklardaki sorunları aşmak amacıyla anayasa düşüncesi geliştirilmiştir. Son iki yüz yıldaki gelişmeler anayasayı hukukun ilkelerini belirleyen kuramsal çerçeveye dönüştürmüştür. Anayasa, hukukun amacı ile ilkelerini, kişi haklarını, toplumun temel ihtiyaçlarını, yasama, yürütme ve yargı kurumlarını



betimleyen ilkeler sistemidir. İnsanlık tarihi boyunca bütün değer sistemlerinden beslenerek güçlenen ve doğa yasası niteliğine bürünen eşitsizlik değerine karşı en somut karşı koyuş anayasa anlayışıyla gerçekleşmiştir. Kişilerin haklar açısından eşit oldukları görüşü anayasaların ilk ilkesidir. Bu ilkenin toplumların hukuk metinlerinde yer alması insanlığın en önemli başarıları arasındadır. Eşitsizlikle doğrudan ilgili olan ve binlerce yıldır halkın ve yöneticilerin dilinden düşmeyen adalet düşüncesinin somut alt yapısı haklar, eşitlik, sosyal güvenlik üzerinden yine anayasayla gerçekleşmiştir. 20. yüzyılın başından itibaren dünyada yaygınlaşan sosyal devlet anlayışı, kişi haklarını güvenceye almak, yaşama standartlarını yükseltmek, sağlık hizmetlerini iyileştirmek, eğitim-öğretimle kişilerin imkanlarını artırmak toplumların anayasalarında toplumun kurumlarına yüklenen anayasal görevlerdir. Anayasa başta hükümetler olmak üzere bütün kurumlara insan haklarına saygılı davranma ve toplumun yaşama standartlarını yükseltme görevi vermektedir.

Anayasa, toplumun ihtiyaçlarını giderip sorunlarının çözümünü, toplumun yaşama şartlarını iyileştirilmesini, kişi haklarının geliştirilip güvenceye alınmasını, toplumsal düzenin sağlıklı yürütülmesini, toplumsal varoluşun sürekliliğini, uluslararası ilişkilerin güvenilir olmasını, görevlerin en iyi şekilde yapılmasını, yetkilerin sınırlarının aşılmamasını, toplumsal bilincin en üst seviyede sağlanmasını her yurttaşa, toplumun bütün katmanlarına ve devletin bütün kurumlarına buyurduğu için en yüksek toplumsal değerdir. Anayasa, toplumdaki ve insanlıktaki köklü sorunları aşmak, yaşama şartlarını iyileştirmek, kişiler arası denklığı sağlamak, toplumun yaşayabileceği öngörülen sorunlarla ilgili tedbirleri içeren değer sistemleri ile kurumların bu amaçlar doğrultusunda dönüştürerek yönlendirdiğinden toplumsal bilincin de en üst seviyesidir.

Kişilerin denklığı ilkesini temel alan demokrasinin içeriğini biçimlendiren anayasadır. Seçim sistemini, yöneticilerin süreli görevlerini, işlerin şeffaflık esasına göre yapılmasını, kurumların meclisler tarafından denetlenmesini, güvenceye alınmış kişi hak ve özgürlüklerini ilke edinmiş demokrasi bu ilkeleri esas alarak yazılan anayasa kendini tanımlamaktadır. Anayasanın demokratik ilkelere göre yapılması gerekmektedir. Ayrıca demokratik anayasa ilkelerinin gerçekleştirilmesi öncelikle iktisadi yapının üretken ve güçlü olmasıyla yakından ilişkilidir. Bütün kurumlar anayasanın gerekliliklerini yerine getirmek için hem kurumların yapısal özelliklerini geliştirmek hem de kurumların görevlerini iyi yapmasını sağlamak için büyük bütçelere ihtiyaç duymaktadır.

Çağdaş insan anlayışı, buna uygun geliştirilen insan hakları düşüncesi ile demokrasi, insanlar arasında denklığı (eşitliği) bütün değerleriyle, kurumlarıyla, gelenekleriyle, toplumsal katmanlarıyla bir bütün olarak insanlığa kabul ettirmiştir. İnsanların denklığı ve hakları yeni yönetim tarzını içselleştirip iyi bir şekilde uygulanmasını kolaylaştırmıştır. Bu bağlamda iktisat, hukuk, bilim, teknik, öğretim, yönetim, güvenlik değerleri ile kurumları yeniden yapılandırılarak toplumsal düzen dönüştürülmüştür. Toplumun geneli için çok büyük imkanlar kazandıran yeni toplumsal düzenin işleyişini ve sürekliliğini güvence altına alan anayasa toplumsal düzenin en önemli değer

sistemi olarak geliştirilmekte ve uygulanmaktadır. Anayasa iktidarların, kurumların, yöneticilerin yetkilerini betimleyip sınırladığı gibi yetkileri kötüye kullanmalarını engelleme ve cezalandırmanın zeminini de oluşturmaktadır. Demokrasinin temeli olan seçim sistemi hukuka, haklara, insanlara saygı göstermeyen yönetimleri ve yöneticileri beş yılda bir değiştirerek toplumsal düzeni iyileştirmektedir. Hakların iyileşmesi için iktisat, hukuk, öğretim, güvenlik gibi değer sistemleri ile kurumlar yaşama şartlarının kalitesini yükseltmekte ve yaygınlaştırmaktadır. İnsanlık bugün de çok büyük sorunlar yaşamakla birlikte 20. yüzyıl öncesiyle karşılaştırılamayacak kadar iyi bir seviyede tarihsel seyrine devam etmektedir.

Anayasa tasavvuru toplumlar, kişiler, kurumlar ile yöneticiler tarafından içselleştirilip uygulandıkça, iktisadi ve hukuki yapı güçlendirildikçe Tanrı ya da tanrılar tarafından kutsandıkları iddia edilen yöneticiler, insanlara cennet vaat eden rahipler, toplumların kurtarıcıları, yeryüzü cenneti için reçeteler yazan ideologlar yavaş yavaş güçlerini kaybederek tarihin soluk sayfalarında yerlerini almaktadırlar.

Önceki paragraflarda kısmen değinilen toplum iç içe geçen sayısız değerlerin, kurumun, geleneklerin, bilgi ile düşüncelerin oluşturduğu karmaşık ve sistematik bir düzendir. Kişilerin ve halkın bütün ihtiyaçlarını karşılayıp sorunlarını çözen toplumsal düzen insanın geliştirdiği en önemli sistemlerden biridir. İnsanın kültürel varlık olması, bütün değerleri yaşaması, huzur içinde hayatını sürdürmesi, ihtiyaçları karşılayan değerler ile kurumların görevlerini yerine getirmeleriyle mümkün olmaktadır. İnsanlığın yaşadığı bütün iyi ve kötü şeyler, ihtiyaçlar, bilgi ve düşüncelerle ördüğü kültürel yapıyla birlikte değer sistemleri, kurumlar ve geleneklerin oluşturdukları toplumsal düzende gerçekleşmektedir. Toplumsal düzenin en derin sorunu toplumun bütün imkanlarını kullanan yönetimdir.

## 2. Yönetim Sorunları

20. yüzyıl öncesinde güvenlik (ordu), hukuk (yargı) ve iktisat (vergi) olmak üzere devletin üç temel görevi vardır. Bunların dışında tanımlanmış, kurumlaştırılmış ihtiyaç ve sorun alanı görmek zordur. Toplumun ihtiyaçları ve ihtiyaçlara ilişkin sorunlar toplumsal düzende içkin olan değer sistemleri çerçevesinde geleneksel anlayışla çözülmüşlerdir. Devleti temsil eden hükümdar (kral) aynı zamanda hükümetin de başıdır. Sınıflı ya da hiyerarşik yapılara sahip olan bu toplumlarda kişi ya da sınıf haklarında denklik (eşitlik) çok zayıftır. Kutsandığından çoğunlukla eleştirilemeyen ve değiştirilemeyen hükümdarlar, yönetim ile toplumsal sorunlar arttıkça darbeler ya da isyanlarla indirilmişlerdir. Genellikle kabileler birliği şeklinde oluşan devletlerin yıkılışları çoğunlukla kabile isyanları ile eşitsizlikten kaynaklanan fakirliğin neden olduğu iç savaşlardır. Çok büyük sorunlarına rağmen 20. yüzyıl dünyası önceki çağlardan çok daha olumlu bir görünüme sahiptir.

Binlerce yıllık bilgelik temelli devlet anlayışına göre kendini oluşturan Osmanlı Devleti'nin çökmesi üzerine kurulan Türkiye'de geleneksel kutsanmış otoriter hükümdar ile devleti her derdin çaresi olarak görme anlayışı ve yanılışı demokratik dönemde de devam etmiştir. 20. yüzyılın başından itibaren uygulamaya konup içselleştirilen demokratik ve sosyal devletin görevleri öylesine arttı ki onu demokrasi öncesi bilgelik temelli devlet anlayışlarıyla karşılamak mümkün değildir. Öte yandan sayıları ve yükleri giderek artan devletin görevlerini yerine getirmekle yükümlü bürokrasi ile siyasetçiler toplumun iktisadi, hukuki ve kurumsal imkanlarının yetersizlikleri yanında mesleki donanımlarının, zihniyetlerinin, birikimlerinin, ufuklarının sınırlılığı nedeniyle sorunların üstesinden gelemeyerek toplumsal huzuru istenilen seviyelere ulaştıramadılar.

1982 Anayasası'nı yaptırılanlar 20. yüzyılın ilk yarısının zihniyetiyle güçlü hükümetlerin toplumsal sorunları çözebilecekleri sanısıyla hareket etmiştir. Söz konusu anayasanın 2017'de yapılan değişikliklerinde benzer anlayışın hakim olduğu gözükmektedir. İçerikçe demokratik özelliklerin baskın olduğu 1960 Anayasası ve 1982 Anayasası darbeci askerlerin istekleri doğrultusunda, 2017 anayasa değişiklikleri ise bazı partilerin görüşleri bağlamında ortaya çıkmıştır. Hükümetin güçlü olmasını sağlayan bu anayasalar hakların ihmal edilmesini ve yetkilerin sınırlarının aşılmasına neden olduğundan toplumsal düzeni kesintisiz sarsıntılara maruz bırakmaktadır. 40 yıllık sürede yönetimin merkezi kurumları olan yasama ile yargıya müdahale edildiğinden yönetim sorunları derinleşmektedir. Toplumdaki yaşama şartlarının hakkaniyetli bir şekilde iyileşmemesi, hakların güvencede olmaması, sorun çözme becerisi yüksek kadroların yetiştirilememesi, memnuniyet verici sağlık imkanlarına ulaşılamaması, toplumu kutuplaştırmayan yönetim kültürünün oluşmaması gibi temel toplumsal sorunlar ağırlaşarak devam etmektedir. Anayasanın yapılış tarzı, içerdiği amaçlar, konuları tanımlayışı, uygulanışı, uygulamaların denetimsizliği sorunları büyütülmektedir.

Toplumsal sorunların üstesinden gelemeyişimizin nedenleri arasında özgürlükleri kısıtlayan, sorumluluk yüklemeyen ve özerklik tanımayan otoriter yönetim anlayışının hakim olması da vardır. Demokrasinin temel kurumları arasında sayılan ve seçim sistemini işleten partilerin başkanlarının genellikle ölümle partilerin başından ayrılmaları otoriterliğin en önemli göstergeleri arasındadır. Cumhuriyetin kuruluş yılları, sonraki toparlanma süreçlerinin tek parti deneyimleri, çok partili dönemde yaşanan iktidar muhalefet gerginliklerinin sürüklediği otoriterlik, askeri darbeler, askerlerin yaptıkları anayasayla kurumların yeniden düzenlenmesi, yönetimi ve devleti temsil eden cumhurbaşkanı ve başbakanların tutumları otoriterliğin görünümleridir. Otoriterliğin en sıkıntılı yanı kurumlar ile halka güvensizliktir. Otoriterliğini artıran yönetimler çoğunlukla topluma zarar vererek içerden çökmektedirler.

Yönetim dendiğinde ilk akla gelmesi gereken kurumlar ile onları işleten memurlardır. Kurumlar görev alanlarıyla ilgili ihtiyaçları karşılayıp sorunlarını çözemiyorlarsa hükümet başkanlarının özellikleri çoğunlukla etkili olmaz, toplumun sorunları derinleşir ve toplum fakirleşir. Yönetimle ilgili çalışmalara göre 1960'a kadar kamu

yönetiminin tümünde yaşanan sorunları kapsayan araştırmaların yapılmamış olması kuramsal körlüğün işaretidir. Bu tespit hükümetlerin kurumları ne kadar önemseydiğini göstermektedir. Merkezi Hükümet Teşkilatı Araştırma Projesi (1963) çerçevesinde yapılan çalışmalarda kurumların yapısal özelliklerine değinilmemiştir. İncelemelerde kişisel görüşlere ağırlık verildiği, hizmete uygun yetenekli eleman sağlanması üzerinde durulmadığı, çalışmaların başarısı için çevreyi hazırlama işinin savsaklandığı belirtilmektedir.<sup>1</sup> Devlet Planlama Teşkilatı (DPT) tarafından yaptırılan Kamu Yönetimi Araştırma Projesi'nin (1991) sonuçları da önceki raporların sonuçlarıyla benzerdir.<sup>2</sup> Türkiye'nin yönetimi (idare) hakkında yapılan araştırmalar ve konuyla ilgili yazılan raporlara göre yönetimin sorunları merkezîyetçilik, bürokrasinin yetersizliği, aşırı kuralcılık, denetimsizlik, eşgüdümsüzlük, liyakatsizlik, personel rejiminin yetersizliği, niteliksiz memurların fazlalığı ve belediyelerin merkeze bağlanması<sup>3</sup> şeklinde dile getirilmektedir.

DPT'nin (Devlet Planlama Teşkilatı) 2000 yılında yayınladığı kamu yönetimiyle ilgili rapordaki<sup>4</sup> verilere göre kurumların yaşadığı sıkıntılar ürkütücüdür. Kurumların verilen görevleri yapamamaları, yeni görevleri yerine getirecek şekilde düzenlenememeleri, kuruma verilen ikincil görevlerin asıl görevin yerine geçirilmesi, görev, yetki ve sorumluluk dengelerinin muğlaklığı, halkın ihtiyaçları ile beklentilerinin karşılanamaması, verimsizlik ile israfın kurumlara güveni sarsması, yasa ve yönetmeliklerin getirdiği sınırların aşılammaması raporda öne çıkan sorunlardır.<sup>5</sup> Çok daha önemli sorun yönetimle ilgili hazırlatılan raporların uygulanamamasıdır. Hazırlatılan reform önerileri uygulama projeleri içermemektedir. Yönetimce yapılan kalkınma planları ile yıllık programlarda yer alan politika ile tedbirlerin nasıl uygulanacakları belirsizdir. Müeyyidesi bulunmadığından kurumlar tedbirleri savsaklamaktadırlar. Projeler sistemin bütününe kapsamamakta ve bazı kurumlarda denenip bırakılmaktadır. Uzun süreli siyasi istikrar sağlanamamaktadır. Gerekli yasa ve anayasa değişiklikleri yapılamamıştır. Sorun çözme bilinci ile tekniği kamu yönetiminde gelişmemiştir. Yeterli mali kaynak ayrılmamıştır. Kurumlar, sorunlarla ilgili projeleri hazırlayıp uygulayacak, uygulamaları izleyecek ve yönlendirecek yeterli sayı ve nitelikte uzman kadrolar yetiştirememiştir. Yeniden yapılanmayı teknik düzeyde sahiplenecek kurum oluşturulamamıştır. Reformlara ilişkin felsefi anlayış ve model benimsenmemiştir;

<sup>1</sup> Metin Hepar, *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme- Siyaset Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1977, s. 71.

<sup>2</sup> Fevzi Kaya, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Yapılan İdari Reform Çalışmalarının Karşılaştırılmalı Analizi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 48, 2016, s. 177.

<sup>3</sup> Kaya, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Yapılan İdari Reform Çalışmalarının Karşılaştırılmalı Analizi", s. 179.

<sup>4</sup> 2000 Sekizinci Beş Yıllık Kalkınma Planı: Kamu Yönetiminin İyileştirilmesi ve Yeniden Yapılandırılması Özel İhtisas Komisyonu Raporu, <http://ekutup.dpt.gov.tr/kamuyone/oik527.pdf> (Erişim 27. 8. 2023).

<sup>5</sup> DPT Raporu 2000, s. 3-4.

yönlendirici “siyasi direktif” eksik kalmıştır.<sup>6</sup> Can alıcı olan ise reformun nasıl yapılacağıının bilinmemesidir.<sup>7</sup> Raporda yer alan sorunlar kurumların yetersizlik haritası şeklinde okunmalıdır. Yönetimlerin başarıları ve başarısızlıkları kurumların görevlerini yapabilirliklerine ya da yetersizliklerine bağlıdır.

20. yüzyılın hastalıklarından olan ideolojilerin<sup>8</sup> her biri yeryüzünü cennete dönüştürecek kesin matematiksel sonuçlar veren formülleri bildikleri iddiasıyla kendilerine yakın dünya görüşüne sahip kişileri taraftar yaparak güçlerini artırmaktadırlar. En iyi yaptıkları işlerden birisi diğer ideolojilerin çok kötü olduklarını ileri sürerek birbirlerini karalarken tarafları düşmanlaştırmaktır. Kurumların işleyişini engelleyen hizipler arasında ideolojik çekişmeler önemli bir yer tutar. İktidara gelen partiler kendi ideolojisine mensup kişileri atayarak kurumlardaki gerginlikleri ve hizipleri çoğaltırlar. Birbirleriyle sürekli çekiştiklerinden hatta çatıştıklarından ideolojiler toplumsal barışı zayıflatmakta, toplumsal bilincin gelişmesini engellemekte ve kurumların işleyişlerini ağırlaştırmaktadırlar. İdeolojilerin tek faydası siyasi partilere belli oranlarda oy garantisi sağlamasıdır.

Yapılış şartları, konulan amaçlar, içerik ile biçimi etkileyen güçler nedeniyle anayasa toplumun farklı kesimleri tarafından sürekli tartışılmıştır. Modern değerleri güvenceye almak, askeri darbeler sonrasında anayasanın yeniden yapılması, siyasi kadroların anayasayı çiğneme tutkuları, uzun süre anayasa mahkemesinin eksikliği, kurulan anayasa mahkemesinin yasaları biçim yönünden incelemesi, son on beş yılda partilerin anayasayı değiştirme çabaları, büyücülerin anayasa tasavvuru geliştirememeleri nedenleriyle anayasa toplumsal düzendeki en yüksek konumuna oturtulamamıştır. Çıkarlar ve zihinsel bulanıklıklar nedeniyle hakların güvencesi olan anayasa haksızlıkların aracı olarak da kullanılabilir.

Türkiye’de anayasa (hukuk), yasama, yürütme, yargı, partiler, kurumlar ve haklar alanında yaşanan ağır toplumsal sorunlar bu konulardaki tasavvurlarımızın zayıflığından ve kurumları çalıştırma tarzlarından kaynaklanmaktadır. Sıralanan değerlerin oluşturduğu yönetimle ilgili tasavvurların zayıflığının ilk nedeni adları geçen değerler hakkında Türkiye özelinde yeterli eleştirel araştırmaların yapılmaması, değerlerle ilgili düşünceleri siyasi bağlamların dışında tartışmamak ve bunları yeniden kurgulayarak kuramlaştıramamaktır. Bu sorunlar kurum yöneticileri ile büyücülere aittir. Değer sistemlerine ilişkin tasavvurların zayıflığının bir başka nedeni başta bürokrasi ile siyaset olmak üzere yönetim kadrolarında yönetim kültürünün yetersizliğidir. Yönetim kültürü, yönetimin yapısal özelliklerini, başarılarını, başarısızlıklarını, sorunlarını, yöneticilerin hatalarını, kurumların görev anlayışlarını, yönetimin toplumsal tarihini, toplumsal sorunları, yaşama şartlarının kötülüğünü, toplumun geleceğini içeren ve

<sup>6</sup> DPT Raporu 2000, s. 9-10.

<sup>7</sup> DPT Raporu 2000, s. 84.

<sup>8</sup> Liberalizm, Sosyalizm, Faşizm, Komünizm, Halkçılık, Sağcılık, Solculuk, İlerici, Gerici, İslamcılık, Türkçülük, Milliyetçilik gibi adlar altında anılmaktadırlar.

yönetimle ilgili dünyada olup bitenler hakkında verilerden oluşan toplumsal düşünce- nin bir bölümüdür. Yönetim kültürü yönetim problemini kurgulamanın, eleştirmenin, tartışmanın, yeni modeller geliştirmenin zeminini meydana getirmektedir. Toplumun geçmişini, şimdisini ve geleceğini birlikte kavrayarak düşünce üretmek ve düşünceleri uygulamayı kurgulamak yönetim kültürünün göstergeleridir. Toplum ve toplumsal sorunları üç boyutlu kavrayıp değerlendirmek anlamındaki zaman bilinci yönetim kültürünün olmazsa olmaz şartıdır.

Yönetim kültürü öncelikle kurumları işleten bürokratlarda görülmelidir. Bürokratlar, siyasetçinin topluma sunduğu güzel görünümlü yemeği kurum mutfaklarında hazırlayan usta aşçılar ve yemeğin gerçek sahipleridir. Bununla birlikte hükümetlerle birlikte toplumsal sorunların çözülemeyişlerinden de sorumludurlar. Yönetim kadrolarında (bürokrasi-siyasetçi) yönetim kültürünün yetersizlik nedenleri, bu kültürü kutsallaştırılmış ideoloji üzerinden almaları, partilerin siyaset anlayışlarıyla beslenmeleri, mesleği geliştirecek sorumluluk bilinçlerinin zayıf kalması şeklinde sıralanabilir. Yöneticilerin kullandığı dilin içeriği, tonlaması, sertliği, imaları, verimliliği, ufuk açıcılığı, sorunları sunuşu yönetim kültürünün seviyesini göstermektedir. Sıralanan sorunlar aşağıda yargı, meclis, yürütme, partiler, siyasetçi, kurumlar-bürokrasi başlıkları altında tartışılmaktadır.

**Yargı Sorunları:** Anlam katmanları ve yerine getirdiği görevler açısından hukukun bütününe kapsamakla birlikte, yargının hukukun işleyişinin denetimi olduğu anlayışı baskındır. Anayasa’da yargı tanımlanmaktadır: “Yargı yetkisi ve görevi, Türk Milleti adına bağımsız ve tarafsız mahkemelerce kullanılır” (Anayasa M. 9). “Hakimler, görevlerinde bağımsızdırlar; Anayasaya, kanuna ve hukuka uygun olarak vicdani kanaatlerine göre hüküm verirler. Hiçbir organ, makam, merci veya kişi, yargı yetkisinin kullanılmasında mahkemelere ve hakimlere emir ve talimat veremez; genelge gönderemez; tavsiye ve telkinde bulunamaz” (Anayasa M. 138). Bir bütün olarak yargı sistemi kişiler arası ilişkilerde yaşanan hak ihlalleri, kurumlarda görevlerin yapılıp yapılmaması, yasa ve kuralların çiğnenmesi, yetkilerin aşılması, yasa ve tüzüklerin anayasaya uygunluğu konularına odaklanmaktadır. Anayasa ve hukukun işleyişini yargı sistemi denetleyebildiği ölçüde toplumsal düzen iyileşerek gelişmektedir. Denetimlerin zayıflatılması durumunda kurumların becerileri zayıflamakta, üretkenliği düşmekte, görevlerini yerine getirme verimliliği en alt seviyeye inmektedir.

Modernleşme sürecinde tartışılan önemli konulardan biri olan modern hukuk tedricen dönüştürülerek diğer değer sistemleri gibi Cumhuriyet’le birlikte uygulamaya konmuştur. Yeni değer sistemlerinin yerleşmesi, kurumların çalışması, yönetim tarzının benimsenmesini sağlamak amacıyla yargı sistemi siyasi kaygılarla geleneksel olanları geri plana itmenin aracı olarak kullanılmıştır. Dönemin iktidarları yeni anlayışın yerleşip kurumların buna göre çalışması ve toplumsal düzenin sağlanması için otoriter bir tutum sergilemiştir. Çok partili hayata geçiş, iktidarların değişmeleri, darbeler, demokrasinin gelişmiş aşamaları da yargının siyasi kaygılarla kullanılmasını

değiştirmemiştir. Yasama, yürütme, haklar gibi değer sistemlerini denetlemesi gereken yargı siyasetin bir parçası haline getirilerek kullanılmaktadır. Konumlarına göre siyasetin bütün unsurları *yargının bağımsız* olduğunu dile getirirken, beğenmedikleri kararlar çıktığında da yargıyı küçümseyerek değersizleştiren ifadeleri her fırsatta kullanmaktadırlar. Siyasetin yargıya sürekli müdahalesi yargının güvenilirliğini tartışmalı hale getirmektedir.

Son yüz yıllık süreçte devletin toplum tarafından kısıtlanması anlamına gelen yargı, Türkiye’de devlet dairesi olan *adliye* ile örtüştürülüp yönetimin güdümüne sokulmuştur.<sup>9</sup> Toplumsal meşruiyetini kazanamadığından toplumdaki güç odaklarına ve onların sorunlarına göre tavır alan yargı, toplumda ortak adalet ve vicdan duygusunu geliştirememiş, çatışan tarafların karşısında üçüncü bir güç olamamıştır. Adliye ve hakim-savcılar meşru toplumsal güç olduklarını kendi eylemleriyle üretememişler ve tarihsel bir tecrübeye dönüştürememişlerdir.<sup>10</sup> Yargı, temel hak ile hürriyetlerin ihlali ve işgali karşısında aktif ve ısrarlı güç olduğunun bilinciyle davranmadığından darbeler ve farklı kurumların baskılarına karşı hak ve özgürlükleri savunamamaktadır. Türkiye’de adliye, hürriyetlerin kısıtlanmasının aracı olmaktadır.<sup>11</sup> Toplumsal sorunlarda yol gösterici olması gereken yargı siyasetin baskıları sonucu kendisini toplumun en önemli sorunlarından birine dönüştürmüştür.

**Meclis (Yasama):** Demokrasilerde meclisler anayasada belirlenen görev ve yetkilerin ötesinde anlam katmanlarına sahiptir. Toplumsal düzenin sürekliliği, sürekliliği sağlayan kurumların yapılandırılması ile işleyişlerinin hukuki temellerini yapıp geliştirdiğinden, yürütmeyi (hükümet) denetlediğinden ve üyeleri belirlenen süre için serbestçe seçildiğinden meclis toplum ile devletin en üst kurumudur. Toplumdaki her türden kimliğin (kavimler, inançlar, meslekler, kabileler, dünya görüşleri, ideolojiler) temsil edilebilirliği meclisin gücünü ifade etmektedir. meclisin yüklendiği bütün sorumluluklar beş yıllık süreler için seçilen milletvekilleri tarafından yerine getirilirler. Milletvekili, toplumun sorunlarını yüklenen olgun, meraklı, araştırmacı, tecrübeli, ufku geniş, eleştirel düşünen, düşünce özgürlüğünün bilincinde, hakkaniyetli, güvenilir özellikleriyle mecliste devletin sahibi olduklarını sananlarla çatışmalara hazır, sorunlarını çözecek mekanizmaları çalıştırmaya odaklanmış donanımlı siyasetçidir. Hükümet başta olmak üzere kurumların toplumun farklı kesimlerini rahatsız edecek, zarar verecek veya hak ihlallerine neden olacak kararlar alıp uygulamalarını yasalaştırmalarını engellemek ve yasanın hakkaniyetli yapılması görevlerini de üstlenmiştir. Kurumlara yerleşmiş kabileci, narsist, işbirlikçi, yozlaşmış bürokratlar, siyasetçiler ve lobicilerle savaşıarak milleti ezen toplumsal sorunlara çözüm arama sorumluluğunu yüklenmiştir. Vekil

<sup>9</sup> Orhan Gazi Ertekin, “Türkiye’de Yargı Neden Yoktur? Ve Adliyeler Neden Çökmektedir?” *Türkiye’de Yargı Yoktur. Yargıçların Kaleminden Yargının Ahvali*, Ed. O. G. Ertekin. İstanbul, Tekin Yayınları, 2014/1, s. 24.

<sup>10</sup> O.G. Ertekin, “Türkiye’de Yargı Neden Yoktur? Ve Adliyeler Neden Çökmektedir?”, s. 25-26.

<sup>11</sup> O.G. Ertekin, “Türkiye’de Yargı Neden Yoktur? Ve Adliyeler Neden Çökmektedir?”, s. 27.

olmak isteyenlerin ya da vekillerin profesyonel siyaset yapmak için yönetim kültürü ile toplumsal sorunlar hakkında bilgi seviyelerinin yüksek olduğu varsayılır. Yasa, demokrasi, hak, hukuk, anayasa, meclis, parti, temsil, yönetim tarzları, ideoloji, kurum, hükümet, muhalefet, devlet, uzlaşma, ahlak, toplum gibi siyasetin değerlerini tartışıp kendi yorumlarını yapacak siyasi kültüre sahip oldukları kabul edilir.

1876'daki kuruluşundan bu yana otoriter yönetimler tarafından en az altı defa biçimlendirilen meclis yapısal sorunlara sahiptir. Toplumdaki farklı kesimlerin düşünceleri dikkate alınmadan mutlak kabul edilen ideolojik doğrularla yazılan anayasa ve bu anlayışa dayandırılan meclisin meşruluğu sorunlu olmuştur. Darbeler ve darbeyi andırır bürokratik zorlamalar hükümetleri düşürüp meclisi kapatabildiklerinden meclisin değeri ve gücü zayıflatılmıştır. Mecliste çoğunluğu elinde bulunduran partilerin yönetimde sergilediği olumsuz tutumlar muhalefeti, bürokrasiyi, orduyu ve halkın bir kısmını çok kızdırdığından muhtıra ve darbelerle hükümetler düşürülmüş ve Meclis kapatılmıştır. Toplumsal düzenin sağlıklı yürütülmesinden sorumlu olan bürokratların, siyasetçilerin ve subayların darbeye hükümeti düşürüp meclisin kapanmasının devletin işleyişini bozduğunu, toplumu gerilediğini kavrayamadıkları açıktır. Darbeci zihniyet niteliksiz gerekçelerle toplum ile devleti oluşturan değer sistemlerini zayıflatıp dokularını bozmakta, ülkedeki yaşama şartlarını kötüleştirmekte ve uluslararası rekabette geriletmektedir.

Yasa yapmakla yükümlü meclisin vekillerinin işleri kolay gözükmemektedir. Yasa tasarıları genellikle hükümetin bürokratları tarafından hazırlandığından, tartışmalar grup başkan vekilleri tarafından yürütüldüğünden ve komisyonlarda işlerin teknik kısımları kadrolu uzmanlarca yapıldığından vekilin çalışmasına ihtiyaç kalmamaktadır. Vekiller seçildikleri partilerin meclis gruplarında yer alıp parti yöneticileri tarafından yönlendirilmektedir. İktidardan ya da muhalefetten gelsin tekliflerin yasalaştırılma süreçleri başta olmak üzere meclisteki her türlü konunun oylanmasında iktidar ve muhalefetin blok olarak ret ya da kabul tavrı sergilemeleri "milletvekili" sorumluluğuyla bağdaşmamaktadır.

Meclisin yapısal sorunlarından bir başkası da vekilliğin meslek olarak anlaşılması ve vekillerin ömür boyu vekil kalmak istemeleridir. Seçime dayalı yönetim sistemlerinde görevlerin süre sınırları vardır. Meclisin vekilleri beş yıllık süreler için seçilir ve temsil görevlerini yerine getirirler. Vekillerin yaptıkları yasalar kişilere ölünceye kadar vekil seçilme, özlük haklarını en yüksek seviyeden hesaplama hakkı vermektedir. Ayrıca vekiller, Anayasa Mahkemesi'nin eşitlik ilkesinin çiğnendiği gerekçesiyle çok sayıda iptal kararına rağmen ayrıcalıklı emeklilik imkanlarını elde etmişlerdir.<sup>12</sup> Bu durum toplumu temsil ilkesine aykırıdır. Vekillik meslek ve partiler de aile ya da kabile şirketi olmadığına göre mümkün olduğunca çok kişinin vekillik görevini yerine

<sup>12</sup> Kadir Arıcı, "Türkiye'de Milletvekillerinin Sosyal Güvenliği Meselesi", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* XVII, 2013/1-2, s. 77-121.



getirmesi toplumun lehinedir. Partiler toplumu temsil etme görevini bazı kişilerle, ailelerle, mesleklerle sınırlayarak kendilerini var eden ilkeyi değersizleştirmektedirler. Siyasete yatkın, nitelikleri yüksek çok sayıda kişinin siyasete girmesinin önü kesilerek hakları yenmektedir. Vekillik hizmetse bu hizmeti toplumun yarısından fazlası severek yapacak donanıma sahiptir.

Vekil adaylarının partilerce belirlenmesi, seçilenlerin sonraki dönemde de seçilebilme istekleri, parti disipliniyle kuşatılmaları, vekilleri, milletin vekili olmaktan çok partinin vekili yapmaktadır. Vekiller bu durumu kamuoyu önünde hiç tartışmamaktadırlar. Vekiller ve partiler şu sorular üzerinde düşünmelidirler: Vekiller milletin vekili olma durumuyla partinin vekili olma durumunu hangi eylemleriyle göstermektedirler? Temsil ettikleri illerin ve seçmenlerinin işleriyle ilgilenmeleri gelecek seçimlere yatırım değil midir? Vekiller neden partilerinin tutumlarını ve yaptıkları önerileri meclisteki genel oturumlarda eleştirmezler? Başlıca görevleri yasa yapma süreçlerinde yer almak olan vekiller her konudaki yasaları tartışabilecek ve düzeltme önerebilecek bilgi birikimlerine sahip midirler? Mecliste sık sık “torba yasa” adı altında çok sayıda yasayı oylayıp onaylamalarının gerekçeleri nelerdir? Sorular meclisin yapısal sorunlarının derinliğine işaret etmektedir.

Vekil kürsüde dile getirdiği düşünceler açısından dokunulmaz kılınmakla birlikte, kürsüden partilerini eleştirenler parti disiplinine takılmaktadır. Partiler şirketler gibi vekil ihalesine girip gücü yettiğinde vekil alıp meclisteki çoğunluğu elde etmeyi amaçlamaktadırlar. Seçim sonrasında vekiller meclisteki odalarında parti yönetimlerinin belirlediği disiplin kurallarına göre yaşamlarını sürdürmektedir. Mecliste yapılan oylamalar grup kararı olarak<sup>13</sup> yapıldığından milletvekilini parti vekili yapmaktadır. Bir bakıma vekiller akıllarının yönetimini partilere teslim ettiklerinden düşünce özgürlüğünden yoksundurlar. Bu durumda milleti temsil ettikleri söylenebilir mi? Öte yandan meclis başkanının çoğunluğu elinde bulunduran iktidar partisinden seçilmesi nedeniyle çoğunluk partisinin başkanı hem hükümetin başkanı olmakta hem de partisi aracılığıyla meclisi kontrol etmektedir. Bu durum meclisin yüklendiği üstün kurum olma özelliğini zayıflatmaktadır. Meclis, hükümet karşısında büyük ölçüde etkisiz kalmaktadır. Bu şartlarda meclisin en önemli sorumluluklarından biri olan hükümeti denetleme görevi yerine getirilememektedir. 2017 Anayasası da hükümeti denetim dışına çıkarmış gözükmektedir. Cumhurbaşkanının dokunulmazlıkları ve halk tarafından seçilmesi hükümeti yasamadan üstün hale getirmektedir. Güçler ayrılığı ve denkliği fiili olarak ortadan kalkmıştır. Meclis ve milletvekilliği yeniden kurgulanıp tartışılarak anayasada betimlenmelidir.

**Yürütme (Hükümet):** Toplumsal düzenin ve devletin merkezi unsurlarından birisi hükümettir. Hükümeti, devleti ve toplumu cumhurbaşkanı temsil etmektedir. Hükümet, devleti oluşturan kurumların birbirleriyle ilişkilerinin anayasa ve yasalara uygun olarak

<sup>13</sup> Grup Kararı *Partiler Kanunu* Madde 28.

yürütülmesini sağlar. Parlamenter sistemlerde başbakan, başkanlık sistemlerinde cumhurbaşkanı (başkan) tarafından temsil edilen hükümet atamaların yapılması, kurumların mali ihtiyaçlarının hazine tarafından karşılanması, acil sorunlarla ilgili tedbirlerin alınmasında ilgili kurumların önlerindeki bürokratik engellerin kaldırılması gibi işlerle uğraşmaktadır. Hükümet, kurumların birbirleriyle ilişkilerinin yasalar ve meclis üzerinden yürütülmesinde gözlemci ve koordinatör konumdadır. Hükümet toplumun sorunlarından doğrudan sorumlu değildir. Sorunlar, sorunla ilgili kurumlar tarafından çözülmektedir.

Meclis hariç toplumun bütün kurumları devlet hiyerarşisiyle bakanlıklar üzerinden başbakana ya da cumhurbaşkanına bağlıdır. Hükümetler meclisin çoğunluk grubunun desteğini de alarak bütün kurumları yönetimleri ve çalışmalarını açısından kontrol etmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi kamu yönetimlerinin toplumsal sorunların üstesinden geleme işlerinin nedenleri arasında “merkeziyetçilik” ilk sıradadır.<sup>14</sup> Merkeziyetçilik kurum başkanı bürokratlar ile siyasilere görevleriyle ilgili yetkileri nedeniyle kurumların sahibi oldukları duygusunu yaşattığından kurumlar olumsuz etkilenmektedirler.

Hükümetler özellikle de başbakanlar, cumhurbaşkanları, bakanlar, kurum başkanları devletin sahibi oldukları sanısıyla hareket ederler. Heper’e göre Türkiye Cumhuriyeti’ne Osmanlı’dan, belli başlı politikaları toplum kesimlerinden bağımsız tespit edebilme gücüne sahip olan aşkın bir devlet ve zayıf bir toplum miras kalmıştır. Cumhuriyet döneminde de bürokratik seçkinler toplumu bir arada tutabilmek için aşkın devleti vazgeçilemez görmüşlerdir. Bu nedenle Türkiye’de açık siyasal rejime geçilememiştir.<sup>15</sup> Sanıyı ve düşünceyi destekleyen yasal zemin devlet hiyerarşisinde içkindir. Kurum içi atamalar, özellikle de kurum başkanlarının hükümetler tarafından kolaylıkla değiştirilmesi ve kurumun yapısal özelliklerine siyasal kaygılarla müdahale edilmesini sağlayan yasalar ve yönetmelikler sahiplik duygusunun nesnel zeminidir. Sahiplik duygusunun oluşturduğu patronluk, yasaları, yönetmelikleri, gelenekleri önemsememek kurumu kişisel duygu durumuna göre yönetmeye çalışmaktır. Yöneticinin temsil ettiği makamın sahibi olduğu duygusu kurumların alt katmanlarında da yaşandığından çalışanlarla makamların sahipleri arasında oluşan gerilim ile çatışmalar kurumların dokusunu bozmakta, üretkenliğini baltalamakta ve sorun çözme isteğini ortadan kaldırmaktadır. Sıralanan sorunlar kurum olmanın ilkeleri arasında bulunan kurum mensuplarının birlikte çalışıp birlikte karar alarak uygulama anlayışına en zıt olandır.

Hükümetlerin kontrolündeki kurumların görevlerini yerine getirip getirmediği kamuoyunca ve yetkili kurumlarca yeterince sorgulanmamakta ve tartışılmamaktadır. Hükümetler kurumların başarısızlıklarını, görevlerini yerine getiremediklerini

<sup>14</sup> Kaya, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Yapılan İdari Reform Çalışmalarının Karşılaştırılmalı Analizi”, s. 175, 179.

<sup>15</sup> Metin Heper, *Türkiye’de Devlet Geleneği*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006, s. 41.

ve sorunların üstesinden gelemediklerini kamuoyuna bildirmemektedirler. Toplumun yaşadığı sorunlarla ilgili olan kurumun yetkilileri sorun hakkında açıklama yapamamakta, tartışmalara katılamamakta onların yerine hükümet sözcüleri sorunla ilgili beyanat vererek olayın üstünü örtmektedirler. Kurum ve kurum yönetimi kendileriyle ilgili sorunlarda hiçbir sorumluluk yüklenmemiş gözükmektedir. Çünkü memuriyet hiyerarşisi bakanın, başbakanın ya da cumhurbaşkanının kurumla ilgili açıklama yapmasını gerektirmektedir. Hiyerarşik merkezîyetçiliğe kurumların yetersizliklerinin üstünün örtülmesi içkindir.

Yönetim birimlerinin güvenlik gerekçesiyle halkın protesto haklarını engellemeleri, muhalif kişiler hakkında soruşturmalar açılması, eleştirilere tahammülsüzlük, medyanın çeşitli yöntemlerle susturulması, hükümetlerin halka güvenmediklerinin göstergeleridir. Anayasa ile yasaların yapılaşlarında, kurumların teşkilatlanmalarında güvensizlik belirgindir. Güvensizlik duyguları nedeniyle iktidardaki partiler muhalefeti düşmanlaştırarak çok sert tedbirler almaktan çekinmemişlerdir. İç ve dış tehlikeler hiç bitmemektedir. Güvensizliğin asıl nedeni sorunların çözümünü organize edemeyen, seçim vaatlerini yerine getiremeyen ve yaşama şartlarını iyileştiremeyen hükümetlerin seçim kaybetme korkusudur. Sorunlar ne kadar az seçmen tarafından öğrenilirse hükümetlere ilişkin düşüncelerin olumlu seyretmesi umut edilir.

Kurumların yanlış karar ve uygulamalarının halk tarafından protesto edilmediğinde düzeltilemeyeceğini, yanlışların önemli bir kısmının işletme hatalarından kaynaklandığını, halkın tepkilerinin kurum mensuplarının sorumluluklarını yerine getirmelerini sağlayacağını yöneticiler görememektedirler. Kurum mensupları kuruma karşı sorumluluklarını yerine getirdikleri ölçülerde kurumlar sorun olmaktan çıkar ve alanlarındaki sorunların üstesinden gelmeye başlarlar. Sorun çözme becerisi düşünce özgürlüğünün en geniş boyutlarda yaşanmasıyla gelişmektedir. Toplumda düşünce özgürlüğü tehlikeli görüldüğünden ve görevler ile eylemlerin amirlerin talimatlarıyla yapılması istendiğinden, kişiler inisiyatif kullanarak sorumluluk yüklenmediklerinden sorunlar hem birey hem toplum düzeyinde ezici bir mahiyet almıştır. Çağımızda toplumsal sorunların çözümlerinin düşünce özgürlükleri yüksek ve sorumluluklarının bilincinde kurum kadrolarının, sorunlarla ilgili kuramsal düşünceler ve çözüm modelleri üretmeleriyle mümkün olduğunu bürokrasi, siyasetçiler ve iktidarlar anlamalıdır. 1870'lerden itibaren, Cumhuriyet tarihi boyunca da iktidarlar kendilerini desteklemeyen düşünürleri farklı dünya görüşü ya da ideolojiye ait büyücüleri (akademisyenler-aydınlar) susturmakta sakınca görmemişlerdir. Genelde toplumun özelden ise büyücülerin baskı altında tutulması, kurumların sorunları çözmek için ihtiyaç duydukları kuramsal haritaların üretilmesini engellemektedir. Kuramsal haritaları yapılmayan sorunları, günü kurtarmaya çalışan bürokrasi ile siyasetin uzun erimli çözmesi mümkün gözüküyor.

Toplumsal düzenin yapısı gereği hiçbir konuda son söz yoktur. Her konuyla ilgili düşünceler ve uygulamalar iyileştirmeyi amaç edinerek sürekli geliştirilmelidir. Toplumun yaşama şartlarını iyileştirmek için tarihsel süreci doğru müdahalelerle yönlendirmek

gerekmektedir. Toplumun büyük kısmının yaşama şartları kötüleşirken, kurumlar görevlerini yerine getirmekte zorlanırken, iç ve dış borçlar artarken hükümetlerin ve hükümet başkanlarının hiç hata yapmadıkları sanısıyla meydanlarda boy göstermeleri sorunların üstesinden gelemediklerinin başka türlü ifadesidir.

**Partiler:** Demokrasilerde hükümet genel seçimlerde en çok oyu alan parti tarafından kurulduğundan partiler yürütmenin baş oyucusudur. Yeryüzünü cennete çevirecekleri iddiasındaki ideolojiler tarafından biçimlendirilen partilerle işletilen demokrasiler yirminci yüzyılda önemli başarılarla sahiptirler. Modern değerlerin içselleştirilip uygulanmasında, toplumların yaşama şartlarının iyileşmesinde, hakların denklik yönünde gelişmelerinde seçim sistemi nedeniyle partiler öncü rolü üstlenmişlerdir. Muhalefet partilerinin iktidar olabilmek için halkın ve kurumların yaşadığı sorunları gözlemleyip raporlaştırarak sürekli basım ve yayın organlarında dile getirmeleri, yaşanan sorunları mecliste sürekli tartışarak hükümetler ile kurumları daha iyi çalışmaya zorlarlar. Muhalefet iktidardan yaşama şartlarının iyileştirilmesini isterken aynı zamanda seçimler için hazırlık yapmaktadır. İktidarlar sonraki seçimleri kazanmak için muhalefetin ifade ettiği istekleri toplumun imkanları dahilinde karşılamaya çalışmaktadır. İktidar muhalefet tartışmaları ilkece halkın lehinedir. Ancak çok önemli yapısal sorunlar vardır.

Partilerin yapısal sorunlarının başında dünyayı iyileştirmeyi vaat eden ideolojik yapılanmaları gelmektedir. İdeolojilerin her biri “değişmez doğruya” sahip olduğunu, diğerlerinin yanlış yolda bulduklarından toplumdaki silinmeleri gerektiğini ileri sürerler. 20. yüzyılda çok sayıda ülkede görüldüğü gibi bu iddialar aralarındaki gerilimi iç savaşlar çıkaracak kadar ileri götürmektedir. Kişilerin ideolojik bağımlılığı toplumun sürekli dönüşüp değiştiği gerçeğini kavramayı engellemektedir. Partiler ideolojiye bağımlı kişilerin desteğiyle toplumu yönetmeye ve sorunlarını çözmeye talip olurlar ve seçimi kazandıklarında mucizeler yaratacakları sanısını pazarlarlar. İktidara geldiklerinde gelecek seçimler nedeniyle uzun vadeli, gerçekçi yatırımları tasarlayıp uygulamaya koyma yerine popülist yaklaşımları tercih ederler. Hükümet yetkileriyle kurumların olağan çalışma seyirlerini bozarak kurumların sorunlarını artırırılar. Partiler, birbirlerine karşı yürüttükleri suçlamalarla varoluşlarını borçlu oldukları demokrasiye çok zarar vermektedirler.

Türkiye’de genellikle başkanın ölümüyle değişen parti başkanlığı doğuştan getirilen hak şeklinde anlaşılmaktadır. Parti başkanı ve partinin yönetim kadroları değişmediğinden, partinin topluma verdiği mesajlar etkisizleşmekte, özelde toplumda, genelde dünyada yaşanan yenilikler ile sorunlar görülmemekte, sorun çözücü, ufuk açıcı düşünceler ortaya çıkmamakta ve partilerin söylemlerine monotonluk hakim olmaktadır. Parti başkanlığı ihtirası, genç, yaratıcı, sorun çözücü yeni kuşakların geliştirdikleri anlayışların partiyi canlandırmasını ve genç önderlerin öne çıkarak parti başkanı olmalarını engellemektedir. Meclis, vekillerin toplum sorunlarını tartışıp çözüm yolları ve çözüm modelleri geliştirilen kurum olması gerekirken, çoğunlukla parti başkanlarının birbirlerini suçlamalarıyla dolu konuşmalara sahne olmaktadır. Parti başkanlarının,

partililerin, parti taraftarlarının kurumlarca yapılan işleri küçümseyerek değersizleştirmeye çalışmaları toplumsal bilinci zayıflatmakta ve devlete güveni en alt düzeye indirmektedir. Ayrıca grupların küfürlü ve yumruklu kavgaları parti başkanlarının konuşmalarının meclisteki uygulaması olarak gözükmektedir. Birbirleriyle çekişerek toplumsal bilinci zayıflatan siyasilerin bilinçlerinin gelişmiş olduğu söylenebilir mi?

Küresel dönemde sosyal medya kişisi seçmen prototipi olmuştur. Bu tipin sorunları daha yoğun tartışılmalıdır. Çok hızlı dönüşen toplumun gelecek on yıllarda karşılaşacağı sorunları kavrayacak ve çözüm modelleri geliştirecek siyasi kadroların yetişmesinde partiler sorumluluklarını yerine getirmelidirler. Genç siyasetçi adaylarına parti yönetimlerinde yer verilmeli, parti başkanı olacak şekilde yetiştirilmeli ve gençken parti başkanı yapılmalıdır.

**Siyasetçi:** Toplumun yönetiminden ve bu nedenle de toplumsal sorunların çözümünden sorumlu siyasetçi kimliği kabileci, yağmacı, adil, kutsal, kahraman ve zalim gibi değerler etrafında tarihsel süreçte oluşmuştur. Bu türden nitelermelerin önemli nedeni siyasetçinin devleti yönetmesi ve devletin bütün imkanlarından faydalanmasıdır. Bilgi, yasa, mali ve askeri güçleri ellerinde bulunduran yöneticiler tarihsel süreçte her ihtiyaç arzularını ve legal ya da illegal yolla toplumdan almış, toplumların en konforlu yaşayan kesimidir. 20. yüzyıla gelinceye kadar hukuk hükümdarın buyruğuyla biçimlendiğinden haklar eşitsizlikler üzerinden yaşanmıştır. Halkın haklarını ölüm sonrasında yaşayacağına ilişkin inançlar aristokratlar ve yönetimler tarafından sürekli desteklenmiştir. Öte yandan modern medeniyetin baskın ahlak anlayışı faydacılık temelinde geliştiğinden ve yönetimin temel kurumları arasına giren partiler fayda esasına göre teşkilatlandıklarından modern siyasetçi tarihsel *eşitsizlik yasasını* sağlam temellere bağlama çabasında gözükmektedir.<sup>16</sup>

Her meslekte olduğu gibi siyaset mesleğinde de kimlik ve kişilik büyük ölçüde ailenin yaşama şartlarıyla, toplumsal ortamlarla, kişinin kaygılarıyla, yönetim anlayışıyla, kurumların işleyişiyle, dünya görüşleri ve siyaset gelenekleriyle biçimlenmektedir. İmkanların bolluğu, taleplerin aşırılığı, kişisel duyguların yoğunluğu ve kabileciliği siyasetçi kimliğini olumsuzlaştırmaktadır. Parti zihniyetiyle yetiştiklerinden ve uygulamalardan görüldüğü üzere siyasetçilerin toplumun tümünü kucaklayabildiklerini söylemek çok zordur. Yüz yıllık süreye damgalarını vuran parti başkanları Türkiye'nin siyasetçi tipini sergilemektedir. Siyasetçilerin uygulamalarına bakıldığında anayasa ve yasalara bağlılığa, kurumlara saygıya, hakkaniyete, denklige, özgürlüklere yönetim anlayışlarının ilk sıralarında yer vermedikleri söylenebilir.

**Kurumlar ve Bürokrasi:** Kurumlar görevleri ile yetkileri, tarihi ve hukuki olarak belirlenmiş teşkilatlardır. Kurumların her biri ilgili oldukları alanda diğer kurumlarla ilişkilerini sıkı tutarak toplumun ihtiyaçlarını gidermek, alanda ortaya çıkan sorunları

<sup>16</sup> Siyasetçinin özellikleri konusunda bkz. Ayhan Bıçak, *Devlet Felsefesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s. 139 ve 296'daki "Siyasetçiler" başlıkları.

çözmek ve kendini iyileştirerek hizmetin kalitesini artırmak sorumluluğuna sahiptir. Kurum mensupları uzun süreli çalışmalarından edinilen deneyimlerle alana ilişkin uzmanlar olarak görevlerini yerine getirirler. Kendilerini ve kendileriyle ilgili sorunları en iyi bilen kurum kadrolarının dışarıdan müdahalelere ihtiyaç duymadan, kurumun imkanlarıyla toplumsal düzendeki görevlerini iyileştirerek yapabilirler.

Kurumların amaçları, kadroları, teşkilatlanmaları, yönetimleri, çalışma tarzları, mali imkanları, kapasiteleri ve görevlerini yapma şartları gerektiği gibi hazırlanmadığından toplumun ihtiyaçlarını istenilen seviyelerde karşılayamamaktadırlar. Başka bir deyişle kurumların yapısal özelliklerinin, kuramsal alt yapısının sağlanamaması kurumların yetersizlik nedenlerinin başında gelmektedir. Hükümetlerin kurumlarda uyguladıkları reform denemeleri çoğunlukla siyasi kaygılarla yürütüldüğünden amaca ulaşamamaktadır.

Denetimsizlik kurumların önemli sorunlarının başında gelmektedir. Kurumların sorumluluklarını hangi kalitede yerine getirdiklerini, hangi eksikliklerinin bulunduğunu, kendi ihtiyaçlarını nasıl karşıladıklarını, hangi yapısal sorunlarla uğraştıklarını, yapısal sorunlarını neden aşamadıklarını araştırıp raporlar halinde meclise sunulmaması ve mecliste kamuya açık tartışılmaması kurumların en büyük eksiklikleridir. Kurumların ihtiyaçları karşılama kalitesini hangi ölçeklerde artırdıkları veya neden artıramadıkları sorgulanmamaktadır. Çalışma şartlarının ne kadar iyileştiğine bakılmamaktadır. Toplumun yarısının fakirlik ve açlık şartlarında yaşamasının meclisle, hükümetle, yönetimle, üretim kurumlarıyla, haklarla, toplumsal zenginliğin paylaşılmasıyla doğrudan ilişkili olduğu tartışılmamaktadır. İşsizlik ile genç işsizliğin kurum anlayışlarından kaynaklanıp kaynaklanmadığı merak edilmemektedir. Üniversitelerin iş alanları çok kısıtlı bölümlerinin her üniversitede açılması ve her yıl binlerce öğrencinin bu bölümlere yerleştirilmesi önemsenmemektedir. Toplumsal düzenle doğrudan ilişkili olan meclis, hükümet, yargı, maliye, hazine, merkez bankası, eğitim, sağlık, güvenlik, üniversiteler ve belediyeler görevlerini yerine getirip getirmediği, yaptıkları işlerin kalitesi, yetkilerini kötüye kullanıp kullanmadıkları kamuya açık bir şekilde denetlenmediğinden sıralanan kurumların çalışmaları vasatın altında seyretmektedir.

Kurumlar özerk değilse hükümetlerin ya da diğer kurumların isteklerine göre biçimleniyorsa, düzensiz ve kurum dışı yönetici atamaları yapıyorsa, çalışma tarzlarına müdahale ediliyorsa, kurumların ihtiyaç duyduğu yasal düzenlemeler zamanında yapılmıyorsa, ihtiyaç duydukları mali kaynak sağlanmıyorsa, kurumların yapısal özelliklerine uygun kişiler işe alınmıyorsa kurumların toplumun ihtiyaçlarını üst seviyede karşılamaları ve alana ilişkin sorunları çözmeleri beklenmemelidir. Çünkü sıralanan unsurlar kurum mensuplarının kurumun sorumluluğunu yüklenip kurumu amaçlarına uygun işletme yetkisine ve yeterliliğine sahip olmadıklarını göstermektedir. Kurum mensuplarının kurumla ilgili inisiyatif kullanamamaları, her işin kurumlar hiyerarşisinde amir-memur zincirinde yürütülmesi, kurumların yönetimine kurumun yapısal özellikleri ve amaçlarıyla ilişkili kişilerin atanmaması kurumların verimliliğini

düşürmektedir. Kurumlar ile yöneticileri hükümetlerin kanatları altında dokunulmaz kılınmakta ve başarısızlıkları saklanmaktadır. Kurumları işlevleri, yaptıkları işin kalitesi, alanlarındaki sorunlar açısından denetlemeye açmak ne yürütmenin ne de yasamanın aklına gelmektedir.

Yönetimden doğrudan sorumlu kurumlar olarak meclis, hükümet ve partiler yapısal sorunlar yaşamaktadırlar. Sorunların önemli bir kısmı anayasa ile yasalardaki eksikliklerden, kurumların görev ile yetkilerinin belirsizliklerinden, kurumlara yaptıkları işin dışında ek görevler yüklenmesinden, kutsallaştırıldığından dokunulmaz kılınan merkezîyetçilikten, bürokrasi ile siyasetin yasaları günün şartlarında işlerine geldiği gibi yorumlamalarından kaynaklanmaktadır. Asıl sorun Türkiye'deki yönetim anlayışında yatmaktadır. İktidara gelen partiler meclis çoğunluğunun desteğiyle her istediklerini yapabilecekleri sanısıyla hareket etmektedirler. Yapmayı planladıkları her işin bir kurumla ilgili olduğunu, kurumların bir kısmının bin yılı aşan, bir kısmının iki yüz elli yılı geçen, en yenilerinin elli yıllık geleneklerle yaşadıklarını görmezlikten gelmektedirler. Başka bir deyişle kurumlar hükümetlerin isteklerine çeşitli yollarla direnebildiklerinden kısa süreli hükümetler amaçlarına ulaşamamaktadırlar. Hükümetler merkezîyetçi zihniyeti bırakmadıkça, kurumlarla ilişkilerini amir-memur şeklinde yürüttükçe, her kurumu reformla iyileştireceklerini sandıkça, kurumların mali ihtiyaçlarını fazlasıyla karşılamadıkça, kadroları gereksiz işe alımlarla şişirdikçe kurumların iyileşme beklentileri boşunadır. Bürokratlar ve siyasetçiler birlikte toplumsal bilinçle devleti çalıştırmalı ve denetime açık hale getirmelidirler.

### 3. Anayasa Tasavvuru

Yukarıda sıralanan sorunların yeni anayasa yaparak ya da anayasanın çeşitli maddelerini değiştirerek kısa sürede çözüleceğini sanmak safdilliktir. Kültür ve toplumdaki her sorunda olduğu gibi anayasa, hukuk, yönetim alanlarının kendileri ve alana ilişkin sorunların çözümü süreçler içinde gerçekleşirler. Süreçte konuyla ilgili kadroların anayasanın yapısal özelliklerini, görevini ve amacını kavrayıp uygulamaları önceliklidir. Yönetim kurumlarının kadroları görevlerinin yanında anayasaya karşı ahlaki sorumluluklarını da yerine getirmelidirler. Süreç bitmişlik, tamamlanmışlık, çözülmüştük, sorunlardan kurtulmuşluk, batmışlık anlamına gelmemektedir. Anayasa yapma ve uygulamaları bağlamında süreç toplumun tarihsel dönüşümünü, yaşadığı sıkıntıları, sorunlarını aşma çabalarını, başarılarını kutlayışını, geleceğini kurgulayışını ifade etmektedir. Toplumsal varoluşun sürekliliği hakların güvenceye alınmasına, ihtiyaçların karşılanmasına, sorunların çözümüne, "toplumsal barışın" güçlendirilmesine, her yurttaşın yaşama şartlarının iyileşmesine, toplumun kurumları ile kurum kadrolarının görevlerini yüksek nitelikte ve sorumluluk bilinciyle yapmalarına bağlıdır. Sıralanan bu unsurlar aynı zamanda anayasanın anlam katmanlarını vermektedir.

Anayasa güçler ayrımını esas alan parlamenter yönetim sistemi üzerinden kurgulanmalıdır. Yönetim sistemini işleten kurumların görevleri, yetkileri ve ilişkileri net şekilde betimlenmelidir. Temel kurumların özerklikleri sağlanmalıdır. Aşağıda yönetim kurumlarında yapılması gerekli görülen değişiklikler kurgulanmaktadır.

**Yaşama Şartları ve Haklar:** Toplumsal düzenin temel değer sistemlerinin başında insanların yaşama şartlarını biçimlendiren iktisat gelmektedir. Bütün sektörlerde toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak ve rakiplerle yarışacak iktisadi üretim yapılmadığında, yeterli sermaye birikimi sağlanamadığında ve kurumların ihtiyaç duydukları mali destekler verilemediğinde, halkın yaşama şartları fakirlikte değil ortalama bir üst denklikte buluşmadığında diğer değer sistemlerinin görevlerini kaliteli bir şekilde yerine getirmeleri mümkün değildir. Eşitsiz gelir dağılımı nedeniyle yaşama şartları istedikleri gibi olmayan çalışanların kurumlarını üst seviyede geliştirmek için çaba harcamaları beklenmemelidir. Toplumun gelir seviyesi en yüksek kesimi olan iş dünyası kendileri için yaptıkları işler karşılığı hükümetlerden teşvik almaktadırlar. Teşviklerin büyük kısmının amaca uygun sonuçlanmadığı genellikle dile getirilmektedir. Vergi borçlarını ödemeyenler de vergi barışıyla aklanmaktadırlar. Öte yandan bütçe açıkları dolaylı vergilerle kapatıldığından toplumun yarısından fazlası fakirleşmektedir. Yaşama şartlarının iyileşmesini sağlamak için kişilerin ve ailenin gündelik harcamalarını esas alan rakamlar ile başta asgari ücretliler, emekliler, işçiler ve memurların maaşlarındaki yıllık artışlar karşılaştırılarak değerlendirilmelidir. Hükümetler düşük gelir seviyesinde olanların gelir seviyelerini iyileştirmek amacıyla bütçede her yıl maaş ödemelerinin dışında harcayacakları meblağları göstermelidirler. Yıllık bütçe kabul görüşmeleri başlamadan önce hükümetin ilgili bakanları geçen yılın yaşama şartlarını iyileştirme çalışmalarıyla ilgili meclis başkanlığına ve kamuoyuna raporlar sunmalıdır. Benzer raporları sendikalara ve bazı sivil toplum örgütlerine de yaptırtıp karşılaştırmalı değerlendirmelidir. Yaşama şartlarının yıllık iyileştirmeleri mecliste yeterli görülmediğinde gelecek yılın bütçe görüşmelerine başlanmamalıdır.

Ayrıca anayasa kişi haklarını özgürlük, güvenlik, denklik (eşitlik) üzerinden tanımlayarak hukuki güvenliği sağlamalıdır. Etnik köken, inanç, dünya görüşü, yaşama biçimiyle ilgili haklar güvenceye alınmalıdır. Siber dünyanın yeni kişi tiplerinin kendi dönemlerinin yaşama tarzlarına uygun hak taleplerinde bulunacakları göz önünde bulundurulmalıdır. Bugünün çocukları ile gençlerinin 2040'larda karşılaştıkları sorunlar araştırılmalıdır. Ayrıca toplumun nasıl dönüşeceği, siber anlayışla yetişen kişilerin toplumlara dönüştürürken ne türden sorunlar çıkaracaklarını araştırarak kurumlara ihtiyaç vardır. Anayasa kurumu *hakları yaşama durumunu* gözlemlerken gelecekteki anayasa ve yasa sorunlarını da kurgulamalıdır.

**Anayasa Kurumu:** Anayasanın korunması, geliştirilmesi, tadil edilmesi, hak ihlallerini inceleme ve gelecekteki toplumsal yapılanma gibi konularla ilgilenecek anayasa kurumu gereklidir. Merkez bankasının fiyat istikrarını sağlamakla görevlendirilmesi gibi *anayasa kurumu* da yaşama şartlarının iyileştirilmesini ve hakların



güvencede olmasını sağlamakla görevlendirilmelidir. Anayasa kurumu, anayasa ile yasaların yapısal özelliklerini inceleyerek sorunlarını tespit edip bunların geliştirilmelerini sağlamak; anayasa ve yasaların kurumlar tarafından hakkaniyetle uygulanıp uygulanmadığını, kişisel hakların serbestçe yaşanıp yaşanmadığını gözlemlemek ve tespitlerini kamuya paylaşmakla yükümlüdür. Gerektiğinde hak ihlalleri ile yetki aşımalarıyla ilgili kurumlar meclisinde (senatoda) soruşturma açılmasını sağlamakla görevlidir. Anayasa kurumu, anayasa mahkemesi, yargı organları, sivil örgütler, merkez bankası, maliye, üniversite, hükümet, meclis, güvenlik, meslek örgütleri gibi unsurların seçimle tespit edilen temsilcilerinden oluşan bir konsey ve konseyin seçeceği başkan ve yardımcıları tarafından yönetilmelidir.

**Yargı:** Hak ihlalleri, yetkileri aşma, kişisel ve kurumsal ihmalleri yargılama ve cezalandırma yükümlülüğü olan yargı kadrolarının donanımları en yüksek seviyede olmalıdır. Genel olarak anayasa, yasalar (hukuk) ile yargı uluslararası hukukla birlikte geliştirilmeli, öğretilmeli ve uygulanmalıdır. Yargının özerkliği çeşitli açılardan güvence alınmalıdır. Yargının yapısal özellikleri ve yetkileri anayasada tanımlanmalıdır. Yargıyı denetleyen HSYK gibi kurumların yapısal özellikleri ile yetkileri anayasada verilmelidir. Meclisin yargıyla ilgili yapacağı yasalar dörtte üç çoğunlukla geçirilmelidir. Yasada tartışılan sorunlar varsa cumhurbaşkanlığı, meclis ya da kurumlar meclisi halk oylamasına götürmelidir. Yargı her kurum gibi belirli aralıklarla kurumlar meclisinde sorgulanıp denetlenmelidir. Yargı, beş yıllık aralıklarla mahkemelerin her türden seçtiği kararları anayasa, yasa, olay, deliller, tutarlılık, öznellik, doğruluk, hakkaniyet, ahlak açılarından inceleyip başarıları ile sorunlarını raporlaştırıp tartışılması için yayınlamalıdır. Bu raporlar yargı kurumunun iç denetiminin bir bölümü olmalıdır. Yargı mensuplarının kurumda yükseltmeleri öğretim süreçleri, mesleki tecrübeleri, sorumluluk bilincinin seviyeleri, iş yapma tarzları gözlemlenerek yapılmalıdır. Yargıç, savcı ve avukatların düşünce özgürlükleri en üst seviyede güvenceye alınmalıdır. Yargıyla ilgili tartışmalarda yargı kurumlarının başkanları konuyla ilgili görüşlerini kamuya bildirmeli ve her türden ve kesimden yapılan suçlamalara yargı kurumu yetkilileri uygun cevaplar vermelidir. Yapay zeka temelli roboyargıçların mahkemelerin yüklerinin hafifletilmesi için yargıç ve savcı yardımcılarını çalıştırmalarının alt yapısı hazırlanmalıdır.<sup>17</sup>

**Belediyeler:** İllerin altyapı ihtiyaçlarını karşılayan il ve büyükşehir belediyeleri özerk olmalı ve *belediyeler meclisi* tarafından yönetilmelidir. Halkla iç içe yaşayan, nitelik ile nicelik açısından ülkenin en büyük teşkilatı belediyelerin bir bakanlığın bürokrasisine bağlanması yönetim anlayışının en büyük sorunlarından biridir. Halka hizmeti bürokrasinin çarklarından geçirerek sunmak fakirliğimizin nedenleri arasındadır. Bu hatanın başlıca nedenleri arasında hükümetlerin kabileciliği, gelecek seçim derdi ve merkezîyetçi zihniyet önemli yer tutar. Belediyeler yeniden yapılandırılmalı,

<sup>17</sup> Max Tegmark, *Yaşam 3.0 Yapay Zeka Çağında İnsan Olmak*, çev. Ekin Can Göksoy, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2021. s. 142.

özerkleştirilmeli, görevleri artırılmalı ve şehrin genel sorumluluğunu yüklenmelidir. Bütün kurumlar gibi belediyelerin de sorun çözme becerisi yüksek ve sorumluluk bilinci derin liyakatli kadrolarla çalışmaları sağlanmalıdır. Cezalandırıcı değil ödüllendirici ve yönlendirici çok güçlü denetleme düzeni geliştirilmelidir. Denetleyiciler de hazırladıkları raporlar üzerinden sorgulanmalıdır. Belediyelerin gelirleri artırıldıklarında, STK'lar ve ildeki vakıfların hizmetlerinin birleştirilip il halkı için kullandıklarında, gelirlerini işlevsel yatırımlara dönüştürdüklerinde ildeki yaşama şartlarının iyileşebileceği öngörülebilir. Hakkaniyetle denetlenen belediyeler ilin imkanlarını akılcı tarzda kullanarak ili kalkındırdıkça, halkın yaşama kalitesi yükseldikçe toplumsal sorunların yarısına yakını etkisini kaybedecektir.

**Kurumlar:** Toplumun ihtiyaçlarını karşılayan ve sorunlarını çözen kurumlar devleti de oluşturmaktadır. Hükümetin (yürütmenin) başta gelen görevlerinden biri kurumların mali, hukuki ve kadro ihtiyaçlarının giderilmesi ile kurumlar arası ilişkilerin iyi seyretmesini gözlemlemektir. Devletin gerçek gücü kurumların görevleriyle ilgili üretimlerinin bileşenidir. Donanımları iyi durumda olan kurumlar yapısal özelliklerine uygun çalışarak görevlerini yerine getirdikleri oranda toplumun yaşama şartları ve huzuru iyileşmektedir. Kurumlar görevlerini istenildiği boyutlarda yerine getiremediklerinde, yani kurumlar zayıfladıkça hükümet, devlet ve toplum da zayıflamaktadır.

Toplumsal sorunların en önemli nedenlerinden biri hükümetlerin kurumları istedikleri gibi eğip bükeceklerini sanmalarındır. Kurumlar siyasilerin seçim yatırımlarının aracı haline getirilmemeli, yapısal özelliklerine uygun olarak gelişmeleri için önleri açılmalıdır. Anayasada kurumlar için özel bölüm ayrılmalı ve kurumlar kurum kimlikleriyle çalışabilecek, ihtiyaçları karşılayacak, toplumun amaçlarını gerçekleştirecek şekilde güvenceye alınmalı ve özerklikleri tanımlanmalıdır. Her bir kurum, kurum konseyi (kurulu) tarafından yönetilmelidir. Kurum konseyi başkan (müdür), yardımcılar, birim amirleri, danışmanlardan oluşmalıdır. Konseyin alacağı kararlar onaylanmadan konuyla ilgili belirlenen kurum eleştirilenlerince değerlendirilmelidir. Kurum kararları konseyde tartışıldıktan sonra çıkmalıdır. Kurum başkanı ve kurum yöneticileri kurum elamanlarından ve kurum mensuplarından 5 yıllık bir süre için seçilmelidir. Konsey başkanı kurumun yıllık ayrıntılı sorunlar raporu yayınlamalıdır. Raporda, kurumun görevlerini yerine getiriş tarzı, ihtiyaçları karşılamada yeterli olup olmadığı, yaşadığı sorunlar, mali imkanları, kadro yeterliliği içermelidir. Kamuoyunda kurumlar eleştirilmeli ve tartışılmalıdır. Konsey başkanı ve birim amirleri kamuda yapılan tartışmalara katılmalı ve kendilerini savunmalıdır. Kurumlar, yapısal özelliklerini, görev kalitelerini eleştirerek inceleyen ve kurumun geleceğini tasarlayan birimler oluşturmalarıdır.

Hükümetin (yürütme) kurumlarla ilişkileri amir-memur bağlumunda değil, kurumların denkliliği ilkesine göre yürütülmelidir. Kurumlar kendi sorunlarını yasalarda betimlendiği gibi diğer kurumlarla, hükümetle ve meclisle görüşerek çözmelidir. Görevleri birbirleriyle ilişkili olan farklı kurumlar verimliliklerini artırabilmek amacıyla yeni bir ad altında birleşerek birlikte çalışabilmeliler. Birlikte çalışmanın gerekliliğini

ve olumlu sonuçlarını kavramaları gerekir. Yukarıda tanıtılan anayasa kurumuna benzer şekilde iktisat, maliye, sağlık, eğitim-öğretim, güvenlik, su-çevre-iklim-orman, tarım, banka, üniversite gibi kurumlar kendi çatı kurumlarını tasarlayabilirler.

**Eğitim-Öğretim:** Toplumsal geleceğimiz okul öncesi ve üniversite dahil yaklaşık 25 milyon çocuk ve gencin kazanacakları becerilere bağlı olarak biçimlenecektir. Bugün 22 yaşındaki üniversite öğrencileri 2040'ta kurumları yönetmeye başlayacaklardır. Nüfus artışı, iklim değişikliği, devletler arasında gerilimlerin artması ve toplumların siber özelliklerle şekillenmesi 2030'lar ve sonrasında dünyada yaşama şartlarının zorlaşacağını göstermektedir. 2030'ların, 2040'ların, 2050'lerin ve sonrasında sorunlarıyla başa çıkacak, toplumsal varoluşun sürekliliğini sağlayacak kişilere (insana) ihtiyaç vardır. Eğitim-öğretimde amaç çocuğun (öğrencinin, kişinin) kendi kendine yeterli, sorumluluk bilinci yüksek, meraklı, eleştirci, kurucu, üretken, yaratıcı, düşünce özgürlüğü gelişmiş, toplum ile insanlık ufukları geniş, hayatını istediği gibi biçimlendirebilen, sorun çözme becerisi gelişkin, iyi bir mesleki donanımla yetiştirilmesi, kişilik ve kimlik kazanmasıdır. Yüksek eğitimini tamamlayan her gencin çalışacağı iş ve barınağı (evi) toplum (devlet) tarafından hazırlanmalıdır.

Bu amaçlara ulaşmak için eğitim ve öğretim sistemi bütünüyle dönüştürülmelidir. Özelleşen alanlarda, kişilerin kurgulama, eleştiri, yanlışlama, çürütme, modelleştirme, kuramlaştırma ve sorun çözme becerilerini geliştirmek, anaokulundan başlayıp doktora sonuna kadar ders türlerinin tümünde amaç olmalıdır. Sıralanan bu özellikler toplumsal sorunlar, değerler, konularla ilgili düşünce üretiminin esas unsurlarıdır. Bütün dersler konuya ilişkin düşünce üretimi denemeleri yazdırılarak öğretilmelidir. Öğretim kurumları kendileri için gerekli gördükleri öğretim sistemlerini geliştirmek için toplumsal geleceği zamanın ruhuna uygun kurgulamalıdır.

Gelecek yirmi yıldaki değişimler, dönüşümler araştırılıp öngörüler geliştirilerek eğitim öğretim sistemi yoğun araştırmalarla, tartışmalarla ve karşıt görüşleri de sentezleyerek yeniden yapılandırılmalıdır. Zihinsel üretimlerin yapıldığı Türkçe temel derstir. Kavramlarda ve yargılarda anlam katmanlarının keşfi, yeni anlamlar üretme, anlamları değiştirme, çelişkili yargılar oluşturma yaratıcılığın, sorun çözme becerisinin, model üretmenin ve kuramlar geliştirmenin esasıdır. Sorun çözme becerisi düşünce üretmektir; düşünce üretmek de anadille mümkündür. Yazarak düşünmenin önemi kavranılmalı öğrencilik süreçlerindeki sınavlar verilen konularda, eleştiri, savunma, model geliştirme, konu içeriklerini değiştirme gibi farklı yaklaşımlarla metin yazmak üzerinden yürütülmelidir.

Uzmanlaşmalar lisede başlamalıdır. Meslek yüksek okulları geliştirilerek sayıları artırılmalıdır. Buralardan mezun olan kişilerin rahatlıkla iş bulabilmeleri için arz talep dengesi sürekli gözlemlenmelidir. Üniversite öğretiminde ilk amaç "bilim yapmayı" öğretmektir. Bilim yapmak araştırma alanının yapısal özelliklerini kavrayıp alana ilişkin düşünceleri eleştirip tartışarak araştırma konusu hakkında kişisel düşünceleri geliştirmektir.

Alandaki kuramsal sorunları aşacak araştırmalar yaparak alanı yeniden kurgulayacak kuramlar üretilmesini sağlamaktır. İkincisi, bilim yapma becerisine sahip üniversite hocaları yaratıcı, sorun çözme becerisi yüksek, kendine ve mesleğine karşı sorumluluklarını yerine getirecek kadrolar yetiştirmesidir. Bunun hakkıyla yerine getirilebilmesi için bölümlerin öğrenci sayıları toplamda yüzü geçmemelidir. Anlam katmanları değiştiğinden üniversite terimi dar bağlamlarda kullanılmalıdır. Bilim yapan, uzmanlar yetiştiren öğretim kurumları araştırma alanlarının adıyla anılmalıdır. Örneğin Fizik Araştırmaları Merkezi (fakültesi ya da üniversitesi) denebilir. Kimya, matematik, biyoloji, hukuk, iktisat, tarih, felsefe, ilahiyat, antropoloji, toplum, sağlık, mühendislikler, yapay zeka, yazılım, bilgisayar (internet, sanal alem, sosyal medya), denizcilik, ziraat, su ve doğa yönetimi gibi konuları araştırıp alanlara ilişkin eylemsel ve kuramsal düşünceler geliştiren bugünkü fakülteler büyüklüğünde araştırma temelli özerk öğretim ve düşünce üretim kurumları oluşturulmalıdır.

Yaptıkları işlerin kalitesine ve iş tecrübelerine göre araştırmacılara kademeli unvanlar verilmelidir. Üniversite hocaları, özellikle de profesörlerin araştırmaları her beş yılda denetlenmelidir. Profesörler on kişilik jüri önünde yaptığı araştırmalarda hangi düşünceleri geliştirdiğini anlatmalıdır. Düşüncelere yönelik eleştirileri cevaplandırılmalıdır. Jüri üyelerinin raporları ve karar üniversite tarafından açıklanmalıdır. Belirlenen ölçülerde ve kalitede düşünce üretimi yapamayan ve yapmayan hocaların maaşları azaltılmalı, ikinci denetimde de değişme olmazsa üniversiteden yüksek okullara gönderilmelidirler. Denetlemeleri olumlu geçenlerin maaşları yükseltilmelidir. Ayrıca farklı denetleme yolları geliştirilmelidir.

**Siber Toplum:** Toplumsal varoluşun sürekliliğini sağlamak ve siber geleceğin sorunlarının üstesinden gelebilmek için devlet yurttaşının geçim derdini ortadan kaldıracak süreçleri başlatmalıdır. Kişilerin haklarını hukuki ve ahlaki sınırlar içinde istedikleri gibi yaşayabilmeleri için gelir seviyeleri yükseltilmelidir. Kişilerin, öğretmenlerin, askerlerin, polislerin, yargıçların, sivil örgütlerin sorunları ve yönetimleri protesto hakları hiçbir şekilde engellenmemelidir. Kişilerin ve sivil örgütlerin protesto hakları polisiye tedbirlerle engellenmesi topluma, toplumsal düzenin güvensiz olduğu mesajı vermektir. Ülkenin her yerinde toplumun her katmanında yurttaşların sorunları, sorumluları, kurumları protesto etmeleri toplumun sağlıklı olduğunun göstergesidir. Protestolar, eleştiriler, sorunları tartışma, kişilerin toplumsal bilinçleri nedeniyle topluma karşı sorumluluklarını yerine getirmedi. Toplumdaki her kişinin topluma karşı sorumluluklarının bilincinde olduğundan şüphe edilmemelidir. Toplum sessizleştirilirse, ayrımcılıklar belirginleşirse, kişiler kendilerine güvenilmediğini hissederse sorumluluklarını aksatarak toplumsal düzenin çöküşüne istemeyerek de olsa yardım ederler. Toplumun sessizleşmesi, sessizleştirilmesi ve sorumlulukların aksatılmasının yönetimlere karşı güvensizliğin en önemli işaretleri olduğu bilinmelidir. Önümüzdeki on yıllarda çok daha fazla ihtiyaç duyulacak yaratıcılık ve sorun çözme becerilerinin yüksek olması için güvenli ortamlara, güvenilmeye ve huzura ihtiyaç duyulduğu kav-

ranılmalıdır. Sıralanan bu unsurlar 20. yüzyılda yerine getirilmiş olsaydı toplumsal bilinç çok güçlenirdi ve toplumsal sorunların çok önemli bir kısmı ortadan kalkardı.

Deprem ülkesine uygun olarak ve iklim değişikliklerini akılda tutarak hantal, kontrolsüz ve ranta göre büyüyen illeri küçültüp, yerleşim küçük il, ilçe ve köy şeklinde yeniden planlanmalıdır. Ülkede nüfus yoğunluğu az olan bölgelere yerleşme ve tarımla uğraşma teşvik edilmelidir. Kapalı mekanlarda topraksız yapılan dijital tarım özendirilmelidir.

İnternet temelli şirketler sundukları ücretsiz hizmetler karşılığında takipçilerinin bütün kimlik bilgilerini ele geçirmişlerdir. Bu bilgiler üzerinden kazandıkları mali güçle hızlı bir şekilde dünyanın en büyük şirketleri arasına katılmaktadırlar. Bütün toplumlardan derledikleri üyeleri kendilerine bağımlı kılmakta ve onları sömürmektedirler. Takipçilerini ait oldukları topluma ve toplumun kurumlarına karşı kışkırtabilmektedirler. Bedava hizmet karşılığı boyun eğdirme ve özgürlükleri kısıtlama başlamıştır. Siber dünya şirketleri “devletleşmiştir”. Sosyal medya şirketlerinin üyeleri şirketin yurttaşı olduklarını gösterir nitelikler yüklenmiştir. Şirket yurttaşları giderek yaşadıkları ülkenin yurttaşlığından uzaklaşmaktadır. Şimdiden orta boy devletlerin gayrisafi milli hasıllarını aşan şirketlerin yıllık hasılları büyüdükçe, üyelerinin (şirket yurttaşlarının) bağımlılıkları derinleştikçe, iktisadi-tekniik-sosyal güçleriyle devletlere her türden baskı yapmayı meşrulaştıracaklardır. Söz konusu şirketlerin toplumsal düzenleri bozabilecek güce yirmi yılda kolaylıkla ulaştıkları düşünüldüğünde bu güçle gelecekte yapabilecekleri çok daha korkutucu gözükmektedir.

Genç nesillerin bilgi birikimleri ve sahip olacakları imkanlar bugünün yaşlı nüfusuyla kıyaslanamayacak kadar yüksektir ve yükselmeye devam edecektir. İstedikleri şartlarda yaşamak için kişisel ve toplumsal imkanları zorlayacaklardır. İstedikleri yaşama şartlarını asgari ücretlerle yürütemeyeceklerinden saldırganlaşacaklardır. Toplum içi siber savaşların önü alınamayacaktır. Partilerin elbirliğiyle yardım ettikleri toplumsal barış, toplumsal bilinç, sorumluluk duygusu çözülmekte ve hızla zayıflamaktadır. Gençler ülkede kalmayıp dünyanın her yerine gidebileceklerdir. Yurttaşı oldukları *şirket devletlerinden* yaşadıkları toplumun düzeltilmesine yardım etmelerini, iç işlerine karışmalarını isteyeceklerdir. Toplumsal düzenler sorunlu hale gelecektir.

Tahminen şimdilerde (2020’ler) toplumun ya da devletin kurumlarının tamamı uluslararası şirketlerin ürettikleri yazılımlarla çalışmaktadırlar. Söz konusu şirketler yazılımları kullanan kurumların bütün bilgilerine sahip olduklarından onlara çok çeşitli şekillerde zarar verme imkanlarına sahiptir. Kendi özel yazılımlarını geliştiremeyen ve ülkeye özel sadece ülke kurumlarında kullanılan özel teknoloji ürünü bilgisayar makineleri üretilmediği sürece ülkenin siber saldırılara açık olduğu bilinmelidir. Kurumlar kolaylıkla felç edildiklerinde toplumlar ağır bunalımlar geçireceklerdir.

İnsanlık tarihi boyunca sürekli istenen uzun ömürlü olmak 20. yüzyılın sonlarında gerçekleşmeye başladı. Yaşama süreleri yüz yıla varanların sayısı giderek artmaktadır.

Öte yandan altmış yaşlarından itibaren kendilerine bakma yeteneklerini özellikle de zihinsel faaliyetlerini kaybedenlerin sayısı çoğalmaktadır. Belediyeler ve diğer kamu kuruluşlarının yaşlı bakım evlerini çok hızlı bir şekilde artırmaları gerekmektedir. Toplumsal gelir seviyesinin düşüklüğü göz önüne alındığında kamu, bu hizmeti düşük ücretle yerine getirmelidir. Yaşlılara bakan kurumların eleman ihtiyaçları için aile üyelerinden faydalanılması yasa da yer almalıdır. Yaşlılıktan dolayı koma durumu, ilerlemiş alzheimer ile öz bakımlarını yürütemeyenler için ötenazi ve benzeri çözümler gerekli gözükmektedir.

Gelecek on yıllarda insan bedeninin laboratuvar şartlarında istenilen niteliklerde ve bilme yetisi yapay zeka imkanlarıyla desteklenen *insanımsıların* üretilmesi insan anlayışını köklü bir şekilde değiştirecektir. Ancak insanımsıların yaşayacağı toplumsal düzenlerin nasıl dönüşeceklerini şimdiden kestirmek çok zor. Bu süreç insanlığın doğal şartlarla doğup büyüme ve öğrenip uygulama şeklinde sürdürdüğü yüz bin yıllık kültürel varoluşunun sonunu getirebilir.

Toplumun geleceği için siber dünyayı yönetecek, alanda üst seviyelerde rekabet edebilecek güçlü üretimler yapacak, sorunlarını aşacak, tehlikelerini engelleyecek “Siber Dünya Kurumu” oluşturulmalıdır. Sosyal medya şirketlerinin gelecekte nasıl evrilecekleri araştırmacılar, emniyet, istihbarat, şirketler, maliye, hukuk tarafından gözlemlenmeli, beş, on, yirmi yıllık öngörülerde bulunulmalı ve topluma zararları en alt seviyelerde tutulmaya çalışılmalıdır. Anayasa, meclis, hükümet ve kurumlar önceki paragraflarda bazıları dile getirilen geleceğin toplumunun ihtiyaçlarını karşılayabilecek ilkelere sahip olmalıdır.

**Yürütme:** Parlamenter yönetim sistemi benimsenmeli, cumhurbaşkanlığı ile başbakanlık iki ayrı kurum olarak tanımlanmalıdır. Cumhurbaşkanı toplumu, toplumsal düzeni, toplumsal birliği, hakları, hakkaniyeti, özgürlükleri, başarıyı, sorunları, geçmiş ile geleceği, devleti ve toplumun manevi şahsiyetini temsil etmelidir. Cumhurbaşkanının anayasada toplumun yüzlerce kurumundan biriyle ve toplumun en tartışmalı kurumu olan hükümet üzerinden “yürütmenin başı” şeklinde tanımlanması toplumsal huzur açısından doğru değildir. Cumhurbaşkanı aynı zamanda bütün kurumların başıdır.

Cumhurbaşkanı temsil ettiği değerlerin bilincine, kültürüne, ufkuna sahip olmalıdır. Toplumun değer sistemlerinde, dünya görüşlerinde, yaşama şartlarında, sorunlarında, gelecek umutlarında, huzurunda meydana gelen dalgalanmaları gözlemleyip raporlaştırarak önce yönetim kadrolarının dikkatine sunmalı sonra da kamuya paylaşmalıdır. Toplumsal bilincin başarıları ile yaşadığı sorunlar cumhurbaşkanının sunduğu yıllık raporlarda görülmelidir. Partilerinden istifa etsin ya da etmesin yürütmenin başı olarak cumhurbaşkanları bu görevleri yerine getiremezler. Partiler arası çekişmeler, özellikle de kutuplaşmalar ve toplumun zenginlikleri arasında bulunan dünya görüşlerinin farklılıkları yönetime ilişkin şüpheleri en üst seviyelere ulaştırdığında tarafsız cumhurbaşkanlığının yatıştırıp sakinleştirici tavrına ihtiyaç duyulmaktadır. Yukarıda

çeşitli bağlamlarda ileri sürülen gerekçelerle parti başkanları ile aktif siyaset yapanlar, emekli generaller, ideologlar cumhurbaşkanı seçilememelidir.

Cumhurbaşkanları yedi yıl tek dönem, başbakanlar beş yıl iki dönem görev yapmalıdır. Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde meclis üçte iki (3/2) oranla cumhurbaşkanını üç turda seçememişse meclisin o dönemki görevi tamamlanmış kabul edilir. En kısa sürede seçime gidilerek vekiller ve parti başkanları bu seçimde milletvekili adayı olma haklarını kaybederler. Görev süreleri biten cumhurbaşkanları toplumun sorunları ile başarılarının haritasını ve kişisel değerlendirmelerini kurumlar meclisi ile kamuoyuna sunmalıdır.

Anayasalarımızda yürütme adı altında cumhurbaşkanının görevleri içinde tanımlanarak ağır görevleri ile yetkilerine rağmen başbakanlık gölgede bırakılarak haksızlığa uğramaktadır. Yürütmeden sorumlu olan hükümet, diğer kurumlar gibi özerk olmalıdır. Çeşitli bağlamlarda dile getirildiği gibi hükümetin görevi kurumların birbirleriyle ilişkileri ve ihtiyaçlarının karşılanmasında teknik yardımda bulunmaktır. Ortaya çıkan acil durumlarda ilgili kurumun imkanlarını artırarak acil duruma müdahale etmesini kolaylaştırmaktadır. Hazine ve maliye devletin gelir ve giderlerinin hesabını yapan kurumlar olarak yasalar bağlamında hükümetten gelen isteklere cevap vermektedir. Yaşam şartlarının iyileşmesi, maaşların belirlenmesi, üretimin artırılması, iktisat ile hukukun geliştirilmesi gibi çok sayıda görevi ilgili kurumlarla iş birliği içinde yürütmelidir.

Kurumlar özerk olduklarında yüzyıldır tanımlanan yürütme bağlamında hükümetin görevlerinde çok fazla değişiklik olmayacak ancak yetkileri sınırlanacaktır. Kurumların, hükümetlerin seçim kaygılarını ve dünya görüşlerini besleyen yapılara dönüştürülmesi engellenecektir. Ayrıca hükümetlerin vazgeçemediği merkeziyetçilik sorunu etkisizleşecektir. Bakanlıklar görevleri açısından yeniden tanımlanarak koordinasyonla sınırlandırılmalıdır. Özerk kurumlarla koordinasyonla sorumlu bakan (hükümet) arasında çıkacak sorunlara önce cumhurbaşkanlığında çözüm aranır; sonra da kurumlar meclisine götürülür. Bakanlar vekiller arasından değil, alanlarında uzman ve kurum yönetiminde deneyimli kişilerden atanmalıdır. Bakan adaylarını kurumlar meclisi sorgulayarak onaylamalıdır. Başbakan, bakanlar ve diğer kurum yöneticileri görev süresince yaptıklarını, yapamadıklarını, hatalarını ve kurumun sorunlarını içeren bir raporu kurumlar meclisi başkanlığına sunmalı ve bu raporların meclisteki değerlendirmeleri kamuya açık yapmalıdır.

Hükümeti kuran çoğunluk partisi bir bakıma hükümetin parçası olmaktadır. Oy potansiyellerini korumak için kabilecilik yapan ve rakiplerini suçlayan (karalayan) kişi ve partilere davranış notu verilmeli ve bu notlar arttıkça kişiye ağır para cezası verilmeli ve partilere yapılan ödenekler azaltılmalıdır. Partilerin, parti başkanlarının mülkiyetine geçmemesi için partiler yasasında parti başkanlığı on yıllı sınırlandırılmalıdır.

**Yasama:** Demokrasilerde en yetkili kurum olan meclisin anayasa ile aşılması gereken çok ciddi yapısal sorunları vardır. Bunların başında siyasi etik yasasının çıkmaması, milletvekili kimliğinin bulanıklığı ve hükümeti denetleyememek gelmektedir.

Toplumsal ve idari sorunların üstesinden gelmek için ilk yapılacak işlerden biri *siyasi etik* yasasının çıkarılmasıdır. Söz konusu meclisin, milletvekillerinin ve mecliste temsil edilsin edilmesin her partinin sorumluluğundadır.

Vekillerin görevlerini hakkıyla yapabilmeleri için milletvekili seçim sistemi ile partiler yasası 21. yüzyılın gerekliliklerine göre yeniden düzenlenmelidir. Öncelikle 600 milletvekilininin 300'ü bağımsız olmalı ve diğer üç yüz milletvekili adayı da partilerin listelerinden seçilmelidir. Milletvekili genel seçimlerinde oylar partilere değil parti listesinde yer alan adaylara verilmelidir. Bütün vekil adayları temsil ettikleri ilde doğup büyümeli ve yaşmalıdır. En az on yıl bir ilde yaşayanlar adaylar arasına katılabilir. Adaylar ilin geleneksel kültürüne saygılı, ilin sorunlarının bilincinde ve yönetim sorunlarından haberdar olmalıdır.

Bağımsızlar seçildikten sonra herhangi bir partiye katıldıklarında vekillik özelliğini kaybetmelidir. Bağımsız vekil adayları kurumlar meclisine bağlı bir birim tarafından her ilde milletvekili olma özelliklerine sahip kişileri kamuoyu yoklamalarıyla, araştırarak, ili tanıyan kişilerle tartışarak tespit etmeli ve bu kişilere milletvekili adayı olma tavsiyesinde bulunmalıdır. Ayrıca her ilden vekillik şartlarını haiz her kişi aday olabilmelidir. Bağımsız vekil adaylarının tespitinde kadın ile erkeklerin sayısal denkliliği, meslek farklılıkları, yaş çeşitliliği gözetilmelidir. Geleceğin siber toplumlarıyla uğraşanlar, sorun çözme becerisi yüksek olanlar ve siyasi önder olabilecek gençler önemsenmelidir. Seçim sonrası vekiller mecliste ilkeler etrafında gruplar oluşturabilir, toplumsal sorunlar hakkında araştırmalar yapabilir, görüşülen konuyu eleştirel değerlendirdikten sonra parti gruplarıyla birlikte hareket edebilir ve hükümeti destekleyebilirler.

Milletvekilliği meslek olmadığından bir dönemlik (5 yıl) görev yeterlidir. Tek dönem milletvekilliği, vekili parti disiplininin bağımsız kılacağından milletin vekili olma duygusunu yaşatacaktır. Kurumlar meclisi gözlem, tanıklık, tutanak ve değerlendirmelerle tespit ettiği dönemin çok başarılı yüz milletvekiline ikinci kez seçilme hakkı vermelidir. İkinci seçim hakkının gerekçesi, başarılı vekillerin sonraki dönem vekillerine, vekilin nasıl çalışması gerektiğini uygulamalarla gösterebilmeleridir.

Vekiller bir defalık seçildiklerinden tutumlarıyla, açıklıklarıyla, samimiyetleriyle, eleştirileriyle, önerileriyle, birbirlerinden farklılıkları nedeniyle meclisin görünümünü değiştireceklerdir. Bağımsız vekil düşünce özgürlüğüyle, sorumluluk bilinciyle, sorunlar hakkındaki bilgi birikimiyle, sorun çözme becerileriyle siyaset yapmanın heyecanını yaşayacaktır. Bir partiye borcu ve gelecek seçim derdi olmayacaktır. Tek dönem şartı partili vekilleri de serbestleştireceğinden meclis iktidar-muhalefet kısır çekişmesinden kurtulacak, toplumsal sorunlar enine boyuna tartışılacak, hükümetlerin gönderdikleri yasa tasarıları düzeltilmek üzere geri döndürülecek, parti başkanlarının didişmeleri değersizleşecektir. Bağımsızlaşan vekiller toplumun sorunlarının üstesinden gelmek için kurumların işleyişini, kurumlar arası ilişkileri, yaşadıkları sorunları tanıyacak,



çözüm yolları arayacak, çözüm modelleri geliştirecek, arkadaşlarıyla tartışacak bunlara göre yasa teklifleri hazırlayacaklardır.

Vekillerin partileriyle ilişkileri topluma karşı sorumluluk üzerinden tanımlanmalı. Vekil, partisinin olumsuz tutumları ile önerilerini kamuoyu önünde eleştirerek milletin vekili olduğunu görev süresince göstermelidir. Vekillerin özlük haklarıyla ilgili aldıkları kararlar üçte iki (3/2) oranında olmalı ve her biri halk oylamasına sunulmalıdır. Vekillerin görevleri süresince karneleri tutulmalıdır. İş takipçisi vekiller kamuoyuna bildirilmelidir.

Meclis başkanları her dönem kişilik, bilgi, meslek, anlayış, siyasi tecrübesi göz önünde bulundurularak vekiller tarafından üçte iki (3/2) çoğunlukla seçilmeli. Bu çoğunlukla üç turda seçilemediğinde meclis kendini feshetmiş sayılmalı ve feshedilen meclisin üyeleri sonraki seçime katılma haklarını kaybetmelidirler. Meclis başkanı seçilemediğinde, vekil olup olmadığına bakılmaksızın parti başkanları başkanlıktan düşmüş sayılmalıdır. Hükümetin meclise baskı yapmasını engellemek için meclis başkanı hükümeti kuran partiden olmamalıdır. Meclis başkanı bağımsızlardan ya da muhalefet partilerinden seçilmelidir. Vekiller kendilerini ve kurumu temsil edecek en nitelikli üyeyi meclis başkanı yapmalılar.

**Kurumlar Meclisi:** Yönetimin sağlıklı yapıya ulaşabilmesi için başta cumhurbaşkanlığı, başbakanlık, bakanlıklar, genelkurmay başkanlığı, yargı gibi yönetim kurumları olmak üzere kurumların hepsini görevleri, yetkileri, donanımları, kadroları, ihtiyaçları karşılama kalitesini, sorun çözme becerilerini denetleyip sorgulayacak kurumlar meclisine ihtiyaç vardır. Yönetim kurumları ile onların yöneticilerinin denetimsizliği toplumsal sorunların başta gelen nedenleridir. Çok sayıda kurum başkanı, yönetici, bakan, başbakan, cumhurbaşkanı çeşitli bağlamlarda yaptıkları hatalar nedeniyle kuruma ve topluma yıllarca düzeltilemeyecek büyük zararlar vererek ve yaptıkları açısından herhangi bir sorgulamaya tabi tutulmadan kurumdan ayrılıp gitmektedirler. Denetimsizlik kayırmacılığın, ihmallerin, uygun olmayan atamaların, hataların önünü açmaktadır.

Önceki paragrafta belirtilen esas çerçeve bağlamında kurumlar meclisinin kurumların kendilerini geliştirip geliştiremediğini gözlemleyip raporlaştırmak; kurumların sorunları hakkında eleştirel raporlar yayınlamak; kurumlarla ilgili tavsiye kararları almak; kurumlarla ilgili meclis soruşturması açmak; kurumları denetlemek; hükümetlerin seçim yatırımları ile siyasi anlayışları nedeniyle kurumları hırpalamasını raporlaştırıp kamuya paylaşmak gibi yükümlülükleri olmalıdır. Ayrıca kurum başkanları, müsteşarlar, büyük elçiler gibi yüksek görev atamalarında önce kurumlar meclisi yeterlilikleri açısından adayları sorgulamalıdır. Kurum başkanları, müsteşarlar, genelkurmay başkanları, rektörler görevden ayrıldıktan sonra kurumun başarıları, sorunları ve hedefleri hakkında kurumlar meclisine rapor sunmalıdır. Meclis görevden ayrılan yöneticinin kurumu iyileştirme açısından ne yaptığını sorgulamalı ve tartışmalıdır. Denetlemele- rin hepsi kamuya açık olmalı ve hazırlanan raporlara isteyen herkes ulaşabilmelidir.

Kurumlar meclisi kamu kurumları, belediyeler, meslek örgütleri ve STK'ların kurum içi seçimle belirledikleri iki kişiyi beş yıllık süreyle gönderdikleri üyelerden oluşmalıdır. Yüz elli civarında üyeye sahip olacak kurumlar meclisinin başkan ile yardımcılarını üyeler arasından ve üyelerce beş yıllık süre için seçilirler. Kurumlar, meslek örgütleri ile STK'ların sayıları yüzleri bulacağından temsilci göndermeleri sıraya konularak yürütülmelidir. Kurumlar meclisi üyeliği, emekliliği bekleme ve özlük haklarını iyileştirme makamı olarak görülmemelidir. Üyeler iş hayatlarının doruklarına çıktığı 40-59 yaş aralığında olmalıdır. Görevleri bittiğinde kurumlarına dönüp mecliste yaşanan deneyimleri kurumlarına taşınmalı ve kurumları iyileştirmek için kullanılmalıdırlar.

**Kurucu Meclis:** Toplumun katmerleşmiş sorunlarını aşıp yaşama şartlarını iyileştirecek ve 21. yüzyılın ihtiyaçlarını karşılayacak yeni anayasaya ihtiyaç vardır. Toplumsal varoluşun sürekliliği için toplumdaki ortak bilinçle TBMM yeni anayasa yapmak amacıyla toplanacak kurucu meclisin yetkilerini ve üyelerinin nasıl seçileceğini belirleyen yasayı çıkarır. Yasada kurucu meclisin çalışması için gerekli olan bina ile teçhizat alt yapısını, uzmanlıklar, danışmanlıklar, sekreteryanın hazırlanması betimlenir. Kurucu meclisin üyeleri kurumların, sektörlerin, mesleklerin, partilerin, sendikaların, STK'ların, üniversitelerin (hukuk, toplumbilim, felsefe, ilahiyat, antropoloji, mimarlık, mühendislik, kamu yönetimi gibi) ilgili bölümlerinin seçilen temsilcilerinden oluşur. Ayrıca Türkiye'nin yapısal özelliklerini tanıyan ve sorunları hakkında çalışanlar, anayasa, hukuk, insanlık ile toplumun geleceğiyle ilgili düşünceler üretenlerden yardım alınmalıdır. Aynı zamanda anayasada içerilen maddelerin her biri ve bütünü tamamlandıklarında uzman hukukçu, tecrübeli bürokrat ile siyasetçilere eleştirmeleri amacıyla incelenmelidir. Anayasa taslağının maddelerine karşı çıkanların gerekçeleri sorun yaratmayacaksa ilgili maddelere eklenmelidir.

Anayasa hazırlama süreçleri siyasi partiler ile siyasallaşmış STK'ların çekişmelerini en aza indirerek sürdürülmelidir. Kabile çıkarlarını toplumsal düzen ile bilinçten daha üstün tutan ideolojik tutumların anayasa tartışmalarını çıkmaza sokmaları engellenmelidir. İdeolojik tarafların iddialarını dayandırdıkları gerekçelere mümkün mertebe anayasa kurgusunda yer verilmelidir. Hazırlanan anayasa taslağı kurucu mecliste 4/3 çoğunlukla kabul edilmeli ve halkoyuna götürülmelidir.

## Sonuç

Tarihi süreçte insanlığın tanımadığı kadar barış ve bolluk son yetmiş yılda yaşanmaktadır. İnsanlık bir yandan zihinsel, ruhsal, biyolojik, toplumsal bunalımlarla boğuşurken diğer yandan da çağın yeni değerleri ile üretimlerini kaygısız ve çılginca tüketmektedir. Öte yandan, değer sistemlerinin çok hızlı dönüşümlerinden kaynaklanan rahatsızlıklar, gelir dağılımındaki eşitsizlikler, derinleşen gönüllü sömürülme isteği, fakirlik, toplumlar-

daki iç gerilimler ile çatışmalar, sorun çözme becerilerinin yeterince gelişmemesi, ahlaki sorumluluk duygusunun yetersizliği sonucunda Batı dışı toplumların çok büyük kısmının toplumsal bilinçleri ile toplumsal düzenleri çözülmüştür. Gelişmişler de dahil bütün toplumların alt sınıflarının yaşama şartları üst sınıflara göre oransal olarak kötüleşmektedir. İklim değişikliğinin olumsuz etkilerinin görülmeye başlanmasıyla birlikte insanlığın geleceği hakkında kaygılar artmaktadır. Türkiye, yüzyıllık sürede gerçekleştirdiği büyük başarılarla rağmen 19. yüzyılın toplum, devlet, yönetim, üretim, hukuk, eğitim-öğretim anlayışlarını sürdürmesi nedeniyle kurumsal ile toplumsal sorunları aşamamış, 120 yıldır toplumun beklentilerini yeterince karşılayamamış ve gelişmiş toplumlar arasına katılamamıştır. 19. yüzyıl anlayışlarının temel kurumlarda devam ettirilmesi Türkiye'nin 21. yüzyılına da çok zor geçireceği kaygılarını artırmaktadır.

Türkiye'de ihtiyaçların kolaylıkla giderilebilmesi, sorunların çözülebilmesi, herkes için yaşama şartlarının iyileştirilmesi ve rakiplerle yarışabilmek için öncelikle yönetim anlayışında içkin olan temel sorunlar aşılmalıdır. Cumhuriyet'in 100. yılında başta yönetim kurumları olmak üzere her kurum kendisiyle yüzleşerek 100 yıllık geçmişlerinde başarılarını, eksikliklerini ve hatalarını eleştirel tarzda araştırarak kendilerini değerlendirmeli ve bu sonuçları kamuyla paylaşmalıdır. Başta cumhurbaşkanlığı, başbakanlık, maliye, hazine, merkez bankası, sanayi, ticaret, hukuk, yargı, meclis, eğitim-öğretim, sağlık, polis, istihbarat, ordu olmak üzere her kurum üniversitelerin ilgili birimleri ile irtibat kurarak belli bir proje çerçevesinde kendilerini araştırmalarını ve eleştirmelerini istemelidir. Araştırmalar kurumların yapısal özellikleri ile görevlerinin betimlenmesini, görevlerini nasıl yerine getirdiklerini, görevlerini yerine getirirken yaşadıkları zorlukları, zorlukları nasıl aştıklarını, diğer kurumlarla ilişkilerin nasıl yürütüldüğünü, başarılarını, hataları ile yanlışlarını nasıl algılayıp yorumladıklarını, kadroların kuruma bağlılıkları ile sorumluluk bilinçlerini, geçirdikleri dönüşümleri, hizmet alanların kurumlara gösterdikleri tepkileri, gelecekte yaşayacakları zorluklar ile kendilerini dönüştürme planlarını içermelidir. Sıralanan konuları esas alan eleştirel kurum araştırmaları öncelikle kurum birimleri ile kurum yönetimi tarafından çok iyi incelenmeli ve konu araştırmacılarla tartışılmalıdır. Kurumun yapısal özelliklerinin bilincine varılmalı, çalışanların ve yöneticilerin yaptıkları hatalarla yüzleşilmelidir. Araştırmaların kamuoyuyla paylaşılması kurumların işlerini iyi yapmalarına, şeffaflaşmalarına ve olgunlaşmalarına yardım edecektir.

Kurumların yapısal özellikleri, yaşadığı sorunlar, işletim ile yönetim hatalarını inceleyen araştırmacılar kurumları iyileştirecek modeller geliştirmelidirler. Model geliştirme işi kurum mensuplarıyla tartışılarak yapılmalıdır. Aynı kurum hakkında birbirlerinden farklı çeşitli modellerin geliştirilmesi ve bunların tartışılarak karşılaştırılmaları daha iyi modellerin ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Geliştirilecek modellere göre yeniden yapılandırılan kurumların yapısal sorunları giderildiğinde ve imkanları artırıldığında alana ilişkin toplumsal sorunlar da kısa sürede ortadan kalkacaktır. Kurumlar ihtiyaç duyduklarında reformlarını kendileri yapmalıdır. Reformun beş ile on yıllık sonuçları

denetleme raporlarıyla değerlendirilerek kurumun başarıları ile sorunları önce kendi içinde sonra da kamuoyunda tartışılmalıdır. Kurumlar kendileriyle yüzleşmedikleri, kendilerine ilişkin güçlü tasavvurlar oluşturmadıkları, kendilerini 21. yüzyılın şartlarına göre yeniden yapılandırmadıkları ve özerk olamadıkları sürece toplumsal sorunların üstesinden gelmeleri mümkün gözükmemektedir. Bu sorun yeni anayasada çözülmelidir.

Anayasanın, yukarıda sıralanan özellikleri içermesi yeterli değildir. Türkiye'nin sorunlarının üstesinden gelmesi, gelir dağılımını iyileştirerek yaşama şartlarının kalitesini yükseltmesine, hakların güvencede olmasına, çalışıp üretmenin hayatın en yüksek değerlerinden biri olduğunu herkesin içselleştirmesine bağlıdır. Ayrıca sorun çözme kabiliyeti yüksek kadroların yetiştirilmesi, meslekte yetişmiş liyakatli kişilerin üst görevlere atanması, kişilerin özellikle de bürokrasi ile siyasetçilerin hukuki görev ile yetkilerinin yanında ahlaki sorumluluklarının da bulunduğu bilincine varmaları, seçim amaçlı toplumu kutuplaştırıcı siyasi zihniyetin değişmesi, medyanın özgür ve tarafsız hale gelmesi yapılması öncelikli olanlar arasındadır. İklim değişikliğinin getirdiği tehditlere karşı su kaynaklarının mücevher gibi korunmasına ve suyun bir ilaç bilinciyle kullanılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Düşünce özgürlüğüne sahip bürokratların temel değer sistemleriyle ilgili yüzlerce kuramsal açıklama modelleri üretmeleri toplumun önünü ve ufku açacaktır. Sağlıklı ve güçlü toplumun sahip olması gereken bu şartlar yerine getirildiği ölçüde toplumsal düzen sağlamlaşır, toplumsal barış içselleştirilir, toplumsal bilinç yükselir, rakiplerle yarış başa baş gitmeye başlar. 21. yüzyıl hakkındaki kaygılar dağılır ve 22. yüzyıl kurgulanabilir hale gelebilir.

## KAYNAKLAR

- Sekizinci Beş Yıllık Kalkınma Planı: Kamu Yönetiminin İyileştirilmesi ve Yeniden Yapılandırılması Özel İhtisas Komisyonu Raporu, <http://ekutup.dpt.gov.tr/kamuyone/oik527.pdf> 2000 (Erişim: 27. 8. 2023)
- Arıcı, Kadir; "Türkiye'de Milletvekillerinin Sosyal Güvenliği Meselesi", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* XVII, 2013/1-2, s. 77-121.
- Bıçak, Ayhan; *Devlet Felsefesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Ertekin, Orhan Gazi; "Türkiye'de Yargı Neden Yoktur? Ve Adliyeler Neden Çökmektedir?" *Türkiye'de Yargı Yoktur. Yargıçların Kaleminden Yargının Ahvali*, Ed. O. G. Ertekin. İstanbul: Tekin Yayınları, 2014/1: 23-32
- Heper, Metin; *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme: Siyaset Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1977.
- \_\_\_\_\_; *Türkiye'de Devlet Geleneği*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Kaya, Fevzi; "Türkiye Cumhuriyeti'nde Yapılan İdari Reform Çalışmalarının Karşılaştırılmalı Analizi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 48, 2016: 165-181.
- Tegmark, Max; *Yaşam 3.0 Yapay Zeka Çağında İnsan Olmak*, çev. Ekin Can Göksoy, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2021.

MÜHENDİSHANE'DEN CAMBRIDGE ÜNİVERSİTESİ'NE:  
MEHMED EMİN PAŞA VE *CALCULUS OF VARIATIONS* ADLI  
ESERİ

Zehra Bilgin\*

FROM MUHENDISHANE TO UNIVERSITY OF CAMBRIDGE:  
MEHMED EMİN PASHA AND *CALCULUS OF VARIATIONS*

ÖZ

On dokuzuncu yüzyılda yaşamış Osmanlı devlet adamı ve matematikçi Mehmed Emin Paşa (ö. 1267/1851) Osmanlı Devleti'nin tahsil için Mühendishane'den Avrupa'ya gönderdiği ilk subaylardandır. Eğitiminin ardından yurda dönüşünde önemli devlet görevlerine atanmış ve Mekteb-i Harbiye Nazırlığı, Rumeli Ordusu Müşirliği, Arabistan Ordusu Müşirliği gibi bürokratik ve askerî vazifelerde bulunmuştur. 1250/1834 yılında İngiltere'ye gönderilerek, burada askerî eğitimin ardından Cambridge Üniversitesi'nde matematik tahsili gören Emin Paşa, buradaki eğitiminin semeresi olarak *An Introduction to the Calculus of Variations: with a theoretical view of maxima and minima* adlı İngilizce bir eser kaleme almıştır. Matematiğin o dönemde yeni bir araştırma alanı olan varyasyonlar hesabına bir giriş mahiyetinde olan bu eser 1839 yılında Londra'da basılmıştır. Bu çalışmada Emin Paşa'nın *Calculus of Variations* eseri bilimsel açıdan değerlendirilerek dönemindeki konumu belirlenmeye çalışılmıştır. İngilizce olan eserin Türkçe tercümesi de hazırlanmıştır. Ayrıca Emin Paşa'nın İngiltere'deki eğitim süreci ve ülkesine döndükten sonraki hizmetlerine dair malumat, kaynaklar ve arşiv belgeleri ışığında derlenerek bir biyografi oluşturulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Mehmed Emin Paşa, Calculus of Variations, varyasyonlar hesabı, Geç Osmanlılar'da matematik, matematik tarihi.

---

\* Dr. Öğr. Ü., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Bilim Tarihi Enstitüsü, e-mail: zehra.bilgin@medeniyet.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6147-3018. Yazı Türü: Derleme Makale. Yazı geliş tarihi: 06.10.2023; kabul tarihi: 17.10.2023.

### ABSTRACT

Nineteenth century Ottoman statesman and mathematician Mehmed Emin Pasha (d. 1267/1851) was one of the first officers sent to study abroad by Ottoman Empire. After his education abroad, he was appointed to important government posts and served in crucial bureaucratic and military positions such as Minister of Mekteb-i Harbiye, Marshal of the Rumeli Army, and Marshal of the Arabian Army. Emin Pasha was sent to England in 1250/1834 and studied mathematics at the University of Cambridge. As a result of his education here, he wrote a book *An Introduction to the Calculus of Variations: with a theoretical view of maxima and minima*. This work, which was an introduction to the calculus of variations, a new field of research in mathematics at that time, was published in London in 1839. In this study, Emin Pasha's *Calculus of Variations* is examined scientifically and its importance in its period is tried to be determined. A Turkish translation of the work has also been prepared. In addition, a biography of Emin Pasha's education process in England and his services after his return to his country were compiled in the light of sources and archival documents.

**Keywords:** Mehmed Emin Pasha, calculus of variations, mathematics in late-Ottomans, history of mathematics.

\*

### Giriş

Osmanlı topraklarından Avrupa şehirlerine eğitim amaçlı öğrenci gönderilmesi eğitimde modernleşme çabalarının alamet-i farikalarından biridir. Batılı eğitim modellerinin transferi ve gelişmiş Batı ülkelerinden teknoloji ve bilimsel bilgi aktarımı niyetiyle, devlet veya sivil destekli gerçekleştirilen bu faaliyet günümüze değin yaygınlığını ve popülaritesini korumuştur. Bu fikir her ne kadar on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren aralıklarla dile getirilmiş ve bazı teşebbüsler olmuşsa da ilk öğrencilerin ancak 1830 yılında Sultan II. Mahmud saltanatında Paris'e gönderildiği görülür. Bu ilk girişimden sonra imparatorluğun fiilen sonlanmasına değin Mekteb-i Harbiye, Mühendishane-i Bahrî-i Hümayûn ve Berrî-i Hümayûn, Tıbbiye gibi modern eğitim kurumlarından yüzlerce başarılı öğrenci, Avrupa'nın Paris, Viyana, Londra, Berlin gibi büyük şehirlerinde mühendislikten temel bilimlere çeşitli alanlarda tahsillerine devam etmişlerdir. Bu öğrencilerin bir kısmı yurda döndükten sonra eğitim faaliyetlerine katkıda bulunmuş, bir kısmı ise mühim askerî veya bürokratik görevlere atanmışlardır.

İmparatorluğun Avrupa'ya gönderdiği ilk isimlerden biri olan Mehmed Emin Paşa örneği üzerinden yurt dışı eğitim programının serencamına bir pencere açmayı hedefleyen bu çalışmanın iki ayağı vardır: (i) Mehmed Emin Paşa'nın İngiltere'de gördüğü tahsil süreci ve sonrasında aldığı askerî ve idarî görevleri arşiv belgeleri ve kaynaklar üzerinden izleyerek bir biyografi oluşturmak; (ii) Emin Paşa'nın Cambridge Üniversitesi'ndeki eğitiminin sonunda kaleme aldığı *Calculus of*

*Variations* adlı eserini değerlendirmek ve bir tercümesini sunmak.<sup>1</sup> Söz konusu kitap, nadir eser sınıfından olup bilinen tek nüshası İstanbul Teknik Üniversitesi Mustafa İnan Kütüphanesi Nadir Eserler koleksiyonunda kayıtlıdır. Çalışmada kullanılan nüsha bu kütüphaneden elde edilmiştir.

### Mehmed Emin Paşa'nın Hayatına Dair

Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn başhocalarından Hüseyin Rıfkı Tamanî'nin oğlu Emin Bey, Mekteb-i Harbiye Nâzırlığı'nın yanı sıra birçok üst düzey idarî ve askerî görevlere getirildiğinden, Osmanlı Arşivleri'nde erişilen belgeler ve döneme ait kaynaklar vasıtasıyla kariyerini izlemek mümkündür. Mehmed Esad'ın *Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn* adlı eserinden öğrendiğimize göre istihkâm alay emini vazifesinde iken bir zabıt ve 10 talebe ile birlikte 1250-51/1834-35 yıllarında İngiltere'ye tahsil için gönderilmiştir. Bunlar istihkam kaymakamı Bekir Bey ile İbrahim, Derviş, Enis, Yusuf, Süleyman, Mahmud, Tahir, Arif, Ahmed ve Halil Efendilerdir. Yine Mehmed Esad'dan öğrendiğimize göre, mezkur Derviş Efendi sonradan kimyager Derviş Paşa, Tahir Efendi ise Mekteb-i Harbiye'nin cebir hocalarından Bostânizâde Hoca Tahir Paşa olacaktır.<sup>2</sup>

Devlet Arşivleri'nde 1250 yılının sonunda İngiltere'ye tahsil için gönderilen öğrencilerin yerlerine vardıkları ve okula kaydolduklarına dair verilen bir raporda 14 öğrenci olduğu bilgisi yer alır.<sup>3</sup> Fakat öğrencilerin isimleri geçmez. Sayılar ve tarihler kıyaslandığında Emin Bey'in dâhil olduğu grubun bu belgede bahsedilenlerle aynı olduğu anlaşılır. Buradan 1250 yılının son ayında İngiltere'ye ulaştıkları sonucu çıkarılabilir. Ahmet Dönmez de Osmanlı-İngiliz ilişkileri üzerine yazdığı doktora tezinde bu 14 öğrencinin 30 Aralık 1834 tarihinde İstanbul'dan ayrıldıklarını kaydeder. Yine aynı kaynaktan *Mir'at*'ta zikredilmeyen 4 öğrencinin Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyûn'dan Osman, Aziz, Salih ve Mustafa Efendiler olduğunu öğreniriz.<sup>4</sup>

1253 yılında yazılmış diğer bir belgede ise başka bir vesile ile İngiltere'ye tahsile gönderilen bazı isimlerden bahsedilir. Bunlar Lağımçı Miralay Bekir Bey, Lağımçı Kaymakamı Emin Bey ve Mühendis İbrahim, Derviş, Enis, Arif, Mahmud ve Halil Efendilerdir.<sup>5</sup> Mehmed Esad'ın zikrettiği Yusuf, Süleyman, Tahir ve Ahmed Efendilerden bahsedilmez. Bu belgede terzilik eğitimi üzerine Viyana'ya gönderilen bazı öğrencilere, daha önce İngiltere'ye gönderilen, isimlerini yukarıda zikrettiğimiz

<sup>1</sup> Makaledeki alıntı veya metin, tüm tercümelere yazara aittir.

<sup>2</sup> Mehmed Esad, *Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn*, İstanbul: Karabet Matbaası, 1312, s. 64-65.

<sup>3</sup> Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (OA), *Hatt-ı Hümâyûn (HAT)* 1179/46582, 29 Zilhicce 1250.

<sup>4</sup> Ahmet Dönmez, "Osmanlı-İngiliz İlişkileri: Diploması ve Reform (1833-1841)", doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 174.

<sup>5</sup> Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (OA), *Cevdet Askeriye (C.AS)* 191/8251.

öğrencilere verilen ücretler örnek gösterilerek her birine 3000 kuruş harcırah verilmesi talep edilmektedir. Dönmez'in araştırmasında da İngiltere'ye gönderilen öğrencilerin harcamalarının Sultan'a büyük bir yük olduğundan bahsedilir.<sup>6</sup>

Dönmez, tezinde, İngiltere'ye eğitime gönderilen bu ilk grubun oraya varmalarından ülkeye dönüşlerine kadar geçirdikleri dönemi arşiv belgelerinin ışığında ayrıntılarıyla ortaya koyar. Buna göre öğrencilerin okullara kabul edilme süreçleri kolay olmamıştır. Başlangıçta Porstmouth, Woolwich ve Sandhurst'teki askerî okullara donanma, piyade, topçuluk ve mühendislik eğitimi almak üzere yerleştirilmeleri düşünülmüştür. Fakat hem diplomatik ilişkilerdeki gerginlik hem askerî bürokrasi Osmanlı subaylarının askerî okullarda resmi olarak bulunmalarına engeldir. Ayrıca öğrencilerin İngilizce dil yetersizliği de önemli bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine öğrenciler ilk iki yıl İngilizce özel dersler almışlar, askerî okullara yaşları büyük olduğu gerekçesiyle öğrenci olarak kabul edilmediklerinden özel dersler ve misafir öğrenci statüsüyle askerlik eğitimlerini sürdürmüşlerdir.

Osmanlı Devleti'nin başlangıçtaki talebi öğrencilere, kendileri için takdir edilen konularda eğitim gördükten sonra uzmanlıklarını bildiren diploma belgelerinin verilmesidir. Fakat müzakereler sonunda ancak Woolwich Kraliyet Harp Akademisi'nde misafir öğrenci olarak bulunmalarına razı olunmuştur. Bu sırada eğitimleri özel bir plan dâhilinde yönetilmiş ve daha çok teorik eğitimlere tabi tutulmuşlardır. Bir an evvel eğitimlerini tamamlayıp ülkelerinde hizmet edecek seviyeye gelmek amacına binaen öğrencilerden bazıları pratik imkânının azlığından şikâyet ettiklerinde elçilik nezdinde yapılan başvurular siyasî ilişkilerin de kısmen düzelmesi ile nihayet kabul görmüş, bir nebze de olsa pratik eğitim imkânı da bulmuşlardır.<sup>7</sup> Yine de bu belgeler ve yazışmalar öğrencilerin hiçbir zaman büyük bir misafirperverlikle karşılanmadıklarını göstermesi açısından dikkate değerdir.

Bu ortamda Emin Bey'in nasıl olup da Cambridge Üniversitesi'ne dâhil olduğuna dair bir kayıt henüz bulunamamıştır. Dönmez, Emin Bey'in Derviş Efendi ile birlikte madenlerin bulunması, çıkarılması ve dökümü konusunda eğitim görmek üzere gönderildiğini söyler.<sup>8</sup> Fakat askerî okulların bu öğrencileri kabulde gösterdikleri isteksizlik sonrasında bu alanlarda eğitim aldığına dair kesin bir kayıt yoktur. Bu dönemde öğrencilerin eğitimine nezaret etmekle görevli İngiliz binbaşısının raporunda İngiltere'ye gönderilen talebeler arasında Emin Bey'in kendisinden başka subay olan tek kişi Bekir Bey ile birlikte derslere devam etmek yerine bilgilerini arttırmak amaçlı kimya, mineraloji ve matematik kitapları okumalarının gerekliliğine dair bir kayıt mevcuttur.<sup>9</sup> Bu şartlar altında matematik eğitimi almasına nasıl karar verildiği sorusu halen aydınlatılmayı beklemektedir.

<sup>6</sup> Dönmez, "Osmanlı-İngiliz İlişkileri", s. 181, 183.

<sup>7</sup> Dönmez, "Osmanlı-İngiliz İlişkileri", s. 175-184.

<sup>8</sup> Dönmez, "Osmanlı-İngiliz İlişkileri", s. 178.

<sup>9</sup> Dönmez, "Osmanlı-İngiliz İlişkileri", s. 180.



Cambridge Üniversitesi mezun kayıtlarından Emin Bey'in 23 Ekim 1837 tarihinde Trinity Hall'a "fellow commoner" statüsü ile kabul edildiğini öğreniyoruz.<sup>10</sup> Bu rütbe genellikle zengin ve aristokrat ailelerden gelen öğrencilere verilirdi ve bu sınıfa dâhil olan öğrenciler diğer bazı ayrıcalıklarla birlikte Hall'ın başkanı ve üyelerinin yemek yediği özel masada oturma hakkına sahipti.<sup>11</sup> Üniversite kayıtlarında Emin Bey için düşülen "Sultan tarafından gönderildi" notu bu kabulü açıklığa kavuşturur. Belli ki Sultan gönderdiği öğrenciler için standartların üzerinde ödemelerde bulunuyordu. Buradan Emin Bey'in Cambridge eğitiminin haberli ve izinli olduğu, hatta desteklendiği anlaşılır. Askerî eğitimin beklendiği gibi gitmemiş olmasının bu tercihe ve izne bir sebep olması muhtemeldir.

Londra'da buldukları sırada Osmanlı subaylarının Sultan tarafından teşvik amaçlı terfi ettirilmesi kararlaştırılmıştır.<sup>12</sup> Buna binaen 1253 yılında Emin Bey'e mirlivalık rütbesi verilmiştir.<sup>13</sup> Böylece Emin Bey, Emin Paşa olmuştur. Nitekim Cambridge'den ayrılışının haber yapıldığı *The Cambridge Chronicle* gazetesinin 12 Aralık 1840 tarihli nüshasında Emin Paşa olarak geçer:

Cambridge'de Trinity Hall'un sabık üyelerinden, meşhur Türk matematikçi Emin Paşa, ilmi birikim için beş yıldan fazladır bulunduğu Avrupa'dan İstanbul'a döndü. Kendisinin Maarif-i Umumiye Nazırlığı görevine veya Mühendislik Okulu yöneticiliğine atanmasının muhtemel olduğu konuşuluyor.<sup>14</sup>

Gazetenin aldığı duyumlar hepten yersiz değildir. Nitekim Emin Paşa, yurda döndükten hemen sonra Mekteb-i Fünûn-ı Harbiye Nazırlığı görevine atanacaktır. Emin Paşa, Londra'dan ayrıldıktan sonra bir süre Paris'te ikamet eder, Fransızcasını geliştirir ve buradayken Fransızca olarak roket nazariyatı üzerine bir eser kalem alır. *Mémoire sur un Nouveau Système de Confection des Fusées de Guerre* ismini taşıyan bu eser 1840 yılında Paris'te basılır.<sup>15</sup> Ardından Berlin ve Viyana'da geçirdiği birkaç ayda askerî okullarda ve tesislerde incelemelerde bulunur ve 1256 yılında yurda döner.<sup>16</sup>

<sup>10</sup> "ACAD-A Cambridge Alumni Database", University of Cambridge Library, <https://venn.lib.cam.ac.uk/cgi-bin/search2018.pl?sur=&suro=w&fir=&firo=c&cit=&cito=c&c=all&z=XTUR&tex=&sye=&eye=&col=all&maxcount=50> (erişim: 9 Mart 2023).

<sup>11</sup> "Glossary of Cambridge-related Terminology", University of Cambridge Library, <https://www.lib.cam.ac.uk/university-archives/glossary/fellow-commoner> (erişim: 12 Mart 2023)

<sup>12</sup> Dönmez, "Osmanlı-İngiliz İlişkileri", s. 182.

<sup>13</sup> Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (OA), *Hatt-ı Hümayûn (HAT)* 309/18272.

<sup>14</sup> "Emin Pacha, late of Trinity hall, Cambridge, the celebrated Turkish mathematician, has returned to Constantinople from Europe, where he has spent more than five years in the acquisition of science; it is spoken of as being probable that he will be appointed minister of public instruction, or a director of a polytechnic school.", *Cambridge Chronicle and Journal and Huntingdonshire Gazette*, 12 Aralık 1840, s. 2.

<sup>15</sup> Emin Pacha, *Mémoire sur un Nouveau Système de Confection des Fusées de Guerre*, Paris: Bachelier, Imprimeur-Libraire, 1840.

<sup>16</sup> Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (OA), *İrade Hâriciye (İ.HR.)* 5/249.

Mekteb-i Fünûn-ı Harbiye Nazırlığı görevi sırasında Harbiye'nin nizamı ve eğitimin iyileştirilmesi hususunda dikkate değer gayret sarf eder. Bu dönemde okulda gerçekleştirdiği yenilikler ve eğitimde ve yönetimde izlediği usule dair ayrıntılı malumat Mehmed Esad'ın *Mir'at-ı Mekteb-i Harbiye* eserinden ve Salih Zeki'nin *Kâmûs-i Riyâziyyât*'ında "Emin Paşa" maddesinden okunabilir.<sup>17</sup>

Emin Paşa Mekteb-i Harbiye Nazırlığı görevinin ardından Dâr-ı Şurâ-yı Askerî azalığına tayin edilir ve 1259 yılının sonunda reisliğe atanır.<sup>18</sup> 1261 yılının sonunda ise Ordu-yı Hümâyûn Reis-i Erkanlığı görevine getirilir.<sup>19</sup> 1262 yılı başında Cebel-i Lübnan vilayetindeki karışıklıkları yerinde incelemek ve meselelerin hallini sağlamak üzere görevlendirilir.<sup>20</sup> 1263 yılında Rumeli Ordusu Müşirliğine ve son olarak 1265 yılında Arabistan Ordusu Müşirliğine tayin edilir.<sup>21</sup> Rumeli Ordu Müşiri iken Arnavutluk'taki isyanları bastırmak için görevlendirilir.<sup>22</sup> Tüm bu malumattan anlaşıldığı üzere ilmi çalışmalarıyla birlikte başarılı bir askerî kariyer yürütür. Arabistan Ordusu Müşirliği vazifesini sürdürmekte iken 16 Zilkade 1267 (12 Eylül 1851) tarihinde Şam'da vefat eder.<sup>23</sup>

### Varyasyonlar Hesabı ve Emin Paşa'nın *Calculus of Variations* Adlı Eseri

Varyasyonlar hesabı fonksiyonların tanım kümesindeki küçük değişiklikler olan varyasyonları kullanarak fonksiyonların maksimum ve minimum değerlerini bulmakta kullanılan bir hesap yöntemidir. Söz konusu fonksiyonların tanım kümesi

<sup>17</sup> Mehmed Esad, *Mir'at-ı Mekteb-i Harbiye*, İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1310, s. 32-43; Salih Zeki, *Kamus-ı Riyaziyyat*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi T910, s. 539-542. Salih Zeki *Kâmûs-i Riyâziyyât*'ın Emin Paşa ile ilgili maddesinde büyük oranda Mehmed Esad'ın metninden yararlanmış, bununla birlikte Salih Zeki'nin metninde bazı hatalar mevcuttur. Mesela Salih Zeki, Emin Paşa'nın 1259 yılında yurda dönüşünde mirlivalık rütbesine terfi ettiğini söyler. Hâlbuki yukarıda zikrettiğimiz üzere arşiv belgelerinde Emin Bey'in henüz İngiltere'de iken mirlivalık rütbesi aldığı sabittir. Nitekim *Cambridge Chronicle* gazetesi de kendisinden "Emin Paşa" olarak bahseder. Ayrıca Paşa, 1256 yılında İstanbul'a dönmüştür. Mehmed Esad'ın Emin Paşa hakkında yazdığı bölümün ve Salih Zeki'nin mezkûr Emin Paşa maddesinin Türkçe transliterasyonları için bkz. Atilla Polat, "Mekteb-i Harbiye Nazırlarından Matematikçi Mehmed Emin Paşa'nın Biyografisine Giriş", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, S. 20, c. 2, 2019, s. 59-74. Polat, makalesinde, Emin Paşa'nın İstanbul'a dönüşünden sonraki hayatı ve görevleri için Mehmed Esad ve Salih Zeki'nin metinlerini esas aldığını belirtir. Bu sebeple makalesinde örnek olarak mirlivalık rütbesinin yurda döndükten sonra verildiği bilgisini tercih etmiştir.

<sup>18</sup> Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (OA), *Hatt-ı Hümâyûn (HAT)* 1643/5.

<sup>19</sup> Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (OA), *Hatt-ı Hümâyûn (HAT)* 1643/16.

<sup>20</sup> Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (OA), *Mâbeyn-i Hümâyûn İrâdeleri (MB.İ)* 1/17.

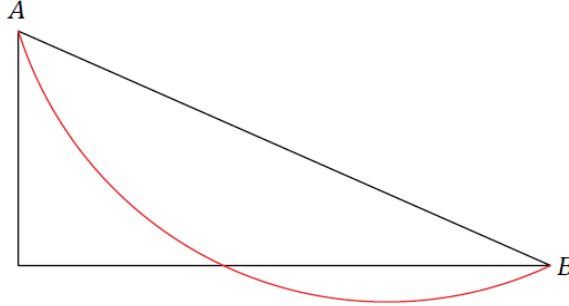
<sup>21</sup> Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (OA), *Sadaret Mektubi Kalemi Mühimme Evrakı (A.MKT.MHM)*, 2/65; *İrâde Dâhiliye (İ.DH)* 161/8361; *Sadaret Mektubi Kalemi (A.MKT)* 208/33.

<sup>22</sup> Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (OA), *Sadaret Âmedi Kalemi Defterleri (A.AMD)* 2/40; *Sadaret Mektubi Kalemi (A.MKT)* 100/28.

<sup>23</sup> Atilla Polat, "Mekteb-i Harbiye Nazırlarından Matematikçi Mehmed Emin Paşa'nın Biyografisine Giriş", s. 65.

reel değerli olduğunda türev operasyonu ile basitçe maksimum ve minimum değerler elde edilebilir. Fakat fonksiyonlar, fonksiyonları girdi olarak aldığı anda ise fonksiyonel denen özel bir çeşit fonksiyon olarak tanımlanırlar ve bu tip fonksiyonların maksimum ve minimum değerleri için varyasyonlar hesabı gerekir. Fonksiyonları ve türevlerini aynı anda içeren belirli integraller fonksiyonellere bir örnektir.

Bu tip problemler için en basit örnek iki nokta arasındaki en kısa uzaklığı bulma sorusudur. Öklides geometrisinin ideal uzayında bu mesafe iki noktayı birleştiren doğru parçasının uzunluğudur (Şekil 1). Fakat gerçek dünyada mesafeyi alacak nesnenin hızını veya izleyeceği yolu etkileyecek farklı kuvvetler bulunabilir. Matematik tarihinde çok bilinen örneklerden biri Brakistokron eğrisidir. Bir düzlemde birbirinin altında olmayan  $A$  ve  $B$  noktalarından,  $A$  noktasından  $B$  noktasına yer çekiminin etkisi altında ulaşacak bir parçacığın izleyeceği en hızlı yol olarak tanımlanan bu eğriyi bulma problemi ilk kez Johan Bernoulli (ö. 1748) tarafından 1696 yılında formüle edilerek çağdaşı matematikçilerden cevap talep edildi. Jakob Bernoulli (ö. 1705), Isaac Newton (ö. 1727), Gottfried Leibniz (ö. 1716), Marquis de l'Hôpital (ö. 1704) gibi önde gelen matematikçiler probleme çözümler sundular.<sup>24</sup>



Şekil 1. Brakistokron Eğrisi

Brakistokron eğrisinin genelleştirmeleri üzerine çalışan Bernoulliler, Leonhard Euler'in (ö. 1783) de konuya dâhil olmasına yol açtı, Euler ise Joseph Louis-Lagrange'ı (ö. 1813) etkiledi. O sırada on dokuz yaşında bir genç olan Lagrange'ın bulduğu bir yöntem olan varyasyonlar, Euler'in isimlendirmesi ile *varyasyonlar hesabının* temelini oluşturdu.

Emin Paşa Cambridge Üniversitesi'ndeki eğitiminin sonunda varyasyonlar hesabına dair bir makale kaleme aldı. Bu çalışma müstakil bir eser olarak 1839 yılında Metcalfe and Palmer Yayınevi tarafından *An Introduction to the Calculus of Variations: with a theoretical view of maxima and minima* (Varyasyonlar Hesabına

<sup>24</sup> Herman H. Goldstine, *A History of the Calculus of Variations from the 17th through the 19th Century*, New York: Springer, 1980, s. 30-46.

*Giriş: Maksima ve Minimaya Teorik Bir Bakış İle*) adıyla basıldı.<sup>25</sup> Emin Paşa bu makalesini yazdığı sırada varyasyonlar hesabının temel metinleri kaleme alınmıştı. Makalenin sonunda atıf yaptığı Fransız matematikçi Siméon Poisson'un 1831 yılında yayınlanan "Mémoire sur le Calcul des Variations"<sup>26</sup> adlı makalesi ile Alman matematikçi Carl Jacobi'nin 1836 tarihli "Sur le Calcul des Variations et sur la Théorie des Équations Différentielles"<sup>27</sup> başlıklı makalesi bu metinlerden ikisidir. Her iki metin de varyasyonlar hesabının ileri tekniklerini içerir. Jacobi'nin makalesi sonraki yıllarda şerhleriyle etkisini sürdürecektir.

"An Introduction to the Calculus of Variations" makalesinin girişinde Emin Paşa'nın Cambridge Üniversitesi mensuplarına hitaben kaleme aldığı bir metin bulunur. Eserin telif sebebine dair bu önsözden bazı çıkarımlarda bulunulabilir. Bu metne "To the Members of The University of Cambridge, Gentlemen" (Cambridge Üniversitesi Üyelerine, Baylar) hitabıyla başlanması metnin haddizatında Cambridge Üniversitesi'nde verilmiş konuşmanın yazılı hali olduğu ihtimalini akla getirir. Nitekim 27 sayfalık bir çalışma olan makale konuya bir giriş mahiyetinde, bir seminer dersi olabilecek niteliktedir. Fakat bu husus kesin olarak açıklığa kavuşmuş değildir.

"Önsöz"de Cambridge Üniversitesi üyesi olmaktan duyduğu onur ve mutluluğu gösteren ağdalı cümleler dikkat çeker. Emin Paşa, bu çalışmasını, aldığı eğitimde kendisine sunulan imkânlar ile gösterilen ilgi ve alakaya bir teşekkür niyetiyle kaleme aldığını beyan eder. Aynı zamanda eğitiminin de ilk meyvesi olarak değerlendirir:

Yabancı bir ülkede, memleketimden uzakta Büyük Britanya'nın soylu evlatlarından arzu edebileceğim her türlü eğitim ve ilgiyi almış bulunuyorum, Britanya cömertliği hakkındaki daha önceki yüksek görüşlerimin beni ummaya yönelteceğinden bile daha fazlasını. Bana sunulan paha biçilemez iyiliklere göstermem gereken teşekkürün kalıcı bir anısını bırakmak üzere küçük bir kitapçık yayınlamayı düşünmeye teşvik edildim. Bu çalışmadaki ana amacım Üniversite'den edindiğim tüm faydalara teşekkürlerimi kalıcı bir şekilde iade etmek olmalıydı. Bu gayeyle, aşağıdaki "Giriş" seçildi ve eksikleri daha az fark edilebilir veya daha çok mazur görülebilir umuduyla onu indirgeyebileceğim en küçük kapsama daraltılarak ayrı bir makalenin konusu yapıldı. Umarım saygıdeğer ilim mevkiiinizde ekilen tohumların ilk meyvesi ve Cambridge'deki hocalarım ve arkadaşlarımı birlikte hatırlayacağım şükran ve muhabbetin bir teminatı olarak kabul edilir.<sup>28</sup>

Emin Paşa'nın makalesi varyasyonlar hesabına bir giriş metnidir. Hacminin küçüklüğü Emin Paşa'nın da önsözde belirttiği üzere konunun ayrıntılarına girmeye

<sup>25</sup> M. Z. Ameen Bey, *An Introduction to the Calculus of Variations: with a theoretical view of maxima and minima*, Cambridge: Metcalfe and Palmer, 1839.

<sup>26</sup> Siméon Poisson, "Mémoire sur le Calcul des Variations", *Mémoires de l'Académie des Sciences* Tome XII, 1833, s. 22-331.

<sup>27</sup> Carl Jacobi, "Sur le Calcul des Variations et sur la Théorie des Équations Différentielles", *Journal de Mathématiques Pures et Appliquées Ire série* Tome 3 1838, s. 44-59.

<sup>28</sup> M. Z. Ameen Bey, *Calculus of Variations*, s. 2-3.

müsaade etmemiştir. Bu açıdan döneminde tedavülde olan, bazıları yukarıda zikredilmiş metinlerle kıyaslandığında bir araştırma makalesinden çok bir ders notu izlenimini verir. Bununla birlikte konunun temellerini anlamak için ziyadesiyle yararlı bir metindir.

Makale, maksimum ve minimum kavramlarının tanımlarıyla başlar ve tarihten konuya temaslarla problemlerden örnekler verilir. Pierre de Fermat'ın (ö. 1665) maksimum ve minimum değerleri bulmak için uyguladığı, sonsuz küçük belirsiz nicelikleri denklemden sadeleştirme yöntemi bir örnekle açıklanır. Daha sonra diferansiyel hesabın temel yöntemi kısaca anlatılır.

Diferansiyel hesapta ele alınan fonksiyon işlemler boyunca değişmeden kaldığı müddetçe maksimum ve minimum hesabı basit bir türev alma işlemiyle yapılabilir. Değişkenlerin bazıları bir değişkenin fonksiyonu ise ve aralarındaki bağıntı verilmişse biraz daha karmaşık olmakla birlikte yine türev alma işlemiyle sonuç elde edilir. Eğer bu ikinci durumda değişkenler arasındaki bağıntı bilinmiyorsa yine gerekli işlemler izlenerek bazı denklemler bulunur. Bu denklemlerden hangi durumlarda maksimum ve minimuma ulaşmanın imkânsız olacağı, hangi durumda değerlerden sadece birine ulaşılacağı ve farklı değişkenler için görece maksimum ve minimum değerlerinin şartları belirlenebilir. Emin Paşa bu şartlara götüren yolları teorik olarak anlattıktan sonra iki örnek ile yöntemi ayrıntılı olarak açıklar.

İlk problem “herhangi noktasındaki teğet ile apsisin eksenine dik verilen iki doğru kesiştiğinde teğet ve eksen arasında sınırlanan dörtgen parçanın alanının maksimum veya minimum olacağı bir eğri bulmak” ikincisi ise “herhangi bir noktasındaki alt normali ve apsisinin toplamının karesi minimum olan eğriyi bulmak”tır. Problemlerin çözümü makalemizin son bölümde verdiğimiz, *Calculus of Variations* eserinin tercümesinden izlenebilir.

Diferansiyel hesabın sıradan problemlerine dair bu bahisten sonra Emin Paşa Brakistokron eğrisi problemi ile varyasyonlar hesabına giriş yapar:

...verilen bir noktadan diğerine en hızlı azalan bir eğri bulunmak istensin. Bu durumda, ilk noktada  $x$  yatay ve  $y$  dikey olarak ölçülür ve zaman  $u$  ile gösterilirse

$$\frac{du}{dx} = \frac{\sqrt{1 + \left(\frac{dy}{dx}\right)^2}}{\sqrt{2gy}}$$

veya

$$u = \int_x V = \int_x \frac{\sqrt{1 + p^2}}{\sqrt{2gy}}$$

elde ederiz. İntegral, verilen noktaların apsisleri olan  $x'$  ve  $x''$  sınırları arasında alınmalıdır. Fakat bu ifadenin  $y = \phi(x)$  verilmediği müddetçe integrallenemeyeceği açıktır. Maksima ve Minima ile ilişkili bu problemlerin geniş bir kümesi geometri ve fizik araştırmalarında gerçekten sıklıkla ortaya çıkarlar. Çözümleri için Diferansiyel

Hesapta kurulan yöntemler açıkça yetersizdir. Bu ilişkiyi veya  $\phi(x)$  in formunu keşfetmek için analizin daha yüksek bir dalına, Varyasyonlar Hesabına müracaat etmek gerekir.

Varyasyon hesabını Lagrange'ın bulduğu yönteme dayandıran Emin Paşa, bu yöntemle söz konusu hesabın sistemleştirildiğini ve Farklar Hesabı'nın (Calculus of Differences) bir alt dalı haline geldiğini ifade eder. Ardından *varyasyon* tanımını verir. Buna göre  $x$ ,  $y$  değişkenleri ile  $y$ 'nin  $x$ 'e göre diferansiyel katsayılarını değişken olarak içeren bir  $V$  fonksiyonu için,  $\int_x V$  integralini maksimum veya minimum yapacak  $y = \phi(x)$  bağıntısını bulmak problemini ele alalım. Bu durumda integral hem  $x$  ve  $y$  değişkenlerinin değişimi ile hem de farklı  $y = \phi(x)$  bağıntılarına göre değişir.  $\phi(x)$  fonksiyonunun  $\psi(x)$ 'e dönüşümü arasındaki fark, yani  $\psi(x) - \phi(x)$ ,  $y$ 'nin *varyasyonu* olarak adlandırılır ve  $\delta y$  ile gösterilir. Benzer şekilde  $\delta x$ ,  $x$ 'in varyasyonunu belirtir.

Bundan sonra Emin Paşa, varyasyon hesabı yöntemini temel seviyede kavramak için yararlı bir örnek vermiştir. Yöntemi daha iyi anlamak için bu makalenin son bölümünde verilen tercümede 8. maddede yer alan örnek incelenebilir.

Makalenin geri kalanında Emin Paşa varyasyon operatörü  $\delta$ 'nın tabi olduğu bazı kuralları, sık kullanılan bazı fonksiyon türlerinin varyasyonlarını ve bunların ispatlarını verir. Bu kurallar şöyle listelenebilir:

i. Varyasyonların türevi ve integrali alınabilir. Türev ve integral fonksiyonlarının varyasyonları hesaplanabilir. Zira varyasyonlar da birer fonksiyondur. Yani

$$d\delta y, \delta dy, \delta \int V, \int \delta V$$

gösterimleri anlamlıdır.

ii. Bir niceliğin diferansiyelinin varyasyonu, niceliğin varyasyonunun diferansiyeline eşittir. Yani  $\delta dy = d\delta y$  eşitliği sağlanır.

Benzer şekilde bir fonksiyonun integralinin varyasyonu, fonksiyonun varyasyonunun integraline eşittir. Yani  $\delta \int V = \int \delta V$  eşitliği sağlanır.

iii.  $p = \frac{dy}{dx}$  türev fonksiyonunun varyasyonu  $\delta p = \frac{d\delta y}{dx} - p \frac{d\delta x}{dx}$  ve  $q = \frac{d^2 y}{dx^2}$  ikinci türev fonksiyonunun varyasyonu  $\delta q = \frac{d\delta p}{dx} - q \frac{d\delta x}{dx}$  olur. Bu şekilde daha yüksek dereceden türevlerin de varyasyonları hesaplanabilir.

iv. İki değişkenli bir fonksiyonun ve değişkenlerden birinin diferansiyel katsayılarının varyasyonunu, her iki değişkenin varyasyonları ve aynı diferansiyel katsayıları cinsinden bulma yöntemi.

v. Üç değişkenli bir fonksiyon ve bu değişkenlerden ikisinin üçüncünün bir fonksiyonu kabul edilerek elde edilen diferansiyel katsayılarının varyasyonunu bulma yöntemi.

vi. Değişkenlerinden birinin diğer ikisinin bir fonksiyonu olduğu üç değişkenli bir fonksiyonun varyasyonunu bulma yöntemi.

vii. Bir eğrinin alttanjantının (*subtangent*) varyasyonunu bulma yöntemi.

Tüm bu kurallar ve problem örneklerinden sonra Emin Paşa makalesini diferansiyel hesap ve varyasyon hesabı arasındaki mühim farka değinerek nihayete erdirir. Sadece diferansiyel operatörü  $d$ 'yi içeren fonksiyonların varyasyonunu hesaplamak zor değildir. Zira bu durumda varyasyon türeve tekabül eder. Dolayısıyla  $d$  operatörlerini  $\delta$  ile değiştirmek yeterlidir. Fakat fonksiyonda integral operatörü bulunuyorsa mesele farklı bir hal alır.

Diferansiyel hesabın en bilinen ve temel sonucuna binaen diferansiyel ve integral operatörleri birbirinin ters operatörleri olduğundan  $\int_x V$  fonksiyonunun türevi basitçe  $V$  olarak bulunur. Fakat aynı fonksiyonun varyasyonu olan  $\delta \int_x V$  bambaşka bir fonksiyondur. Bu tip problemlerde varyasyon hesaplamak gerekir. Dolayısıyla “Varyasyonlar hesabının ana amacı  $V$  fonksiyonu  $y$  ve onun diferansiyel katsayılarını içermek üzere

$$\delta \int_x V, \quad \delta \int_y \int_x V, \dots$$

gibi fonksiyonların varyasyonlarına ulaşmaktır.”

Emin Paşa, sunduğu giriş metninin bu geniş konunun çok az bir kısmına değindiğine işaret ederek ve ilgilileri Poisson ve Jacobi'nin henüz yayınlanmış çalışmalarına yönlendirerek makalesini sonlandırır.

## Değerlendirme

Emin Paşa'nın varyasyonlar hesabına dair bu makalesi hem matematikte yeni bir araştırma alanında yazılan ilk metinlerden olması hem de bir Osmanlı matematikçisinin çağındaki tartışmaları takip ederek konuya katkı sunması açısından Osmanlı son dönem matematik tarihi çalışmalarında önemli bir konumdadır. Ayrıca eserin Emin Paşa'nın Cambridge Üniversitesi'ndeki çalışmaları sonrasında ve bu kurumla ilişkili olarak kaleme alınması eğitim tarihimizde dikkate değer bir yer tutan yurt dışına öğrenci ve personel gönderme politikasının uygulamaları ve çıktıları açısından da incelemeye konu olmayı hak eder.

Makalenin içeriğine dair yapılan incelemede ortaya konulduğu üzere, çalışma varyasyonlar hesabına bir giriş özelliği taşır. Varyasyonlar hesabına neden ihtiyaç duyulduğu tartışılarak temel tanımlar ve yöntemler örneklerle açıklanır. Nitekim Emin Paşa da önsözde bir giriş metni telif ettiğine işaret ederek çalışmanın hacminin ve amacının ancak bu kadarına müsaade ettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte konuyla alakalı ileri okumalar için döneminin kapsamlı ve öncü metinlerinden ikisine atıfta bulunması konunun inceliklerinden bihaber olmadığını gösterir. Bu sebeple Emin Paşa'yı ancak bir giriş metni yazabilecek seviyede değerlendirmek hatalı olacaktır. Bilakis, artık olgunlaşmış, çok bilinen bir konuyu değil de matematik

camiasının henüz gündemine girmiş ve gelişmekte olan bir konuyu ele alarak temel seviyede açıklayıcı bir metin kaleme alması bir tercih olmalıdır. Nitekim eserin Cambridge Üniversitesi üyelerine sunulması ve Cambridge’de Metcalfe and Palmer Yayınevi tarafından yayınlanmış olmasını da akademik değerine dair bir işaret olarak algılamak mümkündür.

Emin Paşa’nın bu çalışması ile ilgili aydınlatılmayı bekleyen noktalardan biri çalışmanın tam olarak ne amaçla yazıldığı sorusudur. Eğitimi tamamlamış olmanın bir nişanesi, kendisinden talep edilen bir bitirme tezi mi veya seminer metni mi, yoksa tamamen kendi şahsi merakı ve teşebbüsü ile yürütülmüş bir çalışma mı olduğu sorularına elimizdeki kaynaklarla bir cevap bulabilmiş değiliz. Salih Zeki *Kâmus-ı Riyâziyyat*’ta Emin Paşa ile ilgili maddede Vidinli Tevfik Paşa’dan nakil ile eserin yazılış sebebi ve içeriği hakkında bazı değerlendirmelerde bulunur.<sup>29</sup> Buna göre eserin Cambridge Üniversitesi’nde “cemiyet üyeliğine kabul” münasebetiyle hem bir teşekkür ve saygı göstergesi hem de tahsilinin ilk meyvesi olarak yazıldığını ve cemiyete sunulduğunu belirtir. Bununla birlikte Emin Paşa’nın, üniversitenin bir cemiyetine üyeliğe kabul edildiği iddiası somut delile muhtaçtır. Cambridge Üniversitesi’nin döneme dair arşivlerinde konuyla ilgili bir evrak araştırması hem bu soruya hem de eserin yazılış amacına yönelik sorulara bir cevabı muhtemel kılabilir. Ayrıca böyle bir araştırma ile Emin Paşa’nın Cambridge’de geçirdiği yılları aydınlatmak açısından da faydalı olacaktır.

#### *Calculus of Variations*’ın Tercümesi

VARYASYONLAR HESABINA GİRİŞ  
MAKSİMA VE MİNİMAYA TEORİK BİR BAKIŞ İLE  
ALBAY M. Z. EMİN BEY, TRINITY HALL; CAMBRIDGE MENSUBU  
CAMBRIDGE ÜNİVERSİTESİ ÜYELERİNE,  
BAYLAR,

Aranızda ikamet ettiğim süre boyunca şanlı kardeşliğinizin tüm sınıflarının bana göstermiş olduğu evrensel nezaket ve bilge kuruluşunuzun bir üyesi olarak kabul edilmemin seçkin onuru bana tasavvur edilebilmesi için ancak tecrübe edilmesi gereken bir zevk ve mutluluk verdi. Ne size karşı duyduğum minnettarlık duygularımı ifade edecek belagate, ne de karşılık beklemeksizin bana sunduğunuz nezaketinize minnet borcumu ödeme imkânına sahip olduğum düşüncesiyle bazen bu mutluluk ve zevk lekeleniyor. Hangi dil, bilginin berrak pınarından yudumlamasına izin verilmiş olan kimsenin hislerini veya o yüce ve tükenmez zevkte, bilimleri öğrenmede, kendini şımartmanın imkânlarını ona sunanlara, onu üniversiteye kabul edenlere, Ölümsüz Newton’un ayak izlerine bakmasına izin verenlere, bu şanlı Filozofu yıldızlara giden yolunda (ölçülemez bir uzaklıktan da olsa) takip etmesini

<sup>29</sup> Salih Zeki’nin ve Vidinli Tevfik Paşa’nın görüşleri, Atilla Polat’ın Emin Paşa makalesinde sunduğu, *Kâmus-ı Riyâziyyat*’ın ilgili maddesinin transliterasyonundan okunabilir. Bkz. Atilla Polat, “Mekteb-i Harbiye Nazırlarından Matematikçi Mehmed Emin Paşa’nın Biyografisine Giriş”, s. 71.



ve yaratılışın ağır kütlelerini, uzayın engin sınırsızlığını ve evrenin Kadir-i Mutlak Yaratıcısının sıfatlarını görmeyi mümkün kılanlara karşı duygularını ifade edebilir? Yabancı bir ülkede, memleketimden uzakta Büyük Britanya'nın soylu evlatlarından arzu edebileceğim her türlü eğitim ve ilgiyi almış bulunuyorum, Britanya cömertliği hakkındaki daha önceki yüksek görüşlerimin beni ummaya yönelteceğinden bile daha fazlasını. Bana sunulan paha biçilemez iyiliklere göstermem gereken teşekkürün kalıcı bir anısını bırakmak üzere küçük bir kitapçık yayınlamayı düşünmeye teşvik edildim. Bu çalışmadaki ana amacım üniversiteden edindiğim tüm faydalara teşekkürlerimi kalıcı bir şekilde iade etmek olmalıydı. Bu gayeyle, aşağıdaki "Giriş" seçildi ve eksikleri daha az fark edilebilir veya daha çok mazur görülebilir umuduyla onu indirgeyebileceğim en küçük kapsama daraltılarak ayrı bir makalenin konusu yapıldı. Umarım saygıdeğer ilim mevkiinizde ekilen tohumların ilk meyvesi ve Cambridge'deki hocalarım ve arkadaşlarımı birlikte hatırlayacağım şükran ve muhabbetin bir teminatı olarak kabul edilir.

Baylar,  
Sizlerin en sadık ve mütevazı hizmetçiniz  
Olmanın onuruyla,  
M. Z. Emin.

### Varyasyonlar Hesabına Giriş

1. Değişken bir nicelik artarak sonlu bir büyüklüğe ulaşıp ardından azaldığında bu büyüklük bu değişken niceliğe göre bir maksimum olur. Bir nicelik azalarak belirli bir değere ulaşıp ardından arttığında bu değere onun minimumu denir. Ayrıca, maksimum ve minimum kabul eden ancak bu tür niceliklerdir. Dolayısıyla herhangi bir sayının bölünebileceği iki kısmın çarpımı bir maksimum, verilen bir noktanın bir doğruya uzaklığı bir minimum kabul ederken, verilen bir noktanın bir elipsin çevresine uzaklığı hem bir maksimum hem de bir minimuma sahip olmaya elverişlidir.

Maksima ve minima<sup>30</sup> problemleri ilk defa Apollonius'un *Konika*'sında görülür. 5. Kitap'ın neredeyse tamamı koni kesitlerinin eğrileri üzerinde verilmiş noktalardan çizilebilecek en uzun ve en kısa doğruları belirleme problemi ile ilgilenir. Apollonius'un yöntemi basitçe bir noktadan eğriye çizilen her doğrunun, belirlediği doğrudan minimum durumunda daha büyük, maksimum durumunda daha küçük olduğunu ispatlanmasından müteşekkildir. Eukleides tarafından da kullanılan<sup>31</sup> yöntem, maksima ve minima problemlerini geometrik olarak çözmeye meşgul olan tüm geometriciler tarafından da takip edilmiştir.

<sup>30</sup> Maksimum ve minimum kelimelerinin çoğul halleri (Ç. N.)

<sup>31</sup> 3. Kitap, Önerme 7, 8.

2. Fermat, maksimum ve minimum durumunu işaret eden doğru ilkeyi ilk fark eden kişi gibi görünür. Bu ilke şöyledir: Bir nicelik bu durumlardan herhangi birine yaklaştığında değişimleri gittikçe azalarak sonunda kaybolur. Bu ilkenin bu problemlere uygulanmasında Fermat, diferansiyel hesaba çok yakın bir yöntem kullanır, öyle ki hem Lagrange hem de Laplace<sup>32</sup> Fermat'ı diferansiyel hesabın mucidi sayarlar. *De maximis et de minimis* yönteminde Fermat maksimum veya minimum olacak fonksiyonu aynı ifadenin bilinmeyen veya değişken niceliği, küçük bir belirsiz nicelik kadar arttırılmış veya eksiltilmiş haline eşitledi. Ardından her iki tarafta da aynı olan terimleri silerek ve kalan terimlerin her birini belirsiz niceliğe bölerek sorudaki bilinmeyen niceliğin değerinin bulunabileceği bir denklem elde etti. Fermat tarafından verilen aşağıdaki örnek bu yöntemi gösterir.

Bir  $(a)$  doğrusunu çarpımları maksimum olacak şekilde iki parçaya bölmek.

$x$  parçalardan biri olsun, bu durumda  $a - x$  diğeri olur; çarpımları olan  $ax - x^2$  maksimum olacaktır.  $x$  değerine belirsiz nicelik  $(e)$  ekleyerek aşağıdaki yeni ifadeyi  $a(x + e) - (x + e)^2$  ve böylece

$$ax - x^2 = a(x + e) - (x + e)^2$$

elde ederiz. İkinci taraftaki terimleri açıp her iki tarafta da bulunan terimleri silerek ve kalanları  $e$  terimi ile bölerek  $a - 2x - e = 0$  denklemini elde ederiz.

Şimdi,  $e$  niceliğini 0 olarak yok sayarsak, maksimum durumunda  $a - 2x = 0$

$$\therefore x = \frac{1}{2}a$$

olur. Bu sonuç, geometriden de (Euk. II. 5) bildiğimiz gibi, doğrunun iki eşit parçaya bölünmesi gerektiğini gösterir.

Diğer bir örnek için  $x^3 - bx^2$  ifadesini maksimum yapacak  $x$  değerini talep eden örneği alalım. Bu, verilen bir koniden kesilecek en büyük silindiri belirleme probleminde oluşur.

Daha önce olduğu gibi burada  $e$  keyfi bir niceliktir. Elimizde

$$x^3 - bx^2 = (x + e)^3 - b(x + e)^2$$

denklemini vardır. Buradan

$$3x^2 - 2bx + 3ex + e^2 - be = 0$$

denklemini elde ederiz.  $e$  içeren terimleri yok saydığımızda  $3x^2 - 2bx = 0$

$$\therefore x = \frac{2}{3}b$$

olur.

Bu örneklerin her ikisinde de bu yöntemin, fonksiyonun maksimum olacak diferansiyel katsayısını sıfıra eşitleyerek elde edilenle aynı denklemi verdiği görülebilir. Zira, keyfi  $e$  niceliğini dâhil etmedeki amaç sadece daha sonra diferansiyel katsayı veya ilk türetilmiş fonksiyon olarak anılacak fonksiyonu elde etmek olduğundan her ikisinde de ilke aynıdır. Diferansiyel hesabın ilkesi Fermat'ın yönteminde bu şekilde açıkça görülmekle birlikte, yine de problemlere genel olarak

<sup>32</sup> Leçons sur le Calcul de Fonctions, s. 321. – Exposition du Système du Monde, livre v. chapitre 5.

uygulanmasında orada görülen transandantallerin ve köklerin kaybedilmesi gerekir. Bu da özel hileler gerektirir. İşte bu da, algoritmasının basitliği ve genelliği ile diferansiyel hesabın çare bulmayı amaçladığı şeydir.

3. Maksima ve minima problemleri diferansiyel hesabın ilk uygulandığı problemler arasındadır.

$V = \phi(x)$  maksimum veya minimum olacak fonksiyon olsun ve  $x$  yerine  $x + h$  yazıldığını farz edelim. Bu durumda  $V'$ ,  $V'$ 'nin karşılık gelen değeri olmak üzere

$$V' - V = \frac{d \cdot \phi(x)}{dx} \cdot \frac{h}{1} + \frac{d^2 \cdot \phi(x)}{dx^2} \cdot \frac{h^2}{1 \cdot 2} + \frac{d^3 \cdot \phi(x)}{dx^3} \cdot \frac{h^3}{1 \cdot 2 \cdot 3} + \dots$$

olur.

Şimdi, diferansiyel katsayılarından hiçbirisi sonsuz olmamak şartıyla, bu dizinin her teriminin kendisinden sonra gelen terimlerin toplamından büyük olmasını sağlayacak kadar küçük bir  $h$  değeri seçilebilir. Diğer bir deyişle, serilerin işareti ilk teriminin işaretine bağlıdır. Dolayısıyla,  $V$  maksimum veya minimum olduğunda,  $V' - V$ , ve böylece serinin ilk terimi,  $\frac{d \cdot \phi(x)}{dx} \cdot \frac{h}{1}$  sırasıyla negatif veya pozitif olmalıdır.

Bununla birlikte,  $h$  çarpanı pozitif veya negatif olabileceğinden, birinci dereceden olan  $\frac{d \cdot \phi(x)}{dx} \cdot \frac{h}{1}$  teriminin işareti  $h$ 'nin işaretine bağlıdır. Bu sebeple serinin ilk terimi kaybolmadıkça  $V' - V$  artışı daima pozitif veya daima negatif olamaz. Dolayısıyla  $\frac{d \cdot \phi(x)}{dx} = 0$  elde ederiz.

Bu şart sağlandığında  $V$ 'nin artışı, yani  $V' - V$

$$\frac{d^2 \cdot \phi(x)}{dx^2} \cdot \frac{h^2}{1 \cdot 2} + \frac{d^3 \cdot \phi(x)}{dx^3} \cdot \frac{h^3}{1 \cdot 2 \cdot 3} + \dots$$

olur. Bu ibare yine  $V$  maksimum olduğunda negatif ve  $V$  minimum olduğunda pozitif olmalıdır. Fakat  $\frac{d^2 \cdot \phi(x)}{dx^2} \cdot \frac{h^2}{1 \cdot 2}$  terimi  $h$  nin karesini bir çarpan olarak içerdiğinden işareti açık olarak  $h$  nin işaretinden bağımsız olacak ve dolayısıyla tamamen  $\frac{d^2 \cdot \phi(x)}{dx^2}$  fonksiyonunun işaretine bağlı olacaktır.

Böylece,  $V = \phi(x)$  maksimum veya minimum olduğunda  $\frac{dV}{dx} = 0$  elde ederiz ve birini diğerinden ayırımı şu şekildedir;  $\frac{d^2V}{dx^2}$ <sup>33</sup> niceliği birinci durumda negatif ve ikinci durumda pozitif olur.

Eğer  $\frac{dV}{dx}$  ve  $\frac{d^2V}{dx^2}$  nin her ikisi de kaybolursa, aynı akıl yürütme  $\frac{d^3V}{dx^3}$  ün de kaybolacağını gösterir ve  $\frac{d^4V}{dx^4}$  niceliği  $V$  maksimum olduğunda negatif ve  $V$  minimum olduğunda pozitif olacaktır. İşlem bu şekilde devam eder.

4. Diferansiyel hesapta sıradan maksima ve minima problemlerinde ve genel olarak tüm uygulamalarında fonksiyonun doğasının bilindiği ve soruşturma süresince

<sup>33</sup> Eserde hatalı olarak  $\frac{d^2V}{dx^3}$  yazılmıştır. (Ç. N.)

aynı kaldığı farz edilir. Ulaşılmak istenen hedef herhangi verilen fonksiyonu maksimum veya minimum yapacak özel değer belirlenmesidir. Bir önceki maddede açıklandığı üzere bu diferansiyel katsayıyı 0'a eşitleyerek gerçekleştirilir. Bu şekilde, çözümü fonksiyonun maksimum veya minimumuna tekabül eden bir değeri verecek olan bir denklem elde edilir. Dolayısıyla  $V = \phi(x)$  fonksiyonunun

$$V = \frac{a+x}{x} \sqrt{b^2+x^2}$$

olduğu farz edilsin.

$$\frac{dV}{dx} = \frac{x^3 - ab^2}{x^2 \sqrt{b^2+x^2}} = 0$$

olur. Buradan  $x = a^{\frac{1}{3}} b^{\frac{2}{3}}$  <sup>34</sup> elde ederiz. Karşılık gelen

$$V = \left( a^{\frac{2}{3}} + b^{\frac{2}{3}} \right)^{\frac{3}{2}}$$

fonksiyonu minimumu olur. Zira ikinci diferansiyel katsayı

$$\frac{d^2V}{dx^2} = \frac{b^2(x^3 + 3ax^2 + 2ab^2)}{x^3(\sqrt{b^2+x^2})^3} \quad 35$$

pozitif bir niceliktir.

5. Böylece, maksimum veya minimum nicelik ile değişken arasındaki ilişki bilindiğinde maksima ve mimina problemlerine genel çözüm bulmakta herhangi bir zorluk yoktur. Zira mesele sonlu bir denklemin çözümüne indirgenir. Örnek olarak,

$$V = \psi \left\{ x, y, \frac{dy}{dx}, \frac{d^2y}{dx^2}, \dots \right\} = \psi \{ x, y, p, q, r, \dots \} \quad 36$$

maksimum veya minimum özelliğine sahip bir fonksiyon ve  $x$  ile  $y$  arasında  $y = \phi(x)$  olacak şekilde bir ilişki bulunsun.

Eğer fonksiyonun formu verilirse  $y, p, q, \dots$  niceliklerini kolayca  $x$  cinsinden ifade edebiliriz. Bunlar  $V$  de yerine konulduğunda problem sıradan bir maksima ve minima problemine döner. Fakat,  $x$  ve  $y$  arasındaki ilişki verilmezse, bu durumda  $\phi(x)$  için birbiri ardına farklı formlar farz edildiğinde  $V$  nin kendisi de karşılık gelen değişikliklere maruz kalacaktır. Bu sebeple amaç  $\phi(x)$  için bir form bulmak olacaktır, öyle ki bu form söz konusu olduğunda  $V$ ,  $x$  değerlerinden bağımsız olarak  $\phi(x)$  in diğer herhangi bir formundaki değerinden daha büyük veya daha küçük olacaktır. Dolayısıyla  $\phi(x)$  sorudaki bilinmeyen fonksiyon olarak görülebilir. Ayrıca  $y$  ve  $x$  i bağlayan ilişki verilmemiş olsa da değişkenler birbirinden bağımsız değildir.

$x, y, p, \dots$  nicelikleri  $x+h, y+h', p+h'', \dots$  ile değiştirildiğinde  $V, V''$  olsun. Bu durumda  $V' = \psi \{ x+h, y+h', p+h'', \dots \}$  olacaktır ve  $h$  ve  $h'$ , biri rastgele ve

<sup>34</sup> Eserde hatalı olarak  $x = (ab)^{\frac{1}{3}}$  yazılmıştır. (Ç. N.)

<sup>35</sup> Eserde hatalı olarak  $\frac{d^2V}{dx^2} = \frac{b^2(x^3+3ax^2+2ab^2)}{(x^3\sqrt{b^2+x^2})^3}$  yazılmıştır. (Ç. N.)

<sup>36</sup>  $\frac{dy}{dx}, \frac{d^2y}{dx^2}, \dots$  yerine sırasıyla  $p, q, r, \dots$  yazınız.

diğeri ona  $y = \phi(x)$  bağıntısı ile bağlı olan  $x$ 'in iki fonksiyonu olur. Öyleyse fonksiyonların gelişiminden

$$V' = V + \frac{dV}{dx}h + \frac{dV}{dy}h' + \frac{dV}{dp}h'' + \dots$$

elde ederiz.

Şimdi, problemin doğasından dolayı  $\phi(x)$ ,  $x$  in değeri ne olursa olsun her zaman

$$V' > \text{veya} < V$$

olacak şekilde alınmalıdır. Maksima ve Minimada uygulanan akıl yürütmeden

$$\frac{dV}{dx}h + \frac{dV}{dy}h' + \frac{dV}{dp}h'' + \frac{dV}{dq}h''' + \dots = 0$$

denklemini elde ederiz. Eğer bu niceliklerin her birinin görece maksima veya mimimalarını ararken elde edilen

$$\frac{dV}{dx} = 0, \frac{dV}{dy} = 0, \frac{dV}{dp} = 0, \frac{dV}{dq} = 0, \dots$$

denklemleri  $x$  değeri ne olursa olsun birbiri ile uyumlu oluyorsa, buradan ortaya çıkan gerekli bağıntı  $y = \phi(x)$  olacaktır.

Eğer bu denklemler  $x$  ve  $y$  arasında farklı bağıntılar verirlerse problem farz edilen genelliğinde imkânsız olacaktır. Fakat bu bağıntıların ancak bazıları birbiri ile uyumlu olursa  $V$  fonksiyonu  $x, y, p, q \dots$  niceliklerinden biri veya daha fazlası için görece minima veya maksimaya sahip olacaktır.

$V$  fonksiyonu  $x, y, p, q \dots$  niceliklerinden ancak birine göre maksimum veya minimum olacaksa, bu durumda sadece bir şartı sağlaması gerekeceğinden problem her zaman mümkün olacaktır.<sup>37</sup>

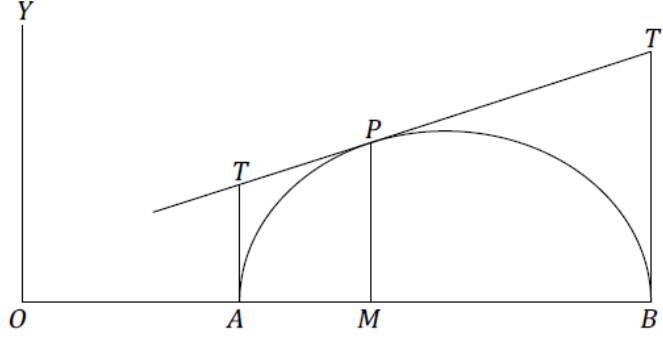
Maksima ve minima ile ilgili bu farklı soru türleri aşağıda gelecek olan problemler ile daha açıkça anlaşılabilir.

#### PROBLEM I

Herhangi noktasındaki teğet ile apsinin eksenine dik verilen iki doğru kesiştiğinde teğet ve eksen arasında sınırlanan dikdörtgen parçanın alanının maksimum veya minimum olacağı bir eğri bulmak.

$APB$  eğri ve  $P$ , eğrinin üzerinde koordinatları  $x, y$  olan bir nokta,  $O$  orijin olsun.  $P$  noktasından, verilen  $AT$  ve  $BT'$  doğruları ile  $T$  ve  $T'$  noktalarında kesişecek  $TT'$  teğeti çizilsin.

<sup>37</sup> Maksimum minimumdan sıradan *kriter* ile ayrılır.



$AO = m$  ve  $BO = n$  olsun. Bu durumda

$$\text{Alteğit} = y \frac{dx}{dy} = \frac{y}{p}$$

diferansiyel ifadesinden  $AT = y + p(m - x)$  ve  $BT' = y + p(n - x)$  buluruz.

Böylece maksimum veya minimum olacak olan

$$V = (y + p(m - x))(y + p(n - x))$$

olsun.

Şimdi,  $\frac{dV}{dx}$ ,  $\frac{dV}{dy}$ ,  $\frac{dV}{dp}$  diferansiyel katsayılarını alarak sıfıra eşitlenen sonuçların,  $m$ ,  $n$  den farklı olduğu müddetçe birbiriyle uyumlu olmayan denklemler vereceğini kolaylıkla görürüz. Dolayısıyla önerilen problem genel olarak kabul edildiğinde imkânsızdır. Fakat  $m = n$  olursa  $V = (y + p(n - x))^2$  elde ederiz. Böylece üç denklem

$$\frac{dV}{dx} = 0, \frac{dV}{dy} = 0, \frac{dV}{dp} = 0$$

çıkarırız. Bu denklemlerin tümü  $y + (n - x) \frac{dy}{dx} = 0$  yapılarak sağlanır. Bu ifadenin integrali  $y = c(n - x)$  bir doğru denklemdir. Bu bağıntı sebebiyle  $V = 0$  olur. Ayrıca  $V$  fonksiyonu diğer her hipotez için açıkça pozitifdir, dolayısıyla bir minimumdur.

Eğer  $V = (y + p(m - x))(y + p(n - x))$  olarak bunun sadece  $p$ 'ye göre diferansiyelini hesaplırsak

$$\frac{dV}{dp} = (m - x)(y + p(n - x)) + (n - x)(y + p(m - x)) = 0$$

elde ederiz. Bu da  $p = \frac{y(2x - m - n)}{2(m - x)(n - x)}$  verir. Böylece  $\frac{2}{y} \frac{dy}{dx} = \frac{1}{x - m} + \frac{1}{x - n}$  buluruz. İntegralini aldığımızda,  $c$  integral alma işleminde ortaya çıkan keyfi bir sabit olmak üzere

$$2 \log_e y = \log_e(x - m) + \log_e(x - n) + \log_e c$$

ve böylece  $y^2 = c(x - m)(x - n)$ <sup>38</sup> olur. Şimdi

$$\frac{d^2V}{dp^2} = 2(m - x)(n - x)$$

değerini buluruz ve dolayısıyla her  $x$  değeri için bir maksimum olduğu sonucu çıkar. Bu,  $(m - x)$  ve  $(n - x)$  çarpanlarının farklı işaretlerini açıklar. İşaretleri aynı olduğunda ise bir minimum olur. Bununla birlikte bu durum tamamen  $c$  sabitinin işaretine bağlıdır.  $c$  nin negatif veya pozitif olmasına göre denklem bir elips<sup>39</sup> veya hiperbol denklemi olacaktır. Dolayısıyla eğrinin her bir noktasındaki teğetin konumu sorudaki dikdörtgen elips için maksimum ve hiperbol için negatif bir maksimum veya minimum olacak şekildedir.

## PROBLEM II

Herhangi bir noktasındaki altnormali ve apsisinin toplamının karesi minimum olan eğriyi bulmak.

Burada sorudan elimizde  $V = (yp + x)^2$  vardır. Böylece

$$\frac{dV}{dx} = 0, \frac{dV}{dy} = 0, \frac{dV}{dp} = 0$$

denklemlerini elde ederiz. Her üçü de  $y \frac{dy}{dx} + x = 0$  kılındığında sağlanır. Bu eşitlik problemin farz edilen genel halinde çözümünün mümkün olduğunu gösterir. Buradan integral alarak  $y^2 + x^2 = 0$  buluruz. Bu, merkezi orijinde olan bir çember denklemidir ve bu çember problemin ifadesindeki belirli özelliği sağlayan tek eğridir.

6. Bu anlaşıldığına göre, şimdi maksimum ve minimumun artık  $V = \psi\{x, y, p, q, \dots\}$  fonksiyonu ile değil onun,  $(u)$  ile göstereceğimiz *ilkel* fonksiyonu veya integrali ile ifade edildiği bir problemi ele alalım. Örnek olarak, verilen bir noktadan diğerine en hızlı azalan bir eğri bulunmak istensin. Bu durumda, ilk noktada  $x$  yatay ve  $y$  dikey olarak ölçülür ve zaman  $u$  ile gösterilirse

<sup>38</sup>  $m = n$  alırsak yine  $y = \pm c(x - n)$  elde ederiz.

<sup>39</sup>  $c$  yi negatif yaparak  $y = \sqrt{c(m - x)(x - n)}$ ,  $\therefore \frac{dy}{dx} = \frac{c(m+n-2x)}{2\sqrt{c(m-x)(x-n)}}$

ve

$$y + (m - x) \frac{dy}{dx} = \frac{c(m - x)(m - n)}{2\sqrt{c(m - x)(x - n)}}$$

ayrıca

$$y + (n - x) \frac{dy}{dx} = \frac{c(x - n)(m - n)}{2\sqrt{c(m - x)(x - n)}}$$

buluruz. Böylece

$$(y + p(m - x))(y + p(n - x)) = \frac{1}{4}c(m - n)^2$$

olur. Bu, dikdörtgenin elipste sabit ve yarı-eşlenik ekseninin karesine eşit olduğunu gösterir.

$$\frac{du}{dx} = \frac{\sqrt{1 + \left(\frac{dy}{dx}\right)^2}}{\sqrt{2gy}}$$

veya

$$u = \int_x V = \int_x \frac{\sqrt{1 + p^2}}{\sqrt{2gy}}$$

elde ederiz. İntegral, verilen noktaların apsileri olan  $x'$  ve  $x''$  sınırları arasında alınmalıdır. Fakat bu ifadenin  $y = \phi(x)$  verilmediği müddetçe integrallenemeyeceği açıktır. Maksima ve Minima ile ilişkili bu problemlerin geniş bir kümesi geometri ve fizik araştırmalarında gerçekten sıklıkla ortaya çıkarlar. Çözümleri için Diferansiyel Hesapta kurulan yöntemler açıkça yetersizdir. Bu ilişkiyi veya  $\phi(x)$  in formunu keşfetmek için analizin daha yüksek bir dalına, Varyasyonlar Hesabına müracaat etmek gerekir.

7. Lagrange tarafından verilen yöntem diferansiyel hesaba yakın bir benzerliktedir. Bu yöntem onu hem ilkeler hem de gösterim açısından sistematik ve kâmil bir bilim haline getirmiş ve onu genel farklar hesabının bir alt dalı olarak kurmuştur.

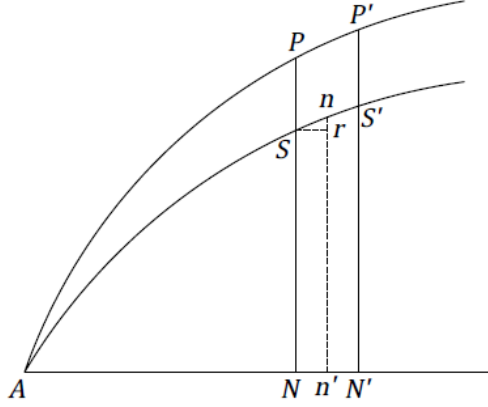
Şimdi  $x$  ve  $y$  arasında var olabilecek tüm mümkün bağıntılardan burada,  $V$ ,  $y$ 'yi ve onun  $(x)$ 'e göre diferansiyel katsayılarını içermek üzere,  $\int_x V$  integralini, verilen limitler arasında maksimum veya minimum yapacak  $\phi(x)$  formunu bulmak gereklidir. Bunu gerçekleştirmek için  $(u)$ 'nun iki durumda değiştiği kavranmalıdır; birincisi, talep edilen eğrinin  $x, y$  koordinatlarının değişimiyle; ikincisi,  $\phi(x)$ 'in formunun değişimiyle (varyasyon), yani hangisinin verilen şartı sağladığını bulmak için bir eğriden diğerine geçmeyle. Bu iki değişim farklı ve birbirinden tamamen bağımsız olduklarından  $\phi(x)$ 'in formunun değişimini diferansiyel hesapta  $(d)$  ile ifade edilen, aynı eğrinin koordinatlarındaki değişimden ayırmalıyız. Dolayısıyla bir fonksiyonun formunun değişimini göstermek için genellikle  $(\delta)$  harfi kullanılır. Örnek olarak  $y = \phi(x)$  denkleminde olduğu gibi:

$\phi(x)$ ,  $\psi(x)$ 'e dönüşürse,  $y$ 'nin ilkel değeri ve bağıntının değişiminden sonraki değeri arasındaki fark, yani  $\psi(x) - \phi(x)$   $y$ 'nin varyasyonu olarak adlandırılır ve  $\delta y$  ile gösterilir. Benzer şekilde  $\delta x$ ,  $x$ 'in varyasyonunu belirtir.

8. Geometrik bir örnek ile bunu anlaşılır bir bakış açısına kolayca yerleştirebiliriz.

$x = AN$ ,  $y = SN$  ve  $(a)$  ana parametre olmak üzere  $ASS'$ , denklemini  $y^2 = ax$  olan parabol olsun. Şimdi,  $nn'$  ordinatını  $SN$  ye belirsizce yakın alır ve  $AN'$  eksenine paralel  $Sr$  çizersek, küçük çizgi  $Sr$  veya  $Nn'$  apsisin diferansiyeli  $(dx)$ 'i ve küçük çizgi  $nr$  ordinatın diferansiyeli  $(dy)$ 'yi temsil edecektir.





$dx$  ve  $dy$  arasındaki bağıntı  $y^2 = ax$  denkleminin diferansiyelini alarak bulunur. Bu diferansiyel işlemi  $2y dy = a dx$  veya  $\frac{dy}{dx} = \frac{a}{2y} = \frac{a}{2\sqrt{ax}}$  eşitliklerini verir.

Şimdi  $y^2 = ax$  denkleminin, elemanlarından biri olan ( $a$ ) parametresi belirsiz küçük bir nicelik  $\delta a$  kadar arttırıldığında değişeceğini ve parametresi ( $a + \delta a$ ) olan diğer bir parabol  $APP'$  oluşturacağını düşünelim. Bu durumda

9.  $AN$  apsisi her iki parabol için aynı alınmalıdır.  $APP'$  parabolünün  $PN$  ordinatı  $SN$  orijinal ordinatının küçük bir miktar  $SP$  kadar artırılmasına eşit olacaktır. Bu artış  $NS$  ordinatının ( $a$ ) parametresinden ortaya çıkan varyasyonunu temsil eder. Şimdi  $y$  nin varyasyonunu  $\delta y$  ile göstererek ve  $y^2 = ax$  denkleminde  $a$  ve  $y$  yerine sırasıyla  $(y + \delta y)$  ve  $(a + \delta a)$  yerleştirerek değişmiş parabol  $APP'$  için  $(y + \delta y)^2 = x(a + \delta a)$  denklemini elde ederiz.

Bununla ilk denklem arasındaki farkı alarak ve Diferansiyel Hesapta işletilene benzer akıl yürütme ile  $\delta y$  nin ikinci kuvvetini yok sayarak,  $\delta y$  ile  $\delta a$  arasındaki ilişkiyi belirleyen  $\delta y = \frac{1}{2} \left( \frac{x}{a} \right)^{\frac{1}{2}} \delta a$  denklemini buluruz.

10.  $AN$  apsisini de küçük bir  $NN' = \delta x$  miktarı kadar değiştirdiğimizde  $APP'$  parabolünün karşılık gelen ordinatı  $N'P'$  olacaktır. Küçük çizgi  $P'S'$  orijinal ordinat  $NS$  deki değişimi gösterir.  $\delta a, \delta x, \delta y$  değişkenlerinin ilişkilerini ifade eden denklemi bulmak için  $y^2 = ax$

denkleminde  $a, x, y$ 'nin yerine sırasıyla  $(a + \delta a), (x + \delta x), (y + \delta y)$  yerleştirmeliyiz. Böylece  $(y + \delta y)^2 = (a + \delta a)(x + \delta x)$  olur. Dolayısıyla bu denklem ile orijinal denklem arasındaki farkı alıp  $\delta y, \delta a, \delta x$ 'in kuvvetlerini ve çarpımlarını görmezden gelerek

$$\delta y = \frac{1}{2} \left( \left( \frac{x}{a} \right)^{\frac{1}{2}} \delta a + \left( \frac{a}{x} \right)^{\frac{1}{2}} \delta x \right)$$

elde ederiz. Bu,  $SN$  ordinatının gerçek (actual) varyasyonunun ifadesidir.<sup>40</sup>

11. Varyasyon değişkenlerin bir fonksiyonu olduğundan türevi alınabilir. Böylece

$$\begin{aligned} d\delta y, d^2\delta y, \dots \dots \dots d^n\delta y, \\ d\delta x, d^2\delta x, \dots \dots \dots d^n\delta x, \\ \vdots \end{aligned}$$

elde ederiz. Benzer bir çıkarımla ayrıca

$$\begin{aligned} \delta dy, \delta d^2y, \dots \dots \dots \delta d^ny, \\ dx, \delta d^2x, \dots \dots \dots \delta d^nx, \\ \vdots \end{aligned}$$

elde ederiz.

Aynı şekilde

$$\begin{aligned} \delta \int V, \quad \int \delta V, \\ \delta \int \int V, \quad \int \int \delta V \\ \vdots \end{aligned}$$

sembollerinin anlamlarını da kolayca kavrayabiliriz.

12. Önüne ( $d$ ) veya ( $\delta$ ) konulan her ifadede bu sembollerin yer değiştirmesi niceliğin değerini değiştirmez, diğer bir deyişle  $\delta d^n y = d^n \delta y$  ve  $\delta \int^n V = \int^n \delta V$  olur.

Bunlar varyasyonlar hesabının temel ilkeleri olduğundan aşağıdaki kanıtları ekliyoruz.  $y = \phi(x)$  olsun. Bu durumda tanımdan

$$\begin{aligned} \delta y = \psi(x) - \phi(x) \\ \therefore y + \delta y = \psi(x) = F(y) \end{aligned}$$

veya

$$\begin{aligned} \delta y = F(y) - y \\ \therefore \delta y = f(y) \end{aligned} \quad (1)$$

$$y' = y + dy \quad (2)$$

koyalım, böylece (1) den  $\delta y' = f(y')$  olur. (1) i bu denklemden çıkararak

$$\delta y' - \delta y = f(y') - f(y) = df(y)$$

elde ederiz. Fakat (1) den  $df(y) = d\delta y$

$$\therefore \delta y' - \delta y = d\delta y \quad (3)$$

ve (2) den  $y' = \delta(y + dy) = \delta y + \delta dy$

$$\therefore \delta y' - \delta y = \delta dy \quad (4)$$

elde edilir. (4) ve (3) ü kıyaslayarak

<sup>40</sup>  $x$  ve  $y$  koordinatları her iki parabolün tüm rotası boyunca sürekli olarak değişirken ( $a$ ) parametresi ve onun varyasyonu  $\delta a$  nın sabit kaldığını belirtmek gerekir.  $\delta a, \delta x, \delta y$  varyasyonlarından her biri keyfi olarak alınabilir. Böylece, örnek olarak,  $\delta x = dx$  kabul edebiliriz. Fakat bu kabul bir kere yapıldığında diğer varyasyonlar ona bağlıdır ve bundan sonra  $\delta y = dy$  veya  $\delta y = \delta a$  farz edemeyiz. Dolayısıyla aynı eğri üzerindeki göreceli koordinat değişimleri diferansiyellerle gösterilir. Bunlardan bir eğriden diğerine geçerken meydana gelenler varyasyonlarla tanımlanır.

$$\delta dy = d\delta y \quad (5)$$

buluruz. Diğer bir deyişle “bir niceliğin diferansiyelinin varyasyonu niceliğin varyasyonunun diferansiyeline eşittir.”

$$\begin{aligned} \text{Şimdi (5) denkleminde } y \text{ yerine } (dy) \text{ koyarak } \delta d(dy) &= d\delta(dy) \\ \therefore \delta d^2 y &= d^2 \delta y \end{aligned}$$

elde ederiz. Böylece

$$\delta d^n y = d^n \delta y \quad (6)$$

genel sonucuna varırız.

Yine,  $V' = \int V$ ,  $\therefore dV' = V$  ve  $\delta dV' = \delta V$  veya  $d\delta V' = \delta V$  ve  $\therefore \delta V' = \int \delta V$  fakat  $V' = \int V$  ve  $\therefore \delta \int V = \int \delta V$  ve daha önceki ile aynı yöntemle genel olarak  $\delta \int^n V = \int^n \delta V$  <sup>41</sup>

Dolayısıyla herhangi bir formülde  $(d)$ ,  $(\delta)$  ve  $(\delta)$ ,  $(\int)$  sembollerinin yer değiştirmesi değerini etkilemez.

13. Bu temel önermenin doğruluğunu tesis ettikten sonra, bu hesaba ait problemlerin çözümünde ortaya çıkan bu gibi fonksiyonların varyasyonu için formülleri çıkarmayla devam edeceğiz.

$p = \frac{dy}{dx}$ ,  $q = \frac{d^2 y}{dx^2}$ , ... olmak üzere  $p, q, r, \dots$  nin varyasyonunu bulmak isteniyor.

Elimizde  $\delta y = y' - y$ ,  $\therefore y' = y + \delta y$  ve ayrıca  $x' = x + \delta x$  bulunuyor.

$$\therefore \frac{dy'}{dx} = \frac{dy}{dx} + \frac{d\delta y}{dx}$$

ve

$$\frac{dx'}{dx} = 1 + \frac{d\delta x}{dx}$$

olur.

Şimdi,  $p$  nin orijinal değeri ile değişmiş değeri arasındaki farkı alarak  $\delta p = \frac{dy'}{dx'} - \frac{dy}{dx}$  elde ederiz.

Fakat

$$\frac{dy'}{dx'} = \frac{\frac{dy}{dx} + \frac{d\delta y}{dx}}{1 + \frac{d\delta x}{dx}} = \left( \frac{dy}{dx} + \frac{d\delta y}{dx} \right) \left( 1 + \frac{d\delta x}{dx} \right)^{-1} = \left( \frac{dy}{dx} + \frac{d\delta y}{dx} \right) \left( 1 - \frac{d\delta x}{dx} + \dots \right)$$

Kendimizi  $\delta x$  ve  $\delta y$  nin birinci kuvvetlerine bağlı terimlerle sınırlandırarak

$$\frac{dy'}{dx'} = \frac{dy}{dx} + \frac{d\delta y}{dx} - \frac{dy}{dx} \frac{d\delta x}{dx}$$

<sup>41</sup> (6) denkleminde  $n$  yi negatif farz ederek tek seferde

$$\delta \int^n V = \int^n \delta V$$

eşitliğini ispatlayabiliriz. Bkz. *Cambridge Mathematical Journal*, Part I. p. 12.

$$\therefore \delta p = \frac{d\delta y}{dx} - p \frac{d\delta x}{dx} \quad 42 \quad (1)$$

Benzer şekilde

$$\delta q = \frac{dp'}{dx'} - \frac{dp}{dx} = \frac{\frac{dp'}{dx}}{\frac{dx'}{dx}} - \frac{dp}{dx} = \frac{\frac{dp}{dx} + \frac{d\delta p}{dx}}{1 + d \frac{\delta x}{dx}} - \frac{dp}{dx} = \frac{d\delta p}{dx} - q \frac{d\delta x}{dx} \quad 43 \quad (2)$$

ve

$$\delta r = \frac{d\delta q}{dx} - r \frac{d\delta x}{dx} \quad (3)$$

⋮

elde edilir.

14. İki değişkenli bir fonksiyonun ve değişkenlerden birinin diferansiyel katsayılarının varyasyonunu her iki değişkenin varyasyonları ve aynı diferansiyel katsayıları cinsinden bulunmak isteniyor.

Fonksiyon  $V = \psi(x, y, p, q, \dots)$  olsun. Böylece

$$dV = Mdx + Ndy + Pdp + Qdq + \dots$$

ve bu durumda

$$\delta V = M\delta x + N\delta y + P\delta p + Q\delta q + \dots \quad 44 \quad (1)$$

veya

$$\delta V = \frac{dV}{dx} \delta x + \frac{dV}{dy} \delta y + \frac{dV}{dp} \delta p + \frac{dV}{dq} \delta q + \dots$$

olur.

(1) ve Mad. 11. den

$$\delta p = \frac{d\delta y}{dx} - p \frac{d\delta x}{dx}$$

<sup>42</sup> Eğer  $\frac{dy}{dx}$  niceliğini  $\frac{v}{z}$  ile gösterir ve onun bir kesir olarak diferansiyelini alıp  $d$  yerine  $\delta$  koyarsak, tek seferde, daha önceki gibi

$$\delta p = \frac{z\delta v - v\delta z}{z^2} = \frac{\delta v}{z} - p \frac{\delta z}{z} = \frac{\delta dy}{dx} - p \frac{\delta dx}{dx} = \frac{d\delta y}{dx} - p \frac{d\delta x}{dx}$$

elde ederiz.

<sup>43</sup> Eserde hatalı olarak üçüncü eşitlikten sonra  $\frac{\frac{dp}{dx} + \frac{d\delta p}{dx}}{1 + d \frac{\delta x}{dx}} - \frac{dp}{dx}$  yazılmıştır. (Ç. N.)

<sup>44</sup> Denklemden  $\delta p, \delta q, \dots$  değerlerini yerleştirdiğimizde

$$\delta V = M\delta x + N\delta y + \frac{1}{dx}(P\delta dy + Q\delta dp + \dots) - \frac{d\delta x}{dx}(Pp + Qq + \dots)$$

(2)

Eğer sadece  $y$  nin varyasyon kabul edeceğine farz edersek, (2) denklemi

$$\delta V = N\delta y + P \frac{d\delta y}{dx} + Q \frac{d\delta p}{dx} + R \frac{d\delta q}{dx} + \dots$$

olur. Fakat  $\frac{d\delta p}{dx} = \frac{\delta dp}{dx} = \frac{\delta d^2 y}{dx^2} = \frac{d^2 \delta y}{dx^2}$  ve  $\frac{d\delta q}{dx} = \frac{\delta dq}{dx} = \frac{d^3 \delta y}{dx^3}$  olduğundan

$$\therefore \delta V = N\delta y + P \frac{d\delta y}{dx} + Q \frac{d^2 \delta y}{dx^2} + R \frac{d^3 \delta y}{dx^3} + R \frac{d^3 \delta y}{dx^3} + \dots$$

elde ederiz.

$$\frac{d}{dx}(p\delta x) = \frac{dp}{dx}\delta x + p\frac{d\delta x}{dx} = q\delta x + p\frac{d\delta x}{dx}$$

olduğundan

$$\therefore \delta p = \frac{d}{dx}(\delta y - p\delta x) + q\delta x$$

Benzer şekilde

$$\delta q = \frac{d}{dx}(\delta p - q\delta x) + r\delta x = \frac{d^2}{dx^2}(\delta y - p\delta x) + r\delta x$$

ve

$$\delta r = \frac{d^3}{dx^3}(\delta y - p\delta x) + s\delta x$$

⋮

Kısaltma amacıyla  $\delta y - p\delta x = \omega$  veya  $\delta y = p\delta x + \omega$  olsun. Bu durumda bu değerleri (1) de yerine koyarak

$$\delta V = \delta x(M + Np + Pq + Qr + \dots) + N\omega + P\frac{d\omega}{dx} + Q\frac{d^2\omega}{dx^2} + \dots$$

$$\therefore \delta V = \left(\frac{dV}{dx}\right)\delta x + N\omega + P\frac{d\omega}{dx} + Q\frac{d^2\omega}{dx^2} + \dots$$

elde ederiz.

SONUÇ:  $\omega = \delta y - p\delta x$  olduğundan  $V$  nin varyasyonu iki kısma ayrılabilir; bir kısım tamamen  $y$  nin varyasyonuna, diğer kısım  $x$  in varyasyonuna bağlıdır.

15. Üç değişkenli bir fonksiyon ve bu değişkenlerden ikisinin üçüncünün bir fonksiyonu kabul edilerek elde edilen diferansiyel katsayılarının varyasyonu bulunmak isteniyor.

$$dV = Mdx + Ndy + Pdp + Qdq + \dots \\ + N'dz + P'dp' + Q'dq' \dots$$

olsun. Daha önce olduğu gibi ilerlendiğinde ve kısaltma amacıyla  $\omega' = \delta z - p'\delta x$  değişken değişikliği uygulandığında

$$\delta V = \left(\frac{dV}{dx}\right)\delta x + N\omega + P\frac{d\omega}{dx} + Q\frac{d^2\omega}{dx^2} + \dots \\ + N'\omega' + \frac{P'd\omega'}{dx} + Q'\frac{d^2\omega'}{dx^2} + \dots$$

sonucu elde edilir.

Bu formül kolaylıkla herhangi sayıda bir değişkeni olan bir fonksiyon ve bu değişkenlerin içlerinden birinin fonksiyonları farz edilerek elde edilen diferansiyel katsayılar durumuna genişletilebilir.

16. Değişkenlerinden birinin diğer ikisinin bir fonksiyonu olduğu üç değişkenli bir fonksiyonun varyasyonu bulunmak isteniyor. Önerilen fonksiyon, değişkenleri ve onların diferansiyel katsayılarını içeriyor.

Fonksiyon  $V = \psi(x, y, z, p, q, r, s, t, \dots)$  ve  $z = \phi(x, y)$ ,  $p = \frac{dz}{dx}$ ,  $q = \frac{dz}{dy}$ ,  $r = \frac{d^2z}{dx^2}$ ,  $s = \frac{d^2z}{dx dy}$ ,  $t = \frac{d^2z}{dy^2}$ , ... olsun.

Bu durumda

$$\delta V = \frac{dV}{dx} \delta x + \frac{dV}{dy} \delta y + \frac{dV}{dz} \delta z + \frac{dV}{dp} \delta p + \dots$$

elde ederiz. Fakat

$$\delta p = \delta \frac{dz}{dx} = \frac{d\delta z}{dx} - p \frac{d\delta x}{dx} = \frac{d}{dx} (\delta dz - p\delta x) + \frac{dp}{dx} \delta x$$

olur.

$\frac{d}{dx} (q\delta y) = \frac{dq}{dx} \delta y$  olduğundan,  $\delta y$  yi sabit sayarak

$$\therefore \delta p = \frac{d}{dx} (\delta z - p\delta x - q\delta y) + \frac{dp}{dx} \delta x + \frac{dq}{dx} \delta y$$

$\omega = \delta z - p\delta x - q\delta y$  değişikliği yapıldığında

$$\delta p = \frac{dq}{dx} + \frac{dp}{dx} \delta x + \frac{dq}{dx} \delta y = \frac{dq}{dx} + \frac{dp}{dx} \delta x + \frac{dp}{dy} \delta y$$

olur.

Benzer şekilde

$$\delta q = \frac{dw}{dx} + \frac{dq}{dx} \delta x + \frac{dq}{dy} \delta y$$

ve

$$\delta r = \delta \frac{dp}{dx} = \frac{d\delta p}{dx} - \frac{dp}{dx} \frac{d\delta x}{dx} = \frac{d\delta p}{dx} = \frac{d^2\omega}{dx^2} + \frac{dr}{dx} \delta x + \frac{dr}{dy} \delta y.$$

$$\delta s = \frac{d^2\omega}{dx dy} + \frac{ds}{dx} \delta x + \frac{ds}{dy} \delta y$$

$$\delta t = \frac{d^2\omega}{dy^2} + \frac{dt}{dx} \delta x + \frac{dt}{dy} \delta y \quad 45$$

⋮

Ayrıca

$$\delta z = \omega + \frac{dz}{dx} \delta x + \frac{dz}{dy} \delta y$$

olduğundan

$$\begin{aligned} \therefore \delta V &= \delta x \left( \frac{dV}{dx} + \frac{dV}{dz} \frac{dz}{dx} + \frac{dV}{dp} \frac{dp}{dx} + \frac{dV}{dq} \frac{dq}{dx} + \dots \right) \\ &+ \delta y \left( \frac{dV}{dy} + \frac{dV}{dz} \frac{dz}{dy} + \frac{dV}{dp} \frac{dp}{dy} + \frac{dV}{dq} \frac{dq}{dy} + \dots \right) \end{aligned}$$

<sup>45</sup> Eserde hatalı olarak  $dt = \frac{d^2\omega}{dy^2} + \frac{dt}{dx} \delta x + \frac{dt}{dy} \delta y$  yazılmıştır. (Ç. N.)

$$\begin{aligned}
& + \frac{dV}{dz} \omega + \frac{dV}{dp} \frac{d\omega}{dx} + \frac{dV}{dq} \frac{d\omega}{dy} \\
& + \frac{dV}{dr} \frac{d^2\omega}{dx^2} + \frac{dV}{ds} \frac{d^2\omega}{dx dy} + \frac{dV}{dt} \frac{d^2\omega}{dy^2} \\
& + \dots \\
\therefore \delta V & = \left( \frac{dV}{dx} \right) \delta x + \left( \frac{dV}{dy} \right) \delta y + \frac{dV}{dz} \omega \\
& + \frac{dV}{dp} \frac{d\omega}{dx} + \frac{dV}{dq} \frac{d\omega}{dy} \\
& + \frac{dV}{dr} \frac{d^2\omega}{dx^2} + \frac{dV}{ds} \frac{d^2\omega}{dx dy} + \frac{dV}{dt} \frac{d^2\omega}{dy^2} \\
& + \dots
\end{aligned}$$

Bu formülün istenilen sayıda değişkene sahip bir fonksiyona genişletilebileceği açıktır.

**Örnek:** Bir eğrinin alttanjantının<sup>46</sup> varyasyonu bulunmak isteniyor.

$x, y$  eğri üzerindeki herhangi bir noktanın koordinatları,  $s$  alttanjant olsun. Bu durumda  $s = y \frac{dx}{dy} = \frac{y}{p}$

$$\therefore \delta s = \frac{\delta}{p} - \frac{y \delta p}{p^2}$$

olur. Fakat  $\delta p = \frac{d\delta y}{dx} - p \frac{d\delta x}{dx}$

$$\therefore \delta s = \frac{\delta y}{p} - \frac{y d\delta y}{p^2 dx} + \frac{y d\delta x}{p dx}$$

$p$  yerine  $\frac{dy}{dx}$  koyarak

$$\delta s = \frac{dx}{dy} \delta y - \frac{y dx}{dy^2} d\delta y + \frac{y}{dy} \delta x$$

elde ederiz.

17. İşlem ve sonuçlardan kolayca görüleceği üzere bu hesabın algoritması tamamen diferansiyel hesabınki ile aynı olmalıdır. Dolayısıyla cebirsel veya transandantal, herhangi bir fonksiyonun varyasyonunu bulmakta hiçbir zorluk

<sup>46</sup> İng. subtangent (Ç. N.)

olmayacaktır. Zira sadece fonksiyonun diferansiyelinde ( $d$ ) yerine ( $\delta$ ) yerleştirmeliyiz. Böylece birinden diğerine kolayca geçebiliriz. Fakat fonksiyon  $\int_x V$ 'de olduğu gibi integral işaretleri altında sunulursa diferansiyel hesabın kuralları artık geçerli değildir. Zira bunun diferansiyelini almak istediğimizde sadece integral işaretini kaldırmalıyız ve sonuç yalnızca  $V$  olacaktır.  $\delta \int_x V$  ile gösterilen,  $\int_x V$ 'nin varyasyonu ise çok farklıdır. Varyasyonlar Hesabının ana amacı  $V$  fonksiyonu  $y$  ve onun diferansiyel katsayılarını içermek üzere

$$\delta \int_x V, \quad \delta \int_y \int_x V, \dots$$

gibi fonksiyonların varyasyonlarına ulaşmaktır.

Fakat bu, dinamik izoperimetrik problemlere uygulamaları ile Analizin geniş bir dalı olduğundan sınırlarımız tüm ayrıntıları ile burada ilgilenmemize müsaade etmiyor. Konu hakkında en iyi bilgi, en mükemmel ve güncel çalışmalar için okuyucuyu “Mémoires de l'Académie Royale des Science, tome XII.” içerisinde bulunan M. Poisson'un makalesine ve “Journal de Mathématiques, tome III. p. 44.” deki M. Jacobi'nin makalesine yönlendiriyoruz.

#### KAYNAKLAR

- Ameen Bey, M. Z.; *An Introduction to the Calculus of Variations: with a theoretical view of maxima and minima*, Cambridge: Metcalfe and Palmer, 1839.
- Cambridge Chronicle and Journal and Huntingdonshire Gazette*, 12 Aralık 1840.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (OA), *Cevdet Askeriye (C. AS)* 191/8251.
- \_\_\_\_\_, *İrade Dâhiliye (İ. DH)* 161/8361.
- \_\_\_\_\_, *İrade Hâriciye (İ. HR.)* 5/249.
- \_\_\_\_\_, *Hatt-ı Hümayûn (HAT)* 309/18272, 1179/46582, 1643/5, 1643/16.
- \_\_\_\_\_, *Mâbeyn-i Hümayûn (MB. İ)* 1/17.
- \_\_\_\_\_, *Sadaret Âmedi Kalemî Defterleri (A. AMD)*, 2/40.
- \_\_\_\_\_, *Sadaret Mektubî Kalemî (A. MKT)* 100/28, 208/33.
- \_\_\_\_\_, *Sadaret Mektubî Kalemî Mühimme Evrakı (A. MKT. MHM)* 2/65.
- Dönmez, Ahmet; “Osmanlı-İngiliz İlişkileri: Diploması ve Reform (1833-1841)”, doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Emin Pacha; *Mémoire sur un Nouveau Système de Confection des Fusées de Guerre*, Paris: Bachelier, Imprimeur-Libraire, 1840.
- Goldstine, Herman H.; *A History of the Calculus of Variations from the 17th through the 19th Century*, New York: Springer, 1980.
- Jacobi, Carl; “Sur le Calcul des Variations et sur la Théorie des Équations Différentielles”, *Journal de Mathématiques Pures et Appliquées Ire série* Tome 3, 1838, s. 44-59.
- Mehmed Esad; *Mir'at-ı Mekteb-i Harbiye*, İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1310.
- \_\_\_\_\_; *Mir'at-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümayûn*. İstanbul: Karabet Matbaası, 1312.
- Poisson, Siméon, “Mémoire sur le Calcul des Variations”, *Mémoires de l'Académie des Sciences* Tome XII, 1833, s. 22-331.
- Polat, Atilla; “Mekteb-i Harbiye Nazırlarından Matematikçi Mehmed Emin Paşa'nın Biyografisine Giriş”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, S. 20, c. 2, 2019, s. 59-74.



Salih Zeki; *Kamus-ı Riyaziyyat*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T910.  
University of Cambridge Library, “ACAD-A Cambridge Alumni Database”,  
<https://venn.lib.cam.ac.uk/cgi-bin/search-2018.pl?sur=&suro=w&fir=&firo=c&cit=&cito=c&c=all&z=XTUR&tex=&sye=&eye=&col=all&maxcount=50> (erişim: 9 Mart 2023).  
University of Cambridge Library, “Glossary of Cambridge-related Terminology”,  
<https://www.lib.cam.ac.uk/university-archives/glossary/fellow-commoner> (erişim: 12 Mart 2023).



# TARİHSEL İLERLEME DÜŞÜNCESİNİN KÖKENİ ÜZERİNE BİR İNCELEME\*

Alper Darıcı\*\*

## AN ANALYSIS OF THE ORIGIN OF THE IDEA OF HISTORICAL PROGRESS

### ÖZ

Bu çalışmada tarihsel ilerleme düşüncesinin kökeni üzerine bir inceleme yapılmıştır. Bu inceleme neticesinde literatürde tespit edilen üç farklı eğilim serimlenmiş, değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir. Bu eğilimlerden ilki, ilerleme düşüncesinin bütün Batı düşünce tarihine yayılan bir fikir olduğunu savunan tezdir. Bu tezi savunanlar bazı Antikçağ metinlerine dayanarak kendi argümanlarını gerekçelendirmişlerdir. İkincisi, ilerleme düşüncesinin modern dönemde ortaya çıkan yeni ve bambaşka bir fikir olduğu iddiasıdır. Bu tezi savunanlar ilerleme düşüncesini tarih teolojileriyle karşıtlık içinde okurlar. Dolayısıyla Hristiyan tarih ve dünya görüşü ile modern tarih ve dünya görüşünün birbirleriyle herhangi bir süreklilik taşımadığını savunurlar. Son olarak ise, fikrin kökenini Yahudi-Hristiyan düşüncesinden aldığı iddia eden görüşler bulunmaktadır. Bu tezi savunanlar ise ilerleme düşüncesini, Yahudi-Hristiyan düşüncesinde görülen bazı teolojik kavramların sekülerleştirilmiş bir yeniden üretimi olarak okurlar. İncelemenin sonucunda, ilk tezi savunan görüşlerin, antik dönemde görülen evren anlayışından neşet eden döngüsel tarih tasavvurunu görmezden geldikleri tespit edilmiştir. İlerleme fikrinin kökeninin Yahudi-Hristiyan düşüncesinden geldiğini iddia eden görüşlerde ise tarihe dışardan

\* Bu makale İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü Doktora Programı çerçevesinde, Dr. Öğr. Ü. N. Murad OMAZ danışmanlığında hazırlanan, *İlerleme Düşüncesinin Kökeni Problemi: Löwith-Blumenberg Tartışması* başlıklı doktora tezinin içeriğinden üretilmiştir.

\*\* Arş. Gör. Dr., Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, alper.darici@klu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4922-4115. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı Geliş Tarihi: 09.04.2023; kabul tarihi: 19.06.2023.

müdahil olan aşkın bir ilke olarak İlahi Takdir fikrinin, tarihi değiştirmeye muktedir olan ve tarihsel ilerlemeyi sağlayan içkin bir ilke olarak modern insanın kendilik bilinciyle eşdeğer tutulduğu tespit edilmiştir. Bu bulgulardan hareketle tarihsel ilerleme düşüncesinin sekülerleşme teorisi olarak okunmasının, modern dönemde görülen zihinsel dönüşümü fazlaca basite indirgediği yönünde yapılan yorumlar ve ilerleme düşüncesinin yeni ve bambaşka bir deneyimin, modernliğin bir sonucu olarak ortaya çıktığı yönündeki görüşler desteklenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** tarihsel ilerleme, sekülerleşme, teoloji, modernlik, tarih felsefesi.

#### ABSTRACT

An analysis has been made on the origin of the idea of historical progress in this study. As a result of this analysis, three different theses identified in the literature were presented, evaluated and criticized. The first of these theses argues that the idea of progress spread throughout the history of Western thought. The defenders of this thesis justified their arguments based on some ancient texts. The second is the claim that the idea of progress is a new and completely different idea that emerged in the modern period. Proponents of this thesis read the idea of progress in opposition to the theologies of history. Therefore, they argue that the Christian history and worldview and the modern history and worldview do not have any continuity with each other. Finally, there are opinions claiming that the idea is rooted in Judeo-Christian thought. Those who defend this thesis read the idea of progress as a secularized reproduction of some theological concepts seen in Judeo-Christian thought. As a result of this analysis, it has been determined that the views defending the first thesis ignore the cyclical history conception in the ancient period. In the views claiming that the origin of the idea of progress emerged from Judeo-Christian thought, it has been determined that the idea of Providence as a transcendent principle that involved in history from outside is equated with the self-consciousness of modern man as an immanent principle capable of changing history and provides historical progress. Based on these findings, the interpretation of the idea of historical progress as a secularization theory has been criticized and the comments that it oversimplifies the mental transformation in the modern period have been supported. In addition, the views that the idea of progress emerged as a result of modernity as a new and completely different experience were also supported.

**Keywords:** historical progress, secularization, theology, modernity, philosophy of history.

## Giriş

Güncel literatürde moderniteyle ilerleme arasındaki sıkı ilişkiyi ve Batı medeniyetinin gelişiminde en etkili kavramlardan biri olarak dile getirilen ilerleme fikrinin neredeyse moderniteyle eş tutulmasını hâkim bir görüş olarak görürüz. Bu yönüyle ve genel itibarıyla fikrin modern dönemle birlikte muhkem hale geldiği konusunda yaygın görüş vardır. Buna karşın, modern dönemde şekillendiği yaygın kabul gören ilerleme fikrinin görece yeni olmasına rağmen, kökeninin yeni olup olmadığı tartışmalıdır. Bu konuda genelde üç farklı iddia ya da okuma karşımıza çıkmaktadır. Bunların ilki ilerleme düşüncesinin bütün Batı tarihine yayılan bir fikir olduğunu savunan tezdır. İkincisi ilerleme düşüncesinin modern dönemde ortaya çıkan yeni ve bambaşka bir fikir olduğu iddiasıdır. Bu görüşü ileri süren düşünürler bu iddialarını, genellikle 16. ve 17. yüzyıllarda ortaya çıkan modern bilim imgesinin ilerleme anlayışını doğurduğu üzerinden temellendirir ve ilerleme düşüncesini din temelli tarih teolojileriyle karşıtlık içinde okurlar. Son olarak, fikrin kökenini Yahudi-Hristiyan düşüncesinden aldığı iddia eden görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerde özellikle, ilerleme düşüncesinin; İlahi Takdir (*Providence*), mükemmelleşme (*profectus*), eskatoloji, kurtuluşçuluk (*soteriology*) gibi teoloji temelli fikirlerin sekülerleştirilmiş bir versiyonu olduğunu iddia eden yorumlar ağırlık kazanır.

## İlerleme Kavramının Etimolojisi ve Kullanımı

Etimolojik çözümlemesi incelendiğinde “ilerleme” (*progressus*) kavramının, diğer Avrupa dillerindeki “progress, progresso, Fortschritt” şeklindeki eşdeğerleri gibi Latince kökeninin metaforik kullanımından neşet ettiği görülür. “Progressus” kelimesinin “pro” ön eki ve “gressus” sözcüğünün birleşiminden oluştuğu görülmektedir. “Pro”: Önde, ileriye; “gressus” ise yürüme ve adım anlamlarına karşılık gelmektedir. İleri adım olarak belirlenen “progressus” terimi; Latince kökeni olan “progredior” (ileriye adım atma, ileri yürümek) fiiliyle birlikte düşünüldüğünde, “ileriye adım atma”, herhangi bir amaç olup olmadığına bakılmaksızın insanların katettiği yol anlamına gelir.<sup>1</sup>

İlerleme düşüncesinin tarihi üzerine geniş kapsamlı ilk çalışmalardan birini yapmış olan J. B. Bury’ye göre ilerleme, uygarlığın arzulanan bir yöne doğru hareket etmiş olduğu, ettiği ve edeceği anlamına gelmektedir.<sup>2</sup> Benzer şekilde R. Nisbet de ilerleme

<sup>1</sup> Ed. Michel Delon, *Encyclopedia of the Enlightenment* içinde “Progress” maddesi, New York, USA: Routledge, Taylor&Francis Group, 2013, s. 1100. (Orijinal basımı için bkz. *Dictionnaire Europeen des Lumieres*, Presses Universitaires de France, 1997). Ayrıca bkz. P.G Glare (ed), *Oxford Latin Dictionary* içinde “Progredior” maddesi, London: Oxford Clarendon Press, 1990, s. 1502. Ayrıca bkz. Charlton T. Lewis, *An Elementary Latin Dictionary* içinde “Progredior” maddesi, New York: American Book Company, 1890, s.1790.

<sup>2</sup> J. B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Growth and Origin*, New York: The Macmillan Company, 1920, s. 5.

fikrinin, insanlığın geçmişte ilerlediğini, şimdi ilerlemekte olduğunu ve öngörülebilir bir gelecekte de ilerlemeye devam edeceği anlamına geldiğini ifade eder.<sup>3</sup> Collingwood'a göre ilerleme idesi, insanlığın bir bütün olarak içinde bulunduğu durumdan daha iyi, daha yüksek bir duruma geçişi düşüncesini içerdiğinden, insan yaşamının bütünsel olarak köklü bir şekilde daha iyiye gidişini/evrilişini ifade eder. Geçmişten geleceğe uzanan bu "sürekli iyileşme" durumu, kötünün yerine iyinin konması değil, iyinin yerine daha iyinin konması olarak anlaşılmalıdır.<sup>4</sup>

Strauss'a göre ise ilerleme, sona doğru bir değişimdir. Bu son, belirli bir tür entelektüel mükemmellik olarak düşünülür. İnsan aklının ve anlayışının gelecekteki mükemmelliğine doğru hareketi, insanlığın başından itibaren sanat ve zanaattaki gelişmelerle sağlanır. Bu gelişmeler aynı zamanda insanlık durumunun kusurlu başlangıcı fikrini de ima eder. Özetle, ilerleme, insan anlayışının gelecekteki mükemmeliyetine doğru bir harektir.<sup>5</sup>

Alain De Benoist ise, ilerlemeci bir tarih teorisi ortaya koyan düşünürlerin hemen hepsinin üç ana fikre bağlı kaldığını iddia etmektedir. Bunlar, doğrusal bir zaman kavramı ve tarihin geleceğe yönelik bir anlamı olduğu fikri, evrensel tarih düşüncesi anlamında insanlığın temel birliği fikri ve dünyanın değişebileceği ve dönüştürülmesi gerektiği fikridir ki bu insanın kendisini doğanın efendisi olarak kabul ettiği anlamına gelir. De Benoist'e göre, bu üç fikir de Hristiyanlık kaynaklıdır. Fakat 17. yüzyılda bilim ve teknolojinin yükselişiyle birlikte seküler bir perspektiften yeniden düzenlenmiştir.<sup>6</sup>

Batı felsefesi literatüründe, ilerleme düşüncesiyle ilgili mebzul miktarda görüş ve tanım olduğu aşıkardır. Bütün hepsini bu kısıtlı alanda sunabilmek, yapmış olduğumuz çalışmanın amacını aşacağından, incelemenin özüne uygun olan tanımları vermeyi uygun gördük. Bilhassa yapmış olduğumuz inceleme, yukarıda vermiş olduğumuz tanım ve yorumlara paralel olarak, ilerleme düşüncesinin teolojik (Yahudi-Hristiyan düşüncesi) bir kökenden gelip gelmediği tartışmasını merkeze almıştır. Bu sebepten çalışmamızda tarihsel ilerleme düşüncesi dediğimizde, yukarıda anlaşılan anlamlarda kullandık. Bunlara ek olarak ise tarihsel ilerleme dediğimizde, bir başlangıçtan belirli bir sona doğru giden tarih anlayışlarını ifade eden bir kavram olarak kullandık.

<sup>3</sup> Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New York: Basic Books, 1980, s. 4-5.

<sup>4</sup> R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dincer, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990, s. 314-315.

<sup>5</sup> Leo Strauss, "Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization", *Modern Judaism*, vol. 1, No. 1, UK: Oxford University Press, 1981, s. 24.

<sup>6</sup> Alain De Benoist, "A Brief History of The Idea of Progress", trans. Greg Johnson, *The Occidental Quarterly*, vol. 8, No:1, Atlanta, USA: Charles Martel Society, 2008, s.7-8.

## İlerleme Düşüncesinin Antik Dönemde Ortaya Çıktığı Görüşü

İlerleme düşüncesinin kökeni üzerine yapılan incelemede karşımıza çıkan görüşlerden biri, ilerleme fikrinin bütün bir Batı düşüncesine yansımış olduğunu iddia eder. Bu görüşte ilerleme düşüncesinin hem modern dönemi hem de Yahudi-Hristiyan tarih anlayışını aşan bir biçimde bütün Batı medeniyetinin genel tarihine yayılmış bir fikir olarak Batı düşüncesini şekillendirdiği iddia edilmektedir. Bu görüşün önemli bir temsilcisi olarak Robert Nisbet'in konuyla ilgili yapmış olduğu çalışma literatürde referans kitap niteliği kazanmıştır. Bu sebepten ağırlıklı olarak onun görüşlerine ve karşı eleştirilere yer verilmiştir.

Amerikalı sosyolog R. Nisbet, *History of The Idea of Progress (İlerleme Kavramının Tarihi)* adlı eserinde, birçok düşünürün aksine ilerleme fikrinin ilk kez Grek ve Romalılarda ortaya çıktığını ve bunun örneklerini ise Hesiodos, Xenophanes, Protagoras, Lucretius ve Seneca gibi düşünürlerin eserlerinde görebileceğimizi ileri sürer.<sup>7</sup> Nisbet, neredeyse son iki-üç yüzyıldır Batı dünyası için adeta evrensel bir din haline gelen ilerleme fikri için, üç bin yıllık Batı medeniyetinde tek başına hiç bir fikrin ilerleme fikrinden daha önemli olmadığını dile getirir.<sup>8</sup>

Nisbet'e göre ilerleme fikri Batı düşüncesinde genellikle modernlikle bağlantısı bağlamında düşünülür. Batı düşüncesinin, Klasik Hristiyan ve Pagan dogmasının prangalarını kırdıktan sonra böyle bir ilerleme doktrinini oluşturduğu genel kabuldür. Nisbet metinlerle bu kabulün hatalı olduğunu açıklamaya çalışır. Ona göre ilerleme fikri, sadece modernlik bağlamında değil, neredeyse 2500 yıllık Batı düşüncesinin bütün bağlamında değerlendirilmelidir.<sup>9</sup> Nisbet'e göre, Antik dönemde Xenophanes'in ifade ettiği şu sözler Batı dünyasında bazı düşünürler tarafından ilerleme fikrinin ilk örneği olarak kabul görmüştür: "Başlangıçta tanrılar hiçbir şeyi ölümlülere açıkça göstermedi, ancak zamanla insanlar arayarak onları daha iyi anladılar."<sup>10</sup> Bu ve buna benzer bazı metinlerden dolayı Nisbet, "spekülatif Yunan aklının ilerleme fikrine aşına olmadığını" ifade eden görüşlerin yanlışla düştüklerini iddia eder.

Nisbet, fikrin sadece Antik Yunan'da değil Antik Roma düşüncesinde de olduğunu ileri sürer. Ona göre, Lucretius'un *On The Nature of Things* isimli eserinde kullandığı *progreidents* terimi, bugün bizim için ilerleme kavramına denk gelebilecek bir terimdir.<sup>11</sup> Nisbet'e göre Lucretius, ilerleme fikrine yönelik düşüncelerini *On The Nature of Things* (Türkçeye *Evrenin Yapısı* olarak kazandırılmıştır) adlı eserinin beşinci cildinde detaylı

<sup>7</sup> Nisbet, *History of The Idea of Progress*, Chap. 1, s. 10-47.

<sup>8</sup> Nisbet, *History of The Idea of Progress*, s. 4.

<sup>9</sup> Robert Nisbet, "The Idea of Progress. Bibliographical Essay", *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought*, vol. II, no.I, Washington DC, USA: Cato Institute, 1979, s. 8.

<sup>10</sup> Xenophanes, Frag. 18. bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe*, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994, s. 54. Ayrıca bkz. Nisbet, *History of The Idea of Progress*, s. 11.

<sup>11</sup> Nisbet, *History of The Idea of Progress*, s. 42-43.

olarak irdelemiştir. Nisbet, Lucretius'un söz konusu eserinde kullandığı *progreidents* teriminin, bugün bizim için ilerleme kavramına denk gelebilecek bir terim olduğunu iddia etmektedir.<sup>12</sup> Bu doğrultuda *progreidents*'in zamanla *progressus* ve *progress* terimlerine dönüşerek günümüze kadar ulaştığı iddia edilmektedir.

Lucretius eserinde, insanlığın kültürel ilerlemesini anlatır ve insanlığın ilkel yaşamdan medeni yaşama geçerken göstermiş olduğu bütün faaliyetleri ilerleme (*progreidents*) olarak görür. Ateşin keşfedilmesi, çeşitli araç ve gereçlerin yapılması, toplumsal kurum ve kurallarının oluşturulması, sanatların geliştirilmesi gibi çalışmalar Lucretius için ilerleme olarak tanımlanmıştır. Nisbet için Lucretius bu ifadelerle, kültürel bir ilerlemeyi tarif eder gibi görünür. Yine ona göre Lucretius'un öne sürdüğü bu kültürel ilerleme anlayışı, benzer biçimde 18. ve 19. yüzyıl düşünürleri tarafından insanlığın ilerlemesi olarak tekrar ele alınacaktır.<sup>13</sup>

Yine Nisbet'e göre Seneca da yazılarında, ilerleme fikrini gelecek zaman kipinde ve doğa bilgisinin elde edilmesiyle gerçekleşeceğini savlayarak kullanmıştır, bu yönüyle o, modern dönemde kullanılan "ilerleme" kavramının ilk izlerine işaret etmektedir:<sup>14</sup>

"Bugün bizleri meşgul eden Ay tutulmasının nedenlerini bir çok insan bilmemektedir. Bir gün gelecek şu an bizim için anlaşılabilir olan bir çok problem insan gayretiyle açıklığa kavuşacak (...), günümüzde ne kadar hayvan türü bilmekteyiz. Bir zaman gelecek insanlar bugün bilinmeyen bir çok şeyi bilecekler. Bizim anılarımız insanların zihinlerinde unutulup gittiği zaman, bir çok keşif gelecekte yapılacaktır."<sup>15</sup>

Nisbet aynı zamanda Ortaçağ Hristiyan Avrupası'nda da, Greklerde ortaya çıkan bu düşüncenin devam ettiğini iddia eder ve bu iddiasını, Augustinus'un ilerleme düşüncesi üzerine söyledikleriyle şöyle desteklemeye çalışır:

"(...) Augustinus'da, özellikle *Tanrı Şehri*'nde, Batı'nın ilerleme fikrinin gerçekten hayati, temel unsurlarının tümü mevcuttur: İnsanlık ya da insan ırkı; insanlığın zaman içinde maddi ve manevi olarak gelişmesi, birikmesi; dünyada var olan ya da şimdi varolan tüm uygarlıkların, kültürlerin ve insanların sıkıştırılabildiği tek bir zaman dilimi, tekdüze olmayan bir akış olarak zaman fikri, her biri bazı tarihi medeniyetler veya medeniyetler grubu veya bir kültürel gelişim düzeyi ile yansıtılan aşamalar ve dönemler kavramı, tarihsel farkındalığa dayanan sosyal reform anlayışı, tarihin gerekli karakterine ve gelecekteki bir amaç veya hedefin kaçınılmazlığına inancı, tarihsel sürecin motorları olarak şehirler, uluslar ve sınıflar çatışması fikri ve son olarak, Augustinus tarafından sonraki yüzyıllarda neredeyse tüm ütopyaların temel terimleri olarak kalacak olan psikolojik, kültürel ve ekonomik terimlerle belirlenen gelecek tablosu: Refah, güvenlik, eşitlik, özgürlük, huzur ve adalet!"<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Nisbet, *History of The Idea of Progress*, s. 42.

<sup>13</sup> Nisbet, *History of The Idea of Progress*, s. 42-43.

<sup>14</sup> Nisbet, *History of The Idea of Progress*, s. 12-13, s. 43-45.

<sup>15</sup> Seneca'dan aktaran Bury, *The Idea of Progress*, s. 13-14.

<sup>16</sup> Nisbet, *History of The Idea of Progress*, s. 76.



Nisbet'ten başka Ludwig Edelstein da devrelerle çok ilgilenmelerine karşılık, Antik Yunan ve Roma'da bazı düşünürlerin geçmişten geleceğe bazı ilerlemeler bulduklarını ve bunları yazılarında değerlendirdiklerini ifade eder. Bu durumun, siyasal yapıda varolan koşulların iyileştirilmesi hususunda ortaya çıktığını gözlemleyen Edelstein, Antik dönem düşünürlerinin bu değerlendirmelerinin ancak daha iyi bir geleceğin mümkün olduğu inancına dayanabileceğini öne sürer.<sup>17</sup>

Joel Colton ise “esnek bir şekilde yorumlandığında, devam eden ilerleme fikrinin hem klasik hem orta çağa dayanabileceğini ve sadece 250 yıllık değil, 2500 yıllık bir arkaplanının olabileceğini” öne sürer.<sup>18</sup>

İlerleme düşüncesinin bütün Batı medeniyetine yayılmış genel bir fikir olduğu tezine karşılık ise literatürde çok sayıda karşıt okumayla karşılaşırız. Örneğin Meier'in aktardığına göre, Antik Yunan'da “ilerleme” kavramına karşılık gelen birçok kelime vardır. Bunlar: *Epididonai*, *prokoptein*, *epidosis* ve *prokopedir*. Cicero, bu terimlerden *prokopeyi* Latince *progressus* ve *progressio* terimlerine çevirmiştir.<sup>19</sup> Latince *progressus* terimi de İngilizceye *progress* olarak çevrildiği için, Meier'e göre *prokope* terimi Antik Yunan'da zamansal boyutta her şeyi kapsayan bir değişim süreci içerisinde değerlendirilmekten ziyade, belirli bir şey açısından artış, iyileşme ya da kötüleşmeyi betimlemektedir. Örneğin *prokope* anlamsal olarak, bireyin eğitim ve meziyetleri açısından mükemmelleşmesi, aynı zamanda yine şehirlerin ve zenginlerin artması veya güç ve refah düzeyinin artması ya da bilimlerin ilerlemesi gibi biçimlerle karşımıza çıkmaktadır.<sup>20</sup>

Meier'e göre, Antikite'de gelecek ufkundan yoksun olan ilerleme kavramı esas olarak teknik üzerinde odaklanmıştır. İlerleme kavramıyla eğitim yoluyla bireyin meziyetlerinin mükemmelleşmesi, şehirlerin ve zenginliğin artması gibi bazı olguların mükemmelleşmesi kastedilmekte ve kavram esas olarak şimdiki zamana dayanmaktadır. Ahlak, ekonomi ve yönetim açısından gelecekte ilerlemeye ilişkin bir tasavvur mevcut değildir ve bu anlamıyla ilerleme kavramı Antik Yunan'da oluşmamıştır.<sup>21</sup> Bu anlayış Antik dönemde ilerleme algısının sadece sınırlı bir şekilde değişen toplum ve devlet düzlemi içinde kaldığını işaret etmektedir.

Meier, Antik dönemdeki değişimin seyrinin gerek Ortaçağ'dan gerekse Modern anlayıştan farklı olarak doğrusal değil de döngüsel bir ekseninde seyrettiğini ifade eder. Ona göre bu anlayışta zaman içinde iyiye doğru bütünlük arz eden bir yön bulunmamaktadır.<sup>22</sup> Diğer bir deyişle, bu süreçte iyiden kötüye, kötüden iyiye geçiş, gelecek

<sup>17</sup> L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore: J. Hopkins Press, 1967, s. xi-xvi, 84-85.

<sup>18</sup> Joel Colton, “Foreword”, *Progress and its Discontents*, ed. Gabriel Almond, USA: University of California Press, 1982, s. ix.

<sup>19</sup> C. Meier, “Antik Dönemde İlerleme”, *İlerleme*, çev. Mustafa Özdemir, Ankara: Dost Kitabevi, 2007, s. 23.

<sup>20</sup> Meier, “Antik Dönemde İlerleme”, s. 23-24.

<sup>21</sup> Meier, “Antik Dönemde İlerleme”, s. 28-29.

<sup>22</sup> Meier, “Antik Dönemde İlerleme”, s. 24.

zaman kipinde değil de geçmiş ve şimdiki zamanda gerçekleşmektedir. Bu da ilerleme anlayışının döngüsel olduğuna işaret etmektedir.<sup>23</sup>

Bury ise, daha önce alıntılanan Seneca'nın ifadelerini dikkate alarak, Antik literatürde özellikle bilimin ilerleyeceğini ya da bilimsel keşiflerin gelecekte yapılacağını vurgulayan ilk ve tek düşünürün Seneca olduğunu söyler.<sup>24</sup> Öte yandan Bury, Seneca için de aynı Platon ve diğer eski filozoflarda görüldüğü gibi, zamanın insanın düşmanı olarak görüldüğünü ifade eder.<sup>25</sup> Bu sebepten, Bury için bu sözlerin, toplumsal veya tarihsel bir ilerlemeye gönderme yapmadığı söylenebilir. Bury, Romalı Horace'ın "Zaman, dünyanın değerini düşürür" sözünü örnek vererek, Romalıların da Yunanlar gibi tarihi sürekli bir bozulma süreci olarak gören Antik düşünceyi benimsediklerini ifade eder.<sup>26</sup> Bu görüşe göre önceleri güzel olan insan hayatı sonradan bozulmuştur ve tarih, sonra gelenin öncekinden daha kötü olduğu çağların birbirini izlemesinden oluşur.

De Benoist'e göre ise, Yunanlar için sonsuzluk tek başına gerçektir. Otantik varlık değişmez. Bir dizi ardışık döngüde ebedi dönüşü sağlayan dairesel hareket, ilahi olanın en mükemmel ifadesidir. Eğer yükselişler, ilerlemeler ve düşüşler varsa, kaçınılmaz bir şekilde birbirini takip eden bir döngü içindedir. Bununla beraber, ana belirleyici faktör geçmişten gelir, gelecekte değil, *arche* terimi de her şeyden önce otorite (*archonte*, *monarch*) olarak bir kökene (*arkaik*) atıfta bulunur.<sup>27</sup>

Sidney Fay de Meier, De Benoist ve Bury ile benzer görüşlere sahiptir. Fay'e göre genel olarak konuşmak gerekirse, Yunanlar modern anlamda ilerlemeyi anlamamışlardır. Yunanlarda daha ziyade savaşın, hastalıkların ve zahmetlerin olmadığı bir "Altın Çağ" inancı yaygındır ve bu çağ başlangıçta var olan insan neslinin çağıdır. İnsanoğlu Altın Çağ'dan uzaklaştıkça gündün güne bozulmaya uğrar. Bir başka deyişle; bu inanca göre, bu çağın ardından gelecek olan çürümeye, bozulma ve dejenerasyon döngüyü tamamlayacak ve tarih döngüsü bu şekilde başa dönerek tekrar devam edecektir.<sup>28</sup>

Fay için bu durumun başlıca örneklerini Hesiodos ve Platon'un eserlerinde görürüz. Hesiodos'un demir çağından başlayıp altın çağına kadar olan dönüş tablosu Antik Yunan'da neredeyse hiç unutulmamıştır. Örneğin Platon, toplumsal örgütlemenin beş aşamasını aristokrasi, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve despotizm olarak ortaya koymuştur. Birbirine ardışık olarak gelen bu aşamalarda giderek artan bir bozulma vardır.<sup>29</sup>

Fay'e göre Yunan düşüncesi tarafından etkilenmiş olan Romalılar ise "ilerleme" terimini ilk kez kullanmalarına rağmen, modern anlamdaki ilerleme düşüncesini gö-

<sup>23</sup> Sidney B. Fay, "The Idea of Progress", *The American Historical Review*, vol. 52, No. 2, Oxford: Oxford University Press, 1947, s. 233.

<sup>24</sup> Bury, *The Idea of Progress*, s. 15.

<sup>25</sup> Bury, *The Idea of Progress*, s. 15.

<sup>26</sup> Bury, *The Idea of Progress*, s. 11-12.

<sup>27</sup> De Benoist, "A Brief History of The Idea of Progress", s. 8.

<sup>28</sup> Fay, "The Idea of Progress", s. 233.

<sup>29</sup> Fay, "The Idea of Progress", s. 233. Bkz. Platon, *Devlet*, VIII.-IX. Kitap

rememişlerdir. Roma döneminde hem Seneca hem de Lucretius, insanın bilgi birikimi yoluyla ilerlediğini görüp takdir etmelerine rağmen, sürgit devam eden gelişmeleri tarihsel ilerlemenin bir olanağı ve bir parçası olarak görmemişlerdir.<sup>30</sup>

Bazı Antikçağ düşünürlerinin fragmanlarında ilerleme ile ilgili görüşlerin olduğu vaktidir. Ancak bu fragmanlarda daha çok insanlığın teknik anlamda ilerlemesi anlamında ilerleme kavramının zayıf izlerine rastlayabiliriz. Her ne kadar bu fragmanlar Nisbet gibi bazı araştırmacılara ilham kaynağı olsa da literatürde genel eğilim Antik düşüncenin genelinde ilerleme kavramını merkez alarak bir felsefe oluşturulmadığı yönündedir. Aynı zamanda, klasik düşüncede bugünkü anlamıyla bir tarih felsefesinin ortaya konmadığı, mevcut tarih algısının da tarihte ilerleme gibi bir düşünceyi öngörmediği düşünülmektedir. Antik Yunan'da "Altın Çağ" düşüncesi, insanın en iyi halini tarihin başında varsaymakta ve buna göre tarihin sonraki aşamalarını ilerlemeden çok bir alçalış ve bozulmuş süreci olarak görmektedir. Yunanlar tarihsel süreci bir çürüme ve bozulma olarak gördüklerinden dolayı da onlar için asıl belirleyici olan "gelecek" değil, "geçmiş"tir.

Özetlemek gerekirse, yaygın Antik Yunan inancı, tarihsel döngülerin ve çevrimin, "ilerleme" düşüncesinden ve kalıcı gelişmelerden daha muteber olduğunu düşünür. Dolayısıyla, literatürde genel eğilim, Antik Yunan'da ilerleme düşüncesine ait bir tasavvur olsa da tarihsel ilerleme fikrinin mevcut olmadığı yönündedir.

Sonuç olarak bizim de kanaatimiz, doğa ile uyumlu döngüsel bir zaman algısına sahip olduklarından Antik Yunan ve Roma'da ilerleme fikrinin teşekkül etmediği, tarihsel süreci bir çürüme ve bozulma olarak gördüklerinden dolayı geleceğe uzanan bir tarihsel idrakleri olmadığı yönündedir. Bu sebepten onların, kökenden gayeye giden bir süreç anlamında ilerleme düşüncesini vurgulamaktan daha çok, teknik ilerlemelere vurgu yaptıkları söylenebilir. Ancak bu ilerleme düşüncesi sistemleştirilmiş bir tarih anlayışı ile bütünleşmemiştir. Bununla beraber toplumsal hayatın ilerlemesine ve iyileştirilmesine dair vurgularının da olmadığını düşünmekteyiz. Bu sebeplerden sözü edilen, ilerleme düşüncesinin bütün Batı medeniyetine yayılmış bir fikir olduğu tezini, zayıf gerekçelendirilmiş bir iddia olarak kabul etmeyi uygun buluyoruz.

## Modern Bir Fikir Olarak İlerleme

İlerleme fikrinin modern dönemde ortaya çıkan yeni bir fikir olduğu düşüncesi ile ilgili en kapsamlı ve literatürde uzun dönem saygın bir yeri olan çalışma J. B. Bury'nin *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth (İlerleme Düşüncesi: Kökeni ve Gelişimi Üzerine Bir Soruşturma)* isimli kitabıdır. Bury, *The Idea of Progress* isimli çalışmasında ilerlemeyi "Batı medeniyetini hareketlendiren ve denetleyen fikir" olarak nitelendirir.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Fay, "The Idea of Progress", s. 233-234.

<sup>31</sup> Bury, *The Idea of Progress*, s. vii.

Bury çalışmasının ilk bölümünde, fikirlerin entelektüel iklimlerinin olduğunu ifade ederek, klasik Antik Çağın ve 16. yüzyıla kadar olan çağların entelektüel iklimlerinin ilerleme düşüncesinin doğuşuna uygun olmadığını göstermeyi hedeflediğini bildirmiştir. O, Yunanların tarihi döngüsel teorilerle kavramasının ilerleme fikrinin büyümesine engel teşkil ettiğini, Ortaçağ Hristiyanlığının ruhunun ise ilerleme fikrini tamamen dışladığını ileri sürer. Ona göre, Ortaçağ Hristiyanlığında gördüğümüz İlahi Takdir'e (*Providence*) olan inanç, insanların doğal dünyada ani bir son beklerken doğaüstü dünyaya odaklandıkları anlamına gelir ve bu düşünce, herhangi bir ilerleme fikrinin doğmasını imkânsız hale getirir.<sup>32</sup> Bury ayrıca, ilerleme düşüncesinin eksikliğini, Ortaçağda gerçek anlamda bir ilerleme olmayabileceği anlamına da geldiğini ima eder.

Kitabın geri kalanında geliştirdiği tezinin ikinci kısmında ise Bury, ilerleme fikrinin modern dünyadaki entelektüel atmosfere, bilhassa 17. yüzyılda Bodin, Francis Bacon ve René Descartes ile başlayıp süreklilik ve bütünlük arz eden bir rasyonelleşme hareketine bağlı olarak geliştiğini örneklendirerek anlatır.

Bury, Antik Yunan'da kullanılan "ilerleme" kavramının, kavramın modern kullanımından çok farklı olduğunu savunurken, Antik düşünürlerin tarih ve toplum anlayışlarının döngüsel olduğunu ve bunun da geleceğe yönelik iyimser bir düşünceyi engellediğini ileri sürer.<sup>33</sup> Ortaçağ Hristiyan tarih anlayışını ise Augustinus üzerinden okur. Ona göre, Augustinus için, Ortaçağ'da yaşayan herhangi bir Hristiyan mümin gibi, dünya yaşamı sona erdiğinde, tarihin akışı tatmin edici bir şekilde tamamlanmış olacaktır. Bury, Augustinus'un toplumda herhangi bir tedrici iyileştirmenin veya bilgi artışının, Kıyamet Günü'nden önce devam edebilecek olan bir zaman dilimine işaret edip etmeyeceği sorusuyla ilgilenmediğini belirtir.<sup>34</sup>

Bury'e göre, Hristiyan Ortaçağı'nın tarih anlayışı, tarihi doğal bir gelişme olarak değil, ilahi müdahale ve vahiy tarafından düzenlenen bir dizi olay olarak kavrar. Eğer insanlık kendi yoluna gitmeye bırakılırsa, istenmeyen bir limana sürüklenecek ve tüm insanlar, doğaüstü müdahalenin azınlığı kurtardığı sonsuz sefaletin kaderine katlanacaktır. O, bununla beraber kötülük sorununa da göndermede bulunarak, insanlığın herhangi bir tedrici gelişme süreciyle ahlaki olarak iyileştirilmesine karşı aşılmaz bir engel olan ilk günah anlayışından bahseder. Çünkü insan türü yeryüzünde var olduğu sürece, her çocuk doğal olarak kötü ve cezaya layık olarak doğacağından, insanlığın mükemmelliğe ahlaki bir ilerlemesi açıkça imkansızdır.<sup>35</sup> Bury için, Augustinus'un *Tanrı Şehri*'nde (*Civitas Dei*) geliştirildiği şekliyle İlahi Takdir anlayışı, bütün Ortaçağ düşüncesini kontrol etmiştir.

Üstte yazılanlara ek olarak Bury Ortaçağ Hristiyan tarih anlayışını tamamen gözden çıkarmaz. Ona göre Hristiyan teolojisi, Yahudi mitolojisinden gelen bozulma (yozlaşma) anlayışını devam ettirmekle beraber, Yunan döngüsel tarih anlayışını terk

<sup>32</sup> Bury, *The Idea of Progress*, s. 7, 29.

<sup>33</sup> Bury, *The Idea of Progress*, s. 9.

<sup>34</sup> Bury, *The Idea of Progress*, s. 21.

<sup>35</sup> Bury, *The Idea of Progress*, s. 21-22.

etmiş ve ilk kez geçmişle belirli bir hedefe doğru yönelen geleceği sentezleyen, insani olayların tüm seyrine kesin bir anlam vermeye girişen bir yapı inşa etmiştir.<sup>36</sup> Bununla beraber Hristiyanlığın Stoacılıktan devraldığı ve yerellik anlamında polis ya da şehir ilkesinin tersine evrensellik anlamında ekümeniklik fikri, tüm yerleşik dünyanın bir birlik ve bütünlük olarak kavranmasını ve tüm insan ırkının bir olduğu fikrini ortaya çıkarmıştır. Roma İmparatorluğu'nda ve Ortaçağ'da evrensel bir devlet ve evrensel bir kilise biçimini alan bu fikir, daha sonra ortak bir uygarlık havuzuna katkıda bulunanlar olarak halkların birbiriyle kaynaşması kavramına dönüşmüştür. Bury bu ekümeniklik fikrini, ilerleme düşüncesinin büyümesinin unsurlarından biri olarak görür.<sup>37</sup>

Bury'ye göre Hristiyanlık, döngüsel tarih kavramının tahakkümünü kırması ve bu anlamda ilerleme teorisinin yolunu hazırlamasına rağmen gerçek bir ilerleme fikrinin olası şekilde ortaya çıkmasından önce, üç başka koşulun (gelişmenin) daha gerçekleşmesi gerekmektedir. İlk olarak bilim, Descartes'ın doğa yasalarının değişmezliğini kanıtlamasıyla sağlam temellere oturtulmalıdır. Bir başka ifadeyle bilim, değişmez doğanın yasalarına sıkı sıkıya bağlı kalmalıdır. İkinci koşul olarak eskilerin (Yunanların ve Romalıların) entelektüel otoritesine meydan okunmalıdır. Ve son olarak Ortaçağ Hristiyan dünyasında görülen şekliyle dinin, insan yaşamı üzerinde bir kontrol fikri olmaktan çıkıp seküler yaşamın değeri açıkça kabul edilmelidir. Bury'ye göre bu koşulların tamamı ancak 16. ve 17. yüzyılda ortaya çıkmış, böylece Batı medeniyeti Abbe de Saint-Pierre tarafından ilan edilen ilk genel ilerleme teorisine hazır hale gelmiştir.<sup>38</sup>

Özetle Bury, tarih anlayışı anlamında Hristiyan teolojisinin Yunan düşüncesinden kopmasını önemli görmesine rağmen, ilerlemeyi hem eski Yunan ve Roma'ya özgü devresel hareketler fikri hem de Ortaçağ Avrupasının İlahi Takdir (*Providence*) anlayışıyla karşıtlık içinde okuyarak, fikri 16. ve 17. yüzyılda ortaya çıkmış ve tam ifadesini 18. yüzyılda bulmuş, tamamen modern bir ürün olarak görür.<sup>39</sup>

Bury'nin erken dönem çalışmasının izinden gidenler için ilerleme kavramı daha çok modern dönemi belirleyen bir kerteriz noktası işlevi görür. Bu yönüyle genel olarak "ilerleme" kavramının ilk kez modern dönemde ortaya çıktığı ve Aydınlanma döneminde son formuna ulaştığı düşüncesini savunanlar için ilerleme kavramını karakterize eden düşünce modern bilim imgesidir.

Bu yorumda insan düşüncesinin tüm gelişimi ilerici olarak düşünülür. Modern düşünce, 17. yüzyıldan itibaren mutlak bir ilerlemeyi temsil eder; modernite kendisini geçmişten bir kopuş olarak algılar ve kendi üstünlüğünün farkında olarak geriye doğru bakar. Bu yönüyle insanlığın ulaştığı her yeni gelişme aşaması, altına düşmenin imkânsız olduğu bir kazanımı temsil eder. Bu gelişme doğa bilgisine sahip olmayı ve ona

<sup>36</sup> Bury, *The Idea of Progress*, s. 22.

<sup>37</sup> Bury, *The Idea of Progress*, s. 23-24.

<sup>38</sup> Bury, *The Idea of Progress*, s. 65-66.

<sup>39</sup> Kenneth Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, çev. Mete Tunçay ve Aydın Uğur, Ankara: Verso Yayıncılık, Mart 1990, s. 55.

hükmetmeyi gerektirir. Doğaya hükmetmenin en iyi yolu ise, diğer tüm bilgi türlerine karşı önem kazanan doğa bilimidir. İlerleme fikri ile doğanın fethi arasında yakın bir bağlantı vardır.<sup>40</sup> Doğa, dünyayı olumlu anlamda dönüştürebilmek için insanların gücüne tabi tutulmalıdır. Bu tür bir tutumun ilk modeli Francis Bacon'da görülür. Bu model aynı zamanda modern bilim imgesinin doğuşu anlamına da gelir.

Rossi'ye göre, bilimsel bir yöntemle ve doğaya egemen olma isteğiyle karakterize olan modern bilim imgesi, "ilerleme" kavramının oluşmasında etkili olmuştur. Bu imge, bilimsel bilginin artan ve gelişen, farklı kuşakların birbiri ardına katkıda bulunduğu bir süreç aracılığıyla gerçekleşen bir şey olduğu inancını kapsar. Aynı zamanda bu sürecin aşamalarının ya da dönemlerinin henüz tamamlanmadığı, bu nedenle sonradan yapılacak eklemelerle ya da bütünlemelerle gelişmeye devam edeceği inancını kapsar.<sup>41</sup>

George Iggers'e göre, Aydınlanma düşünürlerinin çoğu için, bilimlerin istikrarlı bir şekilde ilerlemesiyle toplumun ilerlemesi aynı anlama gelir. Toplumun sosyal, politik ve ekonomik mimarisi ile ilgili önemli farklılıklarına rağmen birbirinden farklı düşünürler hem toplumsal hem bilimsel manada normatifliğin genel karakteri üzerinde fikir birliği içerisindeydiler. Velhasıl, Aydınlanma düşünürlerinin çoğu için; toplum üzerine yapılan bilimsel çalışmalar, toplumsal hareketleri düzenleyen genel yasaların keşfedilmesini amaçlamıştır ve bu genel yasalar sosyal ilerleme yasaları olarak formüle edilmiştir. Dolayısıyla tarih normatif bir topluma doğru hareket olarak görülmüştür.<sup>42</sup> Iggers için bu yönleriyle ilerleme düşüncesi modern dönemde karakterize olan yeni bir kavramdır.

Görüldüğü üzere Iggers modern ilerleme fikrinin, sekülerleştirilmiş bir Yahudi-Hristiyan tanrısal inayet fikrinden neşet etmediği konusunda Bury, Blumenberg gibi düşünürlerle aynı noktadadır.<sup>43</sup> Bu noktada çalışmanın devamında göreceğimiz Dawson, Becker, Löwith gibi düşünürlerden ayrılır. Iggers aynı zamanda bu fikrin tüm Batı düşüncesine yayıldığını iddia eden Nisbet gibi düşünürlerden de ayrılır. Zira Iggers'e göre Lucretius'un kullandığı *progreidents* kelimesi ile Condorcet'in kullandığı *progress* kelimelerinin anlamları birbirinden çok farklıdır. Iggers'e göre modern ilerleme fikri ve onun kullanımı daha çok Burjuva Çağı olarak adlandırılan döneme aittir.<sup>44</sup>

Hans Blumenberg ise, bir sonraki kısımda inceleyeceğimiz ilerleme düşüncesinin sekülerleştirilmiş bir düşünce olduğu tezine, bir başka ifadeyle "sekülerleşme teorisine", moderniteyi ortaya çıkaran gerçek dönüşümleri aşırı derecede basitleştirdiğini düşündüğü için tepki vermiştir. Blumenberg sekülerleşme teorisine karşı çıkışını ve kendi görüşünü iki ana fikir üzerinden yürütür. İlk olarak, tarih felsefelerinde görülen

<sup>40</sup> Strauss, "Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization", s.27.

<sup>41</sup> Paolo Rossi, *Gemi Batıyor, Seyreden Yok: İlerleme Fikri*, çev. Durdu Kundakçı, İstanbul: Alfa Yayınları, Ekim 2017, s. 56.

<sup>42</sup> Georg Iggers, "The Idea of Progress: A Critical Reassessment", *The American Historical Review*, No. 1, Oxford: Oxford University Press, 1965, s.4.

<sup>43</sup> Georg Iggers, "The Idea of Progress in Historiography and Social Thought Since the Enlightenment", *Progress and Its Discontents*, ed. Gabriel Almond, USA: University of California Press, 1982, s. 42.

<sup>44</sup> Iggers, "The Idea of Progress in Historiography and Social Thought Since the Enlightenment", s. 43.

ilerleme düşüncesini aşkın bir süreç olarak değil, insana içkin bir süreç olarak görür. Ona göre Hristiyan temelli tarih teolojisinde dünya, zamanın dışından gelen aşkın bir müdahaleyle sona ererken, tarih felsefelerinde kökenden gayeye giden bu süreç dünyaya içkin ve içeriden ulaşılabildir. İkinci olarak ise Blumenberg, ilerleme fikrinin kökenlerinin Erken Modern dönemin gelişiminde, uzun vadeli bilimsel yönetime dayalı ilerlemeye güvenmede ve Antikler ile Modernlerin tartışmasının ardından görülen dönüşümde olduğuna inanır. Bu görüşlerinden hareketle Blumenberg, din temelli ve felsefe temelli (modern) tarih anlayışlarının ve dünya görüşlerinin, tarihin gidişatı hakkında ortak bir fikrinsel kökeni paylaşmadığı ve dolayısıyla ilerleme düşüncesinin sekülerleştirilmiş bir düşünce olamayacağı sonucuna varır.

Blumenberg'e göre modern tarih felsefeleri İncil eskatolojisine benzeyebilir, ancak benzerlik ilişkilerinin bittiği yerdedir ve bu nedenle iki düşünce biçimi arasında tarihsel yönden bir süreklilik yoktur. Blumenberg bunu göstermek için, modern ilerlemeyi doğuran fikirlerin İncil eskatolojisiyle ilişkili fikirlerden taban tabana farklı olduğunu savunur ve birinin diğerini doğurmasını imkânsız kılan sistemler olduğunu göstermeye çalışır:

“(...) Teolojik eskatolojide görülen, tarihin aşkın bir kesintiye uğrayarak ‘tamamlanması’ fikrinin, tarihin ileriye doğru hareketi fikri için de bir model oluşturmuş olabileceği ihtimalini ortaya koyan hangi işaretler vardır? (...) İlerleme fikrinin Hristiyan eskatolojisine bağımlılığıyla ilgili olarak, birinin diğerine aktarımını engelleyen farklılıklar vardır. Bu biçimseldir, ancak tam da bu nedenle, eskatolojinin tarihe giren bir olaydan söz etmesi, ona heterojen olan ve onun ötesine geçen (aşkın) bir olaydan bahsetmesiyle, ilerleme fikri her an mevcut olan (*homojen*) bir yapıdan geleceğe doğru uzanır, dolayısıyla tarihin içkin bir parçasıdır.”<sup>45</sup>

Hristiyan tarih teolojisinde dünya, zamanın dışından gelen mucizevi bir müdahale ile sona ererken; modern tarih felsefeleri, tamamlamayı dünyaya içkin ve insanoğlu tarafından değiştirilebilir kılmıştır. Blumenberg için farklılıklar burada bitmez. *Eskatona* doğru gidildiğinde tutumlar da farklılaşır. Ona göre tarih felsefelerinde gördüğümüz ilerleme; akıl ve bilim yoluyla elde edilebilecek pratik gelişmelerden kaynaklanan bir güven ölçüsü ile geleceğe bakarken ve böyle bir topluma dair umut taşıırken, İncil eskatolojisi tarihin sonunda neredeyse bir korku toplumunu anlatır.<sup>46</sup>

Blumenberg sekülerleşme teorisi yerine, Hristiyan İlahi Takdirciliğinden (*providentialism*) modern ilerlemeciliğe geçişi “işlevsel yeniden işgal” (*functional reoccupation* / *Funktionalen Umbesetzung*) ismiyle başka bir şey olarak kavramsallaştırmayı önerir: “Sekülerleşme olarak yorumlanan süreçte meydana gelenler, otantik teolojik içeriklerin sekülerleştirilmiş kavramlara aktarılması olarak tanımlanmamalıdır. Daha ziyade boş kalan cevap pozisyonlarının yeniden işgal edilmesi olarak algılanmalıdır.”<sup>47</sup> Tarihin

<sup>45</sup> Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. R.M. Wallace, Cambridge: MIT Press, 1983, s. 30.

<sup>46</sup> Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, s. 31.

<sup>47</sup> Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, s. 65.

sürekliği kavramsal olarak tözlerin (çalışma özelinde “ilerleme” kavramı) kalıcılığından değil, bu pozisyonların doldurulmasından kaynaklanmaktadır. Nihayetinde, aşkın *Civitas Dei* ile modern insanın içkin gelişimi arasında herhangi bir bağlantı yoktur. Modern tarih felsefeleri, *Civitas Dei*'yi tarihin sonu olarak gören egemen fikri reddetmiştir; ancak daha işlevsel olan tarihin bir sonu olduğu fikrini bir biçimde kullanmaya devam etmiştir. Aşkın *Civitas Dei*'ye olan inanç, eleştirel akıl tarafından bertaraf edilmiş, ancak bir sona, *eskatona* olan inanç, tarihsel anlatıların yapısal bir özelliği olarak yoluna devam etmiştir.

Blumenberg'in bu düşüncesi, sekülerleşme teorisine karşı farklı bir argüman üretme şansı sağlar. Blumenberg, Modern Çağın, geçmişten kesin bir kopuş sağladığını ve dini referanslarla oluşmuş olan kozmolojik tahayyülün sekülerleştirilmiş bir kopyası olmadığını düşünür. Onun tezi, Rönesans (Geç Ortaçağ) döneminde Ortaçağın “teolojik mutlakiyetçiliğine” karşı başlayan “insanın kendini iddia etme” (*self-assertation/Selbstbehauptung*) düşüncesinin; insanın kozmos ile kurduğu ontolojik birlikten doğan eski ve aşkın evren tasavvurundan, yeni, içkin ve bambaşka bir evren tasavvuruna geçtiğinin göstergesidir. Rönesans'la (Geç Ortaçağ) beraber dünya artık ilahi mevcudiyetten yoksun olarak görülmeye başlanır. Blumenberg için bu durum Antikçağ ve Ortaçağ kozmos anlayışlarında görülen bağlayıcı düzenin kaybolması anlamına gelir. (*disappearance of order/Ordnungsschwund*) Bunun sonucu olarak insan özgürlüğünün yeni bir vechesiyle karşılaşırız.<sup>48</sup> Descartes gibi Erken Modern Dönem düşünürleri için böyle bir dünya, Tanrısal vahye güvenmek yerine kendi aklını ve anlamını dünyaya yansıttığı bir yer haline gelir.<sup>49</sup> Zira artık böyle bir dünya, içinde büyü, sihir, mucize veya herhangi bir manevi aşkın güç barındırmaz.

Bu kısımda netice olarak şunu ifade edebiliriz ki ilerleme kavramının ilk kez Modern dönemde ortaya çıkan, Aydınlanma düşüncesinde ise şekillenip son formuna ulaştığını savunanlar için, ilerleme kavramını karakterize eden düşünce Modern Bilim imgesidir. Bununla beraber “sekülerleşme teorisi”, modernitede yaşamış olduğumuz deneyimi fazlaca basite indirgemektedir. Zira modern tarih felsefelerinde gördüğümüz ilerleme düşüncesi, insana aşkın bir süreç olarak değil, insana içkin bir süreç olarak tasarlanmıştır.

### Sekülerleştirilmiş Bir Fikir Olarak İlerleme

İlerleme düşüncesinin kökeniyle ilgili bir diğer önemli görüş ise, literatürde geniş bir sahaya yayılan çok sayıda çalışmanın olduğu, ilerleme düşüncesinin, Hristiyan eskatolojisini ve kurtuluşçuluğunu sürdüren seküler bir fikir olarak modern düşünceye girdiğidir.

İlerleme fikrinin kökeninde Yahudi-Hristiyan düşüncesi olduğu görüşü, bilhassa 1950'lerden sonra hâkim görüş haline gelmeye başlamıştır. Dünya savaşlarının Avrupa'ya

<sup>48</sup> Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, s.137.

<sup>49</sup> Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, s.182-183.



getirmiş olduğu yıkım, moderniteye karşı eleştirileri yoğunlaştırmış ve moderniteyle ilişkisi bağlamında ilerleme, akılcılık, özne gibi kavramlar geniş çapta eleştiriye uğramıştır. İlerleme düşüncesinin moderniteyle neredeyse birbirini içeren kavramlar olarak görülmesi, eleştiri oklarını moderniteyle beraber ilerleme düşüncesine de yöneltmiştir. 2. Dünya Savaşı'nın Avrupa kültürü üzerindeki maddi ve manevi yıkımının sorumlusu olarak günah keçisi ilan edilen modernite düşüncesi ve moderniteyle organik bağı olduğu kabulüyle aydınlanmacı ilerleme düşüncesi ve onun içinde bulunduğu tarih felsefeleri, Hristiyan düşüncesinin sapkın bir biçimde dönüştürülmüş hali olarak yorumlanmıştır.

Bununla beraber, mutlaklık ve hakikat gibi kavramların yerini rölativist bir kuşkuçuluğun almasıyla, bir önceki yüzyılda görülen büyük tarih anlatılarının artık hakikati ve mutlak değerleri vermediği konusunda geniş bir ittifak belirmiştir. Dahası bu tarih anlayışları ideolojik kullanımla ilişkilendirilmiş, sahip oldukları gayeye yönelme durumlarının totaliter eğilimler barındırdığı gerekçesiyle, bu tarz düşüncelere karşı bir önyargı belirmiştir. İşte böyle bir havanın hâkim olduğu 20. yüzyılın ilk çeyreğinden sonraki yıllarda peş peşe ortaya çıkan çalışmalarda, modern tarih anlayışlarında gördüğümüz tarihsel ilerleme düşüncesinin, din temelli tarih anlayışlarındaki eskatoloji fikrinin sekülerleştirilmiş bir yeniden üretimi olduğuna dair görüşler ağırlık kazanmıştır. Bu görüşlerde, modern dönem boyunca izini sürdüğümüz ilerleme fikrinin bir din gibi görülerek, mevzi kaybeden Hristiyanlık düşüncesinin yerini aldığı, ancak bunu yaparken eski düşünceden biçimsel olarak farklı gibi görünse de yapısal olarak benzeştiği iddia edilmiştir.

Bir başka deyişle ilerlemeci tarih anlayışlarında insanlığın, dünya yurttaşlığı, devletler federasyonu, bilincin özgürlüğü, pozitif toplum, ideal devlet, tek dünya devleti gibi amaçlara doğru ilerlemekte olduğu düşüncesinin kökeni olarak, Hristiyan tarih anlayışındaki “kurtuluş” (*soteriology*) düşüncesi gösterilmiştir.

Bu yeni hakim konum, ilerleme fikrinin benzersiz modern bir inanç olduğu varsayımını reddetmektedir. Bu bağlamda Kenneth Bock, bu yeni konumu kastederek, dinbilimciler ile bazı felsefecilerin, dindışı nedenlerden kaynaklanan ilerleme fikrinin, Ortaçağ'da görülen Tanrının İnanç Fikrinin sadece oynak bir diğer versiyonu olduğunu, çünkü iyiye doğru yönelen her türlü hareket anlayışının bir iyilik ölçütünü gerekli kıldığını, bunları ise mutlak ve değişmez bir temele sadece dinlerin dayandırabileceğini öne sürdüklerini belirtir.<sup>50</sup>

Bu düşüncenin öncü örneklerinin ise 2. Dünya Savaşı öncesinde yapılan çalışmalarda başladığını görürüz. Bu çalışmalar bir önceki kısımda serimlediğimiz Bury'nin fikirleriyle yüzleşmeye çalışmış ve ona karşıt olarak geliştirilmiştir. Bu görüşün ilk öncülerden biri olarak Dawson'u gösterebiliriz. Dawson'un *İlerleme ve Din (Progress and Religion)* isimli eserinde genel olarak modern ilerleme düşüncesinin Hristiyanlığın teleolojik yaşam anlayışından alındığını dile getirilir. Dawson, ilerleme fikrinin

<sup>50</sup> Bock, “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, s. 56.

yükselişinde modern bilimin önemi konusunda Bury ile aynı fikirdedir. Ancak ilerleme fikrinin gerçek köklerinin daha derinlerde olduğunu düşünür:

“18. yüzyıl filozofları, yeni rasyonalist doktrinlerini, eski Hristiyanlık inancının yerine koymaya çalıştıklarında, gerçekte, kendi düşüncelerine çok derinden girmiş olan ve artık kökenlerini tanımadıkları unsurları ondan soyutlamışlardır. Her şeyden önce bu, ilerleme fikri için geçerlidir, zira yeni felsefede Hristiyan eskatolojisinin doğaüstüçülüğüne yer olmasa da kendisini Hristiyan teleolojik yaşam anlayışından mahrum edememiştir. Böylece, insan ırkının ahlaki mükemmelliğine ve sınırsız ilerlemesine olan inanç, Hristiyan inancında görülen insan çabasının nihai hedefi olarak ahiret hayatı inancının yerini almıştır.”<sup>51</sup>

Dawson, ilerleme düşüncesinin başlı başına yeni bir fikir olduğunu iddia eden Bury'nin rasyonalist bakış açısına karşı çıkar. Çünkü Dawson'ın görüşüne göre, iyimser 18. yüzyıl rasyonalizmi yalnızca akıl ve bilime değil, aynı zamanda Hristiyan teleolojik gerçeklik anlayışına da dayanır.

Bu çalışmadan hemen sonra yine öncü bir çalışma olarak Carl Becker'in *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers (18. Yüzyıl Filozoflarının Cennet Şehri)* isimli eserini görebiliriz. Bu çalışmada Carl Becker, modern ilerleme fikrinin Hristiyan kurtuluşçuluğunu sürdürdüğünü iddia eder. 18. yüzyıl felsefelerinin Augustinus'un *Tanrı Şehri*'ni daha güncel malzemelerle yeniden inşa etmek için yıkıldığını<sup>52</sup> ve *Tanrı Şehri*'ndeki “kurtuluş” düşüncesinin, insanlığın dünyada toplumsal mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşması olarak yeniden oluşturulduğunu ifade eder.<sup>53</sup>

Becker için modern felsefe, dini bir batıl inanç olarak Hristiyanlığın öte dünya ütopyasını reddeder, ancak onu akıl ve bilimle ilerleme yoluyla elde edilebilen dünyevi bir cennet olarak yeniden tasarlamak ister. Zira sıradan insanlar bu fikre inandırılacaksa, Hristiyanlığın vaadi dönüşerek de olsa yoluna devam etmelidir: “Eskinin yerini alacak yeni bir cennet, yeni bir kurtuluş, mükemmelliğe ulaşmanın yolu olmadan, insanlık dini boşuna insanların ortak koşusuna hitap ederdi.”<sup>54</sup> Bu vaadin gerçekleşeceği yeni cennetin, dünyevi yaşamın sınırları içinde bir yere yerleştirilmesi gerekir. Ancak göksel cennet yeryüzünde yeniden inşa edilmek üzere parçalanacaksa, insanlığın kurtuluşuna dışarıdan, mucizevi, felaket yaratan bir aracıyla (Tanrı ya da filozof-kralla) değil, insanın kendisi tarafından ulaşılması gerekir.<sup>55</sup> Bu sebepten 18. yüzyıl felsefeleri ve tarih anlayışları zamanın dışında bir cennetin yerine, insanın dünyadaki mükemmelliği fikrini önermişlerdir. Becker daha sonra bunu *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*'ndeki ilerleme hakkındaki yazısında da ifade eder ve modern ilerleme fikrinin, modern bilim

<sup>51</sup> Christopher Dawson, *Progress and Religion: An Historical Inquiry*, Washington D.C: The Catholic University of America Press, 1929, s.149.

<sup>52</sup> Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, USA: Yale University Press, 1932, s. 31.

<sup>53</sup> Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, s. 48-49.

<sup>54</sup> Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, s. 129.

<sup>55</sup> Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, s.129

tarafından dile getirilen umutların ışığı altında Yahudi-Hıristiyan mesihçi müdahale ve kurtuluş geleneğinden doğduğunu şöyle belirtir:

“Felsefe(ciler) tarafından formüle edildiği şekliyle ilerleme doktrini, ne kadar önemli olursa olsun Hıristiyan kurtuluş doktrininin bir modifikasyonuydu, ancak önemli olan yaptığı değişiklikti, içinde yeni olan şey ise, insanın iyiliğine ve dünyevi bir ütopya yaratmak için bilinçli aklın etkinliğine inanmaktı.”<sup>56</sup>

Yine benzer biçimde Rus filozof Berdyaev’e göre de ilerleme düşüncesinin arkasında eski dini-mesihî kökler vardır. Berdyaev bunu, “(...) mükemmelliğin, hakikatin ve adaletin hüküm süreceği Tanrı’nın Krallığı’nın gerçekleşmesine dair eski inanç “ilerleme doktrinleri”nde sekülerleşir.”<sup>57</sup> şeklinde özetler. Berdyaev, Yahudi-Hıristiyan kurtuluş mitini arkasına alarak gerçekleşen bu sekülerleşmeyi Becker gibi okur ve ilerleme anlatılarını rasyonalize etmek için modern bir çaba olarak görür.

Genel olarak “sekülerleşme teorisi” olarak adlandırılan bu teze, 2. Dünya Savaşı’ndan sonra en büyük katkılardan biri, Alman filozof Karl Löwith tarafından getirilmiştir. Löwith *Tarihte Anlam* isimli eserinde, ilerleme fikrinin Hıristiyan eskatolojisinin sekülerleşmesine dayandığını savunur. Bu fikrin, özgün teolojik amacından koptuğunda, zaman anlayışımızı çarpıttığını ve insanın kendi kaderini tayin etme potansiyeli hakkındaki yanlış beklentilere yol açtığını ifade eder. Löwith’e göre, bir kurtuluş tarihi olarak tarih sürecinin biçimsel şemasını belirleyen teolojik ilke, insanın Tanrı iradesine karşı işlediği günah ve Tanrı’nın cennetten kovulan insanı kurtarma isteğidir; ilk günah ve nihai kurtuluş olmadan, tarihsel aralık gereksiz ve anlaşılabilir.<sup>58</sup>

Löwith, lineer olarak tarihsel zaman kavramının modern bir buluş olmadığını, aksine Hıristiyanlığın, döngüsel şekilde olan Yunan tarih görüşüne karşı tepkisini ve rasyonelleşme çabasını temsil ettiğini vurgular. Başka bir deyişle ilerleme düşüncesi, Yahudi-Hıristiyan düşüncesinde görülen eskatolojik modelin sekülerleştirilmiş halidir. Löwith, aynı zamanda tarih felsefelerinin köklerini de hem Hıristiyanlıkta hem de Musevilikte bulunan eskatolojik bir düşünce modelinde bulur. Yunan ve Roma mitolojilerinde ise tarih, döngüsel biçimde hareket eden, tekrarlayan, periyodik bir model gösterir ve bunun sonucu olarak geçmiş ebedi bir temel olarak görülür.<sup>59</sup>

Löwith için modern tarih fikri, teolojik temelli bu yeni tarihsel zaman deneyimini, tarihin farklı dönemleri arasında bir süreklilik olacak biçimde genişleterek yeniden yorumlar. Bu yorum, din temelli tarih düşüncesinde “kurtuluş” olarak varlığını sürdüren tarihsel zamanın, modern tarih düşüncesinde bir gayeye doğru ilerleme (gelişim) olarak yorumlanması biçiminde tezahür eder.

<sup>56</sup> Carl Becker, “Progress”, *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. XII, New York, USA: The Macmillan Company, 1937, s. 497.

<sup>57</sup> Nicolas Berdyaev, *The Meaning of History*, trans. George Reavey, Cleveland, Ohio: The World Publishing Company, 1968, s.161.

<sup>58</sup> Löwith, *Tarihte Anlam*, çev. Caner Turan, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 282-283.

<sup>59</sup> Löwith, *Meaning in History*, Chicago, USA: University of Chicago Press, 1949, s. 6.

*Tarihte Anlam* kitabı da sözü edilen bu süreklilik bağlamında tasarlanmıştır. Löwith, 19. yüzyıl tarih felsefelerinden başlayarak İncil'deki kurtuluş anlatısına kadar fikirler tarihini geriye doğru okur. Löwith bize kitabının amacının tarih felsefesinin kökeni olarak Yahudi-Hristiyan inancına bağlı olduğunu göstermek olduğunu ifade eder.<sup>60</sup> Löwith, dini referansları olmayan bir tarih felsefesinin tutarlılıktan yoksun olacağını iddia eder. Böyle bir tarih felsefesi, örtülü bir "tarih teolojisine" ve özellikle bir doyum ve kurtuluş tarihi olarak "teolojik tarih" kavramına bağlıdır.<sup>61</sup>

Seküler akıl, zamanı, şu andan başlayıp gelecekteki herhangi bir vaadi işaret edecek şekilde tek yönlü bir ilerleme olarak gerekçelendiremez. Çünkü bu fikir temelde, tarihin nihai bir amaca yönelik olduğu, yüce bir iç görü ve iradeyle yönetildiği düşünülen İbrani ve Hristiyan teolojisine ve tarih görüşüne ait bir varsayımdır. Batı düşüncesinde görülen tarih felsefelerinin kökeni, "İbraniliğin ve Hristiyanlığın yerine getirilmesi gereken inançlarına" dayanmaktadır ve zahirde din dışı görünümüne rağmen, "eskatolojik modelinin sekülerleşmesini varsayarlar."<sup>62</sup> Dolayısıyla *Weltgeschichte*'nin (Dünya Tarihi, Felsefe Temelli Seküler Tarih Anlayışı) felsefi ve kavramsal teşekkülü, ancak *Heilsgeschichte*'nin (Kurtuluş Tarihi, Din Temelli Tarih Anlayışı) dini mantığına gizli veya örtük bağlılığını sürdürmesi halinde mümkün hale gelir. Bu nedenden dolayı Löwith için tarihsel ilerleme düşüncesi de tarih felsefeleri gibi Yahudi-Hristiyan düşüncesinde görülen eskatolojik modelin sekülerleşmiş bir yeniden üretimidir.

Yukarıda sayılanlara ek olarak, yine Hristiyan düşüncesiyle ilişkili olarak bazı heretik ve milenyumcu fikirlerin sekülerleştirilerek ilerlemeci bir ütopyacılığa dönüştürüldüğü yönünde yorumlar da vardır. Bu yorumlarda önemli nokta, Hristiyan doktrininin, Aydınlanma sırasında ve sonrasında ilerleme fikrine aktarılmasında önemli bir pozisyonda gördükleri bazı Ortaçağ düşünürlerine özel önem vermeleridir. Bu isimlerden en önemlisi Fioreli Joachim'dir.

Örneğin Voegelin'e göre, Joachim'in üçlemesinin (*Trinity*) üç kişisine karşılık gelen üç çağ tarihi hakkındaki düşüncesi, Augustinus'un iki dünya (*Civitas Dei/Civitas Terrana*) doktrinini tahribata uğratarak Batı düşünce dünyası içine girmiştir. Böylelikle insanın yeryüzünde mükemmelliğe doğru ilerlemesi inancı, ardından gelen Aydınlanma felsefeleriyle sekülerleşerek tamamen içselleştirilmiştir. Augustinus'ta örneğini gördüğümüz Hristiyan düşüncesinin aşkın tarih anlayışı, Joachim'den itibaren dünyaya ve insana içkin bir tarih anlayışına dönüşmüştür. Bu yönüyle modernitenin en önemli özelliği onun içkinliği, kurtuluşu yeryüzüne indirerek ilerleme düşüncesini içkin bir hale dönüştürmesi olmuştur.<sup>63</sup>

Voegelin'e göre modern uygarlık, Joachimci eskatolojiden neşet eden üç seküler fikir tarafından şekillenir. Bunlar, en net modern örneğinin Marksizm olduğu devrimci

<sup>60</sup> Löwith, *Meaning in History*, s. 2.

<sup>61</sup> Löwith, *Meaning in History*, s. 1.

<sup>62</sup> Löwith, *Meaning in History*, s. 2.

<sup>63</sup> Eric Voegelin, *New Science of Politics*, Chicago, USA: Chicago University Press, 1987, s. 111, 119-121.

mükemmeliyetçilik fikri, aydınlanmacı ilerleme ve ütopyacıdır. Voegelin'e göre, Joachim'in üçüncü ve yaklaşan insan mükemmelliği çağından Comte'un Pozitivizm çağına (teolojik-metafizik-bilimsel aşama), Hegel'in tinin özgürlüğünün üç aşamalı diyalektiğine, Marksist sınıfsız toplum vizyonuna (ilkel komünizm-sınıflı toplum-nihai komünizm) ve Nazilerin Üçüncü Reich fikrine doğru olan süreklilik çizgisi çok açıktır.<sup>64</sup>

Frank ve Fritzie Manuel de ilerleme anlayışının sekülerleşme ile ilişkisini ve fikrin kökeninin Hristiyanlık ile ilişkisini, binyılcı düşüncelerle ve Fioreli Joachim ile bağlantısı dolayımında ele alarak, bir ütopya olarak ilerleme düşüncesinin 19. yüzyılda baskın tarih felsefeleri haline dönüşmesini şu sözlerle ifade etmişlerdir:

“Birbirini izleyen cennetlerin tasvirlerinde kullanılan dil, İsa'nın yeryüzünde bin yıllık saltanatının kehaneti ve Fioreli Joachim'in kehanetleri tüm Avrupa toplumlarının söyleminde canlı kalmıştır. Millenyumcu konuşma, birçok seküler devrimci hareket tarafından benimsenmiştir. Fioreli Joachim'in görüşleri, on altıncı yüzyılda Müntzer'den, 17. yüzyılda Campanella'ya ve 18. yüzyılda Lessing'e kadar Hristiyan ütopyacılar arasında farklı adlarla yeniden ortaya çıkmıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde ise, Joachimci “üçlü hal” tasnifi seküler terminolojiyle dönüşmüş ve baskın tarih felsefesi konumuna gelmiştir.”<sup>65</sup>

Ernest Lee Tuveson ise ilerlemeyi büyük milenyum beklentisinin dönüşümü olarak ifade eder. Buna göre İlahi takdirin rolü doğa kanunlarına aktarılır, Augustinus'un *Tanrı Şehri (Civitas Dei)* ise toplumsal bir ütopyaya dönüştürülür. Tuveson bunu ifade ederken 17. yüzyılın erken döneminde insanlığın kurtuluşu için Tanrı'nın yönteminin, tarihte sıralı devam eden çağlar boyunca, insan doğasının ilerleyen bir biçimde iyileştirilmesi yoluyla, insanın kademeli, genel bir kurtuluşu olabileceği fikrinin ortaya çıktığını teşhis eder. Tanrı'nın yöntemi, ruhsal ve zihinsel yetilerin iyileştirilmesinden kaynaklanan sabit kültürel gelişim aşamalarından biridir; “ilkel”den “felsefi” aşamalara ilerleme, insanın kurtuluşunun öyküsüdür. Tuveson, terimlerde bazı değişikliklerle, bu planın Comteçu felsefenin bir taslağı olduğu iddiasında bulunur.<sup>66</sup>

Bu kısımda netice olarak şunu ifade edebiliriz ki sekülerleşme teorisini savunan düşünürler için genel olarak Batı tarihi düşüncesi, Antik dönemde görülen kozmolojik tahayyülden, yani doğal olayların döngüsel akışından farklı olarak, doğrusal biçimde ilerleyen yeni bir zaman anlayışına, Hristiyan “zaman” deneyimine dayanmaktadır. Bununla beraber, dini referansları olan bu tarih anlayışının, farklı tarihsel çağlar arasında bir süreklilik sağlayacak biçimde genişletilip dünyevileştirilerek, tarih felsefelerine ve onun taşıyıcı gücü olan ilerleme düşüncesine de uygulandığı konusunda bir görüş birliği vardır. Haddizatında bu görüşlerde tarihe dışardan müdahil olan aşkın bir ilke olarak tanrısal inayet fikriyle, tarihi değiştirmeye muktedir olan ve tarihsel ilerlemeyi

<sup>64</sup> Voegelin, *New Science of Politics*, s. 111-112.

<sup>65</sup> Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1979, s. 33-34.

<sup>66</sup> Ernest Lee Tuveson, *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*, New York: Harper and Row Publishers, 1964, s. ix-x.

sağlayan içkin bir ilke olarak modern insanın kendilik bilincinin eşdeğer tutulduğunu düşünüyoruz.

## Sonuç

İlerleme düşüncesinin sekülerleştirilmiş bir kavram olduğunu iddia eden düşünürler için, dini temelleri olmayan dünyevi bir aklın, salt rasyonel biçimiyle, modern tarih felsefelerinde görülen zaman kategorisine, tarihsel ilerleme anlamında herhangi bir yönlülük duygusu veremeyeceği savunulur. Çünkü bu fikrin temelinde, tarihin nihai bir amaca yönelik olduğu ve İlahi Takdir anlayışıyla temellendirilen Yahudi-Hristiyan teolojisine ait bir varsayım olduğu ifade edilir. Bu yönüyle felsefe temelli tarih anlayışlarının ve tarihsel ilerleme düşüncesinin kavramsal teşekkülünün, ancak din temelli tarih teolojilerinin temel kavramlarına ve mantığına örtük bir bağlılığı sürdürmesi halinde mümkün olabileceği iddia edilir.

Tarihsel ilerleme fikrinin yeni ve benzersiz bir fikir olarak modern dönemde düşünce dünyamıza girdiğini iddia eden düşünürlere göreyse sekülerleşme teorisi, modernitede yaşamış olduğumuz deneyimi fazlaca basite indirgemektedir. Zira modern tarih felsefelerinde gördüğümüz ilerleme düşüncesi, insana aşkın bir süreç olarak değil, insana içkin bir süreç olarak tasarlanmıştır. Şöyle ki Hristiyan temelli tarih teolojisinde dünya, zamanın dışından gelen aşkın bir müdahaleyle sona ererken, tarih felsefelerinde kökenden gayeye giden bu süreç dünyaya içkindir ve nihai hedefler bakımından farklılıklar göstermiş olsalar da dünyevi bir amaç taşırlar. Dolayısıyla buradan, din temelli ve felsefe temelli dünya görüşlerinin, tarihin gidişatı hakkında ortak bir fikrinsel kökeni paylaşmadığı ve dolayısıyla ilerleme düşüncesinin sekülerleştirilmiş bir düşünce olamayacağı sonucuna varabiliriz.

Bununla beraber şunu ifade edebiliriz ki tarih teolojileri, merkezinde Tanrı olan aşkın bir ilerlemeyi ve bunun sonucunda gerçekleşecek tamamlanmayı hedeflerken; modern tarih anlayışları ve ilerleme düşüncesi, asıl aktörü insanlık olan içkin bir gelişim sürecini ifade eder. Bu iki farklı tarih anlayışından hayata karşı iki farklı tutum meydana gelir. Tarih teolojilerinde gayeye giden süreçte, insanın edilgen durumda olduğu aşkın bir ilahi müdahale beklentisi vardır. Modern tarih anlayışlarında gördüğümüz tarihsel ilerleme düşüncesinde ise, insanoğlunun mücadelesi ve girişimleri ölçüsünde başarılı olabileceğinin farkındalığı vardır. Bu aynı zamanda felsefe temelli evren tasavvurundan doğan, modern insanın kendilik bilincidir. Böyle bir kendilik bilinci, dini referanslar olmadan çağlar arası bir ilerleme düşüncesi ortaya koyabilir.

Bu noktada, ilerleme düşüncesinin yeni ve bambaşka bir fikir olarak modern dünyanın bir ürünü olduğunu ifade eden görüşleri genel olarak destekliyoruz. Modern ilerleme anlayışını, antropolojik temelli, evrimsel ve insana içkin bir ilerleme anlayışı olarak, din temelli tarih anlayışlarındaki aşkın ilkedan ayırmayı önemli ve faydalı buluyoruz. Bu ayrımın, moderniteyle beraber çokça eleştiriye uğrayan aydınlanmacı

ilerleme düşüncesi için yeni bir düzenleme imkânı sunduğunu düşünüyoruz. Zira teorik bir merakla başlayan ilerleme düşüncesinin ilk örneklerinin, Aydınlanma düşüncesiyle beraber gelişerek, teolojik paradigmanın vermiş olduğu cevapları kabul etmediğini, böylece de tarihin anlamı üzerine olan soru temelde sabit kalmakla beraber verilen yeni cevapların, düzenleyici bir ideal olarak dünyevi fenomenleri açıklamak için bir imkân sağladığını düşünüyoruz.

Tarihin anlamını sorgulayan ve insanoğlunun hiç kurtulamayacağı bir soruya yeni cevaplar aramak olarak ortaya çıkan böyle bir tarih anlayışı ve ilerleme düşüncesi, sürekli yolda olmayı gerektiren tarihsel bir perspektif sunar. Bu yaklaşımla belirli kavramların sürekliliğini öngören özcü yaklaşımdan uzaklaşılır. İnsanoğlunun antropolojik bir yaklaşımla, evren üzerine olan bilgilerinin birikmesinden dolayı, tarihin belirli dönemlerinde evrimleşerek ve gelişerek günümüze geldiği varsayılır. Bu yönüyle insan, evren tasavvuru ve tarih anlayışını, çağlar boyunca geliştirerek yeni cevaplar üzerinden ilerletmiştir.

Sekülerleşme teorisyenlerinin ilerleme fikrini Hristiyan eskatolojisinin sekülerleşmesi olarak görmeleri ise, arka planda örtük olarak özcü bir hakikat anlayışını ifade eder. Oysa mesele tek başına ilerleme kavramının sekülerleşmesi değil, artık çağın ruhuna uygun olmayan cevapların yenileriyle değişmesidir. Dolayısıyla tarih düşüncesi üzerine yapılan tarih felsefesi ve onun ana gövdesini oluşturan ilerleme düşüncesi, içeriği doğa bilimleriyle sürekli yeniden gelişen, felsefenin kadim sorularına yeni cevaplar bulma denemesi olarak okunmalıdır. Haddizatında bu tutum artık özcü bir tutum değildir. İlerleme düşüncesinin modern dönemde ortaya çıkan yeni bir fikir olduğu iddiasının bu yönüyle, insanlığın tarihsel ilerlemesine yönelik yeni tarih okumalarına alan açtığını düşünüyoruz.

## KAYNAKLAR

- Becker, Carl L.; "Progress", *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. XII, New York, USA: The Macmillan Company, 1937.
- \_\_\_\_\_, Carl L.; *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, USA: Yale University Press, 1932.
- Blumenberg, Hans; *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. R.M. Wallace, Cambridge, USA: MIT Press, 1983.
- Bock, Kenneth; "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, çev. Mete Tunçay ve Aydın Uğur, Ankara: Verso Yayıncılık, Mart 1990.
- Bury, John Bagnell; *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, New York: The Macmillan Company, 1920.
- Collingwood, Robin George; *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.
- Colton, Joel; "Foreword", *Progress and its Discontents*, ed. Gabriel Almond, USA: University of California Press, 1982.
- Dawson, Christopher; *Progress and Religion: An Historical Inquiry*, Washington D.C: The Catholic University of America Press, 1929.

- De Benoist, Alan; "A Brief History of The Idea of Progress", trans. Greg Johnson, *The Occidental Quarterly*, vol. 8, No:1, Atlanta, USA: Charles Martel Society, 2008.
- Delon, Michel (Ed); *Encyclopedia of the Enlightenment*, New York, USA: Routledge, Taylor&Francis Group, 2013.
- Edelstein, Ludwig; *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore: John Hopkins Press, 1967.
- Fay, Sidney B.; "The Idea of Progress", *The American Historical Review*, vol. 52, No. 2, Oxford: Oxford University Press, 1947.
- Glare, P.G. (ed); *Oxford Latin Dictionary*, London: Oxford Clarendon Press, 1990.
- Iggers, Georg; "The Idea of Progress: A Critical Reassessment", *The American Historical Review*, No. 1, 1965.
- \_\_\_\_\_; "The Idea of Progress in Historiography and Social Thought Since the Enlightenment", *Progress and Its Discontents*, ed. Gabriel Almond, USA: University of California Press, 1982.
- Kranz, Walther; *Antik Felsefe*, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Lewis, Charlton T.; *An Elementary Latin Dictionary* içinde "progredior" maddesi, New York: American Book Company, 1890.
- Löwith, Karl; *Meaning in History*, Chicago, USA: University of Chicago Press, 1949.
- \_\_\_\_\_; *Tarihte Anlam*, çev. Caner Turan, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Manuel, Frank E. & Manuel, Fritzie P.; *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1979.
- Meier, Christian; "Antik Dönemde İlerleme", *İlerleme*, çev. Mustafa Özdemir, Ankara: Dost Kitabevi, 2007.
- Nicolas Berdyaev, *The Meaning of History* (1936), trans. George Reavey, Cleveland, Ohio: The World Publishing Company, 1968.
- Nisbet, Robert; "The Idea of Progress, Bibliographical Essay", *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought*, vol. II, no.I, Washington DC, USA: Cato Institute, 1979.
- \_\_\_\_\_; *History of The Idea of Progress*, New York: Basic Books, 1980.
- Rossi, Paolo; *Gemi Batıyor, Seyreden Yok: İlerleme Fikri*, çev. Durdu Kundakçı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Strauss, Leo; "Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization", *Modern Judaism*, vol. 1, No. 1, UK: Oxford University Press, 1981.
- Tuveson, Ernest Lee; *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*, New York: Harper and Row Publishers, 1964.
- Voegelin, Eric; *New Science of Politics*, Chicago: Chicago University Press, 1987.



## AHLAKİ NİHİLİZM KAPSAMINA GİREN METAETİK TEORİLER

Cemre Demirel\*

### METAETHICAL THEORIES FALLING WITHIN THE SCOPE OF MORAL NIHILISM

#### ÖZ

Objektif ahlaki değerlerin ve görevlerin var olmadığını savunan metaetik görüş ahlaki nihilizmdir. Yani ahlaki nihilizmin esas iddiası ontoloji üzerinedir. Bununla birlikte, birçok linguistik metaetik teori ahlaki ontolojiyi reddetmekte ve dolayısıyla ontolojik bağlamda ahlaki nihilizm kapsamına girmektedir. Fakat nihilizmin kötü şöhretli bir kelime olmasından dolayı filozoflar genellikle savundukları teorilerin, tüm benzerliklerine rağmen, ahlaki nihilist olduğunu dillendirmemektedirler. Bu çalışmada hem ahlaki nihilizmin ne olduğu anlatılmış hem de onun kapsamına dair bir inceleme yapılmıştır. İddiam, tüm gayrıbilşselci metaetik teorilerin ve bilşselciliğiyle istisna olan hata teorisinin ahlaki nihilizm çatısı altında sınıflandırılması gerektiğidir. Bunun için duyguculuk, dışavurumculuk, yarı realizm, kuralcılık gibi gayrıbilşselci linguistik teoriler ve ahlaki sübjektivizm, ahlaki görelilik gibi ontolojik teoriler ayrı başlıklarda incelenmiştir. Sözü edilen tüm bu teorilerin esasen ahlaki nihilist olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Literatürde ahlaki nihilizm her ne kadar daha çok hata teorisi ile özdeşleşmiş olsa da, ahlaki nihilizmin kapsamının çok daha geniş olduğu vurgulanmıştır. Zira sözü edilen metaetik teorilerin tamamı ahlaki ontolojiyi reddetmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlaki nihilizm, metaetik, duyguculuk, dışavurumculuk, gayrıbilşselcilik, hata teorisi.

\* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı, e-mail: demirel.cemre.89@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3279-0620. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 24.08.2023; kabul tarihi: 21.09.2023.

### ABSTRACT

The metaethical view that asserts the nonexistence of objective moral values and duties is known as moral nihilism. The fundamental claim of moral nihilism pertains to ontology. However, numerous linguistic metaethical theories reject moral ontology and thereby fall within the scope of moral nihilism in the ontological context. Nevertheless, due to the notorious connotation of nihilism, philosophers often refrain from explicitly labeling their advocated theories as moral nihilism, despite sharing many similarities. In this study, both what moral nihilism is and an examination of its scope have been presented. My proposition is that all non-cognitivist metaethical theories, with the exception of error theory accompanied by cognitivism, should be classified under the framework of moral nihilism. To support this, non-cognitivist linguistic theories such as emotivism, expressivism, quasi-realism, and prescriptivism, along with ontological theories like moral subjectivism and moral relativism, have been examined under separate titles. An attempt has been made to demonstrate that all of these mentioned theories are fundamentally moral nihilist. Although in the literature, moral nihilism is often associated with error theory, the study emphasizes that the scope of moral nihilism is much broader. This is because all the aforementioned metaethical theories reject moral ontology.

**Keywords:** Moral nihilism, metaethics, emotivism, expressivism, non-cognitivism, error theory.

\*

### Giriş

Ahlaki nihilizm, objektif ahlaki değer ve görevlerin var olmadığını savunan metaetik görüştür. Bu, ahlaki nihilizmin ontolojik iddiasıdır. Linguistik ahlaki nihilist teorileri ise şu şekilde ikiye ayırabiliriz: (1) Ahlaki yargılar doğruluk değerine (doğru ya da yanlış olabilme kapasitesine) sahip olmayan gayribilişsel ifadelerdir ve dolayısıyla ahlaki yargılar *anlamsızdır*. (2) Ahlaki yargılar doğruluk değerine sahiptir ve bilişsel ifadelerdir ancak bu ahlaki ifadelerin gönderimde buldukları ahlaki gerçekler var olmadığı için tüm ahlaki önermeler *yanlıştır*.

Bu makalede göstermeye çalışacağım şey çoğu anti-realist teorinin esasen ahlaki nihilizm başlığı altında sınıflandırılabilceğidir. Ahlaki anti-realizm, insan zihninden bağımsız objektif ahlaki gerçeklerin var olmadığını savunan metaetik pozisyondur ve hâliyle –inşacılık gibi istisnalar dışında– çoğu ahlaki anti-realist teori ahlaki nihilizm sınıfına dahil olmalıdır. Nihilizm, kötü şöhretli bir kelime olması sebebiyle genellikle filozoflar tarafından tercih edilmemektedir, oysa objektif ahlaki değer ve görevlerin reddi kaçınılmaz olarak ahlaki nihilizme yol açacaktır, her ne kadar düşünürler nihilizm kavramını kullanmaktan kaçınsa da. Bunun için öncelikle ahlaki nihilizmi

tanıtacak, ardından ahlaki nihilizm kapsamına girmesi gereken metaetik teorilere örnekler vereceğim.

## 1. Ahlaki Nihilizm

Metafizik ahlaki nihilizm, ahlaki gerçeklerin var olmadığını savunur. Buna göre “kötülük” dediğimiz ahlaki nitelik gerçekte yoktur, o hâlde “Cinayet bir kötülüktür” cümlesi ya anlamsızdır ya da yanlıştır, zira kötülük denilen şey gerçekte yoktur. Ahlaki nihilist olmanın bir diğer yolu ise ahlaki gerçeklerin ve ahlaki niteliklerin var olduğunu kabul etmek ama bunun önemsiz olduğunu öne sürmektir. Buna göre insan hayatı sonludur ve absürttür, dolayısıyla “iyi” ve “kötü” gibi ahlaki değerler var olsalar bile önemsizdirler. Konu alacağımız ahlaki nihilizm bu türden depresif bir psikolojik *tavır* değil, ancak ahlaki gerçeklerin var olmadığına dair *inançtır*. Yani ahlaki nihilizmi varoluşsal açıdan değil, ontolojik zeminde ele alacağız.

Ahlaki nihilizmin, ahlaki şüpheciliğin dozu artırılmış hâli olduğunu söylemek mümkündür. Genellikle Pyrrhon ile anılan ahlaki şüpheciliğe göre ahlaki önermelerin doğru mu yanlış mı olduklarını bilemeyiz zira onların var olduklarına ya da olmadıklarına dair bir bilgimiz yoktur.<sup>1</sup> Fakat ahlaki nihilizme göre ahlaki gerçekler kesin olarak yoktur.

Metafizik ahlaki nihilizmin (1) ahlaki önermeler *anlamsızdır* ve (2) ahlaki önermeler *yanlıştır* şeklinde savunulabileceğini söylemiştik. Her iki önerme de ontolojik olarak ahlaki gerçeklerin var olmadığı inancına sahiptir ancak aralarında dilsel bir ayrım vardır. Metaetik dilsel teoriler bilişselcilik ve gayribilişselcilik şeklinde ikiye ayrılır. Bilişselciler, ahlaki yargılarımızın dış dünyadaki gerçekleri temsil ettiğini ve doğruluk değeri taşıyan bilişsel ifadeler olduklarını savunur. Yani ahlaki önermelerimiz, dış dünya hakkındaki inançlarımızın temsildir.<sup>2</sup> Buna göre “Cemil bir portakal yedi” cümlesi nasıl ki dış dünya hakkındaki inancımızı temsil ediyorsa ve Cemil’in bir portakal yemiş olması bizim ne düşündüğümüzden bağımsız bir şekilde dış gerçekliğe bağlı olarak doğru ya da yanlış olabilme kapasitesine sahipse, “Cemil kötü bir insandır” şeklindeki ahlaki yargımız da dış dünya hakkındadır ve doğru ya da yanlış olabilme kapasitesine sahiptir. Burada önemli olan Cemil’in sahiden kötü bir insan olmasından ziyade, Cemil hakkındaki ahlaki yargımızın anlamlı bir cümle olması ve doğruluk değerine sahip olmasıdır, zira bilişselciliğin iddiası budur. Yani bilişselciliğe göre Cemil gerçekte iyi bir insan olsa dahi “Cemil kötü bir insandır” yargısı anlamlıdır ve bilişseldir, zira “kötülük” gibi insan zihninden bağımsız bir gerçeğe atıfta bulunur.

<sup>1</sup> Richard Joyce ve Simon Kirchin, *A World Without Values: Essays on John Mackie’s Moral Error Theory*, Springer, 2010, s. x.

<sup>2</sup> Sigrun Svavarsdottir, “Moral Cognitivism and Moral Motivation”, *The Philosophical Review*, C. 108, No. 2, 1999, s. 166.

Ahlaki nihilist filozof John Leslie Mackie'ye göre de ahlaki önermelerimiz, dış dünyada bizden bağımsız objektif bir gerçeklik olduğunu varsayar ancak böyle bir ahlaki gerçeklik alemi yoktur, dolayısıyla tüm ahlaki önermelerimiz yanlıştır.<sup>3</sup> Mackie'nin ahlaki nihilizme "hata teorisi" adını vermesi de buradan gelir, zira insan zihninden bağımsız bir objektif ahlak yoktur ancak biz böyle bir objektif ahlak alemi varmış gibi oraya gönderimde bulunarak ahlaki yargılarda bulunuruz, dolayısıyla tüm ahlaki önermelerimiz sistematik olarak hatalıdır. Mackie'nin nihilizmi, ahlaki önermelerimiz yanlış bile olsa doğruluk değeri taşıyan inançları temsil ettikleri için bilişselcilğe dahildir.

Bilişselciliğin reddi olan gayribilişselciliğe göre ise dış dünyada ahlaki gerçekler yoktur ve ahlaki yargılarımız temsil önermeleri olamazlar. Ahlaki yargılarımız ancak duygularımız ya da arzularımız gibi konatif durumların dışavurumu olabilirler.<sup>4</sup> Yani "Cemil kötü bir insandır" demek ile "Cemil yuuuh!" demek arasında pek bir fark yoktur, zira ikisi de Cemil'e karşı olan hislerimizin dışavurumudur ve iki cümle de dış gerçekliğin temsili değildir. Gayribilişselciliğe göre ahlaki yargılarımız yanlış bile değildir, onlar anlamsızdır, tıpkı "Cemil yuuuh" ifadesinin anlamlı bir önerme sayılmadığı gibi. Ahlaki ifadeler, ahlaki inançlarımızı temsil etmezler zira onlar birtakım gayribilişsel dışavurumlardır ve dolayısıyla bir doğruluk değerine sahip değillerdir. İleride göreceğimiz üzere dilsel açıdan gayribilişselci olan tüm metaetik teoriler aslında ontolojik olarak ahlaki nihilizm sınıfına dahil edilebilir, zira hepsi objektif ahlaki reddeder. Sonuç olarak ahlaki nihilizmin ontolojisi bağlamında Mackie'nin bilişselci hata teorisi ile gayribilişselci metaetik teoriler arasında fark yoktur, aralarında sadece dilsel bir ayrım vardır. Sözü edilen tüm bu teoriler ahlaki nihilizme uygun olarak ahlaki ontolojiyi reddederler.

Ahlaki nihilizmi her iki şekilde de savunmak mümkündür, yani Mackie gibi ahlaki ifadelerin her şeye rağmen anlamlı oldukları ancak sistematik olarak yanlış oldukları da savunulabilir yahut ahlaki ifadelerin hepten anlamsız oldukları da ahlaki nihilizm çatısı altında savunulabilir. Nihayetinde her iki görüş de dış dünyada insan zihninden bağımsız ahlaki gerçeklerin var olmadığı kabulüne dayanır. Ahlakın objektif olması, onun her tür insan isteğinden, kaprisinden ve tutumundan bağımsız olmasıdır. Yani ahlaki doğruluk ve ahlaki yanlışlık, eylemlerimizin gerçek özellikleri olmalı, onlar sadece bizim zihnimizdeki kurgular olmamalı.<sup>5</sup> İşte ahlaki nihilizm, bunun reddidir. Mackie, Hume'dan da esinle, zihnin dış dünyaya açılma eğiliminde olduğunu söyler.<sup>6</sup> Böylece zihin, kendi özelliklerini dışarıdaki objelere yansıtır. İyilik, kötülük, doğruluk ve yanlışlık gibi kavramlar yalnızca bizim zihnimizde vardır fakat bunları dış dünyaya yansıtarak ahlakın objektif olduğunu zannederiz.<sup>7</sup> Zihinde bulunan bu tutumlar,

<sup>3</sup> John Leslie Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, 1990, s. 35.

<sup>4</sup> Svavarsdottir, "Moral Cognitivism and Moral Motivation", s. 167.

<sup>5</sup> Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, s. 31.

<sup>6</sup> Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, s. 42.

<sup>7</sup> Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, s. 42.

dış dünyaya yansıtılıp yapay bir şekilde objektifleştirildiğinde, kişi ahlaki otoritenin kendinden bağımsız bir varlığa sahip olduğu yanılığına düşer. Ahlakı objektifleştirmenin bir diğer yolu da arzularımız ile değerler arasındaki bağımlılığın doğrultusunu değiştirmektir. Mackie'ye göre bunu ilk fark edenlerden biri Thomas Hobbes'tur. "Bir kişinin iştah ya da arzu objesi neyse, o iyidir" diyen Hobbes, fark edileceği üzere ahlakın objektifliğinden yana değildir, zira ona göre "iyi", bizim arzularımıza endekslidir. Ancak insanlar arzuladıkları şeye iyi demediklerini, aksine bir şey iyi olduğu için onu arzuladıklarına inanarak bağımlılığın yönünü değiştirmekte ve iyiyi objektifleştirmektedir. Mackie'ye göre kendi ahlaki yargılarımızın diğer insanlar tarafından da tanınmasını istediğimiz için ahlaka böyle kendimizden bağımsız bir otorite tanırız.<sup>8</sup> Biz istediğimiz için onun iyi olmasındansa, o iyi olduğu için onu istememiz kendi isteğimizin tüm insanlar üzerinde otorite kurmasını sağlar.

Ahlaki anti-realist teoriler objektif ahlaki reddederken hâliyle ahlaki nihilizm ile aynı argümanlara başvururlar. Hem anti-realist ve ahlaki nihilist teorilerin başvurdukları stratejilerdeki benzerliğe dikkat çekmek için hem de ahlaki nihilizmi daha da açmak için bu argümanların en popüler olanlarını tanıtmakta fayda görüyorum.

### 1.1. Tuhaflik Argümanı

Mackie'ye göre insan zihninden bağımsız objektif ahlaki değerlerin varlığı tuhaf-tır. Kendi ifadesiyle "Eğer objektif değerler varsa, o zaman bunlar evrende bulunan herhangi bir şeyden tamamen farklı, son derece garip bir tür varlık ya da nitelik ya da ilişkiler olurdu"<sup>9</sup> Gerçekten de "iyilik" veya "kötülük" gibi kavramlar "dikdörtgen olmak", "yükseklik", "kedi olmak" gibi niteliklerden statü olarak farklıdır. Sondakiler hakkında gözlem yoluyla bilgi edinirken, iyiliğin ve kötülüğün bilgisi salt gözlemden çıkmamaktadır. Zira Mackie'ye göre ahlaki değer ve nitelikler, bu dünyanın kumaşına ait değildir.<sup>10</sup> Eğer var olsalardı söz konusu ahlaki nitelikler, doğal niteliklerden son derece farklı ve tuhaf nitelikler olurlardı. Bu, Mackie'nin objektif ahlaka yönelttiği ontolojik itirazdır. Epistemolojik itirazı ise, eğer söz konusu tuhaf objektif değerler var olsaydı, bunları algılayacak yetimizin de diğer tüm yetilerimizden farklı ve tuhaf bir yeti olması gerektiğidir.<sup>11</sup> Mackie'ye göre objektif değerlerin varlığının tuhaf olduğunu fark edenlerden biri G. E. Moore'dur. Moore, ahlaki niteliklerin doğal niteliklerden farklı olduklarını kabul etmiş fakat ahlakın objektifliğini kurtarmak için ahlaki değerleri "doğal-olmayan" (*non-natural*) nitelikler şeklinde adlandırmıştır.<sup>12</sup> Hâliyle doğal-olmayan bu ahlaki nitelikleri algılayan melekemiz de özel bir sezgi yetisidir.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, s. 43.

<sup>9</sup> Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, s. 38.

<sup>10</sup> Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, s. 15.

<sup>11</sup> Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, s. 15.

<sup>12</sup> George Edward Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1922, s. 112.

<sup>13</sup> Moore, *Principia Ethica*, s. 75-77.

Ancak sezgi yetisinin kendisi doğal dünyaya aittir, bu durumda doğal dünyaya ait olan sezgi yetisinin doğal-olmayan değerleri başarıyla algılayabilmesi büyük bir gizemdir. Mackie'ye göre ahlaki epistemolojiyi kurtarmak için öne sürülen sezgi yetisi yetersiz bir cevaptır ancak ahlaki değerlerin tuhafılığı problemi karşısında başka çaresi olmayan her ahlaki realist, son çare olarak bu sezgi yetisine sığınmaktadır.<sup>14</sup>

Mackie'nin tuhafılık eleştirisi dört alt başlıktan oluşur.<sup>15</sup> Bunların ilki, bahsetmiş olduğumuz epistemolojik tuhafılık eleştirisidir, yani doğal dünyaya ait olan sezgi melekесinin doğal-olmayan ahlaki nitelikleri kapıp algılayabilmesi tuhaftır ve iki farklı alem arasındaki bu tür bir ilişki açıklanamaz. Diğer üç tuhafılık ise ahlaki niteliklerin doğal niteliklere bağlanabilmesi (*supervenience*), ahlakın motive edici güce sahip olabilmesi ve ahlakın indirgenemez şekilde normatif (görev verici) olmasıdır.

Sırasıyla gitmek gerekirse, insan zihninden bağımsız olan ve doğal-olmayan ahlaki niteliklerin bu dünyada örneklenebilmesi tuhaftır. Öyle ki, ahlaki nitelikler, doğal niteliklerdeki değişimlere bağlıdır. Buna binaen Mackie'nin üstünde durduğu konu, doğal niteliklerdeki değişimlerin ahlaki niteliklerdeki değişime yol açabilmesinin tuhaf bir ilişki oluşudur. Yani eğer işkence etmek ahlaken yanlışsa, doğal dünyaya ait bir eylem olan işkence ile ahlaki aleme ait olan “yanlışlık” arasında bir bağlılık ilişkisi söz konusudur. “İşkence etmek yanlıştır çünkü bu acımasızlıktır” önermesindeki “çünkü”nün nereden geldiğini soran Mackie, iki farklı alem (doğal dünya ve doğal-olmayan ahlaki değerler alemi) arasındaki bağlılığın açıklanamayacağını iddia eder.<sup>16</sup> Zira işkence etmenin acımasızlık olması ve işkence etmenin ahlaken yanlış olması arasında mantıksal bir zorunluluk yoktur. Doğal nitelikler hakkında gözlemlerle bilgi ediniriz, onlar uzay-zaman içerisinde vardılar ve nedensel etkileşime girerler. Öyle görünüyor ki doğal-olmayan nitelikler bu niteliklerin hiçbirine sahip değildir ama nasıl oluyorsa doğal niteliklerdeki değişimlere endeksli olarak dünyada örneklenebilmektedirler. Bu tablo Mackie için oldukça tuhaftır. Ek olarak doğal-olmayan nitelikleri öne sürmek, natüralizmin lügatının sebepsiz yere şişkinleşmesine yol açmaktadır. Tüm bunlar, sözde ahlaki niteliklerin doğal niteliklere bağlı bir şekilde örneklenebileceğine şüphe bindirir. Mackie açısından bu tuhaf ve zorlama tabloyu kabul etmektense ahlaki gerçeklerin var olmadığını kabul etmek daha mantıklıdır.

Bir diğer tuhafılık ahlaki gerçeklerin motive edici güce sahip olmalarıdır. Platon'un iyi ideasını örnek veren Mackie, söz konusu iyinin, onun bilgisine sahip olan kişiye ağır basacak şekilde motivasyon verdiğini söyler.<sup>17</sup> Zira objektif ahlak anlayışına göre söz konusu iyi, biz onu istediğimiz için iyi değildir, o iyi olduğu için onu isteriz. Dolayısıyla ahlaki gerçeklerin böyle güçlü bir motivasyon gücüne sahip olması tuhaftır. Esasen

<sup>14</sup> Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, s. 39.

<sup>15</sup> Jonas Olson, *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*, Oxford University Press, 2014, s. 3.

<sup>16</sup> Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, s. 41.

<sup>17</sup> Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, s. 40.

Mackie'nin eleştirisi içselci motivasyon anlayışına karşıdır.<sup>18</sup> Motivasyon içselciliğine göre ahlaki yargılar, yargıda bulunan kişiyi bir ölçüde motive eder. Oysa motivasyon dışsalcılığı Mackie'nin tuhaflık eleştirisine bağlıdır, zira dışsalci anlayışa göre ahlaki yargıların kişiyi motive etmesi zorunlu değil rastlantısal bir durumdur.<sup>19</sup> Objektif ahlaki savunular günümüzde dışsalcılıkla birlikte Humecu anlayışı da savunmaktadır. Humecu motivasyon teorisine göre ahlaki yargılar bizi motive ettiklerinde bunu arzularımıza ya da hâli hazırdaki başka motiflerimize hitap ederek başarırlar. Örneğin yardımseverliğin bir iyilik olduğu yargısında bulunan kişi, iyi bir insan olma motivasyonu veya erdemli biri olmanın hazzını elde etme motivasyonu ile hareket ederek yardımsever davranışlarda bulunabilir. Mackie'nin motivasyonlar hakkındaki tuhaflık eleştirisi Humecu dışsalcılığa karşı geçerli olmasa da, ahlaki yargının bizzat kendisinin kişiyi motive ettiğini iddia eden motivasyon içselciliği için hâlâ ciddi bir eleştiridir.

Mackie'nin son tuhaflık eleştirisi, ahlakın indirgenemez şekilde normatif olması hakkındadır ve en zorlayıcı tuhaflık eleştirisi de budur. Yani "Yalan söylemek ahlaken yanlıştır" dediğimizde insanlar yalan söylemekten men edilir ve doğruyu söylemek yönünde ahlaki bir göreve sahip olurlar. Bu, motivasyondan tamamen farklıdır, zira ahlaki nitelikler burada motivasyondan da öte görev vermektedir. Motivasyon hakkındaki tuhaflık eleştirisinin psikolojik bir boyutu varken, normatiflik hakkındaki tuhaflık eleştirisi ontolojiye dair bir eleştiridir.<sup>20</sup> Ahlaki niteliklerin insanlara görev vermesi tuhaftır, zira doğadaki başka hiçbir nesne ya da ilişki, bize görev vermemektedir. Bir eylemde bulunmak için gerekçem olabilir ancak gerekçe ve görev birbirinden farklıdır. Para kazanmak, çalışmam için gerekçemi oluşturur ancak ne para kazanmak ne de çalışmak benim görevimdir. Evsiz ve yoksul bir hayatı seçmem ve hatta intihar etmem daima mümkündür, bu durumda doğal dünyanın bana çalışmam ya da para kazanmam ya da hayata tutunmam için görev tayin ettiğini söyleyemeyiz. Bu bağlamda, doğal dünya bize asla görev tayin etmemektedir, ancak ahlaki nitelikler böylesi tuhaf bir özelliğe sahiptir ve bize görev bindirebilmektedirler. Mackie burada "-dir" önermelerinden "-meli" önermelerine geçişin yapılamayacağını göstermekle kalmaz, aynı zamanda ahlaki gerçeklerin sahip olduğu görev atayabilme niteliğinin tuhaflığına dikkat çeker ve ona göre evrende böyle bir niteliğe sahip hiçbir şey var olamaz. Zira evren her tür değerden ve gayeden yoksundur, nasıl olur da böylesi değersiz bir evren değerlere vücut verebilir ve insanlara anlamlı görevler tayin edebilir?

Mackie'ye cevaben evrende çok sayıda tuhaf şey olduğu söylenebilir. Örneğin kara madde, nötrinolar, bukalemun gibi hayvanlar da tuhaftır.<sup>21</sup> Hatta evrenin var olması başlı başına tuhaftır, zira evren hiç var olmayabilirdi. Ancak tüm bu sayılanlar natüralizmin

<sup>18</sup> David Copp, "Normativity, Deliberation, and Queerness", *A World Without Values: Essays on John Mackie's Moral Error Theory*, Springer, 2010, s. 145.

<sup>19</sup> Svavarsdottir, "Moral Cognitivism and Moral Motivation", s. 163.

<sup>20</sup> Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, s. 19.

<sup>21</sup> Olson, *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*, s. 62.

lügatının şişkinleşmesine yol açmazlar. Hepsinin hakkında gözlem ile bilgi edinmemiz mümkündür ve hepsi de nedensellik yasalarına tabidir. Oysa ahlaki gerçekler direkt gözlemlenemiyor oluşundan yola çıkarak bir suç ortağı stratejisi izlenebilir. En nihayetinde pi sayısını ya da iki boyutlu bir çemberi de doğada görmemiz mümkün değildir. Ancak matematik, bilimsel açıklamalarımızda kendisine yer bulur ve bu sayede onun gerçek olduğunu biliriz. Oysa ahlaki nitelikler en iyi açıklamalarımızda yer almak zorunda değildir. Ahlaki nitelikleri, doğal nitelikler ile değiştirmemiz mümkündür. “Ali yalancı olduğu için kötü bir insandır” demek yerine “Ali yalancı olduğu için toplumca kabul görmeyen bir insandır” veya sadece “Ali yalancı bir insandır” demek mümkündür. Ali’nin kötü olduğunu söylemek ya cümleye fazladan bir anlam katmamaktadır ya da kötülük yerine başka doğal nitelikler kullanmak daima mümkündür. Kısacası, matematiğin açıklamalarımızdaki işe yararlığı ahlak için geçerli değildir.<sup>22</sup> Michael Ruse ise matematiği öyle olduğu için kabul etmek zorunda olduğumuzu ancak konu ahlak olduğunda alternatiflere sahip olduğumuzu ileri sürer.<sup>24</sup> Yani  $2 \times 2 = 5$  gibi yanlış kabullere sahip olamayız. Matematik konusunda bir alternatifte sahip değiliz, onu o öyle olduğu için kabul ederiz. Fakat ahlak konusunda, insanın evrimsel geçmişinde yapılacak bazı değişiklikler sonucu farklı ahlak anlayışlarına sahip olabilirdik. Hatta günümüzde dahi farklı ahlaki kabullere sahip toplumlar vardır ve her toplumun ahlaki bir şekilde iş görür. Ancak farklı matematik kabuller işe yaramazdır. Dolayısıyla matematik ve ahlak arasındaki suç ortağı stratejisi başarısızdır.

Mackie’nin dört adımdan oluşan tuhaflik argümanı ahlaki realizm aleyhine en zorlayıcı argümandır. Bilhassa doğal niteliklerin normatif oluşundaki tuhaflik daha da zorlayıcıdır ve ahlaki realistlere büyük bir açıklama borcu bindirmektedir. Hiçbir doğal nitelik normatif olamazken, nasıl oluyor da ahlaki nitelikler bana görev verebilme gücüne sahip olabiliyorlar? Natüralizm içerisinde bunu savunmak nasıl mümkün olabilir? Mackie’ye göre natüralizm içerisinde savunulamaz olan bu durumu fark eden düşünürler ahlaki nonnatüralizme sığınmışlardır, ancak onlar da niçin hayatın geri kalan her alanında metafizik natüralistken sırf ahlaki kurtarmak için doğal-olmayan ahlaki bir alan öne sürdüklerini açıklama mecburiyetindedirler.

## 1.2. Ahlaki Anlaşmazlıklar ve Ahlakın Göreliliği

Oldukça meşhur olan ahlaki anlaşmazlıklar argümanına göre ahlak toplumdan topluma, zamandan zamana değişmektedir. Hatta aynı toplumun farklı sınıflarında bile farklı ahlak anlayışları görülebilmektedir.<sup>25</sup> Buna cevaben yine de objektif ahlaki gerçeklerin

<sup>22</sup> Gilbert Harman, “Ethics and Observation”, *Ethical Theory: An Anthology*, Second Edition, Ed. Russ Shafer-Landau, Blackwell, 2013, s. 34.

<sup>23</sup> Harman, “Ethics and Observation”, s. 34.

<sup>24</sup> Michael Ruse, “Darwinian Evolutionary Ethics”, *The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics*, Ed. Michael Ruse ve Robert J. Richards, Cambridge University Press, 2017, s. 98.

<sup>25</sup> Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, s. 36.



var olduğu ve insanlığın ahlaki ilerleme gösterdiği söylenebilir. Örneğin insanlık artık köleliğe ve ırkçılığa karşı geniş çapta tavır almaktadır, dolayısıyla objektif ahlaki gerçekleri öğrenme yolunda tıpkı bilimde olduğu gibi ilerleme kaydettiğimiz söylenebilir. Objektif ahlaki gerçekler olmalı ki, insanlık bu ahlaki gerçeklere zaman içerisinde bir yakınsama eğilimindedir. Yahut ahlakın farklı toplumlarca farklı şekilde algılanmasının hiçbir şeyi ispat etmediği, zira insanların bilimde ve siyasette de çok yanlış fikirlere sahip olabildiği, hâlihazırdaki ahlaki göreliliğin insanın eksikliğinden kaynaklandığı ve bunun ahlakın objektifliğinden hiçbir şey eksiltmediği söylenebilir. Mackie de ahlaki göreliliğin ahlaki nihilizm lehinde bir argüman olduğunu savunmakla birlikte bunun ancak dolaylı bir argüman olduğunu kabul etmektedir.<sup>26</sup> Ancak ahlaki görelilik argümanı, evrimsel açıklamalarla birleştiğinde zorlayıcı güce sahip olabilmektedir.

### 1.3. Ahlakın Evrimsel Açıklaması

Ahlakın evrim yoluyla oluştuğunu göstermek, objektif ahlakın var olmadığını doğrudan delili değildir. Bilim dışarıdan bakışla yardımlaşma gibi ahlaki doğruların insan zihnine nasıl işlendiğini açıklayabilir ancak yardımlaşma eyleminin kendisinin bir değere sahip olup olmadığını bilim ile dışarıdan bakışla değil ancak yardımlaşma eylemine içeriden bakarak belirleyebiliriz. Yine de, her şeye rağmen Darwinci evrim teorisinin ahlakın objektif olup olmadığı üzerinde bazı güçlü imaları vardır.

Karşılıklı altruizmin –ki esasen karşılıklı altruizm gerçek manada bir altruizm değil, uzun vadeli bir bencilliktir– niçin evrimde avantaj sağladığını kuşların birbirlerini tımar etme stratejileri üzerinden basitçe anlayabiliriz.<sup>27</sup> Buna göre birbirini tımar eden kuşlar üçe ayrılmaktadır. Birinci grup kendisine yardım için gelen her kuşu kim olduğuna bakmaksızın tımar eden *enayiler*dir. İkinci grup saf egoist olan *hileciler*dir, bunlar kendilerini tımar ettirir ancak kendisinden yardım isteyen hiçbir kuşu tımar etmez. Üçüncü grup ise *kindarlar*dır, bunlar ancak kendisine yardım eden kuşları tımar eder ve hileci kuşları hafızalarına kazıyarak onları bir daha asla tımar etmezler. Bu senaryoda evrimin üçüncü gruptaki kindarları hayatta bırakmasını bekleriz. Zira ilk başta hileciler kendilerini tımar ettirip başka kuşları tımar etmediği için yiyecek ve eş bulmak gibi faaliyetlere daha fazla zaman ayırabileceklerdir, dolayısıyla hilecilerin sayısı artacaktır. Bunun sonucu olarak her kuşu tımar eden enayiler bu yaşamsal faaliyetlere yeterli zaman ayıramadıkları için tükenecektir. Enayi kuşlar tükendiğinde ve hile yapan kuşlar çoğaldığında, hileci kuşların sayısı da tükenmeye başlayacaktır zira bu kuş sürüsünde artık hilecilerin sömürebilecekleri enayiler yoktur ve kindarlar da hilecileri tımar etmeyi reddedecektir. Sonunda evrim, karşılıklı altruist davranışlar gösteren kindar kuşları hayatta bırakacaktır.

<sup>26</sup> Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, s. 36.

<sup>27</sup> Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, 30th Anniversary Edition, Oxford University Press, 2006, s. 184-186 ve Walter Sinnott-Armstrong, *Moral Skepticisms*, Oxford University Press, 2006, s. 41-42.

“Sen benim sırtımı kaşı, ben de seninkini” anlayışının niçin evrimde ödüllendirildiğini anlamak kolaydır. Fakat bazı ahlaki eylemleri açıklamada karşılıklı altruizm yetersiz kalır. Yalan söylemesi durumunda delil yetersizliğinden serbest kalacak bir suçlunun ceza alacağını bile doğruyu itiraf etmesini nasıl açıklayabiliriz? Ya da niçin görünürde bize yarardan çok zarar getiren eylemleri ahlaklılık adına yapmaktayız? Evrim çevreye uyum sağlayanları hayatta bırakıyorsa, bu durumda bazı ahlaki eylemlerin bireye zarar verdiğini ve hiç var olmamalarını beklerdik. Ancak Michael Ruse’a göre bazı ahlaki eylemler birey açısından zararlı olsa bile aynı eylem grup açısından faydalıdır ve ahlaka sahip olan gruplar, hayatta kalma yarışında avantajlı olmaktadır.<sup>28</sup> Ruse’a göre evrim zihinlerimizi öyle kodlamıştır ki, bu tür davranışları içeren ahlakın gerçek ve objektif olduğuna inanarak eylemde bulunuruz.<sup>29</sup> Bize zarar verse bile doğru olanı yapmamızın sebeplerinden biri, evrimsel sürecin bizi ahlaka inandırmasıdır. Eğer insan ahlakın kendi dışında bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğuna inanmasaydı, ahlaka yeterince motive olamazdı. Bu sebeptir ki Ruse ahlaki “kolektif illüzyon” olarak tanımlar.<sup>30</sup>

Ahlaki nihilizm lehine bir diğer argüman ise –kendisi nihilist olmamakla birlikte– Sharon Street’in ahlaki realizm karşıtı evrimsel argümanıdır.<sup>31</sup> Epistemolojik bir argüman sunan Street, evrimin çevreye uyum sağlayanları ödüllendirdiğini ve onların hayatta kalıp üremelerine imkân tanıdığını belirtir. Street’e göre bu koşullar altında gelişen ahlaki bilgi edinme yolumuz güvenilmezdir, zira bilişsel yetilerimiz çevreye uyum sağladığı için vardır, bilişsel yetilerimizin ahlaki bilgileri güvenilir bir şekilde kapmak gibi bir misyonu yoktur. Bu durumda ahlaki realisti bir ikilem bekler: Ya doğal seleksiyon mekanizması alakasız bir süreç olsa dahi bilişsel yetilerimizin ahlaki bilgileri de doğru şekilde kapmak üzere evrimleştiğini öne süreceklerdir –ki bu çok büyük bir tesadüftür– ya da evrimin bizi aynı zamanda ahlaki bilgileri kapmak üzere seçtiğini ileri süreceklerdir –ki bu da Darwinci evrim teorisinin reddi anlamına gelir–. Street’in epistemolojik argümanı, bilhassa eğer planı olan bir Tanrı yoksa ve doğanın kör güçleri iş başındaysa, ahlaki realizme karşı güçlü bir argümandır.

Ahlaki nihilizm, bize iç tutarlılığa sahip bir evrimsel hikâye anlatır. İnsan ahlakının oluşumunda ve şekillenmesinde doğal seleksiyon ve ona bağlı etmenler şüphesiz rol almıştır. Fakat konumuz şimdiye kadar sayılan argümanların gerçekten de objektif ahlaki reddetmeye yeterli olup olmadığını tartmak değildir. Üzerinde durmak istediğim husus, objektif ahlaki reddeden hemen her teorinin tıpkı ahlaki nihilizm gibi bu argümanlara onay verdiğidir. Tuhaflik argümanı, ahlakın görelî oluşu ve evrimden gelen bulgular çoğu anti-realist teorisinin onay verdiğî –ya da en azından onay vermesinin mümkün

<sup>28</sup> Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell Ltd., 1986, s. 221 ve Ruse, “Darwinian Evolutionary Ethics”, s. 91.

<sup>29</sup> Ruse, “Darwinian Evolutionary Ethics”, s. 97-99

<sup>30</sup> Ruse, *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, s. 253.

<sup>31</sup> Sharon Street, “A Darwinian Dilemma For Realist Theories of Value”, *Philosophical Studies*, 127 (1), 2006, s. 109-166.

olduğu– argümanlardır. Bu bağlamda, buradan itibaren ahlaki nihilizm çatısı altında sınıflandırılması gereken metaetik teorilere örnekler verilecektir.

## 2. Duyguculuk

Duyguculuk (*emotivism*), ahlaki yargıların yalnızca duyguların dışavurumu olan anlamsız ifadeler olduğunu savunan gayribilişselci metaetik görüştür. Buna göre “Cinayet kötüdür” ifadesi ile “Cinayet yuuh!” ifadesi arasında bir fark yoktur, zira her ikisi de cinayet eylemine karşı hissedilen duyguların dışavurumudur ve her ikisi de anlamlı birer önerme değildir. Duyguculuk ilk olarak 1936 yılında Alfred Jules Ayer’in *Language, Truth, and Logic* eserinde tanıtılmıştır ki o yıllarda yalnızca analitik felsefe değil mantıksal pozitivism de popülerliğinin zirvesindeydi. Mantıksal pozitivismin doğrulanabilirlik ilkesini alan Ayer, ahlaki önermeleri doğrulamanın bir yolu olmadığını söyler, doğrulanabilirlik ilkesini sağlayamadıkları için de tüm ahlaki ifadeler anlamsızdır.<sup>32</sup> Doğrulanabilirlik ilkesi, bir ifadenin anlamlı olabilmesi için ya ampirik olarak gözlemlenebilir ya da analitik olması gerektiğini öne sürer. Analiz, kompleks bütünlere parçalara ayırma işlemidir. Örneğin bir elmayı olabilecek tüm parçalarına ayırdığımızda elde ettiğimiz kırmızı rengi daha fazla ayırıştırılmaz. Kırmızı tek başına ele alınması gereken ve analiz edilemez bir kavramdır, o yalnızca bilinebilir. Keza objektif ahlaki savunan nonnatüralist filozof G. E. Moore “iyi”nin daha fazla analiz edilemeyen kendine has bir nitelik olduğunu savunur. Ayer de “iyi”nin analiz edilemezliği konusunda Moore ile hemfikirdir. Ancak Moore’dan farklı olarak Ayer’e göre iyi gibi ahlaki kavramlar analiz edilemez olmalarının yanı sıra anlamsızdır da.<sup>33</sup>

Ahlaki kavramların sahte kavramlar olduklarını düşünen Ayer’e göre “Bu parayı çalmakla yanlış yaptın” cümlesi bilgi açısından “Bu parayı çaldın” cümlesine hiçbir şey eklememektedir. Ahlaki kavramları konuşmalarımızdaki vurgulara ya da yazı dilindeki ünlem işaretine benzeten Ayer, ahlaki kavramların tıpkı vurgu ya da ünlem gibi bize hiçbir yeni bilgi sunmadığını söyler.<sup>34</sup> “Para çalmak yanlıştır” cümlesi ile “Para çalmak!” ya da “Para çalmak yuuh!” cümlelerinin aynı anlama geldiğini söyleyen Ayer’e göre bu tür ifadelerin doğrulanabilirlik ilkesini sağlaması mümkün değildir.<sup>35</sup> Zira bunlar sadece duyguların ifade ediliş şekli olan gayribilişsel ifadelerdir ve bir önerme bile değillerdir. Konuşma dilindeki tonlamalar ve yazı dilindeki ünlem işareti nasıl ki duygularımızı ifade etmeye yarıyorsa, “iyi”, “kötü”, “doğru”, “yanlış” gibi ahlaki kavramlar da duyguları ifade etmenin bir şeklidir. Yani Ayer’e göre etik, felsefeden ziyade psikolojinin ya da sosyolojinin bir dalı olmaktan ibarettir.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, 1946, s. 109-110.

<sup>33</sup> Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 110.

<sup>34</sup> Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 110.

<sup>35</sup> Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 110.

<sup>36</sup> Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 117 ve Alfred Jules Ayer, “A Critique of Ethics”, *Ethical Theory: An Anthology*, Second Edition, Ed. Russ Shafer-Landau, Wiley-Blackwell, 2013, s. 16-17.

Ayer, duyguculuğun radikal bir şekilde subjektif olduğunu kabul etmekle birlikte, ahlaki subjektiflikten farklı bir yanı olduğunu da belirtir.<sup>37</sup> Tıpkı duyguculukta olduğu gibi ahlaki subjektifliğe göre de kişi kendinden bağımsız objektif ahlaki gerçeklere gönderimde bulunamaz, zira bu tür objektif ahlaki gerçekler yoktur. Ancak ahlaki subjektivizmde kişi kendi duyguları hakkında önermelerde bulunur ve bu önermeler bir tür doğruluk değerine sahiptir. Örneğin “hoşgörü bir erdemdir” yargısında bulunan kişi, eğer hoşgörüyü karşı gerçekten olumlu hisler taşıyorsa, bu açıdan önermesi bir doğruluk değerine sahip olabilmektedir. Ahlaki subjektivizm –tıpkı Mackie’nin hata teorisinde gördüğümüz gibi– bilişselci de olabilmektedir. Ancak Ayer, gayrıbilişselci olan duyguculuk ile bilişselci olan ahlaki subjektivizm türleri arasına bir çizgi çeker. Ayer’e göre “Hoşgörü bir erdemdir” önermesi doğruluk değerine dahi sahip değildir, zira hislerimi bir önerme şeklinde söylemiyor, yalnızca ahlaki sembollerle süsleyerek *belli ediyorumdur*. Bu durumda ahlaki subjektivizme göre “Hoşgörü bir erdemdir” ve “Hoşgörü kötüdür” önermeleri birbirleriyle çelişir, zira bunları söyleyen kişiler hoşgörü hakkındaki hislerini anlamlı önermeler hâline getirirler. Ancak duyguculukta ahlaki ifadeler önerme bile olamazlar. O sebeple ahlaki bir önermenin (ya da görünürde ahlaki önerme olan ahlaki bir ifadenin) kendisi ve zıttı birbiriyle çelişmez, zira ikisi de sadece anlamsızdır ve aslında birbirlerine zıt bile değillerdir, onlar yalnızca farklı duyguların dışavurumlarıdır. Bu sebeple duyguculuğa göre, bilişselci subjektivizmdeki gibi “Hoşgörü bir erdemdir” ve “Hoşgörü kötüdür” önermeleri birbirleriyle çelişmez, onlar yalnızca *farklı* anlamsız ifadelerdir.

Ahlakın objektif olmadığını söylemenin birçok yolu vardır. Ortodoks ahlaki subjektivizmden bazı farkları olsa da en nihayetinde duyguculuk da ahlakın objektif olduğunu reddeder. Bunu yaparken, tüm ahlaki önermelerin yanlış olduğunu söylemez. O, mantıksal pozitivizmin de etkisiyle ahlaki önermelerin anlamsız oldukları şikkını ve dolayısıyla gayrıbilişselciliği seçer. Duyguculuk, ahlakı psikolojik bir meseleye indirger ve “iyi”, “kötü” gibi ahlaki kavramların duygularımızı belli etmeye yarayan semboller olduğunu savunur. Yani “iyi” ve “kötü” gibi ahlaki kavramların sahici bir varlığından söz edilemez. Bu sebeple dilsel bir teori olan duyguculuğun yaslandığı ontolojik zeminin ahlaki nihilizm olduğunu söyleyebiliriz. Keza duyguculuğa göre hakkında anlamlı cümleler kurabileceğimiz objektif ahlaki gerçekler yoktur.

### 3. Dışavurumculuk

Dışavurumculuğun, duyguculuğun daha geniş kapsamlı hâli olduğunu söylemek mümkündür. Dışavurumculuk da objektif ahlaki gerçekleri reddeden ve ahlaki ifadelerin anlamsız olduklarını savunan gayrıbilişselci bir linguistik teoridir. Yalnız dışavurumculuğa göre ahlaki yargılar sadece duyguları ifade etmekle kalmaz, duygularla birlikte arzuları ve tutumları da içeren daha geniş bir mental durum havuzunu ifade

<sup>37</sup> Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 112.

etmeye yarar.<sup>38</sup> Gayrıbilşselciliğe uygun olarak ahlaki ifadeler dış gerçekliği ya da olguları tarif etmezler, ahlaki ifadeler arzuların tutumlara kadar uzanan *zihin hâllerimizi* ifade etme fonksiyonuna sahiptir.<sup>39</sup> Bununla birlikte dışavurumculuk, ahlaki ifadelerin sadece zihin hâllerimizi ifade etmeye yaramadığını ancak başkalarını da etkilemeye yarayan ima dolu ifadeler olduklarını savunur.<sup>40</sup> Yani ahlaki ifadeler, ima ve sinyalleme yoluyla iletişim kurmamıza ve anlaşmazlıklarımızı çözmemize yarar.<sup>41</sup> Örneğin “Hırsızlık kötüdür” dediğimde olgular ya da dış dünyanın gerçekliği hakkında konuşmuş olmam fakat şeylerin nasıl olması gerektiği hakkındaki tutumumu belli eder ve karşı tarafı da benimle aynı tutuma sahip olması yönünde etkilemeye çalışırım.<sup>42</sup>

Charles Leslie Stevenson anlaşmazlıklarımızı konu alır ve biri inanç biri tutum bazında olmak üzere iki tür anlaşmazlık olduğunu öne sürer.<sup>43</sup> Ahlaki anlaşmazlıkların, gayrıbilşselciliğe uygun olarak inançtan çok tutum bazında anlaşmazlıklar olduğunu savunan Stevenson’a göre ahlaki kavramlar yoluyla hem tutumumuzu karşı tarafa belli ederiz hem de onun da bizimle aynı tutuma sahip olması için üstü kapalı bir çaba gösteririz.<sup>44</sup> Örneğin Stevenson’a göre;<sup>45</sup>

A: Bu iyidir.

B: Kesinlikle katılıyorum. Bu iyidir.

Bu diyalog esasen şu şekilde çevrilebilir:

A: Bunu onaylıyorum, sen de onayla.

B: Bunu onaylamakta seninle hemfikirim, sen de onaylamaya devam et.

Yani Stevenson’a göre “Bu iyidir” demek ile “Bunu onaylıyorum ve sen de onayla” demek arasında bir fark yoktur.<sup>46</sup> Bu diyalogun aynısı “Bu kötüdür” ve “Bunu onaylamıyorum, sen de onaylama” şeklinde de kurulabilir.<sup>47</sup> Yani ahlaki kavramlar yoluyla tutumlarımızı ifade ederek anlaşmazlığın çözülmesi için karşı tarafı manipüle etmeye ya da bir orta yol bulmaya çalışırız. Zira ahlaki kavramlar bir tür manyetik çekim gücüne sahiptir. Sadece ahlaki anlaşmazlıklarda değil, hayatın birçok alanında tutumumuzu ve niyetimizi her zaman açıkça söylemeyiz. İşte ahlaki kavramların manyetik etkisi ve çekim gücü, ima yoluyla anlaşmazlıklarımızı çözmeye yarar. “İyi”, “kötü”, “doğru” ve “yanlış” gibi ahlaki kavramlar gayrıbilşsel ifadelerdir ve dünyanın nasıl olduğunu

<sup>38</sup> Richard Joyce, “Expressivism and Motivation Internalism”, *Analysis*, 62, 2002, s. 336.

<sup>39</sup> Elisabeth Camp, “Metaethical Expressivism”, *The Routledge Handbook of Metaethics*, Ed. Tristram McPherson ve David Plunkett, Routledge, New York, 2018, s. 87.

<sup>40</sup> Neil Sinclair, “Recent Work in Expressivism”, *Analysis*, 69, 2009, s. 136-137.

<sup>41</sup> Camp, “Metaethical Expressivism”, s. 91.

<sup>42</sup> Andy Egan, “Quasi-realism and Fundamental Moral Error”, *Australasian Journal of Philosophy*, 85:2, 2007, s. 207.

<sup>43</sup> Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, 1945, s. 1-5.

<sup>44</sup> Sinclair, “Recent Work in Expressivism”, s. 137.

<sup>45</sup> Stevenson, *Ethics and Language*, s. 22.

<sup>46</sup> Stevenson, *Ethics and Language*, s. 24.

<sup>47</sup> Stevenson, *Ethics and Language*, s. 24.

değil nasıl olması gerektiğini tarif ederler.<sup>48</sup> Ne var ki şeylerin nasıl olması gerektiğine dair tutumlarımızı bu ahlaki kavramlar yoluyla üstü örtük bir biçimde ifade eder ve karşı tarafı etkilemeye çalışırız. Yani ahlaki kavramlar birer manipülasyon aracıdır.

Dışavurumculuk günümüzde farklı bir doğrultuya evrilmiş ve Simon Blackburn, Alan Gibbard gibi filozoflarca yarı realizm (*quasi-realism*) teorisi geliştirilmiştir. Yarı realizm hâlâ dışavurumcu bir teori olmakla birlikte, gayrıbilşselcilik ve bilşselcilik arasında orta bir yol bulmaya çalışır. Zira gayrıbilşselcilik apaçık görünen ahlaki doğruları dahi reddetmektedir. Örneğin cinayetin ya da tecavüzün kötü olması apaçık gibi görünür, bunlar sadece bizim duygularımızla değil, dış dünyanın nasıl olduğuyula da ilgili olmalıdır. Fakat gayrıbilşselciliğe göre zihinden bağımsız bir ahlaki gerçeklik yoktur, dolayısıyla cinayet ve tecavüz gibi eylemler bile zihnimizden bağımsız bir kötülük niteliğine sahip değildir, bunlar yalnızca bizim kurgularımız ya da projeksiyonlarımızdır ve bu sağduyuyula oldukça terstir.<sup>49</sup> Ama öte yandan bilşselciliğin öne sürdüğü zihinden bağımsız ahlaki nitelikler de Mackie'nin belirttiği gibi oldukça tuhaftır ve sağduyuya terstir. İşte yarı realizm, hem gayrıbilşselci hem bilşselci öğeler taşıyarak her iki dilsel teorinin de akla yatkın yanlarını almayı ve ahlaki yargılarımızı sağduyuya uyumlu bir hâle getirmeyi amaçlar.

Yarı realizme göre ahlaki ifadeler hâlen önerme değildir ve bizim zihin hâllerimizi yansıtır. Zira realizmin iddia ettiği gibi zihinden bağımsız olan tuhaf ahlaki gerçekler yoktur. Fakat ahlak hakkında düşünürken ve yargıda bulunurken *sanki bir gerçekliği varmış gibi* davranırız. Yani minimal düzeyde de olsa ahlaki yargılarımızın bir doğruluk değeri vardır.<sup>50</sup> Simon Blackburn bu durumu renk gibi ikinci nitelikler üzerinden izah eder.<sup>51</sup> Buna göre farklı algılara sahip bir uzaylının ya da evrenin gözünden bakıldığında renk diye bir şey yoktur. Renk, objelere ait birincil nitelik değildir ancak objeler ışık ile birleştiklerinde zihnimizde rengi üretirler. Nasıl ki her şeye rağmen renklerin gerçek olduğunu düşünüp öyle beyanda bulunuyorsak, ahlakın durumu da buna benzerdir. Tanık olduğumuz olaylar karşısında sanki onlar zihinden bağımsız ahlaki içeriklere sahiplermiş gibi tavır alırız ancak aynı olaya evrenin perspektifinden bakıldığında herhangi bir ahlaki içerik yoktur.

Dışavurumculuğun ve bilhassa yarı realizmin eleştirisini yapmak bu çalışmanın amacı dışındadır. Bizim için önemli olan, ontolojik olarak bu teorilerin ahlaki nihilizm sınıfına dahil olup olmadıklarıdır. Stevenson türü gayrıbilşselci dışavurumculuğun objektif ahlaki açıkça reddettiği ve ahlaki nihilist bir ontolojiye sahip olduğu açıktır. Yarı realizm ise hem realizmden hem anti-realizmden pay aldığı için daha karışık bir tablo sunsa da esasen o da ahlaki nihilist bir ontolojiye sahiptir. Zira ahlaki yargılar hâlen gayrıbilşsel ifadelerdir ve ahlaki yargılar tıpkı Stevenson'ın dışavurumculuğunda olduğu gibi tutumumuzu belli etmeye ve karşı tarafı manipüle etmeye, baskılamaya

<sup>48</sup> Camp, "Metaethical Expressivism", s. 97.

<sup>49</sup> Sinnott-Armstrong, *Moral Skepticisms*, s. 28-29.

<sup>50</sup> Sinnott-Armstrong, *Moral Skepticisms*, s. 27-28.

<sup>51</sup> Simon Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford, 1998, s. 92.

yarar.<sup>52</sup> Öte yandan evrenin perspektifinden bakıldığında içsel değere sahip kişi ya da olaylar yoktur, yalnızca etrafında gördüklerini içsel bir ahlaki değere sahipmiş gibi yorumlayan insanlar vardır. Bu durumda ahlakın sahici bir varlığından söz etmek de mümkün değildir. Simon Blackburn'un kendi sözleriyle "Bu teori (yarı realizm) açıkça anti-realisttir. Önerdiği izahlar ahlaki 'niteliklerin' veya 'gerçeklerin' varlığına indirgenemez veya zorunlu bir başvuru yapmaz, ahlaka ontoloji talep etmez".<sup>53</sup> Görüldüğü üzere yarı realizm de tıpkı Stevenson tipi dışavurumculuk gibi ontolojiden yoksundur ve dolayısıyla ontolojik bağlamda ahlaki nihilisttir.

#### 4. Kuralcılık

Kuralcılık, ahlaki önermelerin emir kipinde cümlelere benzediğini öne süren metaetik görüştür. Çoğunlukla R. M. Hare tarafından geliştirilen ve onunla anılan kuralcılığa ahlaki cümlelerin esas amacı emir vermektir. Bu bağlamda ahlaki önermeler, emir kipinde kurulan cümlelere benzer.<sup>54</sup> Yani "Yalan söylemek kötüdür" demek, büyük ölçüde "Yalan söyleme!" emri vermenin ahlak örtüsüne büründürülmüş hâlidir. Ahlaki cümleler bu emirlerin evrenselleştirilmiş hâlidir. "Yalan söylemek kötüdür" dediğimizde, dünyadaki tüm insanlar için geçerli olan bir emir vermiş oluruz. Yani "Yalan söyleme!" buyruğu bir kişiyi hedef alıyor gibi gözükse de, bu emir "Yalan söylemek kötüdür" şeklinde ahlaki bir önerme hâline getirildiğinde evrenselleşme amacı güder ve herkese kural koyar.

Linguistik bir teori olan kuralcılığa göre de ahlaki önermeler dış dünya hakkında bilgi vermezler fakat dünyanın nasıl olması gerektiği hakkında buyrukta bulunurlar. Duyguculuk ve dışavurumculuk gibi anti-realist ve gayribilişselci bir teori olan kuralcılık da ontolojiden yoksundur. İyi ve kötü gibi ahlaki nitelikler dış dünyada bulunmazlar, sahici bir varlığa sahip değildirler, bunlar ancak örtük yoldan emir verme araçlarıdır. Kuralcılık da şimdiye kadar incelediğimiz diğer linguistik teoriler gibi ahlaki nihilizmin bir başka biçimde ifade edilmiş hâlidir.

#### 5. Ahlaki Sübjektivizm ve Ahlaki Görelilik

Ahlaki sübjektivizm ve ahlaki görelilik (*moral relativity*) yakın anlamlara sahip olsalar da birbirlerinden farklıdır. Ahlaki sübjektivizm genellikle tek kişinin sahip olduğu ahlaki tutumlar hakkındayken, ahlaki görelilik bir kültürü, toplumu ya da kendine has ahlaki kodları olan herhangi bir çoğunluğu referans alır.

<sup>52</sup> Joyce, *Expressivism and Motivation Internalism*, s. 336.

<sup>53</sup> Simon Blackburn, *Essays in Quasi-Realism*, Oxford University Press, 1993, s. 175.

<sup>54</sup> Mark van Roojen, "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/> (erişim 22 Ağustos 2023).

Öncelikle ahlaki subjektivismden başlamak gerekirse, subjektivism oldukça geniş manalara gelen bir terimdir. Örneğin şu ana kadar işlediğimiz tüm ahlaki teoriler ahlaki subjektivism başlığına girmektedir, dolayısıyla ahlaki subjektivismin bir çatı kavram olduğunu söyleyebiliriz. Bir bilişselci olan John Leslie Mackie de,<sup>55</sup> gayribilişselci olan Ayer de<sup>56</sup> teorilerinin ahlaki subjektivist olduklarını kabul ederler. Ahlaki subjektivism ontolojik bağlamda objektif ahlaki niteliklerin ve objektif ahlaki gerçeklerin var olmadığını savunur. Aynı zamanda linguistik bir teori olan ahlaki subjektivism göre ahlaki yargılar kişilerin kendilerine has tutumlarını, duygularını ya da düşüncelerini ifade eder. Yani “Bu iyidir” diyen bir kişi esasen “Bunu onaylıyorum” demekten başka bir şey yapmamaktadır. Bir bakış açısına göre “Bu iyidir” diyen kişi her ne kadar objektif ahlaki gerçeklere gönderimde bulunmuyorsa bile eğer iyi diye nitelediği şeye gerçekten olumlu duygular ya da tutumlar besliyorsa önermesi anlamlı ve doğrudur. Ancak bu bilişselci subjektivism anlayışı, birbiriyle zıt bile olsalar, samimi olan her ahlaki önermenin doğru olması probleminde yol açar. Ayer’de tam bir örneğini gördüğümüz gayribilişselci subjektivism anlayışına göre ise ahlaki ifadeler anlamsızdır ve önerme bile değildir, her kişi kendi duygusunu ya da tutumunu ahlaki semboller yoluyla belli eder. Dolayısıyla herhangi bir ahlaki ifadenin doğruluğundan söz edilemez. Bilişselci ya da gayribilişselci, ahlaki subjektivismin her versiyonu ontolojiden yoksundur. Zira hakkında konuşabileceğimiz objektif ahlaki gerçekler yoktur. Bu sebeple ahlaki subjektivismin her versiyonunun ahlaki nihilist olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ahlaki subjektivismden farklı olan ahlaki göreliliğe göre ise ahlak, açık ya da örtük, aralarında bir anlaşmaya sahip olan bir topluluğu gerektirir.<sup>57</sup> Ahlaki önermelerin doğruluğu, görelî oldukları bu standarda yani toplumun uzlaşısına bağlıdır. Yani Y ahlaki önermesinin doğruluğu, referans alacağımız bir X standardına bağlıdır. “Ali uzun bir insandır” cümlesindeki uzunluk diğer insanlara görelidir ve Ali’nin uzun olup olmadığı içinde yaşadığı toplumdaki insanların boy ortalamasına endekslidir. Ahlaki yargıların doğruluğu da tıpkı uzunluk gibi bir standarda referansta bulunmayı gerektirir. Yani ahlaki göreliliğe göre tek başına evrensel ya da objektif olan hiçbir mutlak ahlaki doğru yoktur.<sup>58</sup> Ahlak, bir değerler standardına endekslidir ve bu standart da genellikle toplum veya kültür tarafından belirlenir.

Ahlaki göreliliğe göre soykırım, terör saldırıları, yamyamlık gibi eylemlerin doğru olması mümkündür, zira biz her ne kadar bunları yapanların yanlış yaptıklarını ve kötü insanlar olduklarını söylesek de o insanlar da kendi ahlaki kodlarına ve standartlarına göre davranmaktalar. Dolayısıyla hangi ahlaki normun daha üstün olduğunu belirlemenin bir yolu yoktur. Zira insan zihninden bağımsız ahlaki değerler yoktur. Yani yamyamlık,

<sup>55</sup> Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, s. 18.

<sup>56</sup> Ayer, “A Critique of Ethics”, s. 19.

<sup>57</sup> Gilbert Harman, “Moral Relativism Defended”, *Ethical Theory: An Anthology*, Second Edition, Ed. Russ Shafer-Landau, Wiley-Blackwell, 2013, s. 35.

<sup>58</sup> Isidora Stojanovic, “Metaethical Relativism”, *The Routledge Handbook of Metaethics*, Ed. Tristram McPherson ve David Plunkett, Routledge, New York, 2018, s. 120.



evrenin perspektifinden bakıldığında kötülük değerini içermemektedir, bu yalnızca bizim zihnimize vardır. Yani ahlaki subjektivizmde olduğu gibi ahlaki göreliliğe göre de ahlak, zihne bağımlıdır, zihinden bağımsız ahlaki gerçekler ya da doğrular yoktur. Bu durumda ahlaki göreliliğin de ontolojisinin ahlaki nihilizm olduğunu söyleyebiliriz.<sup>59</sup>

Fakat ahlaki göreliliği savunan herkes ahlaki nihilizm etiketini hemen kabul etmeyecektir. Zira ahlaki görelilik, görelilik de olsa ahlaki doğrunun var olduğunu savunur. Örneğin Einstein'ın görelilik kanununa göre zaman da görelidir ancak zamanın var olmadığından söz etmemekteyiz. Ya da uzunluk ve büyüklük gibi nitelikler de daima bir referansa göre belirlenir fakat uzunluğun ya da büyüklüğün var olmadığından söz etmeyiz.<sup>60</sup> O hâlde ahlakın görelilik olması, ahlakın varlığını ortadan kaldırır mı? Esasen fizik kurallarıyla yapılan bu analogi aldatıcı olmaktadır. Zira ahlaki nihilistler de “herhangi bir ahlak teorisine göre doğru” ya da “herhangi bir kültüre göre doğru” şeklindeki ahlaki kuralların var olduklarını reddetmezler.<sup>61</sup> Fakat ahlaki nihilistler bunun gerçek manada bir ahlak olmadığını, ancak sosyal bir fenomen olarak var olduğunu ve bu tür bir ahlakın sahici bir ontoloji sunmadığını savunurlar. Zira ahlaki doğruların tıpkı mantık ve matematiğin doğruları gibi zamandan ve mekândan aşkın, mutlak doğru olmalarını bekleriz. Bu sebeple fizik kurallarından ziyade objektif ahlaki mantık ve matematik ile benzetmek daha doğrudur. Her nasıl ki bir karenin birbirine eşit dört kenarının olması ya da  $A=A$  özdeşlik ilkesi mutlak doğru ise, objektif ahlaki doğruların da mutlak doğrular olmalarını bekleriz. “Tecavüz etmek yanlıştır” ahlaki ilkesi, sadece uygun koşullar bir araya geldiğinde ve uygun referans baz alındığında geçerli olmamalıdır, o daima mutlak doğru olmalıdır ki ahlakın sahici bir ontolojiye sahip olması ancak böyle mümkün olur.

Sonuç olarak ahlaki görelilik her ne kadar ilk bakışta dirençliymiş gibi gözükse de, yolun sonunda ahlaki göreliliği de ahlaki nihilizm beklemektedir. Zira aradığımız ahlak “bir standarda göre iyi”yi değil, “sadece iyi”yi (*good, period*) sunmalıdır.<sup>62</sup> Ahlaki görelilik ise “sadece iyi”yi anlaşılabilir bulur ve reddeder, tıpkı ahlaki nihilizm gibi. Bu nedenle ahlaki göreliliğin dayandığı ontolojik zemin ahlaki nihilizmdir.

## 6. Ahlaki Nihilizm ve İlahi Buyruk Teorisi İlişkisi

Şimdiye kadar incelediğimiz tüm ahlaki teorilerin esasında ahlaki nihilist olduğunu göstermeye çalıştık. Bunlardan farklı olarak ilahi buyruk teorisi ahlaki nihilist değildir, ancak o, ahlaki nihilizmi makul bir seçenek olarak sunar. Bu nedenle ahlaki nihilizm ile ilahi buyruk teorisinin bu ilişkisini söz etmeye değer bulmaktayım.

<sup>59</sup> James Dreier, “Moral Relativism and Moral Nihilism”, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Ed. David Copp, Oxford University Press, 2006, s. 241.

<sup>60</sup> Dreier, “Moral Relativism and Moral Nihilism”, s. 240.

<sup>61</sup> Dreier, “Moral Relativism and Moral Nihilism”, s. 241.

<sup>62</sup> Dreier, “Moral Relativism and Moral Nihilism”, s. 242.

İlahi buyruk teorisine göre bir eylem ancak Tanrı onu emrettiyse doğru olabilir ve bir eylem ancak Tanrı onu yasakladıysa yanlış olabilir. Yani eğer emreden bir Tanrı yoksa tüm eylemler ahlaken içeriksizdir. İlahi buyruk teorisi esasen sadece iki seçeneğe sahip olduğumuzu iddia eder: Teizm ya da ahlaki nihilizm. İlahi buyruk teorisi emreden bir Tanrı'nın var olduğunu ya da objektif ahlakın var olduğunu doğrudan iddia etmez. Ancak, objektif bir ahlakın ancak emreden Tanrı ile mümkün olduğunu iddia eder. Yani ilahi buyruk teorisine göre tüm seküler ahlaki teorilerin nihai sonu ahlaki nihilizmdir.

Elizabeth Anscombe 1958 yılında yayınladığı ve çok ses getiren *Modern Moral Philosophy* makalesinde ahlaki doğru, ahlaki zorunluluk, ahlaki görev gibi kavramların Hristiyan teolojisinden miras kaldığını ama seküler filozofların ortada hiçbir sorun yokmuş gibi bu kavramları Tanrı olmaksızın kullanmaya devam ettiğini söyler.<sup>63</sup> Anscombe'a göre böyle bir tavır "hem pastam dursun hem karnım doysun" demekten farksızdır, zira Tanrı'yı devreden çıkardıktan sonra ahlaki görevlerden ve ahlaki doğrulardan söz edilemez. Anscombe'un sözleriyle yasa koyucu yoksa yasa da yoktur.<sup>64</sup>

John Leslie Mackie ise bir ateist olmasına rağmen Tanrı ile ahlaki değer ve görevlerin tuhaf olmaktan kurtulacağını öne sürer.<sup>65</sup> Muhtemelen Mackie'ye göre Tanrı yeterince gizemli ve tuhaf olduğu için, teizmin paradigmasında Tanrı tarafından emredilen ahlaki görevler de tuhaf olmaktan çıkar. Ancak bu tür zihinden bağımsız ahlaki nitelikler ve ahlaki gerçekler, Tanrı'nın olmadığı natüralist paradigmadaki tuhaf durmaktadır.

Anscombe ve Mackie gibi filozoflara göre ve ayrıca Robert Adams, William Lane Craig, Paul Copan gibi ilahi buyruk teorisini savunan filozoflara göre tüm seküler ahlaki teorilerin nihai sonu ahlaki nihilizmdir. Fakat ben bu çalışmanın amacı gereği iddiamı daha mütevazı tutmak durumundayım. Eğer seküler ahlaki realizm, objektif ahlaki gerçeklerin olduğunu iddia ediyorsa, onu ahlaki nihilizm başlığında sınıflandırmayacağım. Bu, başka bir çalışmanın konusudur. Ancak şimdiye kadar incelediğimiz hata teorisi, duyguculuk, dışavurumculuk, yarı realizm, kuralcılık, ahlaki sübjektivizm ve ahlaki görelilik teorilerinin tamamı ahlaki nihilisttir. Zira iddiaları objektif bir ahlakın olmadığı yönündedir, bu yüzden hepsi ontolojiden yoksundur.

İlahi buyruk teorisi ise bir adım daha ileri giderek seküler ahlaki realist teorilerin de nihai sonunun ahlaki nihilizm olduğunu söyler. Zira iyiliğin referansı olan ve aynı zamanda insanları ahlaki görevlere tabi tutan bir Tanrı olmaksızın, ahlaktan bahsetmek imkânsızdır. Tanrı yoksa ahlak sadece bir sosyal fenomenden ibarettir, asli değerden ve sahici varlıktan yoksundur. Eylemlerimiz içerik bakımından boştur. Bu durumda ilahi buyruk teorisinin hem teizme hem de ahlaki nihilizme onay verdiğini söyleyebiliriz. İlahi buyruk teorisine göre insanlığın önündeki yegâne iki seçenek, birbirlerinin tam zıttı olan teizm ya da ahlaki nihilizmdir.

<sup>63</sup> G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33 (124), 1958, s. 1

<sup>64</sup> Anscombe, "Modern Moral Philosophy", s. 7.

<sup>65</sup> John Leslie Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford University Press, 1982, s. 115-117.

## Sonuç

Objektif ahlaki reddetmenin ve ahlaki nihilizme ulaşmanın farklı yolları vardır. Duyguculuk, dışavurumculuk, kuralcılık gibi linguistik teoriler ontolojiyi reddederler fakat ahlaki yargıların dilsel analizi hususunda birbirlerinden ayrılırlar. Duyguculuk ahlaki yargıların duyguları belli etmenin bir yolu olduğunu söylerken, dışavurumculuk sadece duyguların değil tüm zihin hâllerinin ahlaki yargılarla ifade edilebildiğini ve ahlaki ifadelerin başka insanlarda etki yaratarak ahlaki anlaşmazlıkları çözmeye yaradığını belirtir. Mackie'nin hata teorisi ise şahsına münhasır bir şekilde bilişselcidir ancak ahlaki gerçeklik alemi diye bir şey olmadığı için tüm ahlaki yargıların sistematik olarak yanlış olduğunu savunur. Michael Ruse evrim teorisinden ve sosyobiolojiden gelen bulgularla ahlakın tıpkı dişlerimiz gibi bir adaptasyon olduğunu, ahlaki değer ve görevlerin dış dünyada bulunmadığını ancak bunların zihnimizdeki illüzyonlar olduğunu belirtir. Yol ve yöntemleri farklı olsa da incelediğimiz tüm teorilerin ortak yanı ahlaki ontolojiyi ve zihinden bağımsız objektif ahlaki gerçekleri reddetmeleridir. Bu sebeple –ilahi buyruk teorisi haricinde– incelediğimiz tüm teoriler ahlaki nihilisttir.

Ontoloji açısından ahlaki teoriler realist ve anti-realist olarak ikiye ayrılırlar. Bu durumda ahlaki nihilizmi de bu sınıflandırmaya katmanın gereksiz olduğu düşünülebilir. Ancak Christine Korsgaard ve John Rawls gibi inşacı düşünürler hâlen anti-realist olup objektif bir ahlak inşa etme amacındadırlar. Bu sebeple anti-realizm, şimdiye kadar saydığımız ahlaki teorilerin ortak yanını ifade etmede yetersiz kalabilmektedir. Daha radikal bir adım atarak incelediğimiz teorilerin ayrıca ahlaki nihilist olduklarını da ifade etmek gerekmektedir. Ahlaki nihilizm literatürde genellikle John Leslie Mackie ile birlikte anılır, zira o, bu etiketi savunmaktan kaçınmaz. Ancak kötü şöhretli bir kelime olan nihilizm genellikle düşünürler tarafından tercih edilmemektedir. Oysa zihinden bağımsız objektif ahlaki gerçeklerin reddi kaçınılmaz olarak ahlaki nihilizm ile sonuçlanacaktır. Her ne kadar düşünürler bu ifadeyi kullanmaktan kaçınınsalar da.

## KAYNAKLAR

- Anscombe, G. E. M.; “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* 33 (124), 1958, ss. 1-19.
- Ayer, Alfred Jules; “A Critique of Ethics”, *Ethical Theory: An Anthology*, Second Edition, Ed. Russ Shafer-Landau, Wiley-Blackwell, 2013, ss. 16-21.
- \_\_\_\_\_; *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, 1946.
- Blackburn, Simon; *Essays in Quasi-Realism*, Oxford University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_; *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- Camp, Elisabeth; “Metaethical Expressivism”, *The Routledge Handbook of Metaethics*, Ed. Tristram McPherson ve David Plunkett, Routledge, New York, 2018, ss. 87-101.
- Copp, David; “Normativity, Deliberation, and Queerness”, *A World Without Values: Essays on John Mackie's Moral Error Theory*, Springer, 2010, ss. 141-166.
- Dawkins, Richard; *The Selfish Gene*, 30th Anniversary Edition, Oxford University Press, 2006.

- Dreier, James; "Moral Relativism and Moral Nihilism", *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Ed. David Copp, Oxford University Press, 2006, ss. 240-264.
- Egan, Andy; "Quasi-realism and Fundamental Moral Error", *Australasian Journal of Philosophy*, 85:2, 2007, ss. 205-219.
- Harman, Gilbert; "Ethics and Observation", *Ethical Theory: An Anthology*, Second Edition, Ed. Russ Shafer-Landau, Wiley-Blackwell, 2013, ss. 31-34.
- \_\_\_\_\_: "Moral Relativism Defended", *Ethical Theory: An Anthology*, Second Edition, Ed. Russ Shafer-Landau, Wiley-Blackwell, 2013, ss. 35-43.
- Joyce, Richard; "Expressivism and Motivation Internalism", *Analysis*, 62, 2002, ss. 336-344.
- \_\_\_\_\_, ve Kirchin, Simon; *A World Without Values: Essays on John Mackie's Moral Error Theory*, Springer, 2010.
- Mackie, John Leslie; *The Miracle of Theism*, Oxford University Press, 1982.
- \_\_\_\_\_; *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguim Books, 1990.
- Moore, George Edward; *Principia Ethica*, Cambridge, 1922.
- Olson, Jonas; *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*, Oxford University Press, 2014.
- Ruse, Michael; *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell Ltd., 1986.
- \_\_\_\_\_; "Darwinian Evolutionary Ethics", *The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics*, Ed. Michael Ruse ve Robert J. Richards, Cambridge University Press, 2017, ss. 89-100.
- Sinclair, Neil; "Recent Work in Expressivism", *Analysis*, 69, 2009, ss. 136-147.
- Sinnott-Armstrong, Walter; *Moral Skepticisms*, Oxford University Press, 2006.
- Stevenson, Charles L.; *Ethics and Language*, Yale University Press, 1945.
- Stojanovic, Isidora; "Metaethical Relativism", *The Routledge Handbook of Metaethics*, Ed. Tristram McPherson ve David Plunkett, Routledge, New York, 2018, ss. 119-132.
- Street, Sharon; "A Darwinian Dilemma For Realist Theories of Value", *Philosophical Studies*, 127 (1), 2006, ss. 109-166.
- Svavarsdottir, Sigrun; "Moral Cognitivism and Moral Motivation", *The Philosophical Review*, C. 108, No. 2, 1999, ss. 161-219.
- Van Roojen, Mark; "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/> (erişim 22 Ağustos 2023).

AN ETHICAL THEORY IN THE FIELD OF INFORMATION  
PHILOSOPHY: FLOURISHING ETHICS

Nesibe Kantar\*  
Levent Bayraktar\*\*

BİLİŞİM FELSEFESİ ALANINDA BİR ETİK TEORİ: GELİŞİM ETİĞİ\*\*\*, \*\*\*\*

ABSTRACT

Recent significant developments have occurred in the field of computational technologies with the information revolution. These developments have changed and transformed our lives in many aspects; especially our cultural, economic, and governance activities through individual and social dimensions. While this change and transformation brought about positive developments, it also brought with it some ethical problems. One of the areas affected by the information revolution is philosophy. The philosophy of information is a new philosophical approach that deals with the ontological, epistemological, and axiological aspects of the subjects, concepts, and phenomena developed under the influence of the information revolution. Information ethics, on the other hand, is a field of investigation that

\* Dr. Öğr. Ü., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, e-mail: nesibe.kantar@ahievran.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3179-2314. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 07.09.2023, kabul tarihi: 10.10.2023.

\*\* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, e-mail: leventbayraktar@aybu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5496-6896.

\*\*\* This article is derived from the doctoral thesis titled “An information ethics theory in the context of information philosophy: Flourishing Ethics”, which was defended in 2021 at Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Social Sciences, Department of Philosophy.

\*\*\*\* The authors would like to express their sincere thanks to TÜBİTAK – The Scientific and Technical Research Council of Turkey for their financial support of this 2219 Postdoc Research Project. Many thanks also for the services and resources provided by De Montfort University, including its Center for Computers Social and Responsibility (CSR). Finally, the authors express their gratitude to emeritus Prof. Dr. Terrell Ward Bynum who is at Southern Connecticut University.

deals with the ethical problems created by the world of information and produces solutions within this philosophical field. The main purpose of this article is to investigate a new theory of information ethics that both uses traditional ethical approaches and proposes a change of perspective in terms of methodology in addressing the ethical problems of the information age. This theory is Prof. Terrell Ward Bynum's Flourishing Ethics Theory, which has Aristotelian foundations in the philosophy of information, one of the contemporary philosophical fields. The article contains both the expected results and the results that emerged during the research. The expected result that emerged during the investigation is to examine this theory with its main discussions and to include its subjects and concepts. Another conclusion reached during the research is our determination that the philosophy-science tradition has shaped our age by the philosophy-technology movement with the influence of the internet, artificial intelligence and computing technologies, which are the tools of the information revolution.

**Keywords:** Information Ethics, the Philosophy of Information, Cybernetics, Artificial Intelligence, Technology, Information Revolution, Flourishing.

## ÖZ

Bilişim devrimiyle birlikte son zamanlarda bilişim teknolojileri sahasında önemli gelişmeler yaşanmaktadır. Bu gelişmeler hayatımızı özellikle bireysel ve toplumsal boyutlarıyla kültürel, ekonomik ve yönetim faaliyetlerimiz gibi pek çok açıdan değiştirmekte ve dönüştürmektedir. Bu değişim ve dönüşüm olumlu gelişmelerin yanı sıra bazı etik sorunları da beraberinde getirmektedir. Bilişim devriminin etki alanlarından birisi de felsefedir. Bilişim felsefesi, bilişim devrimiyle gelişen konu, kavram ve olguların ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik yönlerini ele alan yeni bir felsefi yaklaşımdır. Öte yandan bilişim etiği, bilişim dünyasının yarattığı etik sorunları ele alan ve bu felsefi alanda çözümler üreten bir inceleme alanıdır. Bu makalenin temel amacı, bilişim çağının etik sorunlarını ele almada hem geleneksel etik yaklaşımları kullanan hem de metodoloji bakımından perspektif değişikliği öneren yeni bir bilişim etiği teorisini araştırmaktır. Bu teori, çağdaş felsefi alanlardan biri olan bilişim felsefesinde Aristotelesçi temellere sahip Prof. Terrell Ward Bynum'un Gelişim Etiği Teorisidir. Makalede hem beklenen sonuçlar hem de araştırma sırasında ortaya çıkan sonuçlar bulunmaktadır. Soruşturma sırasında ortaya çıkan beklenen sonuç, bu teorinin ana tartışmalarıyla birlikte incelenmesi, konu ve kavramlarına yer verilmesidir. Araştırma sırasında ulaşılan diğer sonuç ise felsefe-bilim geleneğinin, bilgi devriminin araçları olan internet, yapay zekâ ve hesaplama teknolojilerinin etkisiyle çağımızı felsefe-teknoloji akımı tarafından şekillendirdiğine yönelik tespitimizdir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilişim Etiği, Bilişim Felsefesi, Siberetik, Yapay Zekâ, Bilişim Devrimi, Teknoloji, Gelişim.

## Introduction

The information revolution sparked through Norbert Wiener's *Cybernetics studies* (1948), Claude Shannon's *Theory of Information* (1949), and advances in computational technologies (especially in the field of computers). The informational world built by these phenomena forces us to fundamentally change, transform, and reshape our lives at an unprecedented rate. This system, which is built in the light of one's own mind and knowledge, has positively affected many areas, especially our culture, economy, and governance activities. On the other hand, it has faced many ethical difficulties.

To address these difficulties, researchers utilize philosophy: the human effort in which the meaning of the truth of life and things is questioned and researched.<sup>1</sup> Some conferences and research are being conducted in order to eliminate these difficulties, which are the common problems of the information age. It requires understanding the foundations of the emerging ontological, epistemological, and axiological changes and appearance, as well as knowing the nature of the world (its formations, tradition, logical design, etc.).

The Philosophy of Information is a concept that involves artificial intelligence, robots, expert systems, and intelligent decision support systems in the informational world; It is a new philosophical approach that deals with ontological, epistemological, and axiological aspects<sup>2</sup>. Information ethics aims to produce solutions by focusing on the ethical problems of informational world with the methodology required by philosophy.<sup>3</sup> The epistemological and ontological paradigms peculiar to the nature of the information revolution in the world of philosophy have given rise to discussions of re-evaluation or expansion of ethical thought in philosophy. In the history of philosophy, it has been a founding component that gives meaning to ethical life itself and determines individual and social actions as well,<sup>4</sup> Therefore, the questioning of the problems caused by information technologies is evaluated under the title of information ethics.

This article addresses "Flourishing Ethics"<sup>5</sup>, one of the contemporary philosophical approaches that aim to benefit from traditional ethical approaches while proposing a methodological perspective change (inspired by Kuhn) to the ethical problems of the information age. Distinguished Professor at Southern Connecticut State University and American philosopher Terrell Ward Bynum, is a Theorist of Flourishing Ethics, Robot and Cyborg Ethics, Computer Ethics, Metaphysics, Nature of the Universe, Information Revolution, Artificial Intelligence, Applied (Professional) Ethics etc... He

<sup>1</sup> Levent Bayraktar, *Felsefe ile*, 2. Baskı, Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2016, p. 4.

<sup>2</sup> Luciano Floridi, "What is the Philosophy of Information?" *Metaphilosophy*, 33(1-2), 2002, p. 123-145.

<sup>3</sup> Terrel Ward Bynum, "Computer and information ethics", in: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/Archives/Fall2012/entries/ethics-computer/> (Access 27 July 2023).

<sup>4</sup> Nesibe Kantar, *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*, Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2022, p. 89.

<sup>5</sup> Terrell Ward Bynum; "Flourishing Ethics" *Ethics and Information Technology* 8/4, 2006, s. 157.

has been working on the subject for many years. Bynum witnessed historical events that had profound effects on humanity (such as the 2nd World War) and emphasized that ethical studies have the power to make human life meaningful while focusing on the ethical flourishing of human beings.<sup>6</sup> The philosopher, who is interested in the deep and shocking ethical dimensions of the information revolution, proposes a perspective change in ethics on the grounds that traditional ethical understandings are sometimes insufficient to produce solutions against the technical arguments of the age in the face of ethical issues caused by intelligent computational technologies.<sup>7</sup>

Flourishing Ethics theory (FE) is one of the earliest examples of Information Philosophy as an information theory based on the Aristotelian tradition. The concept of FE is that while focusing on the ethical flourishing of human beings, it argues that information-based flourishing and human life should be developed based on this acceptance. FE is based on Norbert Wiener (1894-1964), the father of 20th-century Cybernetics, and James H. Moor (1942-), one of the founders of Computer ethics, who took its name and basic ideas from Aristotle (384-322 BC).<sup>8</sup>

### *From Kuhn's Scientific Anomaly Approach to Bynum Ethical Anomalies in FE Theory*

Bynum underlines that in order to understand the nature of the ethical problems of the information age and find solutions to our new ethical problems in line with the arguments and needs of the age, we must first respect traditional ethical philosophy as an ethical attitude. He states that this will guide us in gaining new ethical acquisitions and new ethical visions by respecting the ancient heritage and expanding and deepening our understanding of them.<sup>9</sup> He proposes a perspective change in ethics. In order to achieve this, he is inspired by Thomas Kuhn's (1922-1996) revolutionary science perspective change in the face of anomalies. Kuhn argued that the nature of science progressed cumulatively in the historical process and that existing paradigms were helpless in the face of unexpected anomalies in the process, and scientific progress was achieved thanks to the paradigm change.<sup>10</sup>

Starting from Thomas Kuhn's revolutionary science approach, Bynum established similarities between scientific anomalies and ethical anomalies.<sup>11</sup> Although ethics is

<sup>6</sup> Kantar, *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*, p. 14.

<sup>7</sup> Kantar, *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*, p. 15-16.

<sup>8</sup> Nesibe Kantar and Terrell Ward Bynum, "Ethics for the Digital Age — Flourishing Ethics" *Journal of Information, Communication and Ethics in Society*. Vol.19, No. 3, 2021, p. 32344.

<sup>9</sup> Bynum, "Flourishing Ethics", p. 157.

<sup>10</sup> Kuhn Thomas S, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd ed. London, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996, p. 36.

<sup>11</sup> Kantar, *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*, p. 51.



not a science, it has a mission like science that makes human life meaningful and easy. Bynum states that in the face of new technological and scientific developments, traditional ethical approaches are insufficient against existing paradigms; he believes that we need to change our perspective in the application of ethics. Developing effective solutions in the face of new paradigms will facilitate both the advancement of ethical studies and the application of technology and human nature to informational ethics problems. It is expected that this understanding will provide a new perspective to thinkers working in the field of ethics, thus enabling us to produce new ethical concepts for new ethical agents. For instance:

1. Rejection of all ethical theories but one – Enthusiastic believers in one or another ethical theory often claim that their particular theory is the only correct theory. This dogmatic view is held by advocates for a variety of different theories. Extremists among such dogmatists are willing – through political action or even by violence – to force everyone else in the world to adopt the specific theory that they happen to favor. Loss of respect and understanding among individuals and cultures can be the result.
2. Troublesome cases – Even the most respected ethical theories have particular cases that they are unable to handle well. For example, Kantian critics of utilitarianism sometimes describe situations in which terrible injustices can result from adherence to utilitarian principles. Similarly, utilitarian critics of Kantianism point to cases where telling a lie or breaking a promise would prevent horrendous consequences; while telling the truth or keeping a promise, which Kant’s theory always requires, would cause catastrophic results.
3. Difficulty coping with non-human agents – New kinds of ‘agents’ are beginning to emerge from the Information Revolution and genetic engineering. These agents include, for example, cyborgs (part human, part machine), robots, ‘softbots’ (software robots), and genetically engineered ‘super humans’. Such new agents do not fit well into the ‘great ethical theories’, because those theories primarily address old-fashioned human agency. But non-human agents have only just begun to act more like our children and less like our puppets (Chang 2006, Markoff 2006), so additional ethical tools and concepts will be needed to determine their appropriate roles.<sup>12</sup>

Understanding that there is an extreme and dogmatic attitude at the root of many ethical problems in the world, Bynum states that<sup>13</sup> this ethical approach does not invite people to abandon the “ethical values they acquired at the feet of their mothers” that make their lives meaningful. On the contrary, it is ancient experiences that make life meaningful and enable people to flourish ethically as human beings. What is proposed here is to change our perspective to resolve anomalies in ethics. In approaching ethical problems, it is important to be able to find common solutions to the problems by agreeing on the ethical flourishing of human beings. This approach is an opportunity provided by the unifying ethical umbrella<sup>14</sup> of FE theory.

<sup>12</sup> Bynum, “Flourishing Ethics”, p. 158.

<sup>13</sup> Kantar, *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*, p. 57.

<sup>14</sup> Kantar and Bynum, “Ethics for the Digital Age – Flourishing Ethics”, p. 329.

## 1. What is the Flourishing Ethics Theory?

Firstly, I would like to state that the Flourishing Ethics theory is not just an ethical theory. With this opportunity in the perspective of Bynum FE, it is also a traditional or contemporary ethical approach that centers the ethical flourishing of human beings, cultures, and teachings that contribute to the flourishing of human influence. These can come together and seek solutions to the common ethical problems of the information age. The theory has an umbrella concept for ethical approaches based on human nature, focuses on the ethical flourishing of human beings, and has a nature reminiscent of the “ethical family relationship”.<sup>15</sup> This unifying structure does not require the parties to give up their own cultural and traditional ethical approaches. On the contrary, it provides a suitable ground for them to combine their ancient wisdom in a way that contributes to the benefit of humanity. Ethical family unity, which allows the solution of the dissociative and dissociative anomalies seen in the 1st and 2nd anomalies mentioned above, provides the opportunity to create global solutions. If we describe in General FE Theory;

“Flourishing Ethics has two major components:

(a) Human-Centered Flourishing Ethics, henceforth ‘Human-Centered FE,’ which is focused exclusively upon human beings

(b) General Flourishing Ethics, henceforth ‘General FE,’ which applies to every physical entity in the universe, including humans.”<sup>16</sup>

The root of Flourishing Ethics is based on contemporary and traditional ethical theories. The common point of these theories is the respect for human nature and their acceptance of ethical flourishing as the highest ethical value as a requirement of this nature.

## 2. Flourishing Thought in Traditional and Contemporary Ethical Theories Form The Origin Of Flourishing Ethics

### 2.1 Aristotle’s Theory of Virtue Ethics and Human Flourishing

In Aristotle’s understanding, there is a close connection with ethical and metaphysical thought. Aristotle’s ethical approach explains the nature of humans and the universe with scientific insight and understanding. He directly relates human eudemonian “εὐδαιμονία”<sup>17</sup> to human flourishing, pointing to ethical flourishing based on human biology (practical and theoretical mind relation and ethics). He interprets it as the first version of Human-Centered GE because of its features.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Kantar, *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*, p. 58;87.

<sup>16</sup> Bynum, “Flourishing Ethics”, p. 158.

<sup>17</sup> Murad N. Omay, “Aristoteles’te İnsanın Nihai Amacı”, doctoral dissertation, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, p. 57.

<sup>18</sup> Bynum, “Flourishing Ethics”, p. 159.

Bynum mentioned Aristotle's *Nicomachean Ethics* and *Eudemean Ethics*; He states that Aristotle explains purpose, action, and virtue in a scientific way by basing it on human nature and that the ultimate good for humans is "eudaimonia /εὐδαιμονία" "flourishing"<sup>19</sup>. He states that he named the theory "Flourishing" in order to point out this idea. In fact, humans have a unique nature to flourish, and also to judge (perfectly), to reason.<sup>20</sup> One of the Aristotelian influences in theory is the relationship between human and animal nature. According to Aristotle, humans have biological distinctions and similarities. It is a "rational animal"<sup>21</sup>. In other words, a human is a being with a complex cognitive process like all other animals (or even more).

Bynum underlines that ethics in Aristotle's philosophy is based on psychology, physics, biology, and metaphysics beyond being a concept and phenomenon that is independent of everything.<sup>22</sup> In other words, Bynum states that Aristotle's ethics are valuable because they are based on psychology, physics, biology, and metaphysics. The roots of Bynum's theory comes from Aristotle's theory, and Aristotle's theory is nourished by these science. The reason this point is important is because modern day philosophers can always reference his ideas, even though it was formulated decades ago, purely because the roots of these theories come from scientific understanding. These sciences were relevant in Aristotle's time, and are still relevant.

Aristotle states that a virtuous character will bring the best life to the individual, and this is possible by regularly participating in virtuous actions.<sup>23</sup> Aristotle's characterization of virtue as "regularly participating in virtuous actions" is a necessary feature in the realization of human ethical flourishing in FE.<sup>24</sup> In fact, ethical flourishing is possible with an action that requires continuity. Human Flourishing doesn't cover merely a period in one's life, it covers the entire duration of one's life. Flourishing ethics theory is having an ethical perspective and having an ethical understanding. Flourishing itself is continuous and requires continuity.

Autonomy contributes to human flourishing and continuity in one's life. Again with an Aristotelian reference, Bynum believes that the ethical flourishing process will be possible with the autonomous activities of an autonomous human being<sup>25</sup> in

<sup>19</sup> Terrell Ward Bynum, "Aristotle's Theory of Human Action", doctoral dissertation, The City University of New York, Graduate Faculty in Philosophy, 1986, p. 113-4.

<sup>20</sup> Bynum, "Flourishing Ethics", p. 159.

<sup>21</sup> Harold H. Joachim, *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, (Reissued edition) Oxford World's Classic, New York: Oxford University Press, 1998, 1177a220.

<sup>22</sup> Bynum, "Flourishing Ethics", p. 161.

<sup>23</sup> Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Translated by David Ross, Revised by Lesley Brown 1st ed. Oxford: Oxford University Press, 2009, s. xxxvii-xxxviii.

<sup>24</sup> Kantar, *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*, p. 65.

<sup>25</sup> Aristotle. *Athenian Constitution. Eudemean Ethics. Virtues and Vices*. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library 285. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935. [https://www-loebclassics-com.scsu.idm.oclc.org/view/aristotle-eudemean\\_ethics/1935/pb\\_LCL285.267.xml](https://www-loebclassics-com.scsu.idm.oclc.org/view/aristotle-eudemean_ethics/1935/pb_LCL285.267.xml) (Access 19 Haziran 2023).

an autonomous society.<sup>26</sup> As Aristotle mentioned, the process of becoming competent as an ethical person will be possible with perfect judgment and reasoning.

According to Aristotle, the beings with the most complex information-processing capacity in the animal kingdom are humans. This is due to their theoretical reasoning and practical reasoning abilities, inductive and inductive comparison, incomplete pattern completion, and ability to analyze/manipulate nature by creating a system with its existing knowledge.<sup>27</sup> According to Bynum, this physiology makes humans versatile computing beings.<sup>28</sup> He thinks that thinking and reasoning are related to the physiological design of humans, who have complex and multifaceted information processing faculty, and this is what makes them ethically responsible.<sup>29</sup> Bynum accepts this physiological nature of Aristotle's knowledge, virtue, wisdom, the relationship with the individual and society, all as the possibility and ground of flourishing.

## 2.2. Wienerian Perspective at the Roots of Flourishing Ethics and Designing a Just Society

Norbert Wiener,<sup>30</sup> an architect of Cybernetics (one of the most important sciences of the information age), is at the root of the theory with his metaphysical philosophy and his thoughts on the ethical approach that makes a just society possible.

Wiener<sup>31</sup> defines the downfall of human power in the face of machinery with the first industrial revolution as "dark satanic mills", and defines the possible future as "catastrophic" if humanity is defenseless and careless in the face of automatons.<sup>32</sup> For this reason, information technologies should be designed with ethical principles. At the same time, he draws attention to the fact that developing computational technologies will deeply affect human life and that it is extremely important to design<sup>33</sup> this technology for the benefit of humans.

<sup>26</sup> Bynum, "Flourishing Ethics", p. 161.

<sup>27</sup> Aristotle, *De Anima (On the Soul)*, Translated by Hugh Lawson-Tancred, 1st ed. England, Penguin Books, 1986, 434a5–15, 2007: p. 529.

<sup>28</sup> Bynum, "Flourishing Ethics", p. 160.

<sup>29</sup> Kantar, *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*, p. 70.

<sup>30</sup> Wiener, after the Second World War, in his work *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, published in 1948, he combined cybernetics with science and other branches of science, and in his studies formulating feedback along with control systems; 1950/1954. He made some predictions about this technology in his work "The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society". With these thoughts, Wiener laid the foundations of informatics ethics as the first thinker to address informatics-based ethical problems.

<sup>31</sup> Norbert Wiener vd., *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Re-issue of the 1961, 2nd ed. (Reprint edition). Massachusetts: The MIT Press. 2019, p. 40.

<sup>32</sup> Norbert Wiener, *I Am a Mathematician*. 1st M.I.T. Press paperback ed. Cambridge: The MIT Press, 1964, p. 296.

<sup>33</sup> Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, (revised) 2nd ed. Houghton Mifflin: Doubleday Anchor, 1950, p. 2.

In his book “The Human Use of Human Beings”, Wiener talks about a number of basic ethical principles that enable the formation of a just society structure that will ensure the realization of the purpose of human life and a good life.<sup>34</sup> Bynum principled these ethical thoughts, which Wiener created based on his own definitions, in the article “Norbert Wiener’s Vision: The Impact of “the Automatic Age”<sup>35</sup> on Our Moral Lives. These principles constitute the basic ethical approach of FE theory. Bynum calls Wiener’s “great principles of justice” the principles that contribute to the flourishing of people as human beings. He states it can be the “starting point in the design of a fair society” as the basic principle in solving the social and ethical problems of the information age.

These principles are:

1. THE PRINCIPLE OF FREEDOM – Justice requires “the liberty of each human being to develop in his freedom the full measure of the human possibilities embodied in him.”
2. THE PRINCIPLE OF EQUALITY – Justice requires “the equality by which what is just for A and B remains just when the positions of A and B are interchanged.”
3. THE PRINCIPLE OF BENEVOLENCE – Justice requires “a good will between man and man that knows no limits short of those of humanity itself.”
4. THE PRINCIPLE OF MINIMUM INFRINGEMENT OF FREEDOM – What compulsion the very existence of the community and the state may demand must be exercised in such a way as to produce no unnecessary infringement of freedom.<sup>36</sup>

In Wiener’s view of the purpose of human life, there is a person’s self-realization in the community, living in a democratic environment in line with his or her autonomous nature without being subjected to any pressure or coercion.<sup>37</sup> Bynum places these ideas of Wiener on the theoretical ground of FE theory, which argues that overcoming ethical relativity and developing societies in multiple ways is possible with differences.<sup>38</sup> He concluded that the general characteristics reflecting the common nature of human beings are autonomous, social, information-processing, and cybernetic structure. This perspective is the theoretical ground that enables both the solution of ethical anomalies and common ethical practices in his theory.

Wiener concludes that thanks to the cybernetic nature of living beings, especially human beings, they will flourish within the society and community. This is another type of cybernetic entity, a secondary cybernetic entity. Some ethical principles are necessary for the flourishing of this society. It concludes Bynum’s design of an ethical flourishing and an ethical society over Wiener’s concepts of cybernetic science.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Bynum, “Flourishing Ethics”, p. 163.

<sup>35</sup> Terrell Ward Bynum, “Norbert Wiener’s Vision: The impact of “the automatic age” on our moral lives”, *Journal of Information, Communication & Ethics in Society*, 2(2): 65–74, 2004, p. 68.

<sup>36</sup> Bynum, “Flourishing Ethics”, p. 163.

<sup>37</sup> Wiener, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, p. 59-61.

<sup>38</sup> Bynum, “Flourishing Ethics”, p. 163.

<sup>39</sup> Bynum, “Flourishing Ethics”, p. 166-7.

### 3. Moor's Perspective of the Roots of Flourishing Ethics and "Just Consequentialism"

James H. Moor is one of the founding names of Computer Ethics, which created the first periods of information ethics with his article titled "What is Computer Ethics?" (1985).<sup>40</sup> In Moor's 1999 article "Just Consequentialism and Computing" in the solution of information-based problems; suggested that justice itself be put in focus, "At the core humans have similar kinds of values, i.e., what kinds of things they consider to be goods (benefits) and what kinds of things they consider to be evils (harms). In general the core goods include life, happiness, and autonomy and the core evils include death, unhappiness, and lack of autonomy... The combined notions of human life, happiness, and autonomy may not be far from what Aristotle meant by "human flourishing". Thus, from an ethical point of view, we seek computing policies that at least protect, if not promote, human flourishing."<sup>41</sup> As can be seen, according to Moor, humanity needs similar things, even if it is minimal, because of their common nature in some values. One of the foremost of these common needs is "justice".

Moor centers consequentialism on the concept of "justice" as a variant of the normative ethical reaction. Emphasizing the necessity of producing ethical policies within the boundaries of justice, Moor thinks that an ethical theory with a combination of deontological and consequentialist focused on justice in terms of theory and practice will support the flourishing of human and society.<sup>42</sup> What is important in Moor's *Consequentialist theory of Justice* is that these policies apply equally to everyone. It states that these policies, which will substitute consequentialist justice in order to be applied equally, must be "neutral".<sup>43</sup>

Moor proposes studying computer ethics in two types of fields: The first of these is to examine the hardware/software dimensions and social/ethical effects of computer technology (including hardware, software, and networks). Secondly, it is the embodiment of "the nature of the revolutionary beast"<sup>44</sup> (Moor, 1998: 14). Just as Wiener draws attention to the dangerous nature of computational technologies, Moor draws attention to the dangerous nature of computer technologies and emphasizes the need to develop policies for its ethical use. With this classification, Moor deals with ethical problems. It opens up two separate fields of ethical methodology by focusing separately

<sup>40</sup> Terrell Ward Bynum, "The historical roots of information and computer ethics", In: L. Floridi (ed.), *The Cambridge Handbook of Information and Computer Ethics*, 1st ed. Cambridge Great Britain, Cambridge University Press, 2010, p. 20-38.

<sup>41</sup> James H. Moor, "Just Consequentialism and Computing", *Ethics and Information Technology*, Vol. 1, No. 1, p. 66.

<sup>42</sup> Moor, "Just Consequentialism and Computing", p. 65.

<sup>43</sup> Moor, "Just Consequentialism and Computing", p. 68.

<sup>44</sup> James H. Moor, "Reason, Relativity, and Responsibility in Computer Ethics", *ACM SIGCAS Computers and Society*, 1998, 28(1), p. 14-21.

on the nature of the technology and the problem. This is the first analysis and important distinction offered to the field of computer ethics. As a result, research and inquiries about the nature of the informational world and the policies to be developed in this direction will provide convenience to researchers about the source of the problem.

For Moor, besides the determination of ethical principles for the flourishing of humans and society, the condition he put forward is the practice within the “justice limits”. Moor bases this on Gert’s notion of the “blindness of justice”<sup>45</sup> representing impartiality. Bynum frequently refers to “Just Consequentialism” in FE theory in that this perspective of Moor is an innovative theory of justice in practical case analysis based on social normative policies.<sup>46</sup> In this context;

Moor identifies human flourishing as the central focus of ethics; and he assumes that all humans share a common nature. He also assumes, (1) that people must have autonomy to be able to flourish, (2) that humans are social beings who need to be part of a community, and that (3) the community must make it possible for people to have what he calls “the goods of autonomy” (ability, security, knowledge, freedom, opportunity and resources). Without all of these things, a person cannot flourish. And, of course, Moor assumes that all members of the community should be treated equally in the sense of Gert’s blindfold of justice.<sup>47</sup>

Moor states that although people’s goals in life are different, they have a “common nature” (proneness to benefit and avoidance of harm) and “common benefits/needs” (desire to have knowledge, freedom, opportunity, and resources) in order to develop. According to Moor, this gives each of us the opportunity to do what we want. Moor calls this “principles of autonomy or autonomy”.

Moor emphasized that these common situations will lead to a common demand for justice and that fair principles/policies should be developed in a way that will lead to equal and fair results for all. It determines the principles of<sup>48</sup> autonomy as the possibilities of human flourishing.

Matters shared by Moor with FE include: focusing on ethical flourishing based on the common physiological and biological nature of human beings, being a social being, thinking of ethical flourishing as a concept that should not be limited only to some behaviors or principles of the individual (but also to be shared with the society), accepting justice as an important component of ethical flourishing and prioritizing human ethical flourishing in providing justice, and being fair to all members of society. Bynum also mentions Moor among the thinkers compatible with the theory.

<sup>45</sup> Gert Bernard, *Morality: Its Nature and Justification*, Revised ed. New York, Oxford University Press, 2005, p. 137.

<sup>46</sup> Bynum, “Flourishing Ethics”, p. 164.

<sup>47</sup> Kantar and Bynum, “Ethics for the Digital Age — Flourishing Ethics”, p. 338.

<sup>48</sup> Moor, “Just Consequentialism and Computing”, p. 66.

The ethical theories of Aristotle, Wiener, and Moor are versions of Human-Centered Flourishing Ethics. There are, of course, significant differences among them, but all three theories make human flourishing a primary focus of ethical consideration, and all three identify autonomy as a necessary condition for flourishing.<sup>49</sup>

#### 4. Human-Centered Flourishing Ethics Theory: Components That Enable Human Flourishing

The concept of flourishing is not a one-way concept that points to explaining a single rule and behavior. The concept of flourishing includes the meanings of process, continuity, and integrity. More than one component is needed for ethical flourishing to occur.

According to Bynum, as a source of ethical values and rights due to the theoretical and practical mind, human beings have a physiological existence as well as a psychological being under the influence of physiology and biology. This structure should not be thought of as an independent machine. For example, it cannot be expected that a doctor who considers the patient independently of psychological and environmental conditions, will not be successful in diagnosis and treatment if he evaluates the patient's complaint only on fever and blood pressure. Addressing an ethical issue in the context of behavior or a set of rules and conditions will also lead us to wrong conclusions and leave us incapable of solving ethical problems.<sup>50</sup> For this reason, we need ethical concepts and a holistic perspective that enriches itself with other components for the perfect ethical flourishing of human beings.

In the ethical flourishing of human; autonomy, freedom and responsibility, pleasure and pain, benefit and harm, equality and justice, respect and kindness, benevolence, emotional nature and social nature of human being, are all necessary to consider subjects and concepts such as human information-processing nature/cybernetic nature.<sup>51</sup> These components are complementary and constitutive elements for the flourishing of both humans and society, which is the natural environment in which he lives.<sup>52</sup> For example, in an ethical understanding in which the emotional nature of the human being is ignored, it will not be possible for humans to flourish perfectly. Bynum, drawing attention to the cybernetic nature of human computing, states that ethical rules and policies should be designed to respect this nature of human beings. These components

<sup>49</sup> Bynum, "Flourishing Ethics", p. 165.

<sup>50</sup> Kantar, *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*, p. 124.

<sup>51</sup> Terrell Ward Bynum, "Norbert Wiener and the Rise of Information Ethics", In: J. van den Hoven and J. Weckert (eds). *Information Technology and Moral Philosophy*, 1st ed. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 8-25.

<sup>52</sup> Kantar, *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*, p. 123-157.



are essential components in human ethical flourishing. Of course, human ethical flourishing is not limited to these.

In Bynum's thought, humans are both a meaningful part of the universe and a meaningful complement to other patterns of knowledge in the universe. For this reason, it is positioned at the center of the theory as a meaningful and natural member of the universe. Being at the center of the theory prioritizes human ethical flourishing in the ethical problems of the IT world. At the same time, Bynum's thought emphasizes the necessity of focusing on ethical flourishing, including both humans and the universe, regardless of the technical development in question.

Bynum focuses on the ethical flourishing of human beings in the digital environment surrounding us. This includes artificial intelligence, intelligent systems and robots, the desire for a livable world, and the idea of an ethically flourishing human being at the center of the ethical discussions of the informational world.<sup>53</sup>

## 5. General Flourishing Ethics Theory: The Foundation of General Flourishing Ethics

In the Western tradition (including the ancient Greek tradition), issues such as human character, actions, pleasure, and pain are all placed at the center of ethical issues. According to Bynum, although this tradition is not wrong, it now produces incomplete or insufficient results for the solution of ethical problems of our age.<sup>54</sup> With the technological tools such as artificial intelligence, cyborg, and superhuman brought to our age by the information revolution, the subject of ethics should be expanded to include non-human tools including humans. He bases these ideas on Wiener's descriptions of the cybernetic society and the new role of machines, Wiener's new materialist approach, the thermodynamic law, and his explanations of entropy, which he defines as universal evil.

Wiener defines society as a secondary cybernetic entity in his "Human Use of Human Being". According to him, machines will be included in humanity as an active part of this society. He states that some machines developed with cybernetic science will take their place in life together with humans and that they can perform vital activities such as creating, sending, and receiving messages that form the "cement" that binds society together, Wiener<sup>55</sup> draws attention to the social dimensions of human-machine interaction with this foresight. In fact, according to him, machines have undertaken many jobs and activities defined by humans, and have been effective in areas such as economy, education and health. The removal of the distance between man and machine

<sup>53</sup> Bynum, "Flourishing Ethics", p. 157.

<sup>54</sup> Bynum, "Flourishing Ethics", p. 172.

<sup>55</sup> Wiener, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, p. 9.

and his positioning as a member of society resulted in violations in the ethical areas of human life.<sup>56</sup>

Wiener defines the lives of future societies as the “machine age” or “automatic age”. He states that cybernetic technologies that enable communication between human-machine, machine-human, and machine-machine should be designed to contribute to the flourishing of people in this society and ethical policies should be flourishing to manage their behavior well. Because in such a society, machines will be integrated into the social fabric and the physical environment. This will affect people’s decision-making activities, and they will be combined with human bodies in the future. For this reason, ethics should not only focus on the human being but also on the flourishing of other component along with the human being. In addition, other ethical approaches such as artificial intelligence ethics, environmental ethics, animal ethics, robot ethics, etc... should also consider the ethical flourishing of human beings.<sup>57</sup>

Since Wiener’s metaphysics assumes that the information consisting of matter-energy-information is physical, subject to the laws of nature, and measurable by science, it bases its definition of universal good or bad on non-human physical beings. Non-human animals, plants, ecosystems, and even some machines reduce entropy in local regions of space-time, thus preserving and increasing the good. In the face of extinction, which is the ultimate evil that this thermodynamic law points out, every exist entity that slows down entropy, including stones, mountains, planets, stars and galaxies, has associated the FE theory with the entire field of existence due to their cybernetic nature that processes all the information.<sup>58</sup>

FE theory aims at a holistic flourishing up to humans, society, and the universe. Based on Wiener’s ethical view<sup>59</sup> on metaphysics and today’s physics studies, Bynum attaches<sup>60</sup> importance to the role of ethics in slowing down this situation that the universe is going towards non-existence and decay as a finding of the laws of thermodynamics. According to Wiener, in order to reduce entropy,<sup>61</sup> which is the ultimate evil, ethical flourishing must be associated with all beings, including human beings. For this reason, every entity that contributes to the reduction of ultimate evil and improvement of ethical flourishing should be the ethical subject of FE theory. Bynum’s holistic ethical system is shaped and developed by the flourishing of the whole being that surrounds the human being.

A good understanding of General FE is required for human ethical flourishing to be possible. Humans are not just beings in themselves; Humans are an entity that is affected/influenced, and shaped. Due to this existing nature, concepts and issues that

<sup>56</sup> Kantar, *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*, p. 43.

<sup>57</sup> Kantar, *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*, p. 189.

<sup>58</sup> Kantar, *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*, p. 159.

<sup>59</sup> Bynum, “Flourishing Ethics”, p. 162, 167.

<sup>60</sup> Bynum, “Flourishing Ethics”, p. 168.

<sup>61</sup> Bynum, “Flourishing Ethics”, p. 169.

will contribute to human flourishing in general and flourishing itself are included in flourishing ethics, and the field of ethical concern/interest is expanded.

In the future, as General FE is developed and expanded, it must include Human-Centered Flourishing Ethics as a significant component. In addition, General FE must apply to nonhuman agents, including robots, cyborgs, artificially intelligent devices (of whatever kind), and genetically engineered organisms – including “super humans”. Non-human agents will have to take into consideration anything of ethical worth that they could significantly affect – such as, living things, ecosystems, the global environment, satellites, spacecraft, and eventually – decades from now – the moon, Mars, and many other entities in the universe which they could affect.<sup>62</sup>

## 6. Unifying Perspective in Information Ethics: Ethical Family Resemblance in Flourishing Ethics

Bynum states that the traditional great moral theories<sup>63</sup> which have been serving humanity resisting chaos and decay by making people’s lives meaningful for thousands of years, serve the ethical flourishing of humanity. He underlines that they are united around this unity of purpose. According to Bynum, each traditional and contemporary ethical theory deserves respect for the contributions it provides to humanity.<sup>64</sup> With these considerations, it is possible to say that in the nature of the theory, it represents the “family of ethical systems,” which reminds the relations that Ludwig Josef Johann Wittgenstein called “family resemblance”.<sup>65-66</sup> This approach reflects the common wisdom of many different cultures and has a nature similar to the “ethical family” as an “approach” that combines similar ethical theories in flourishing thinking, which can be applied to non-human beings originating from new computational technology and solving the ethical problems of the informational world.<sup>67</sup>

The perspective of FE theory can combine ethical theories that focus on human nature and prioritize ethical flourishing from this nature in the umbrella<sup>68</sup> concept. FE, which consists of the ethical approaches of traditional and contemporary philosophy such as Aristotle, Kant, Wiener, and Moor, does not focus on a single ethical theory or solution. Bynum FE can combine in its purposefulness the approaches that serve the ethical flourishing of people, society and the universe.

<sup>62</sup> Kantar and Bynum, “Ethics for the Digital Age — Flourishing Ethics”, p. 341.

<sup>63</sup> Bynum, “Flourishing Ethics”, p. 171.

<sup>64</sup> Bynum, “Flourishing Ethics”, p. 171-172.

<sup>65</sup> Kantar and Bynum, “Ethics for the Digital Age — Flourishing Ethics”, p. 340.

<sup>66</sup> Kantar, *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*, p. 87.

<sup>67</sup> Kantar and Bynum, “Ethics for the Digital Age — Flourishing Ethics”, p. 329.

<sup>68</sup> Kantar, *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*, p. 164.

‘..... It is clear that Flourishing Ethics is not a single ethical theory, but rather a family of ethical systems that exhibit what Wittgenstein would call “family resemblance” relationships. All of them identify flourishing as the central positive value upon which ethics should rest. And a significant distinction can be made between theories that focus exclusively upon human flourishing and broader theories that include additional kinds of entities.’<sup>69</sup>

The world of information, which provides the opportunity to live in the same infosphere by connecting millions of people with the internet, has brought up the discussions of relativism and universality in ethics. He states that FE offers a methodology that can be applied in solving the ethical relativism problem in ethical family coexistence.<sup>70, 71</sup> It is thought that this unity of purpose will be an important step in producing common solutions reflecting ancient wisdom regarding the global ethical problems of the information age. Topics and concepts that reflect common solutions can also be applied in the ethical design of technologies such as artificial intelligence.<sup>72-73</sup>

## Conclusion

Information technologies are not just a mechanical structure consisting of chips, and connections such as the internet. That’s why the world of information creates a new philosophical field of its own, thanks to its logical design and structure that can process

<sup>69</sup> Bynum, “Flourishing Ethics”, p. 159; 166.

<sup>70</sup> Bynum, “Flourishing Ethics”, p. 159; 163.

<sup>71</sup> Kantar and Bynum, “Ethics for the Digital Age — Flourishing Ethics”, p. 331.

<sup>72</sup> Nesibe Kantar and Terrell Ward Bynum, “Flourishing Ethics and Identifying Ethical Values to Instill into Artificially Intelligent Agents”. *Metaphilosophy*. Vol. 53, No. 5, 2022, p. 599-604.

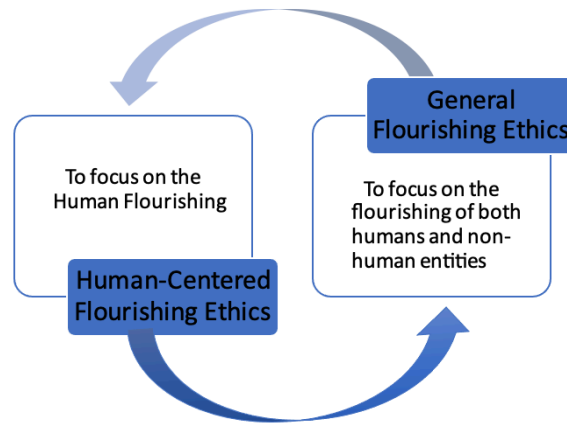
<sup>73</sup> Applying that process yielded the following results:

1. Autonomy—the ability to make significant choices and carry them out—is a necessary condition for human flourishing. For example, if someone is in prison, or enslaved, or severely pressured and controlled by others, such a person is not flourishing.
2. To flourish, people need to be part of a supportive community. Knowledge and science, wisdom and ethics, justice and the law are all social achievements. And in addition, psychologically, humans need each other to avoid loneliness and feelings of isolation.
3. The community should provide—as effectively as it can—security, knowledge, opportunities, and resources. Without these, a person might be able to make choices, but nearly all those choices might be bad ones, and a person could not flourish under those conditions.
4. To maximize flourishing within a community, justice must prevail. Consider the traditional distinction between “distributive justice” and “retributive justice”: if goods and benefits are unjustly distributed, some people will be unfairly deprived, and flourishing will not be maximized in that community. Similarly, if punishment is unjustly meted out, flourishing, again, will not be maximized.
5. Respect—including mutual respect between persons—plays a significant role in creating and maintaining human flourishing. Lack of respect from one’s fellow human beings can generate hate, jealousy, and other very negative emotions, causing harmful conflicts between individuals—even wars within and between countries. Self-respect also is important for human flourishing in order to preserve human dignity and minimize the harmful effects of shame, self-disappointment, and feelings of worthlessness. Kantar and Bynum, “Flourishing Ethics and identifying ethical values to instill into artificially intelligent agents”, p. 603.

information with algorithms. It is possible to say that the theoretical infrastructure is shaped by cybernetic science. This science makes possible a new understanding that can be designed, changed, and shaped in a way that gives different meanings to existence with new concepts and subjects. Realizing this new understanding is very important for us to understand the nature of the information age and the new social structure.<sup>74-75</sup>

Terrell Ward Bynum's theory addressed the ethical problems of our globalized world with the internet; It is a theory of information ethics theory, which has a wide historical background based on many ancient philosophical traditions, especially Aristotle, and Norbert Wiener in cybernetic science. Artificial intelligence technologies, like smart systems, emphasize that people should be more active in making decisions and taking responsibility for their lives. Because human is the first-degree interlocutor of ethics due to their autonomous structure. For this reason, no matter how effective the productive technologies are that we develop, it emphasizes the importance of human ethical flourishing and maintaining its central position.

Bynum has designed an ethical system in which human and non-human entity flourish with each other and are not separate from each other. General FE, which includes Human-Centered FE and non-human beings including humans, is considered as two sides of a coin.



**Figure.1. General Structure of Flourishing Ethics Theory**

<sup>74</sup> Levent Bayraktar, *Türk Düşüncesinden Portreler*, 1. Baskı. Ankara, Aktif Düşünce Yayınları, 2014, p. 6.

<sup>75</sup> Also, for the impact of the information age on culture and tradition. Levent Bayraktar, *Medeniyet ve Felsefe*, 1. Baskı. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2016, p. 28.

Purpose in theory is an ethical system focused on ethical flourishing itself in the information age designed with computational technologies from people to things. Bynum information, which connects Wiener's thesis, argues that every entity in the universe, including human beings, consists of matter-energy and information. Additionally, Wheeler's physics approach, which explains the structure of the universe, establishes a connection between entropy and ethics, which is the measure of loss and destruction mentioned in science. This extinction is a result of universal evil, the law of thermodynamics. Once the entire entity has grown or flourished ethically, entropy will slow down, even if it cannot be stopped. For this reason, every entity that contributes to the universal good, that is, the ultimate good, has been considered as a subject of ethical flourishing. It is important that they unite in order to contribute to ethical flourishing in line with their nature, from human to non-human beings. Therefore, the entire entity becomes the subject of ethics and therefore deserves respect.

In this article, the approach and systematic construction of the theory, which is the first information ethics theory with Aristotelian foundations, to the ethical problems caused by the information world has been tried to be based on the ethical practice model. In this respect, it should be taken into account that the theory is open to flourishing. The study takes its place for the first time with the classification made in the field of "Aristotelian philosophy of information philosophy" both in our country and in the world philosophy literature. Although it is not the main subject of the study, it is possible to argue that the philosophy-science dichotomy has evolved into the philosophy-technology dichotomy in the information age. Because technology has now been included in the pure science-philosophy investigations that were previously carried out in the West. The processing of information in the form of input-process-result together with technology has provided a basis for the questioning of truth in this way. As the informational world develops, the philosophy-technology link deepens. It is possible to count this result among the effects of the information revolution on philosophy.

## BIBLIOGRAPHY

- Aristotle; *De Anima (On the Soul)*, Translated by Hugh Lawson-Tancred, 1st ed. England: Penguin Books, 1986.
- \_\_\_\_\_; *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross, Revised by Lesley Brown 1st ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_; *Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library 285. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.
- Bayraktar, Levent; *Türk Düşüncesinden Portreler*, 1. Baskı. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014.
- \_\_\_\_\_; *Felsefe ile*, 2. Baskı, Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2016.
- \_\_\_\_\_; *Medeniyet ve Felsefe*, 1. Baskı. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2016.
- Bynum, Terrell Ward; *Aristotle's Theory Of Human Action*, New York: The City University of New York, Graduate Faculty in Philosophy, Doctoral Dissertation, 1986.

- \_\_\_\_\_; “Norbert Wiener’s vision: The impact of ‘the automatic age’ on our moral lives”, *Journal of Information, Communication & Ethics in Society*, 2(2): 2004, 65-74.
- \_\_\_\_\_; “Flourishing Ethics”, *Ethics and Information Technology*, 8/4, 2006, 157-173.
- \_\_\_\_\_; “Norbert Wiener and the Rise of Information Ethics.” In: *Information Technology and Moral Philosophy*, J. van den Hoven and J. Weckert (eds), 1st ed., New York: Cambridge University Press, 2008, 8-25.
- \_\_\_\_\_; “The historical roots of information and computer ethics.” In: *The Cambridge Handbook of Information and Computer Ethics*, L. Floridi (ed.), 1st ed. Cambridge Great Britain: Cambridge University Press, 2010, 20-38.
- \_\_\_\_\_; “Computer and information ethics”. In: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/Archives/Fall2012/entries/ethics-computer/> (Access 27 July 2023)
- Floridi, Luciano; “What is the Philosophy of Information?” *Metaphilosophy*, 33(1-2), 2002, 123-145.
- Gert, Bernard; *Morality: Its Nature and Justification*, (Revised ed.) New York: Oxford University Press, 2005.
- Joachim, H. Harold; *Aristotle: The Nicomachean Ethics* (Reissued edition) Oxford World’s Classic, New York: Oxford University Press, 1998.
- Kantar, Nesibe; *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*, Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2022.
- \_\_\_\_\_ and Bynum, Terrel Ward; “Ethics for the Digital Age — Flourishing Ethics”, *Journal of Information, Communication and Ethics in Society*. Vol. 19, No. 3, 2021, 329-344.
- \_\_\_\_\_; “Flourishing Ethics and Identifying Ethical Values to Instill into Artificially Intelligent Agent”, *Metaphilosophy*. Vol. 53, No. 5, 2022, 599-604.
- Kuhn, S. Thomas; *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd ed. London, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.
- Moor, H. James; “Reason, Relativity, and Responsibility in Computer Ethics”, *ACM SIGCAS Computers and Society*, 1998, 28(1): 14-21.
- \_\_\_\_\_; “Just Consequentialism and Computing”, *Ethics and Information Technology*, Vol. 1, No. 1, 1999, 61-65.
- Omay, N. Murad; *Aristoteles’te İnsanın Nihai Amacı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doctoral dissertation, 2010.
- Wiener, Norbert; *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, (revised) 2nd ed. Houghton Mifflin: Doubleday Anchor, 1950.
- \_\_\_\_\_ vd.; *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Reissue of the 1961, 2nd ed. (Reprint edition). Massachusetts: The MIT Press, 2019.
- \_\_\_\_\_; *I Am a Mathematician*: 1st M.I.T. Press paperback ed. Cambridge: The MIT Press, 1964.





# AHLÂK VE SİYASET FELSEFESİ BAĞLAMINDA STOACI ANA VE ALT ERDEMLER TEORİSİ

İlker Kömbe\*

## STOIC THEORY OF CARDINAL AND SUBORDINATE VIRTUES IN THE CONTEXT OF ETHICAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

### ÖZ

Bu makalenin konusu, Stoacılığın kurucu filozoflarından Khryssippos'un ortaya koyduğu ana ve alt erdemler ayrımı, tablosu ve teorisi ile Roma dönemi ahlâk, siyaset ve hukuk alanının öncülerinden birisi olan Cicero'nun erdemler ve erdemsizlikler ayrımı, tablosu ve teorisi arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları değerlendirmektir. Khryssippos, ahlâk felsefesi tarihinde, ilk kez ve açık olarak, erdemleri, ana ve alt olmak üzere ayırması, tasnif etmesi ve teorik bir çerçeveye içine yerleştirmesi yönüyle önemlidir. Cicero ise, Khryssippos kaynaklı alt erdemleri zenginleştirmesi, alt erdemsizlikleri belirginleştirmek suretiyle ayrıntılı hale getirmesi ve ahlâkî muhtevalı Khryssipposçu erdemleri siyasî bir içeriğe dönüştürmesi açısından tebarüz etmektedir. Makalenin yazılış sebebi, Khryssippos'un şekillendirdiği ve Cicero'nun geliştirerek genellikle onayladığı, bazı yönlerini ise düzeltmeye çalıştığı erdem ve erdemsizlik teorisinin ahlâk ve siyaset felsefesi çalışmalarında, konuların bir parçası olacak biçimde ve ayrıntılı olmaksızın değinilmesidir. Khryssippos'un ve Cicero'nun erdem ve erdemsizlik teorilerinin merkezî bir problemi olarak ele alınması, makalenin önemi olarak görülebilir. Erdemin, insan aklının tüm varlıkların ortak doğasını ifade eden evrenin-Tanrı'nın aklıyla uyumlu ve tutarlı kılınması anlamına gelmesi, erdemin kaynağının ruhun tek yetisi olan akılda aranması, irrasyonel olan dürtülerin, tutkuların ve duyguların rasyonel bilgi gibi aklın ürünü olması ve ilkece gerçek erdemin bilgelik olmasına

\* Dr. Öğr. Ü., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, e-mail: ilkerkombe@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9405-1455. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 14.09.2023; kabul tarihi: 14.10.2023.

karşılık, siyasal-toplumsal eylem yaşamında adalet erdemine özel önem verilmesi, makalede altı çizilen temel unsurlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Erdem, erdemsizlik, Khrysippos, Cicero, Stoacılık.

#### ABSTRACT

The topic of this article is to evaluate the similarities and differences between the distinction, table, and theory of cardinal and sub-virtues put forward by Chrysippus and the distinction, table, and, theory of virtues and vices by Cicero. Chrysippus is important in the history of ethical philosophy for the first time and clearly separating the virtues as cardinal and subordinate, classifying them and placing them in a theoretical framework. Cicero, on the other hand, stands out in terms of enriching the Chrysippian-Stoic sub-virtues, clarifying and detailing the sub-vices, and transforming the Chrysippian ethical virtues into a political content. The reason for writing the article is that the virtue and vice theory, shaped by Chrysippus and developed by Cicero is mentioned in ethical and political philosophy studies, without being detailed and as a part of the subjects. The importance of the article is that it is addressed as a central problem in Chrysippus's and Cicero's theories of virtue and vice. The article underlines the following points: Virtue means harmonizing the human mind with the mind of universe-God. The source of virtue is the mind. Irrational passions and emotions are the product of the mind like rational knowledge. Although in principle true virtue is wisdom, the virtue of justice has a special place in the life of political-social action.

**Keywords:** Virtue, vice, Chrysippus, Cicero, Stoicism.

\*

#### Giriş

Ahlâk felsefesi tarihi açısından, ana erdemler ve alt erdemler ayrımının kaynağı, ilk kurucu Kıbrıslı Zenon'dan (ö. MÖ 264) sonra, Atina'daki Stoa felsefe okulunun Kleanthes'le (ö. MÖ 232) birlikte ikinci kurucusu ve Stoacı okulun en önemli filozoflarından biri olarak kabul edilen, yaklaşık MÖ 230-207 yılları arasında okulun başında bulunan, Akademik Şüpheci, Hazcı ve Peripatetik okul mensuplarının eleştirileri karşısında Stoa felsefesini savunanların temsilcisi olmakla ünlenen ve etkisi Yeniplatoncu felsefe ile Hıristiyan düşüncesinin yaygınlaşmaya başladığı MS üçüncü yüzyıla kadar devam eden Khrysippos'a (ö. MÖ 207) aittir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Khrysippos'un hayatı ve eserleri hakkında bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi, 2007; Emile Brehier, *Chrysippe*, Paris: Felix Alcan, 1910; Josiah B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden: Brill, 1971; David Sedley, "The School, from Zeno to Arius Didymus", *The Cambridge Companion to The Stoics*, ed. Brad Inwood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Ana ve alt erdemlerin incelendiği Khryssippos'a ait eser(ler) günümüze ulaşmamıştır.<sup>2</sup> Bununla birlikte, Khryssippos'un eserlerine ilişkin bir liste, Diogenes Laertios'un (ö. MS 240) kitabında yer almaktadır. Khryssippos'un ana ve alt erdemler teorisini, bu listenin "Ahlâk Alanı" bölümünde kayıt altına alınmış olan *Erdemli İnsan Tanımı*, *Erdemsiz İnsan Tanımı*, *Erdemler Arasındaki Farklılık Üzerine*, *Erdemlerin Özellikleri Üzerine* ve *Erdemler Üzerine* başlıklı eserlerinde geliştirmiş olduğu söylenebilir.<sup>3</sup> Buna ek olarak, Rodoslu Andronikos'a (ö. MÖ 70-60) atfedilen sahte *De Passionibus* (*Tutkular Üzerine*) adlı eserin "Khryssippos'a Göre" başlığı altında ana ve alt erdemler hakkında Khryssippos'a atfedilen bir katalog verilmektedir. Benzer şekilde, Stobaios (ö. MS 5. yy), ana ve alt erdemler ayırımına dair bir liste ortaya koymaktadır. Kaynağından hiçbir şekilde bahsedilmemiş olsa da bu listenin önemli bir kısmı ile Rodoslu Andronikos'a atfedilen sahte *De Passionibus*'da verilen katalog arasında tam bir paralellik olduğu anlaşılmaktadır.<sup>4</sup> Ayrıca, Stoa eleştirmeni Plutarkhos (ö. MS 120), Khryssippos'un her erdemini kendi öz niteliği altında düzenlenmesi gerektiğini düşünmesi neticesinde çok sayıda sıfattan isim elde etme yoluyla bir erdemler sürüsü ortaya koyduğunu belirtmektedir.<sup>5</sup>

Cicero (ö. MÖ 43) ise, yaptığı ana erdemler, alt erdemler ve erdemsizlikler ayırımının ve listesinin köken olarak kime dayandığı konusunda bir bilgi vermemekle birlikte, Stoacı erdem teorisinin pek çok ilkesini onaylarken ya da bazı yönlerini eleştirirken çoğunlukla Khryssippos'u muhatap almaktadır. Örneğin, Cicero, Stoacı filozoflar arasında en fazla üretken olan ve farklı konularda çok sayıda eser yazan filozofun Khryssippos olması sebebiyle, Stoacı felsefenin temel iddiaları öğrenilmek istendiğinde, sadece Khryssippos'a müracaat edilmesinin yeterli olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında, Cicero, doğaya uygun olan şeyin iyi ve erdemli, doğaya aykırı olan bir şeyin kötü ve erdemsizlik olduğu, hazzın ve acıdan kurtulmanın erdeme ve iyiye bağlanamayacağı, iyinin ve erdemini insan ruhunun tek gerçek yetisi olması yönüyle akıldan kaynaklandığı, iyi ve erdem olan tek şeyin bilmek-doğruluk olduğu şeklindeki Stoacı görüşleri serimlerken, aynı şekilde, insanlar arasındaki vatandaşlık hukukunun korunmasının adaletle ve bundan ayrılmanın adaletsizlikle ilişkisini tartışırken Khryssippos'a göndermede bulunmaktadır. Diğer yandan, bilgeliğin erdeminin,

<sup>2</sup> 705'ten fazla metin kaleme aldığı tahmin edilmekle birlikte, Khryssippos'un eserlerinden hiçbiri şu an mevcut değildir. Fakat yazılarından bazı parçalar, farklı yazarların özellikle de Plutarkhos (ö. MS 120) ve Galenos (ö. MS 210) gibi Stoa okulu eleştirmenlerinin eserlerinde, alıntı yapımları veya özetlemeleri sayesinde günümüze kadar ulaşmıştır. Bkz. Gould, *The Philosophy of Chryssippus*, s. 1,7-8; Ted Brennan, "The Stoic Theory of Virtue", *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, ed. Lorraine Besser-Jones and Michael Slote, New York: Routledge, 2015, s. 32.

<sup>3</sup> Khryssippos'un farklı türdeki eserleri ve özelden de ahlâk alanıyla ilgili metinleri hakkında bkz., Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 368-381.

<sup>4</sup> Christoph Jedan, *Stoic Virtues Chryssippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, New York: Continuum International Publishing Group, 2009, s. 81; İbrahim Aksu, "Farabi'de Temel Erdemler", doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 78.

<sup>5</sup> Plutarch, *Plutarch's Morals*, çev. Arthur Richard Shilleto, London: George Bell and Sons, 1898, s. 99.

temelde, düşünce yaşamıyla ilgili olduğu, bu yüzden, siyasî eylem yaşamıyla, devlet yönetimiyle ilgili toplumsal görevlerin uygulanması işleriyle meşgul olmayı zorunlu kılmadığı yönündeki Stoacı fikrinden ötürü Khryssippos'u eleştirmektedir.<sup>6</sup>

Stoacı ahlâk felsefesi veya erdem teorisi hakkındaki çalışmalar söz konusu olduğunda, Khryssippos'un ana ve alt erdemler ayrımı, listesi ve kavramsal içeriği ile Roma döneminde, Khryssipposçu-Stoacı kataloğu sayıca zenginleştiren, kavramsal içeriği ayrıntılandıran, kısmen de değiştiren Cicero'nun ana erdemler, alt erdemler ve erdemsizlikler ayrımı, listesi ve erdem teorisi, bu çalışmaların merkezî konusunu ya da problemini teşkil etmeyip, bu çalışmalarda, ahlâk felsefesi konularının bir parçası olacak biçimde ve ayrıntılı olmaksızın değinilmektedir. Dolayısıyla, bu durum, makalenin yazılma gerekçesinin bir ifadesi olarak da görülebilir.

Öyleyse bu makalenin konusu veya odak noktası, Stoacı felsefenin kurucularından olan Khryssippos'a ve Roma dönemi Stoacı erdem ve erdemsizlik teorisinin önemli temsilcilerinden birisi olarak Cicero'ya ait olan erdemler ve erdemsizlikler ayrımlarını, listelerini ve teorilerini değerlendirmektir. Bu değerlendirme sonucunda elde edilen malzeme ve teorik çerçeve, Stoacı felsefenin İslâm ahlâk felsefesi ile Latin Hıristiyan ahlâk ve din düşüncesindeki erdem ve erdemsizlik teorilerini etkileyip etkilemediğinin karşılaştırılması bakımından, ahlâk ve siyaset felsefesi çalışmalarına katkıda bulunacaktır.

Makalede, amaçla ilgili olarak, şu soruların cevapları aranacaktır: Ana ve alt erdemler ayrımının, listelerinin ve teorisinin kaynağı kimdir? Bu ilk kaynağın sergilediği ayrım, liste ve teorik muhteva konusunda kesin, eksiksiz ve ayrıntılı bir bilgiye sahip miyiz? Khryssippos hangi ilkelere yola çıkarak erdem, iyi ve mutluluk konusundaki görüşlerini temellendirmektedir? Cicero hangi açıdan erdemlere ilgi duymaktadır? Cicero'nun alt erdemlerin sayısı ile ana ve alt erdemsizliklerin açık ve ayrıntılı olarak açıklanması konusunda Khryssipposçu teoriye yaptığı katkılar nelerdir? Cicero ile Khryssippos'un erdem tasavvurları arasındaki farklılıklar nelerdir?

## 1. Khryssippos'ta Mutluluğun, Erdemin, İyinin ve Tutkuların Anlamı

Khryssippos, insan yaşamının ve davranışlarının nihaî amacının mutluluk (*eudaimonia*) olduğu konusunda antik Yunan düşüncesiyle aynı fikirdedir. Zenon'un mutluluğa dair tanımını ödünç alan Khryssippos, mutluluğu, "hayatın düzgün akışı" anlamında tanımlamaktadır.<sup>7</sup> İnsan yaşamının nihaî amacı, "insanın doğadan gelen şeylere ilişkin

<sup>6</sup> Cicero'nun erdem ve iyi konusundaki Stoacı ilkelere yaklaşımı hakkında bkz. Cicero, *İyi ve Kötü Şeylerin Gayeleri Üzerine (De Finibus Bonorum et Malorum)*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Albaraka, 2022, s. 57, 82-83, 124, 195, 212, 230, 282.

<sup>7</sup> Gold, *The Philosophy of Chrysippus*, s. 163; Zenon ve Kleanthes, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları*, haz. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Albaraka, 2022, s. 75.

deneyimleriyle uyumlu-tutarlı (homologoumenōs) bir tarzda yaşamasıdır”.<sup>8</sup> İnsan yaşamının ve eylemlerinin amacı olduğu kabul edilen ‘doğa’, tüm varlıklarda ortak olan evrenin-Tanrı’nın doğasına ve insanın doğasına karşılık gelmektedir. İnsanın da içinde olduğu evrendeki tüm varlıkların doğaları, bütünü bir ifadesi olan evrenin-Tanrı’nın doğasının parçalarıdır. Bundan dolayı, insan için yaşamın, davranışların, dolayısıyla ahlâk felsefesinin nihaî amacı, insanın doğasıyla ve tüm varlıkların ortak doğası olan evrenin-Tanrı’nın doğasıyla uyumlu-tutarlı bir biçimde yaşamak olmalıdır.<sup>9</sup>

Khrysippos, ahlâk felsefesi ile doğa felsefesi arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Evrene içkin ve evrenin doğası olan ortak doğanın en önemli özelliği, evrendeki tüm varlıkların onunla uyum içinde var olmak ve hareket etmek zorunda olmalarıdır. Doğaya uygun yaşam, her şeyin ortak doğasına karşılık gelen ve evrenin doğası olan ortak yasanın yasakladığı şeylerin yapılmasından kaçınıldığı ve yapılmasını istediği şeylerin de yerine getirildiği yaşamdır. Doğa felsefesinde evreni yöneten karşı konulamaz ve engellenemez kader, dosdoğru akıl, tanrısal irade, Tanrı, Zeus şeklinde ‘ortak doğa’ kavramı, Khrysippos’un ahlâk felsefesinde insanların davranışlarını yönlendirmesi gereken evrensel bir yasa haline gelmiştir.<sup>10</sup>

Khrysippos, insan yaşamının amacı ve iyinin ne olması gerektiği konusundaki görüşünü ortaya koyarken rakip okul olan Epikuros’un Hazcı (*Hedonist*) teorisini muhatap almıştır. Hazcı teoriye göre, tüm canlılar için iyi ya da mutluluk, hazların tatmin edilmesidir. Bu düşünce, hazcıların, canlılardaki ilk dürtüyü, haz elde etme arzusu olarak gördüklerini göstermektedir. Khrysippos ise, canlılardaki ilk dürtünün, zararlı olandan kaçıp yararlı olana yönelerek kendini koruma isteği olduğunu iddia etmektedir.<sup>11</sup> Khrysippos’a göre, insan için, aklın rehberliğinde sürdürülen yaşam, doğaya uygun olmasından dolayı, insan eylemlerinin asıl amacıdır ve tek iyi olandır. Akla uygun yaşamak, insanın, doğanın meydana getirdiği şeylerle olan deneyimleriyle uyumlu ve tutarlı bir biçimde yaşaması anlamına gelmektedir. Aynı zamanda, doğayla uyumlu ve tutarlı olarak yaşamının insanın erdemini ve mutluluğunu oluşturması sebebiyle Khrysippos, evrensel olan yetkin aklın rehberliğine göre yaşayan insanın erdeme uygun yaşadığı sonucuna da ulaşmaktadır.<sup>12</sup>

Her insanın doğasında ‘erdemini kendisinin kılma (*oikeiōsis*)’ durumu vardır şeklindeki Stoacı genel kabulü onaylayan Khrysippos, erdemin, ruhun emretme yetisinin akıl tarafından meydana getirilen belirli bir karakteri, gücü yahut kendisi tutarlı, sağlam

<sup>8</sup> Zenon ve Kleanthes, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları*, s. 74; Malcolm Schofield, “Stoic Ethics”, *The Cambridge Companion to The Stoics*, ed. Brad Inwood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 244; Julia Annas, “Ethics in Stoic Philosophy”, *Phronesis*, vol. 52, no. 1, 2007, s. 64.

<sup>9</sup> Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, s. 164; Brennan, “The Stoic Theory of Virtue”, *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, s. 42.

<sup>10</sup> Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, s. 165-166; Annas, “Ethics in Stoic Philosophy”, s. 63, 74.

<sup>11</sup> Schofield, “Stoic Ethics”, *The Cambridge Companion to The Stoics*, s. 247.

<sup>12</sup> Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, s. 166-167; Brennan, “The Stoic Theory of Virtue”, s. 36-37.

ve değişmez olan aklın bir niteliği olduğunu düşünmektedir.<sup>13</sup> O halde, buradan çıkan sonuç, Stoacı ve Khryssipposçu ahlâk felsefesine göre, erdemlerin kaynağı ve dayanağı, cansız varlıklardaki o nesne olmaya yönelik durum/gerilim (*tenör/heksis*), bitkilerin büyüme ve üremeden ibaret doğaları (*physis*), hayvanların dürtülere dayanan izlenimlere uygun olacak şekilde tepkisel harekette bulunan akıllı olmayan ruhları (*psykhai*), insanın ve evrenin-Tanrı'nın doğası olan ve doğru tasdikte bulunmayı sağlayan mükemmel akıllı ruhlarıdır (*nous*). Bunların arasında, asıl anlamıyla ve tam olarak erdem, insanın doğası olan yetkin akıl ile evrenin doğasının karşılığı olan tanrısal kusursuz akıldır (*nous*). Nesnelere durumu, bitkilerin doğası, hayvanların akıllı olmayan ruhu, insanların ve Tanrı'nın-evrenin akıl sahibi ruhu, tüm varlıkların ortak doğasına karşılık gelen, her şeyi kuşatan ve var eden yaratıcı nefes olan *pneuma* ilkesinin çeşitli varlık türlerinin farklı düzenlerindeki hallerinin ifadesidir. Erdem, nesnelere, bitkilerin, hayvanların ve insanların, kendi doğalarıyla uyumlu ve tutarlı olduğu kabul edilen evrenin-Tanrı'nın aklına ait istekleri mükemmel olarak yapmaları anlamına gelmektedir. Böylece, insan için erdem, insanın, tanrısal aklın parçası olması yönüyle, kusursuz olan aklının emirlerine itaat ederek gerçekliğin idaresine hükmeden tanrısal akılla uyumlu ve tutarlı olması demektir.<sup>14</sup>

Khryssippos, insan ruhunu, tüm işlevleri, yönetici konumunda olan ve göğüs kafesinde bulunan düşünme-akıl yetisine ait birleşik bir beden olarak tasavvur etmektedir. Bundan dolayı, Khryssippos'a göre, akıl yetisi, ruhun tek yetisi olmak durumundadır. Bu yönüyle, Khryssippos, nefsin akıllı kısmının insanın kafasında olduğunu iddia eden ve nefsin arzulayan ve öfkelenen parçalarını düşünen parçasından ayrı olarak gören, yani nefsin akıllı olmayan parçaları ile akıllı olan parçasının kaynaklarını birbirinden ayıran Platon'un psikolojisinden farklılaşmaktadır. Bu farklılığa göre, Khryssippos'un psikolojisinde, insanın yapıp etmelerinin bir kısmının sebebi olan şehvet ve dürtüler, bağımsız yetiler olmayıp, ruhun tek yetisi konumundaki düşünme-akıl yetisinin yanlış işleyişi şeklinde düşünülmektedir.<sup>15</sup> Yetkinlik bağlamında aklın erdemi, pratik bilgelik (*phronēsis*) veya bilgeliktir (*sophia*). (Pratik) bilgelik, neyin gerçekten iyi ve neyin de gerçekten kötü olduğunu bilmek anlamına gelmektedir. İyinin özelliği, hiçbir biçimde zarar vermeyip daima fayda sağlamaktır. Neyin gerçekten iyi ve kötü olduğunu bilmek demek olan bilgelik, zarardan uzak olması ve sadece fayda vermesinden dolayı, ahlâkî açıdan iyi olan tek şeydir. Bu anlamıyla bilgelik dışındaki hiçbir şey, dolayısıyla dürtüler, gerçekten iyi ya da kötü değildir; nasıl kullanıldıklarına bağlı olarak iyinin de kötünün de araçları olabilirler. Örneğin, zenginlik bazı durumlarda faydalı bazı durumlarda zararlıdır, dolayısıyla zenginliğin kendisi ne iyidir ne de kötüdür, aynı

<sup>13</sup> A.A. Long and D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers Translations of The Principal Sources, With Philosophical Commentary*, c. 1, London: Cambridge University Press, 1987, s. 378; Schofield, "Stoic Ethics", s. 242-244.

<sup>14</sup> Brennan, "The Stoic Theory of Virtue", s. 37-41; Schofield, "Stoic Ethics", s. 245-246.

<sup>15</sup> Gould, *The Philosophy of Chryssippos*, s. 168; Sedley, "The School, from Zeno to Arius Didymus", *The Cambridge Companion to The Stoics*, s. 17.

şekilde iyi yelken açmak faydalı, kötü yelken açmak zararlı olduğu için yelken açmanın kendisi ne iyidir ne de kötüdür, yine iyi yaşamak faydalı, kötü yaşamak zararlıdır, bu yüzden yaşamın kendisi ne iyidir ne de kötüdür.<sup>16</sup>

Bu çerçevede, erdem bilgelik/bilmek, erdemsizlik cehalet/bilgisizlik anlamına gelirken, sağlık, hayat, haz, zevk, refah, iyi şöhret, güzellik ve güçlülük gibi psikolojik durumlar veya duygular doğaya uygun olan ve tercih edilen kayıtsız/önemsiz dürtü biçimlerine, hastalık, ölüm, acı, korku, yoksulluk, kötü şöhret, çirkinlik ve zayıflık gibi duygu durumları ise doğaya uygun olmayan ve tercih edilmeyen kayıtsız/önemsiz dürtü biçimlerine karşılık gelmektedir. Stoacı bir tutum sergileyerek Khryssippos, hayvandaki dürtülerden farklı olarak, insanın dürtülerini, akıl vasıtasıyla önerme kalıbı içinde tasdik edilen bir dürtü olarak tanımlamaktadır.<sup>17</sup>

Bilgiyi davranışın yapılması için gerek ve yeter şart olarak görerek bilmenin yapmayı zorunlu kıldığını iddia eden Sokrates'e benzer bir biçimde Khryssippos, tek iyi ve aklın erdemi olan bilgeliliğin insana yapması gereken şeyleri anlama gücü vermekle kalmayıp, aynı zamanda onları yapmasını da sağladığını düşünerek seçim ve tercih yapan irade yetisi ile bilme yetisini birbirinden bağımsız ve farklı yetiler olarak kabul etmemekte, aksine bu iki yetinin bir ve aynı yetiler olduğunu savunmaktadır.<sup>18</sup> Benzer bir şekilde, Khryssippos'un insan davranışlarıyla ilgili olarak tek iyi olanın faydalı ve zararlı olan şeyleri ayırt eden aklın erdemi, yani bilgelik olduğu görüşü de Sokrates'in bu konudaki düşüncesiyle örtüşmektedir, çünkü Sokrates'e göre de iyi olan yalnızca bilgelik, kötü olan sadece cehalettir, bu ikisi dışındaki diğer şeyler ise ne iyidir ne de kötüdür.<sup>19</sup>

İnsanın doğa sebebiyle meydana gelen şeylerin deneyimleriyle uyumlu ve tutarlı olarak yaşaması, akla uygun yaşamak, erdeme göre yaşamak, tutkulardan ve duygulardan arınmış bir biçimde yaşamak, Khryssippos'a göre, insan için nihai amacın ve mutluluğun aynı anlama atıfta bulunan ifadeleridir. Böyle yaşayan bir insan, amacını gerçekleştirip mutluluğa ulaşarak bilge olmaya hak kazanmaktadır. Bilge bir insanın mutlu olmak için ihtiyaç duyacağı tek şey, neyin gerçekten iyi ve faydalı, neyin de gerçekten kötü ve zararlı olduğunu öngörmek anlamına gelen bilgelik erdemine ulaşmasıdır. Tutkular, dürtüler ya da duygular gibi, bilgelik erdemi dışındaki diğer şeylerin hiçbiri, duruma göre faydalı veya zararlı olmalarından ötürü, tercih edilebilir şeyler olsalar bile mutluluğun bir parçası olarak kabul edilmemelidirler.<sup>20</sup>

Bu konudaki sergilediği tutuma bakılırsa, Khryssippos'un, Platon'un görüşüne yaklaşırken Aristotelesçi ve Hacı teorilerin durduğu yerden uzaklaştığını söylemek

<sup>16</sup> Gould, *The Philosophy of Chryssippos*, s. 168-169; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2008, c. 4, s. 379.

<sup>17</sup> Ted Brennan, "Stoic Moral Psychology", *The Cambridge Companion to The Stoics*, 2003, s. 263-265; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi*, c. 4, s. 377-379, 384.

<sup>18</sup> Gould, *The Philosophy of Chryssippos*, s. 170.

<sup>19</sup> Gould, *The Philosophy of Chryssippos*, s. 171-172; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi*, c. 4, s. 399-400.

<sup>20</sup> Gould, *The Philosophy of Chryssippos*, s. 172-173; Brennan, "The Stoic Theory of Virtue", s. 31.

mümkündür. Çünkü Platon'a göre de insanın mutluluğu teorik sezgisel aklın (*noēsis*) erdeminde aranmalıdır, bundan dolayı, beden ile nefsin arzulayan kısmı arasındaki ilişkiden ortaya çıkan duygular hiçbir biçimde mutluluğun parçasını oluşturamazlar. Platon'un tam karşısındaki Hazcı ahlâk felsefesi açısından ister bedensel ister manevi olsun tüm hazlar, tek iyidir ve bundan dolayı da gerçek mutluluğu ifade etmektedir. Bu karşıt iki teoriyi uzlaştırmaya çalışan Aristoteles'e göre, haz, servet, fayda, makam, şöhret, saygınlık ve sağlık gibi dışsal şeylerin aşırılıkları kötülük değeri taşırken, orta halde kullanımları, araç iyiler olarak belirli bir iyilik değerine sahip olup amaç iyiyi ve gerçek mutluluğu ifade eden teorik düşünme/temaşa yaşamına ilişkin mutluluğun ve erdem olmasa da eylem yaşamıyla ilgili olarak ahlâkî mutluluğun ve erdem yardımıcıları sayılmalıdırlar. Bu türden orta karar şeylerin iyi olduğunu onaylayan, erdeme ve mutluluğa belli düzeyde katkıda bulunacağını iddia eden Peripatetik teorinin aksine, Stoacıların görüşü, az veya çok fayda sağlıyor olsalar bile, erdem ve mutluluk konusunda, tek iyi olan ve aklî iyilere tekabül eden erdemlerin yeterli olduğu, dürtülerin, duyguların ve tutkuların gözden çıkarılabilecekleri yönündedir. Stoacı teoriye göre, iyi anlamına gelen erdemler ile tercih edilmeye değer olan ve olmayan kayıtsız kalınması gereken tutkular arasında derece farkı değil, türsel bir farklılık söz konusudur. Aynı şekilde, erdemlerin ve erdemsizliklerin eşit olmasından dolayı, erdem ile erdemsizlik arasında da geçiş ya da derece farkı bulunmayıp, türsel bir farktan söz edilmelidir. Tutkular ve duygular, akılda meydana gelen yanlış yargılardan kaynaklanmaktadır. Akıl, ahlâkî eylemlerin tek kaynağıdır, bundan dolayı, insanın tutkuları ve duyguları, Peripatetiklerin iddia ettikleri gibi, aklın yönetiminde eğitilerek erdeme katkıda bulunacak duruma getirilemezler. Tutkularla baş edebilmenin tek yolu, onları reddetmek ya da onlara karşı ilgisiz kalmaktır.<sup>21</sup>

## 2. Khryssippos'ta Ana ve Alt Erdemler Ayrımı, Tablosu ve Teorisi

Ahlâk felsefesi tarihinde ilk defa ana ve alt erdemler ayrımını ve tablosunu yapmış olan, dolayısıyla, temel olarak, ahlâkî bir bağlamı öne çıkaran Khryssippos'un erdem (*aretē*) teorisine göre, insanın mutlu bir yaşama sahip olabilmesi için dört ana erdem ile onların altında yer alan, onlara bağlı olan alt erdemleri bilmesi ve eylem olarak yaşamında uygulaması gerekmektedir.

Stobaios ve Rodoslu Andronikos kayıtlarında ortak olarak atıfta bulunulan Khryssippos kaynaklı ahlâkî erdemleri 'doğru eylemler', 'seçimler', 'tahammül durumları' ve 'dağıtımlar' olmak üzere dört kategoride tasnif etmek mümkündür:

Doğru eylemle ilgili erdemler: Ana erdem; pratik bilgelik. Alt erdemler; iyi bir muhakeme, iyi bir pratik gözden geçirme, hızlı anlayış, öngörülülük/basiret, zekilik,

<sup>21</sup> Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition From Antiquity To The Early Middle Ages*, Leiden: Brill, 1985, s. 138-143; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi*, c. 4, s. 394-399.



zorluklar karşısında yaratıcılık. Seçimle ilgili erdemler: Ana erdem; ölçülülük. Alt erdemler; iyi bir düzenleme, görgülü/edepli olma, şerefli olma, kendine hâkim olma. Tahammül durumuyla ilgili erdemler: Ana erdem; cesaret. Alt erdemler; sabır, kendine güven, yüce gönüllülük, zihinsel sağlamlık, azim/gayret. Dağıtımla ilgili erdemler: Ana erdem; adalet. Alt erdemler; dindarlık/takva, iyilik, toplumsallık, kusursuz arkadaşlık.<sup>22</sup>

Stobaios metninde ana ve alt erdemler hakkında şu bilgiler bulunmaktadır:

Pratik bilgelik (*phronēsis*), bir kimsenin yapması ve yapmaması gereken şeyler ile bu ikisinin altına girmeyen şeylerin neler olduğunu bilmesidir ya da doğası gereği politik ve akıllı olan bir canlı için iyi-faydalı ve kötü-zararlı şeyler ile ne iyi ve faydalı ne de kötü ve zararlı olan şeylerin bilgisidir. Ölçülülük (*sōphrosynē*), seçilmesi ve kaçınılması gereken şeyler ile bu ikisine de girmeyen şeyleri bilmektir. Adalet (*dikaio-synē*), herkese düşen ne ise onu dağıtmanın bilgisidir. Cesaret (*andreia*), korkulan ve korkulmayan şeyler ile her iki başlıkta da bulunmayan şeylerin neler olduğunu bilmektir. Pratik bilgelige sahip olmamak, iyi, kötü ve nötr olan şeyler hakkındaki cehalet, bir diğer ifadeyle, yapılması ve yapılmaması gereken eylemler ile nötr olan eylemler hakkındaki cehalettir. Bazı erdemler birincildir; diğer erdemler ise birincil erdemlere tabidir. Pratik bilgelik, ölçülülük, cesaret ve adalet birincil erdemlerdir. Pratik bilgelik, doğru eylemlerle alakalıdır. Ölçülülük, insanın seçimleriyle ilişkilidir. Cesaret, tahammül durumları hakkındadır. Adalet, dağıtımlarla ilgilidir. Birincil erdemlerin altındaki erdemlerden bazıları pratik bilgelğin, bazıları ölçülülüğün, bazıları cesaretin ve bazıları da adaletin altındadır. Pratik bilgelğin altındaki erdemler: İyi bir muhakeme, iyi bir pratik gözden geçirme, hızlı anlayış, öngörülülük/basiret, zekilik, zorluklar karşısında yaratıcılık. Ölçülülüğün altındaki erdemler: İyi bir düzenleme, görgülü/edepli olma, şerefli olma, kendine hâkim olma. Cesaretin altındaki erdemler: Sebat/kararlılık, kendine güven, yüce gönüllülük, zihinsel sağlamlık, azim/gayret. Adaletin altındaki erdemler: Dindarlık/takva, iyilikseverlik, toplumsallık, kusursuz arkadaşlık. İyi muhakeme, fayda sağlayacak şekilde neyin nasıl yapılabileceğini bilmektir. İyi pratik gözden geçirme, olup bitenleri, yapılan şeyleri dengeleyip özetleyebilmektir. Hızlı anlayış, yapılması uygun olan eylemi anında bulabilmektir. Öngörülülük/basiret, neyin daha kötü ve daha iyi olduğunu bilebilmektir. Zekilik, her durumda amaca ulaşabilmeyi başarabilmektir. Zorluklar karşısında yaratıcılık, zorluklar karşısında her zaman bir çıkış yolu bulabilmektir. İyi düzenleme, bir şeyin ne zaman ve neyden sonra yapılması gerektiğini ve genelde de eylemlerin sıradüzenini bilmektir. Görgülü/edepli olma, yapılması uygun olan ve olmayan davranışları bilmektir. Şerefli olma, suçlamaktan kaçınmaya dikkat etmeyi bilmektir. Kendine hâkim olma, doğru bir muhakemeye doğru olarak görünenin sınırlarını aşmamayı bilmektir. Sebat/kararlılık, doğru olarak hükmedilen şeye sıkı sıkıya bağlı kalabilmektir. Kendine güven, korkulan bir şeyin tuzağına düşmeyeceğimizi bilmemizdir. Yüce gönüllülük, bir insanı doğası gereği iyi ve kötü kimselerin başına gelen şeylerden üstün kılan bilgidir. Zihinsel sağlamlık, ruhun,

<sup>22</sup> Jedan, *Stoic Virtues Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, s. 158-159, 162-164.

fethedilemez bir biçimde kendisindeki temsilini bilmesidir. Azim/gayret, beladan veya acıdan yılmadan başa çıkılması gerekenin üstesinden gelebilmektir. Dindarlık/takva, tanrılara nasıl hizmet edileceğini bilmektir. İyilik, nasıl iyilik yapılacağını bilmektir. Toplumsallık, toplumsal ilişkilerde eşitliği ve denkliliği bilmektir. Kusursuz arkadaşlık, insanın arkadaşlarıyla kusursuz bir ilişki kurarak sosyalleşebilmesidir.<sup>23</sup>

Ana Erdemler	Pratik bilgelik ( <i>phronēsis</i> )	Adalet ( <i>dikaiosynē</i> )	Cesaret ( <i>andreia</i> )	Ölçülülük ( <i>sophrosynē</i> )
Alt Erdemler	İyi muhakeme ( <i>euboulia</i> )	Dindarlık/ Takva ( <i>eusebeia</i> )	Sebat/Kararlılık ( <i>karteria</i> )	İyi düzenleme ( <i>eutaksia</i> )
	İyi pratik gözden geçirme ( <i>eulogistia</i> )	İyilik ( <i>khrestotēs</i> )	Kendine güven ( <i>tharraleotēta</i> )	Görgülü/Edepli olma ( <i>kosmiotēs</i> )
	Hızlı anlayış ( <i>ankhinoia</i> )	Toplumsallık ( <i>eukoinōnēsia</i> )	Yüce gönüllülük ( <i>megalopsykhia</i> )	Şerefli olma ( <i>aidēmosynē</i> )
	Öngörülülük/Basiret ( <i>nounekheia</i> )	Kusursuz arkadaşlık ( <i>eusynallaksia</i> )	Zihinsel sağlamlık ( <i>eupsykhia</i> )	Kendine hâkim olma ( <i>enkrateia</i> )
	Zekilik ( <i>eustakhia</i> )		Azim/Gayret ( <i>philoponia</i> )	
	Zorluklar karşısında yaratıcılık ( <i>eumēkhania</i> )			

**Tablo-1: Khryssipposçu Ana ve Alt Erdemler**

İnsan akılı (*nous*), Stoacılar ve Khryssippos için, insandaki bilmenin ve eylemin düzenleyici egemen ilkesini (*hegemonikon*) oluşturan, kendi kendine hareket eden, sıcak havadan oluşması bakımından cisim olarak kabul edilen ve kalpte ikamet eden ruhun (*pneuma*) tek yetisidir.<sup>24</sup> Akıl insan ruhunun tek yetisiyse şayet, o halde, akıl yetisinin erdemi olan (pratik) bilgelik de insanın tek ve asıl erdemi olmak durumundadır. Diğer ana ve alt erdemler, bilgelik erdeminin, dolayısıyla da akıl yetisinin farklı eylem durumlarına göre belirginleşen nitelikleri veya işlevleri olarak görülebilir. Örneğin, cesaret, Platon ya da Aristoteles örneğindeki gibi, insan nefsinin akıl dışında öfke adı verilen akıllı olmayan bir yetisi varmış ve bu yetinin erdemiymiş şeklinde düşünülmemeli, insanın katlanması gereken durumlar ile öyle olmayanları ayırt etmesini temin eden akıldan kaynaklanan

<sup>23</sup> Long ve Sedley, *The Hellenistic Philosophers Translations of The Principal Sources With Philosophical Commentary*, c. 1, s. 380; Jedan, *Stoic Virtues Chryssippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, s. 81-83.

<sup>24</sup> Colish, *The Stoic Tradition From Antiquity To The Early Middle Ages*, s. 27-28, 141-142.

bilgi olarak anlaşılmalıdır. Khrysispos, tüm erdemleri ve erdemli olmayı, Sokrates'teki gibi, doğrudan bilmekle (*epistēmē*) ilişkilendirmektedir. Ayrıca, cesareti cesur, adaleti âdil, cömertliği cömert ve yumuşaklığı yumuşak sıfatlarından türettiği örnekler dikkate alındığında, Khrysispos'un, erdemleri ve erdemsizlikleri, Stoacı cinslerden biri olan 'nitelik cinsi' çerçevesinde, övgüye değer bulunan ve bulunmayan sıfatlar (*poia*), eğilimler (*diathesis*) olarak düşündüğü anlaşılmaktadır. Tüm ana ve alt erdemler bilgelik erdemini elde etmiş olan bilgenin nitelikleri-eğilimleri, tüm erdemsizlikler de cehalet erdemsizliğine sahip bilge olmayan kimsenin nitelikleri-eğilimleri olarak görülmelidir. Bu durumda, Khrysispos'a göre, tözsel varlığı olmayan erdemler ve erdemsizlikler, niteliksel-içsel yönden birbirlerinden farklılaşmaktadır. Khrysispos'un hem tözsel olmayan erdemler ile tek tözsel erdem (bilgelik) arasındaki ilişkiyi hem de erdemler arasındaki farklılıkları nitelik cinsine dayanarak açıklaması, Stoacı filozof Ariston'un (ö. MÖ 3. yüzyıl) bu problemle ilgili iddiasını eleştirmeye yöneliktir.<sup>25</sup> Ariston tarafından, tözsel olmayan erdemler ile tek tözsel erdem olan bilgelik arasındaki ilişki, Stoacı 'görecelilik/nispet kategorisi' kalkış noktası yapılarak açıklanmaktadır. Bu kategoriyi esas alan Ariston'a göre, tözsel olmayan erdemler ve erdemsizlikler, sadece bilme çerçevesinde, tek tözsel erdem olan bilgeliğin çeşitli eylem durumlarına uygulanma sırasında kazandığı farklı isimlerdir. Görecelilik yahut adlandırma teorisinden, Ariston'un, erdemler ve erdemsizlikler arasında niteliksel, yani içsel bir farklılığı kabul etmeyip, farklı eylem durumlarına bağlı olarak dışsal bir ilişki kurduğu sonucu çıkmaktadır.<sup>26</sup>

Diğer yandan, Khrysispos, ruhun tek yetisi olan akla ait niteliklerin çeşitli eylemlerdeki farklı işlevlerini ifade eden erdemlerin, ayrılmaz bir birliktelikle birbirlerine bağlı olduklarını ve birbirlerini gerektirdiklerini iddia etmektedir. Bu bağlamda, cesaret bilginin veya bilgeliğin bir niteliği olduğuna göre, cesaret erdemine sahip olan bir insanın bilge olması gerektiği de kabul edilmelidir. Bilge tüm erdemlere sahiptir ve tüm erdemlerle uyumlu olarak yapılmayan hiçbir eylem mükemmel değildir.<sup>27</sup> Bunun yanı sıra, Khrysispos açısından, bir insanın ana bir erdemi kazanmış olması, bu erdeme bağlı olan tüm alt erdemlere sahip olduğu anlamına da gelmektedir. Örneğin, pratik bilgeliğe hak kazanan bir insanın, iyi bir muhakemeye sahip olduğu da tasdik edilmelidir.<sup>28</sup>

Bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet olmak üzere Platon'un dört ana erdem anlayışının Stoacılığın kurucusu Zenon tarafından Stoacı ahlâk felsefesine dâhil edildiği bilinmektedir. Buna karşılık, Khrysispos'un ana ve alt erdemler ayrımını ve şemasını ortaya koyarken kimi

<sup>25</sup> Schofield, "Stoic Ethics", s. 248.

<sup>26</sup> Long ve Sedley, *The Hellenistic Philosophers Translations of The Principal Sources With Philosophical Commentary*, c. 1, s. 377-378, 384; Jedan, *Stoic Virtues Chrysispos and the Religious Character of Stoic Ethics*, s. 89-91; Bernard Corlette-Ducic, "Chrysispos And Aristo On The Number of Virtues", *Journal of Classical Studies*, S. 11, 2009, s. 92-98.

<sup>27</sup> Gould, *The Philosophy of Chrysispos*, s. 179-180; Long ve Sedley, *The Hellenistic Philosophers Translations of The Principal Sources With Philosophical Commentary*, c. 1, s. 379-380; Bernard Corlette-Ducic, "Chrysispos And Aristo On The Number of Virtues", s. 98-100.

<sup>28</sup> Jedan, *Stoic Virtues Chrysispos and the Religious Character of Stoic Ethics*, s. 83; Colish, *The Stoic Tradition From Antiquity To The Early Middle Ages*, s. 44-45.

model aldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, Platon'dan hareket etmiş olabileceği ifade edilmektedir. Örneğin, Platon, *Euthyphron*'da dindarlığın adalet erdeminin bir parçası olduğunu söylerken, *Politeia*'da kent-devletinin akıllı bir biçimde kurulmasından dolayı bilgeliği hak ettiğini vurgulayarak akıllılığın bilgelik erdeminin altında toplandığını iddia etmektedir.<sup>29</sup>

Khrysispos, Stoacı ahlâk felsefesine paralel, erdemin yadsınmasını ifade eden bilgisizlik, tutarsızlık ve uyumsuzluk anlamındaki erdemsizlik ve kötülük (*kakia*) ile erdemi ve iyiliği keskin bir biçimde birbirinden ayırmaktadır. Erdemlilik insanın mutlu olmasını temin ederken, erdemsizlik insanın mutsuzluğuna yol açmaktadır. Erdem ile erdemsizlik arasındaki karşıtlık, erdemsizliğin bilgisizlik, yaşamın tamamında tutarsız ve uyumsuz bir karakter sergileme, yani bilgeliğe ulaşamama anlamındaki tanımında belirgin olarak görülebilir. Buna göre, bilgenin tüm erdemlere sahip olduğu, aynı şekilde herhangi bir erdemi elde etmiş olan kimsenin diğer tüm erdemlere ulaştığı da var sayılmaktadır. Öte yandan, bilgisiz birisinin tüm erdemsizliklerle uyum ve tutarlılık içinde hareket ettiği, bilge olmayanın tümüyle erdemsizlik içinde bulunduğu, yine, herhangi bir erdemsizliğe saplanmış olan insanın diğer tüm erdemsizliklere sahip olduğu da kabul edilmektedir.<sup>30</sup>

Khrysispos'un ve Stoacılığın ahlâkî erdem ve erdemsizlik teorisinde, erdemin, iyiliğin ve mutlu yaşamın kaynağında doğaya içkin Tanrı'nın kusursuz aklı ile onunla tutarlı ve uyumlu olan insanın yetkin aklı, bilgelik olmasına karşılık, erdemsizliğin, kötülüğün ve mutsuz yaşamın kaynağında ise bilgisizlik-bilge olamama ile zevk, korku, haz ve acı şeklinde insanı yanlış tasdikte bulunmaya yönlendiren tüm olumsuz duyguların dayanağı dört dürtü bulunmaktadır.<sup>31</sup>

Khrysispos ile Stoacılığın erdem olarak bilgelikten kastettikleri, esas itibariyle insanın, Tanrı'nın dünyaya bakış açısına benzer bir tarzda, dosdoğru düşünme ve eyleme (*orthos logos*) anlamında, eşsiz bir idrake sahip olmasıdır. Böyle bir bakış açısıyla dünyayı kavrayıp yaşamını düzenlemesi, insanın, bütün olan tanrısal aklî doğanın bir parçası olması, Tanrı'ya benzemesi, Tanrı'nın mutluluğunu yaşaması veya tanrısal iradeyi taklit etmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, bilge insanın erdem ve mutluluğu ile Tanrı'nın erdem ve mutluluğu aynıdır. Diğer yandan, bilgeliğe ulaşamayan insanların erdemli ve mutlu olmalarından bahsedilemeyeceği için bilge insan ile böyle olmayan insanlar arasında büyük bir mesafe vardır. İnsan, bu tür bir tanrısal bakış açısını ya tam anlamıyla kazanır ya da hiç kazanamaz. Dosdoğru düşünme ve davranma, erdemi ve bilgeliği gösterirken böyle bir bakış açısından yoksun olma, erdemsizliğe ve bilge olmamaya işaret etmektedir. Bundan dolayı, az yahut çok erdemli ve bilge olunamayacağı gibi, az veya çok erdemsizlik ve bilge olmama diye bir durum da söz konusu değildir. Khrysispos'un düşüncesinde, Aristoteles'in erdem teorisinde olduğu haliyle, erdem, çok

<sup>29</sup> Jedan, *Stoic Virtues Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, s. 83-84.

<sup>30</sup> Long ve Sedley, *The Hellenistic Philosophers Translations of The Principal Sources With Philosophical Commentary*, c. 1, s. 380, 384-385; Jedan, *Stoic Virtues Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, s. 97-98.

<sup>31</sup> Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, 180-181; Colish, *The Stoic Tradition From Antiquity To The Early Middle Ages*, s. 42-43; Brennan, "Stoic Moral Psychology", s. 269-270, 277-278.

ve az şeklindeki iki erdemsizliğin orta noktası olarak tanımlanmadığı gibi, bir erdemın çok sayıda erdemsizliğinden de bahsedilemez. Ayrıca, orta olan erdeme yaklaştıkça erdemsizliğin azalması veya erdemden iki uçtaki erdemsizliklere doğru uzaklaştıkça erdemsizliğin artması anlamında erdemsizlikler arasında derece farklılıkları da bulunmamaktadır. Çünkü, tüm erdemler bilgelik erdeminin farklı niteliklerine karşılık gelirken, tüm erdemsizlikler de bilgisizlik erdemsizliğinin farklı nitelikleri olarak kabul edilmelidir. Bu yüzden, tek gerçek erdem olan dosdoğru düşünme ve davranma anlamında bilgelige ulaşma, tüm erdemlere sahip olma şeklinde de anlaşılmalıdır. Buna karşılık, tek gerçek erdemsizlik olan bilgisizlik, yani dosdoğru düşünme ve davranma karakterinden yoksunluk ise aynı şekilde, erdemsizliklerin hiçbirinin terk edilemeyeceğini de gerektirmektedir.<sup>32</sup>

### 3. Roma Stoacılığında Ana ve Alt Erdemler Tablosu ve Teorisi

Roma dönemi Stoacılığı dikkate alındığında, kökeni Khryssippos'a kadar uzanan ana ve alt erdemler ayrımı, şeması ve teorisi konusunda, Romalı düşünür, hukukçu ve devlet adamı Cicero'nun (ö. MÖ 43) *De Inventione (Delil Bulma Üzerine)* (MÖ 81-80) ile *De Officiis (Görevler Üzerine)* (MÖ 44) adlı eserleri referans olarak alınacaktır. Cicero, Stoacı felsefenin, epistemolojiyle ve metafizikle ilgili teorilerini tam anlamıyla onaylamamakla birlikte, ahlâkî erdemler ve bilgelik hakkındaki görüşlerini büyük oranda kabul etmesi cihetiyle Stoacı olarak değerlendirilebilir. Khryssippos'un ana ve alt erdemler teorisinin esasen ahlâkî bir kavramsal içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Bunun karşısında, Cicero'nun, ana ve alt erdemler teorisini, siyasî bir muhtevada temellendirmeye çalıştığı ifade edilebilir. Buradan hareketle, Cicero'nun, Khryssipposçu ahlâkî iyiliğe ve mutluluğu yol açan ana ve alt erdemleri, devlet ve toplum yönetimine uyarladığını ve siyasî iyilik ve mutluluğun gerçekleşmesini sağlayan vatandaşlık görevlerine dönüştürdüğünü iddia etmek mümkündür.

Stoacı ana-alt erdemler teorisinin Roma dönemindeki seyri hakkında Cicero'nun esas alınmasının iki sebebinden bahsedilebilir: Birincisi, Khryssipposçu ana ve alt erdemler ayrımını, şemasını ve teorisini ayrıntılı bir şekilde ve bir bütün olarak Cicero'nun *De Inventione* ve *De Officiis* adlı eserlerinde buluyor olmamızdır. İkincisi ise, Cicero'nun bahsi geçen bu iki eserinin, Khryssipposçu-Stoacı ana ve alt erdemler tablosunun ve teorisinin Latin Hıristiyan dünyasına geçmesi ve Hıristiyan ahlâk-din düşüncesinde, erdemlerin-erdemsizliklerin hem kaynağının hem de anlam içeriğinin Hıristiyanlaştırılarak yaygınlaşması üzerinde, Ambrosius Theodosius Macrobius'un (ö. MS 5. yüzyılın başı) *Commentarii in Somnium Scipionis (Scipio'nun Rüyası Üzerine Yorumlar)* adlı metniyle birlikte, en önemli paya sahip olmasıdır.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Jedan, *Stoic Virtues Chryssippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, s. 98-99, 109-112; Brennan, "The Stoic Theory of Virtue", s. 31.

<sup>33</sup> Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Istvan P. Bejczy, *The Cardinal Virtues In The Middle Ages*, Leiden: Brill, 2011, s. 72. Khryssipposçu-Stoacı erdem teorisinin Cicero ve Yeniplatoncu-Plotinosçu Macrobius üzerinden Orta Çağ Latin Hristiyan ahlâk ve din düşüncesine aktarılışı ile bu aktarım sonrasında,

Cicero'nun *De Inventione*'sinde (*Delil Bulma Üzerine*) erdemler ve erdemsizlikler:

Cicero açısından, üstün olan tek şey erdemdir (*virtus*). Cicero, Stoacı tanımı takip ederek erdemi, 'insan ruhunun, aklın ve doğanın düzeniyle uyumlu olmasıdır (*Virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus*)' şeklinde tanımlamaktadır. Üstün olan tek şey olarak erdemın pratik bilgelik (*prudentia*), adalet (*iustitia*), cesaret (*fortitudo*), ölçülülük (*temperantia*) olmak üzere dört bölümü vardır.<sup>34</sup>

Pratik bilgelik, iyi ve kötü olan şeyler ile ne iyi ne de kötü olan şeyleri bilmektir. Hafıza (*memoria*), idrak/anlayış (*intellegentia*) ve öngörülülük/basiret (*providentia*), pratik bilgelik erdemının alt (*eius partes*) erdemleridir. Hafıza, aklın olup bitenleri hatırlama yetisidir. İdrak/anlayış, aklın neyin ne olduğunu kavrayabilme yetisidir. Öngörülülük/basiret, aklın olup bitenleri olmadan önce görebilme yetisidir.<sup>35</sup>

Adalet, aklın kamuya ait olan müşterek çıkarları muhafaza etmesi ve herkese hakkı olan şeyleri vermesi anlamına gelmektedir. Din/inanç (*religio*), dindarlık/takva (*pietas*), şükran duyma (*gratia*), öfkeyle cezalandırma (*vindicatio*), saygılı olma (*observantia*), doğruluk (*veritas*), adalet ana erdemının alt erdemlerini oluşturmaktadır. Din/inanç, insanları doğanın üstün olan tanrısal düzenine ibadet ve hizmet etmeleri amacıyla bir araya getirmektedir. Dindarlık/takva, insanın, kan ve vatan bağıyla birleştiği insanlara karşı nezaketle görevlerini yerine getirmesi ve severek hizmet etmesidir. Şükranlık, dostlukları ve yapılan yardımları, hatıralarından dolayı, ödüllendirme arzudur. Cezalandırma/intikam, kendimizi savunma veya intikam alma eyleminde bulunarak şiddeti, yaralanmayı ya da mevcut olan herhangi bir yanlış ortadan kaldırmaktır. Saygılı olma, seçkin konumdaki insanların itibara layık görülmelerini sağlayan duygudur. Doğruluk, geçmişteki, şimdiki veya gelecekteki olaylara maddî gerçeği değiştirmeden atıfta bulunmayı mümkün kılan niteliktir.<sup>36</sup>

Cesaret, insanın tehlikeli görevleri üstlenmesini ve zorluklara katlanmasını sağlayan bir niteliktir. İhtişam/yüce ruhluluk (*magnificentia*), kendine güven (*fidencia*), sabır (*patientia*) ve azim/gayret (*perseverantia*), cesaret ana erdemının alt erdemleridir. İhtişam/yüce ruhluluk, büyük ve yüce görevlerin görkemli bir biçimde düşünülmesi ve uygulanmasıdır. Kendine güven, önemli ve şerefli işlerde, ruhun, başarı umuduyla kendisine büyük bir güven duymasını temin eden niteliktir. Sabır, asil ve faydalı bir amaç için zor ve meşakkatli durumlara karşı sürekli olarak ayak direme iradesi göstermektir. Azim, iyi düşünülmüş bir eylem planı üzerinde sağlam ve istikrarlı bir biçimde ısrar etmektir.<sup>37</sup>

Ölçülülük, aklın, şehvet ve diğer uygunsuz dürtüler üzerinde sağlam ve iyi düşünülmüş bir kontrol sağlamasıdır. Sebat (*continentia*), merhamet/hoşgörü (*clementia*), tevazu/alçak gönüllülük (*modestia*), ölçülülük ana erdemının alt erdemlerini oluş-

erdemlerin, kaynak ve muhteva bakımından, Hristiyanlık inancına uygun olacak biçimde yeniden şekillenerek yaygınlık kazanması hakkında bir makale yakın bir zamanda tarafımızca yayınlanacaktır.

<sup>34</sup> Cicero, "De Inventione", *De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica* içinde, çev. H. M. Hubbell, Massachusetts: Harvard University Press, 1949, Book II, s. 326-327.

<sup>35</sup> Cicero, "De Inventione", *De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica*, s. 327.

<sup>36</sup> Cicero, "De Inventione", *De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica*, s. 329.

<sup>37</sup> Cicero, "De Inventione", *De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica*, s. 331.

turmaktadırlar. Sebat, pratik bilgeliğin rehberliği vasıtasıyla arzuları kontrol altında tutmaktır. Hoşgörü/merhamet, aşağı düzeydeki birisinden hoşlanmama eğilimindeki ruhu nazikçe engelleyebilmektir. Tevazu/alçak gönüllülük, onurlu bir şeye riayet edilmesini temin eden ve sağlam otoriteyi koruyan utanma veya edep duygusudur.<sup>38</sup>

Tüm bu erdemler, kendi iyilikleri için istenilen niteliklerdir, bundan dolayı onlarla çıkar ilişkisi kurulamaz. Diğer yandan, kendi iyilikleri için kaçınılması gereken nitelikler de vardır. Bu niteliklerden bir kısmı, korkaklığın (*ignavia*) cesaretin ve zulmün/haksızlığın (*iniustitia*) adaletin zıttı olması gibi, bu erdemlerin zıtları olan erdemsizliklerdir (*vitium*). Bir diğer kısmı ise, erdemlere benzer veya yakın gibi görünen ama onlardan uzakta bulunan erdemsizliklerdir. Örneğin, güvensizlik/çekingenlik (*diffidentia*), cesaretin alt erdemlerinden olan kendine güven erdeminin zıttı bir erdemsizliktir, fakat iyi olmayan bir nedenle tehlikeye atılmak anlamında gözü karalık/cüretkârlık (*audacia*), kendine güven alt erdeminin zıttı bir erdemsizlik olmasa da onun sınırına yakın olan ve ona benzeyen bir erdemsizliktir. Aynı şekilde, her erdemin, kendine güvene benzeyen gözü karalık/cüretkârlık, cesaretin alt erdemlerinden bir diğeri olan azim gibi görünen inatçılık (*pertinacia*), adaletin alt erdemlerinden biri olarak dinin/inancın sınırında olan hurafe (*superstitio*) gibi, erdemsizlikleri mevcuttur. Erdemlerin zıtları ya da komşuları olan tüm bu erdemsizlikler, insanların kaçınmalarını gerekli kılan niteliklerdir.<sup>39</sup>

Ana Erdemler	Pratik bilgeliik ( <i>prudentia</i> )	Adalet ( <i>iustitia</i> )	Cesaret ( <i>fortitude</i> )	Ölçülülük ( <i>temperantia</i> )
Alt Erdemler	Hafıza ( <i>memoria</i> )	Din/İnanç ( <i>religio</i> )	İhtişam/ Yüce ruhluluk ( <i>magnificentia</i> )	Sebat ( <i>continentia</i> )
	İdrak/Anlayış ( <i>intellegentia</i> )	Dindarlık/Takva ( <i>pietas</i> )	Kendine güven ( <i>fidencia</i> )	Merhamet/ Hoşgörü ( <i>clementia</i> )
	Öngörülülük/ Basiret ( <i>providentia</i> )	Şükran duyma ( <i>gratia</i> )	Sabır ( <i>patientia</i> )	Tevazu/Alçak gönüllülük ( <i>modestia</i> )
		Öfkeyle cezalandırma ( <i>vindicatio</i> )	Azim/Gayret ( <i>perseverantia</i> )	
		Saygı ( <i>observantia</i> )		
		Doğruluk ( <i>veritas</i> )		

<sup>38</sup> Cicero, “De Inventione”, *De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica*, s. 331-332.

<sup>39</sup> Cicero, “De Inventione”, *De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica*, s. 332-333.

Ana Erdemler	Pratik bilgelik ( <i>prudentia</i> )	Adalet ( <i>iustitia</i> )	Cesaret ( <i>fortitudo</i> )	Ölçülülük ( <i>temperantia</i> )
Ana Erdemsizlikler		Zulüm/Haksızlık ( <i>iniustitia</i> )	Korkaklık ( <i>ignavia</i> )	
Alt Erdemsizlikler		Hurafe ( <i>superstitio</i> )	Güvensizlik/ Çekingenlik ( <i>diffidentia</i> )	
			İnatçılık ( <i>pertinacia</i> )	
			Gözü karalık/ Cüretkarlık ( <i>audacia</i> )	

**Tablo-2: De Inventione’de Ana-Alt Erdemler ve Erdemsizlikler**

Cicero’nun *De Officiis*’inde (*Görevler Üzerine*) erdemler ve erdemsizlikler:

Cicero, ahlâkî bakımdan doğru olan her şeyin dört kaynaktan birinden ortaya çıktığını söylemektedir: 1) Hakikatin yetkin olarak idrak edilmesi ve aklî gelişim. 2) Örgütlü toplumun oluşması, herkese hakkının verilmesi ve üstlenilen sorumlulukların sadakatle yerine getirilmesi. 3) Asil ve yenilmez bir ruhun yüceliği ve gücü, 4) Öz denetim ve ölçülülükle söylenmesi ve yapılması gereken her şeyin düzenli ve ölçülü olması.<sup>40</sup>

Birbirine bağlı ve iç içe geçmiş olmalarına rağmen, bu dört kaynaktan her biri, belirli ahlâkî görevlerle ilgili çeşitli alanlara aittir. Örneğin, bilgelik (*sapientia*) ve pratik bilgelik (*prudentia*), hakikatin araştırılmasıyla ve bilinmesiyle ilgilidir. Çünkü bir kimse, herhangi bir durumda en zorunlu hakikati ne kadar açık gözlemler ve nedenlerini ne kadar hızlı ve doğru olarak açıklarsa, o kadar bilge kabul edilir. Hakikatin bilgisini içeren bilgelik-pratik bilgelik, insanın doğasına en yakından dokunan erdemdir. Çünkü herkes, bilmeyi üstün tutarken, yanlışla düşmeyi, hakikatten sapmayı, yoldan çıkmayı ve cehaleti erdemsizlik sayar. Fakat hakikati aramak için çalışmalar yaparken eylem yaşamından uzaklaşmak ahlâkî göreve aykırıdır, çünkü erdemün tüm övgüleri eylemden ibarettir. Bununla birlikte, zaman zaman eyleme ara verilip hakikat araştırmasına geri dönülebilir. Tüm düşünce faaliyeti, ahlâkî bakımdan doğru, iyi ve mutlu bir yaşama yol açan şeyleri planlama ile felsefeye ve öğrenme arayışına ayrılmalıdır.<sup>41</sup>

Bilgelik-pratik bilgelik dışında, diğer üç erdemden en kapsamlı olanı, toplumun ortak bağlarını koruyan ilkedir. Bu ilkenin de iki bölümü vardır: Birincisi, erdemlerin en görkemlisi olan ve insanları iyi insan yapan adalet (*iustitia*) erdemidir. İkincisi, adalete benzeyen ve onun-

<sup>40</sup> Cicero, *De Officiis*, çev. Walter Miller, New York: The Macmillan Co., 2014, Book I, s. 19.

<sup>41</sup> Cicero, *De Officiis*, Book I, s. 19-21.



la bağlantılı olan iyilikseverlik (*benignitatem*) veya yardımseverlik (*liberalitatem*) şeklinde de bilinen cömertliktir (*beneficentia*). Adaletin ilk görevi, haksız yere kısıktılmadıkça birisinin bir diğerine zarar vermesine engel olmaktır. İkinci görevi, insanları, ortak mülkleri ortak çıkarlar, özel mülkleri de özel çıkarlar için kullanmaya yönlendirmektir. Adaletin temelinde güven (*fides*), yani doğruluk (*veritas*), sözlere ve anlaşmalara sadık kalmak (*constantia*) yer alır. İki tür adaletsizlik (*iniustitiae*) vardır; birincisi zulmetmek (*infero*), ikincisi zulme maruz kalanları zulüm karşısında koruma imkânı olup da korumamak (*non propulsant iniuriam*). Elinden geldiği halde, yapılan haksızlığa (*iniustitiam*) karşı çıkmayan kimse, ailesini, dostlarını ve vatanını terk etmiş gibi erdemsizlik yapmış sayılır. Ayrıca, dolandırıcılık; hukukun kurnaz ve hileli bir şekilde kullanılması adaletsizliktir. Dolandırıcılık (*fraus*) ve hilekârlık (*calumnia*) dışında, kaba kuvvet (*vim*) ve en yalancı olduğu anda bile kendini erdemliymiş gibi gösteren iki yüzlünün iki yüzlülüğü (*fallo*) de adaletsizlik olarak değerlendirilmelidir. Bununla birlikte, zulmedenlere yönelik cezalandırma (*vindicta*) uygulamasının bir sınırı olmalıdır. Saldırganın yaptığı yanlıştan geri döndürülmesi, suçun tekrarlamaması veya diğerlerinin yanlış yapmaktan caydırılması da adalet kapsamındadır. Dış ilişkilerde savaş haklarına (*iura*) riayet etmek de aynı şekilde adalete dâhildir. Bir anlaşmazlığı çözümenin iki yolu vardır; tartışmak ve fizikî güç uygulamak. Birincisi insanların, ikincisi hayvanların özelliği olması sebebiyle, sadece tartışma imkânının ortadan kalktığı durumlarda fizikî güce başvurulmalıdır. Bu nedenle, savaşa girmenin tek mazereti, barış içinde yaşamayı sağlayabilmektir. Adaletle ilişkisi bakımından, iyilikseverlikle yapılan cömertliğin, iyiliği yapanın gücünü aşmaması ve muhatabın değeriyle orantılı olması, yani gençlerdeki gibi tutkunun şehveti şeklinde değil, sevginin sürekliliği ve gücü anlamında muhatabın yakınlığı, ortak sosyal bağları ve kamu çıkarı için yaptığı hizmetler sebebiyle hak ettiği liyakati, adaletin ve ahlâkî görevin ölçütü olarak görmek gerekir. Süreklilik olmaksızın, kalbin ani dürtüsüyle ve ayırım gözetmeden iyilik yapmak, muhakeme ve müzakere sonucu olgun bir düşünceyle yapılan iyilik kadar itibarlı bir cömertlik değildir. Cömertliğe ve adalete dayanan dostluk ve sevgi bağı, hayvanlarda bulunmayıp, öğretme, öğrenme, iletişim, tartışma ve akıl yürütme süreçleriyle, yani düşünme (*ratio*) ve konuşmadan (*oratio*) ibaret olan insanın doğasıyla sadece insanlar arasında oluşur. Hayvanlar cesur olabilirler fakat düşünme ve konuşmadan yoksun oldukları için âdil ve cömert olamazlar. Tüm dostluk (*amicitia*) bağları arasında en asil ve güçlü olanı, iyi karakterli insanların samimiyetle, iyilik (*bonitas*) sebebiyle bir araya gelmesidir. Bir diğer dostluk bağı, karşılıklı ve makul oranda fayda sağlamaya bağlı olarak alışveriş ve iş birliğinden kaynaklanan sevgi (*caritas*) bağıdır. Karı-koca, ebeveynler, çocuklar, akrabalar ve arkadaşlar arasındaki sevgi bağı ile ülke sevgisinden de söz edilebilir ki bunlar arasında en değerli olanı ülke sevgisidir, çünkü ondan daha değerli toplumsal bir ilişki bağı yoktur. Fakat ne hekimler ne generaller ne de hatipler, mesleklerini teoride ne kadar iyi anlarsa anlansınlar, deneyim ve uygulama olmadan, görevlerini başarıyla gerçekleştiremezler. Eylemi gerektiren işlerde, bilmenin yanı sıra deneyim ve uygulama da çok önemlidir.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Cicero, *De Officiis*, Book I, s. 23-63.

Dört tür erdemden (*quattuor virtutum genera*) bir diğeri, adaletle ilişkisi çerçevesinde anlaşılması gereken cesaret (*fortitude*) erdemidir. Tehlikeli ve sıkıntılı durumlarda görülen ruh yüceliği, adaletten yoksun ve kamu yararı yerine kendi amaçları için savaşıyorsa, erdem değil, erdemsizliktir. Bu yüzden, Stoacıların doğru bir şekilde tanımladığı gibi, cesaret erdemi, hak adına mücadele etmek (*propugnans pro aequitate*) anlamına gelir. Bu yönüyle, tuzaklarla (*insidiae*) ve kötülükle (*malitia*) cesaret gösterisinde bulunarak ancak erdemsiz olunur, çünkü adaletten yoksun olan her şey, ahlâkî açıdan yanlış ve kötüdür. Adaletin eşlik etmediği bilginin bilgelik erdemi yerine kurnazlık (*callidus*) erdemsizliği olması gibi, toplumsal fayda taşımayan (*non utilitate communi*), bencil amaçlarla (*sua cupiditate*) tehlikelere atılmak (*ad periculum*) da cesaret erdemi olmayıp, gözü karalık/ cüretkârlık (*audacia*) erdemsizliğidir. Bu sebeple, cesur insanın, sadeliği (*simplices*) ve doğruluğu seven (*veritatis amico*), aldatıcı olmayan (*non fallax*) kimseler olması beklenir. Aynı şekilde, kamusal yaşamda, adalet vasıtasıyla eşit olmak yerine, güç kullanarak üstünlük sağlamak (*esse superiores*), aşırı servet (*opes maximas consequantur*) ve ün (*gloriae*) sahibi olmayı istemek, adaletle ilişkisi yönüyle cesaretin erdemsizlikleridir. O halde, zarar verenler değil, zarara engel olanlar, yiğit (*fortis*) ve yüce gönüllü (*magnanimitas*) sayılmalıdır. Bunun yanı sıra, ahlâkî dürüstlük (*honestas*), zengin olma sevgisi (*amare divitas*) gibi arzuları hor görmek, özgürlüğü ortadan kaldırdığı için galip gelme arzusunun (*gloriae cupiditas*) kaçınmak ve acı verici, korkutucu şeylere karşı sarsılmaz bir karakterle katlanmak (*metu non frangatur*) da yiğitlikle ve yüce gönüllülükle yakın ilişkisi bakımından cesaretin erdemlerindedir. Yine, devlet işlerini yürütmek (*efficiendi rem publicam gerentibus*), kamu işlerinde itibar kazanmak (*fama in negotiis publicis*), yurttaşlık cesareti olarak cesaretin erdemlerinden biriyken, halkın ve liderlerin yaptıklarını beğenmeyerek otoriteye tabi olmadan özgür ve rahat bir yaşam isteğiyle iktidarları ve yöneticileri hor görmek (*imperia et magistratus contemnere*), zahmet çekmeme olarak itibarsızlık anlamından dolayı, korkaklık erdemsizliğinin türleri olarak görülmelidir. Fiziksel gücün, zahmete katlanırken (*labore tolerando*) cesaret erdemi sayılabilmesi için, aklın emirlerine itaat edecek (*oboedire rationique*) şekilde eğitilmesi gerekir. Örneğin, çatışma esnasındaki bedensel cesaret (*corporis viribus*), kamu yararı, barış ve ahlâkî-siyasî iyi adına gösterilmelidir. Çatışma sonucunda doğabilecek şeyleri bilgelikle hesaplamak, çatışmaya düşüncesizce, canavarca veya kaba bir nedenle (*immane quiddam et beluarum simile*) girmemek, diğer yandan kölelik ya da rezil bir durumu yok etmekle ilgili bir iyilik için ölümü tercih edip (*mors servituti turpitudinique anteponenda*) tehlikeye atılmak (*decertandum manu est*), cesaret erdeminin gerekli niteliklerindedir. Önemli olan, tehlikeden kaçarken korkak gibi görünmek değil, gereksiz yere tehlikeye atılmamaktır (*fugiendum illud etiam, ne offeramus nos periculis sine causa*). Cesaretin bir diğer unsuru, vatandaşların (*cives*), kendi onurunu ve şerefini (*honore et gloria*), gerektiğinde, toplumun ortak yararı için gözden çıkarmaya hazır olmalarıdır (*communia dimicareque paratius*). Benzer şekilde, yöneticilerin, iktidarı ve gücü, kendilerine onları emanet eden toplumun yararına kullanmaları adaletin gereği olarak saygınlık kazanmalarına, sadece bir sınıfın

ya da emanetçi olarak kendilerinin iyiliği için kullanmaları ise haksızlığın sonucu olarak itibarsızlaşmalarına yol açar. İktidar olmayı isteyen siyasî rakilere ve silahla isyan etmeyen muhaliflere düşmanca saldırmak (*graviter inimicis irascendum*), aynı şekilde, cezaların öfkeyle aşağılayarak uygulanması (*castigatio contumelia vacare debet*), Peripatetiklerin söylediği gibi, ortadan sapılıp çok ya da eksik tarafa gidilecek (*mediocritatem illam tenebit, quae est inter nimium et parum*) olmasından dolayı, korkaklığın erdemsizlikleri arasında sayılmaları gerekir. Alçakgönüllü ve nazik olmak yerine, duygulara boyun eğmek anlamına gelmesi sebebiyle, özellikle güçlüyken, kibir (*arrogantia*) veya gurur (*superbiae*), korkaklıkla ilgili erdemsizliklerden bir diğeridir.<sup>43</sup>

Ölçülülük (*temperantia*) erdemi, her şeyde, özellikle de tutkular konusunda düşünceli ve öz denetim sahibi olmak anlamına gelir. Ölçülülüğün altındaki erdemlerden biri edeplilik (*decorum*). Görgü kurallarına uymak anlamında edep, ahlâkî iyilik ve doğruluktan ayrılmaz; edebe uygun olan ahlâkî olarak doğru olduğu gibi, ahlâkî olarak doğru olan da edebe uygundur, örneğin cesurca yapılan bir eylem erkeğe yakışan bir erdemdir ve onun edebine de uygundur. Cesaret erdeminin aksine yapılan eylem ise hem erdemsizliktir hem de edebe aykırıdır. Ayrıca, edep, ahlâkî iyiliğin var olması durumunda tezahür eder, dolayısıyla, görgülü/edepli olmak, ahlâkî iyilikten sonra gelir. Doğrudan ölçülülük erdemine ait olan temel edep kuralı, insanlara karşı saygılı olmak (*reverentia adversus homines*); insanların duygularını incitmemek (*sunt non violare homines*) ve insanlara karşı kırıcı olmamaktır (*non offendere homines*). İnsan ruhunun iki yönü bulunmaktadır; biri, insanı harekete geçiren arzu-şehvet (*appetitus*) diğeri, neyin yapıp yapılmaması gerektiğini bildiren akıldır (*ratio*). Aklın emretmesi, arzunun ise itaat etmesi beklenir. Arzuların-şehvetlerin akla boyun eğdirilmeleri (*ut appetitus rationi oboediant*) ve aklın önüne geçmelerine engel olunması gerekir (*eamque neque praecurrant*). Her eylem acelecilik veya dikkatsizlikten uzak olmalı (*Omnis actio vacare debet temeritate et neglegentia*) ve makul bir neden olmadan bir davranışta bulunulmamalıdır (*nec vero agere quicquam, cuius non possit causam probabilem reddere*). Çünkü, Doğa-Tanrı, insanları, oyun, eğlence veya şaka için değil, ciddi ve önemli görevleri yerine getirmeleri için var etti. Kaba ve ölçüsüz şakalar (*profusum et immodestum iocis*), ölçüsüzlüğün erdemsizliklerindedir. Buna karşılık, incelikli ve esprili şakalar (*ingenuum et facetum iocis*) ölçülülüğün erdemlerindedir. Duyusal-bedensel hazları ve lüks içinde yaşamayı istemek ne kadar yanlışsa, sade, tutumlu ve ağırbaşlı bir biçimde yaşamak (*vivere continenter, severe, sobrie*) da o kadar bilgece ve doğrudur. Ölçüsüzlük (*imemperantia*) erdemsizliği, insanların, kendi doğalarına ve yeteneklerine uygun olmayan bir biçimde davranmasıdır. İnsanın doğası olan akli reddederek duyusal-bedensel hazların ve lüks yaşamın peşinde koşmak (*turpe diffluere luxuria et delicate vivere*) ve yeteneğin olmadığı, başarılamayacak bir şeyi tutku haline getirmek (*nec quicquam sequi, quod assequi non queas*), ölçüsüzlük erdemsizliği altında yer alan erdemsizliklerindedir. Çünkü doğaya aykırı olan

<sup>43</sup> Cicero, *De Officiis*, Book I, s. 65-93.

hiçbir şey uygun değildir. Askerlik gibi cesaret gerektiren işlerde yeteneği olanın bu alanda, bazısının hukukta, diğerlerinin felsefe ve hitabet gibi alanlarda üstün olmaya yönelmesi ve her alanın kendisine ait olan görgü-edep kurallarına uyarak görevlerin yerine getirilmesi ölçülülük erdemi kapsamında yer alır. Ölçülülüğün erdemlerinden bir diğeri, tevazu/alçakgönüllülük (*modestia*) erdemidir. Tevazu/alçakgönüllülük, yapılacak ya da söylenecek şeyleri doğru zamanda yapmayı ve söylemeyi bilmektir.<sup>44</sup>

Ana Erdemler	Pratik bilgelik ( <i>prudentia</i> )	Adalet ( <i>iustitia</i> )	Cesaret ( <i>fortitudo</i> )	Ölçülülük ( <i>temperantia</i> )
Alt Erdemler		Cömertlik ( <i>beneficentia</i> )	Sadelik ( <i>simplicitas</i> )	Edeplilik ( <i>decorum</i> )
		İyilikseverlik ( <i>benignitatem</i> )	Dürüstlük ( <i>honestas</i> )	Saygılılık ( <i>reverentia</i> )
		Yardıms severlik ( <i>liberalitatem</i> )	Doğruyu sevmek ( <i>amare veritatem</i> )	İncitici olmamak ( <i>non violare</i> )
		Güven ( <i>fides</i> )	Yüce gönüllülük ( <i>magnanimitas</i> )	Kırıcı olmamak ( <i>non offendere</i> )
		Doğruluk ( <i>veritas</i> )	Katlanmak/Ayak diremek ( <i>metu non frangatur</i> )	Arzunun akla itaati ( <i>appetitus obedire rationi</i> )
		Sarsılmazlık ( <i>constantia</i> )	Devlet işlerini yürütmek ( <i>efficiendi rem publicam gerentibus</i> )	Eylemde aceleci ve dikkatsiz olmamak ( <i>omnis actio vocare debet temeritate et negligentia</i> )
		İntikam/ Cezalandırma ( <i>vindicta</i> )	Kamu işlerinde itibar kazanmak ( <i>fama in negotiis publicis</i> )	Makul bir nedenle davranmak ( <i>probabilem causam agere</i> )
		Dostluk ( <i>amicitia</i> )	İyi bir sebeple tehlikeye atılmak ( <i>periculum esse causa</i> )	İncelikli ve esprili şakalar ( <i>ingenuum et facetum iocis</i> )
		Sevgi ( <i>caritas</i> )		Sade, tutumlu ve ağırbaşlı yaşamak ( <i>vivere continenter, severe, sobrie</i> )
				Tevazu/Alçakgönüllülük ( <i>modestia</i> )

<sup>44</sup> Cicero, *De Officiis*, Book I, s. 97-157.

Ana Erdemsizlikler	Akılsızlık/ Bilgisizlik ( <i>imprudentia</i> )	Haksızlık/ Zulüm ( <i>iniustitia</i> )	Korkaklık ( <i>ignavia</i> )	Taşkınlık/Ölçsüzlük ( <i>intemperantia</i> )
Alt Erdemsizlikler		Zulmetmek ( <i>infero</i> )	Gözükaralık ( <i>audacia</i> )	Haz ve lüks yaşamı istemek ( <i>turpe diffluere luxuria et delicate vivere</i> )
		Zulme engel olmamak ( <i>non propulsant iniuriam</i> )	Galip gelme arzusu ( <i>gloriae cupiditas</i> )	Kaba ve ölçsüz şakalar ( <i>profusum et immadestum iocis</i> )
		Dolandırıcılık ( <i>fraus</i> )	Servet peşinde koşmak ( <i>opes maximas consequantur</i> )	Edepsizlik/Görgsüzlük ( <i>indecorus</i> )
		Hilekarlık ( <i>calumnia</i> )	Şöhret ( <i>gloriae</i> )	Saygısızlık ( <i>irreverens</i> )
		İki yüzlülük ( <i>fallo</i> )	Devlet işlerini hor görmek ( <i>imperia et magistratus contemnere</i> )	İncitici olmak ( <i>violare</i> )
		Kaba kuvvet ( <i>vim</i> )	Muhaliflere düşmanca saldırmak ( <i>graviter inimicis irascendum</i> )	Kırıcı olmak ( <i>offendere</i> )
			Cezaları aşağılayarak uygulamak ( <i>castigatio contumelia vacare debet</i> )	
			Kibir ( <i>arrogantia</i> )	
			Gurur ( <i>superbiae</i> )	

Tablo-3: *De Officiis*'te Ana-Alt Erdemler ve Erdemsizlikler

Cicero'ya göre, ilkece, tüm erdemlerin en üstünü, aranılması ve kaçınılması gerekli olan eylemlerin bilgisi olan ve Yunanların *phronēsis* dedikleri pratik bilgelikten (*prudentia*) farklı olarak, Yunanların *sophia* adını verdikleri bilgeliktir (*sapientia*). Bu bilgelik, insanî ve ilahî şeylerin bilgisidir (*rerum est divinarum et humanarum scientia*). O halde, erdemlerin en üstünü bilgelik olduğu gibi, görevlerin en önemlisi ve önde geleni de toplumsal yükümlülükle ilişkili olanlardır. Eylemle ilgili toplumsal

görevler, teorik bilgiden daha iyidir, çünkü insanın, zorunlu olarak toplumsal ve siyasal bir canlı olması, ölümsüz olmaması ve insan toplumunun çıkarlarını koruması yönüyle, toplumsal görevler ve eylemlerden uzak, tek başına düşünce yaşamını tercih etmesi yanlış ve eksiktir. Bu yüzden, adalet erdemine dayanmak suretiyle toplumsal görevleri yerine getirmenin gereği olarak eylem yaşamı, pratik bilgelik veya siyaset, insan açısından, asıl amaç olması gerektiği gibi, düşünce yaşamının, teorik bilgeliğin ya da yaratılışın araştırılması anlamına gelen tabiat biliminin üstünde yer almalı ve ondan önce gelmelidir. Siyasî toplumdaki birlik bağının kurulmasını ve korunmasını sağlayan adalet erdemi merkezli toplumsal yaşamın düzenlenmesi, teorik bilgi arayışına göre daha tercihe layıktır.<sup>45</sup>

Cicero, tüm görevleri, tek ve bölünmez bir iyi olarak değil, bazı değer ölçütlerine göre derecelendirilen iyilerden meydana gelen bir kategori olarak ortaya koymaktadır. Buna göre, görevler arasında bir sıralama yapmak gerekirse; davranışlarla ilgili olarak hem bilmeyi hem de eylemeyi zorunlu kılan pratik bilgelik, eylemi gerektirmeyen akla dayanan saf düşünce olan (teorik) bilgelikten, yani düşünceye dayalı eylem, eylemin olmadığı düşünceden daha önemli ve önceliklidir. Siyasî ve ahlâkî görevler açısından ise, ilk görev ölümsüz olan tanrılara, daha sonraki görevler ise sırasıyla, ülkeye, aileye ve azalan ölçekte diğer şeylere yöneliktir.<sup>46</sup>

Cicero'nun, esasen varlıkların hakikatini bilmek anlamında teorik bilgiye ve felsefeye üstünlük payesi vermesine rağmen, düşünce yaşamı ve teorik felsefe yerine eylem yaşamını öne çıkararak siyaset ve ahlâk felsefesiyle ilgili metinler kaleme alması, MÖ 60-44 arası Roma devletinin iç savaşa sürüklenmesi ve iç savaştan galip çıkan Caesar'ın Roma devletini tiranlık rejimine dönüştürmesiyle ilgilidir. Bu dönemde, Cicero, devlet görevlerinden uzaklaştırılarak aktif siyasetin dışında kalması neticesinde fiili olarak devleti cumhuriyet rejimine dönüştürme gücünden yoksun olması sebebiyle, ahlâk ve siyaset felsefesiyle ilgili yazdığı eserler vasıtasıyla vatandaşlar üzerinde etkide bulunmayı amaçlamıştır.<sup>47</sup>

Cicero, Roma devletinin içinde bulunduğu durum ile bu durum karşısındaki tavrandan dolayı, aktif olarak siyasete katılarak devlet görevlerinde bulunmaya ve siyasî görevlerin yerine getirilmesine, dolayısıyla da siyaset ve ahlâk felsefesine ait ilkelerin devlet ve toplum düzenine uygulanması için zorunlu olan adalet erdemine özel bir önem vermektedir. Adalet erdeminin merkezî önemiyle irtibatlı olarak, ilke düzeyinde büyük oranda Stoacılık dairesinde yer almakla birlikte, Cicero'nun ana ve alt erdemler teorisinin bazı yönleri hakkındaki düşünceleri, Roma öncesi Stoacı yaklaşımı tamamen yansıtmamaktadır. Örneğin Cicero'ya göre, bilgelik, Roma öncesi Stoacılığında olduğu gibi, en önde gelen bir erdem değildir, çünkü erdemlerin siyasal ve toplumsal yaşama uygulanması bakımından adalet erdemi, hakikat arayışı anlamında bilgelik erdeminden

<sup>45</sup> Cicero, *De Officiis*, Book I, s. 157-159.

<sup>46</sup> Cicero, *De Officiis*, Book I, s. 165.

<sup>47</sup> C. Cengiz Çevik, *Roma'da Siyaset ve Felsefe*, İstanbul: İthaki, 2019, s. 171-172, 176-177.

daha öncelikli bir öneme sahiptir. Cicero, Aristotelesçi ve Platoncu ‘herkesin kendi hakkını koruması’ (*suum cuique*) ilkesini Roma hukukuna ait olan bir ilkeyle birleştirerek adalet erdemini tanımlamaktadır. Adalet erdemi, özel haklarını koruma zorunda kalmadıkları sürece, insanların birbirlerine zarar vermelerine engel olmaktır. Adalet, insanlara, özel mülkiyetle ilgili kişisel iyilikler kadar, ortak mülkiyetle ilgili müşterek iyiliklerin nasıl kullanılması gerektiğini öğretmesinin yanı sıra, asıl itibarıyla siyasî ve ahlâkî eylemlerin toplumun ortak faydalarını gerçekleştirmesiyle ilgilenmektedir.<sup>48</sup>

Söz konusu iki eserde de Cicero, adalet kavramıyla ilgili olarak ‘akıl’, ‘ortak çıkar’ ve ‘siyasal-toplumsal eylem yaşamı’ olmak üzere üç unsurun altını çizmektedir. Cicero’nun bu üç unsur etrafında açıklamalarını temellendirmesi, Stoacı ilkelere yaslanarak Hazcı felsefenin bu konudaki iddialarını eleştirmeye yöneliktir. Siyasallaşan bir toplumsal yaşama ilgisiz kalmak ve siyasal olmayan küçük bir topluluk halinde arkadaşça bir arada yaşamak, Hazcı düşüncenin genel bir tavrıdır. Bunun yanında, Hazcı felsefeye göre, yasanın ve adaletin ölçütü toplumsal geleneklere uygunluktur, bu yüzden, adalet ve âdil yasalar, topluluklara bağlı olarak göreceli ve çok sayıda olmak durumundadır. Yine Hazcı teori açısından, sadece bireysel faydaların tatmin edilmesi neticesinde erdeme ve mutluluğa sahip olunabilir. Bu yönüyle, insanların, kendilerine faydalı olan şeyleri elde edememeleri durumunda, yasaları delmeye çalışmaktan çekinmemeleri yanlış ve kötü olarak görülemez. Stoacılar ve Cicero’ya göre ise, en küçük ve siyasî olmayan aile biriminden başlayıp genişleyerek şehir-devletini, nihayetinde en büyük ve siyasî olan devlet ve imparatorluk şeklindeki birliği gerçekleştirmek, ‘evrensel olan ortak doğa’ fikrinin doğal bir ürünüdür. Benzer şekilde, ortak doğanın ifadesi olan aklın evrenselliği ve tekliği ilkesi, yasanın ve adaletin kaynağının akıl olmasını, geleneklerden bağımsız olarak tüm toplumlar için geçerli evrensel ve tek olan yasa ve adalet anlayışını ve adaletin kamusal ortak çıkarları esas almasını gerektirmektedir.<sup>49</sup>

Cicero, cesaret erdemi söz konusu olduğunda, Stoacı perspektiften hareket etmektedir. Cesaret, âdil davranmak için gereken yüce bir karakter gücü olarak, bilgelikten daha çok adalet erdemine yakındır. Cesaret, iç ve dış cesaret olarak ikiye ayrılmaktadır. İç cesaret, dürüstlüğü ve doğruluğu tek iyi kabul eden, soğukkanlı ve hoşgörülü olmayı zorunlu kılan bir ruh hali olup, zevk/haz (*laetitia*), acı/keder (*molestiae*), korku (*timeo*) ve arzu (*cupiditas*) şeklindeki dört ana tutkudan özgürleşmeyi amaçlamaktadır. Devlet görevleri ve felsefeyle uğraşmak iç cesarete, benzer bir rasyonellik, ilgisizlik ve özverlilik değeri taşıyan bedensel ya da askerî etkinlikte bulunmak da dış cesarete karşılık gelmektedir. Cicero’nun ölçülülük erdemiyle ilgili yaptığı açıklamalar ise, Stoacı ve Aristotelesçi unsurları ihtiva etmektedir. Ölçülülüğün akıldan yoksun olan tutkuları-iç güdülerini bastırmayı gerekli kılması ve eylemin doğru yapılmasının göstergesi olarak edebe uygunluk ölçütünün altının çizilmesi, erdemi aklın doğru yargısı, erdemsizliği

<sup>48</sup> Colish, *The Stoic Tradition From Antiquity To The Early Middle Ages*, s. 145-146; C. Cengiz Çevik, *Cicero’nun Devlet’i*, İstanbul: Yapı Kredi, 2017, s. 141.

<sup>49</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi*, c. 4, s. 414-419.

de akılda ortaya çıkan yanlış yargı olarak kabul eden Stoacı düşüncenin bir ifadesidir. Ölçülülüğün tüm erdemler için geçerli olacak şekilde genişletilmesi ve arzuların aklın sınırları içinde kontrol altına alınması anlamına gelmesi ise, Aristotelesçi yaklaşımın izlerini taşımaktadır.<sup>50</sup>

## Sonuç

Ana ve alt erdemler ayrımının ve şemasının, teorik bir bütünlük içinde, ilk defa Khryssippos tarafından ortaya konulduğu açık bir biçimde anlaşılmaktadır. Fakat Khryssippos'un eserlerinin günümüze ulaşmamış olması klasik yazarların, modern ve çağdaş araştırmacıların erdemlere dair verdikleri bilgilerin Khryssippos'u eksiksiz olarak yansıtıp yansıtmadığı konusunu şüpheli hale getirmektedir.

Örneğin Khryssippos'un, elimizdeki listede bulunan erdemlerin içeriği hakkında daha ayrıntılı açıklamalar yapıp yapmadığı ya da kesin olarak bildiklerimizden daha fazla sayıda alt erdemden söz edip etmediği konusu belirsizdir. Benzer bir şekilde, Khryssippos'a ait olduğu belirtilen erdemler katalogunda erdemsizliklere, özellikle de alt erdemsizliklere ilişkin yeterli ve ayrıntılı bilgilerin yer almamasından dolayı, Khryssippos'un alt erdemsizliklere dair görüşleri bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Diğer taraftan, Khryssippos'un ana ve alt erdemler ayrımı ve tablosu ile erdem teorisinin, Roma dönemindeki ve Latin Hıristiyan dünyasındaki yazarlar tarafından inceleme konusu yapılan erdemler ve erdemsizlikler üzerinde, ayrımın mantığı ve kavramsal içeriği açısından, doğrudan veya dolaylı etki sahibi olduğu ifade edilmektedir. Bu yönüyle, Roma döneminde ve 12. yüzyıla kadar Latin Hıristiyan ahlâk, siyaset ve din düşüncesinde Aristotelesçi teoriden ziyade, Stoacı-Khryssipposçu erdem ve erdemsizlik tasavvuru yaygın olarak kullanılmıştır.

Khryssippos, esas itibarıyla ahlâk felsefesinden kalkarak erdemlerle ilgilenmektedir. Fakat Stoa felsefesinde, evren ile Tanrı'nın bir ve aynı şey olması nedeniyle, Khryssippos, ahlâkî erdem teorisinin temeline, doğa felsefesini-metafizizi ilke olarak yerleştirmiştir. Ahlâkî bilgi ve eylem ile evren-Tanrı arasındaki ilişkinin bir tezahürü olarak erdem, insanın hem kendisinin hem de evrenin-Tanrı'nın doğası konumundaki aklın emirleriyle uyumlu ve tutarlı bir yaşam sürmesi demektir. Erdemli olabilmek için, insanın parça olan aklını, evrensel bütünü ifade eden Tanrı'nın aklına benzer hale getirmesi gerekir. Fakat tanrısal aklın mahiyetinin ne olduğu ve insanın kendi aklını tanrısal akılla nasıl uyumlu kılarak erdemli olacağı, Stoacılık açısından, çözümü zor bir problemdir. Çünkü Tanrı'nın varlığı ve mahiyetinin ne olduğu kesin bir biçimde gösterilmediği takdirde, insanın kendi aklını bilinmeyen bir akla uygun kılması ya da kendi aklıyla ilgili bildiği şeyleri tanrısal akla yansıtmaması gibi bir durum söz konusu

<sup>50</sup> Colish, *The Stoic Tradition From Antiquity To The Early Middle Ages*, s. 146-148.



olur ki her iki seçenek de tanrısal akıldan insanın aklına değil, insanın aklından tanrısal akla doğru hareket edilmesini gerekli kılmaktadır.

Khryssippos'un ahlâk felsefesinde en önemli erdem bilgeliktir, çünkü Khryssippos'a göre bir tek gerçek erdem vardır o da bilgeliktir. Khryssippos, diğer erdemleri, nitelik kategorisinden kalkarak, çeşitli bilme durumlarında türetilen bilginin farklı nitelikleri şeklinde açıklamaktadır. Bu açıklamanın doğal sonucu, bilgelik erdemini elde eden bir insanın, bilme niteliğinden pay almaları cihetiyle, diğer tüm erdemlere de sahip olacağı iddiasıdır. Khryssippos'un bir diğer iddiası, daha az erdemli veya daha çok erdemli olunamayacağı gibi, erdemsizliğin azlığından ya da çokluğundan da söz edilemez. Ayrıca, erdem ile erdemsizlik arasında derece değil, türsel bir farklılık vardır. Erdemlerin birer tane karşıtı olan erdemsizlikleri söz konusudur. İskenderiye tıp okulunda, gırtlak ile beyin arasındaki motor sinirlerle düşünmenin beyinde gerçekleştiği, dolayısıyla aklın beyin organında yer aldığı kesin olarak gösterilmiş olmasına ve Galenos'un düşünmenin beyinden kaynaklandığını Stoacıların da olduğu coğrafyada yaygın bir şekilde bilinmesini sağlmasına rağmen, aklın kalp organında bulunduğu görüşü, Khryssippos'un ve Stoacıların temel bir kabulü olmayı sürdürmüştür. Bilme ile eylemin akıldan kaynaklandığı, akıl ile iradenin farklı değil, bir ve aynı yeti oldukları ve irrasyonel olan duyguların, dürtülerin ve tutkuların, bilgiyle aynı şekilde, akıl yetisinden ortaya çıktığı görüşleri de Khryssippos'un ve Stoacılığın diğer temel özellikleri olarak öne çıkmaktadır.

Kayıt altına aldığı ve açıkladığı erdemler ve erdemsizlikler listesi ve teorisi göz önünde bulundurulduğunda, Cicero, büyük oranda, Khryssipposçu erdem yaklaşımını tasdik etmektedir. Alt erdemlerin sayısını artırmak, ana erdemsizlikleri belirginleştirmek ve alt erdemsizlikleri ayrıntılı olarak açıklamak yoluyla Khryssipposçu erdemler ayırımına ve şemasına katkı veren Cicero'nun, erdemleri ve erdemsizlikleri, ahlâkî yönden ele alan Khryssippos'un aksine, siyaset felsefesi açısından incelemesi, Khryssippos'un ahlâkî eylem yaşamıyla ve insanın mutluluğuyla bağlantılı olarak bilgelik erdemini öne çıkarmasına karşılık, Cicero'nun siyasî eylem yaşamıyla ve toplumun ortak mutluluğuyla ilişkisi yönüyle adalet erdemine ağırlık vermesi ise, Cicero ile Khryssippos'un Stoacı felsefe içindeki farklılıklarını göstermektedir.

Cicero, adalet erdemini ve yasa fikrini, aklın evrensel ortak doğayı ifade ettiği, kamunun ortak çıkarının korunmasının temel kriter olduğu ve siyasal-toplumsal yaşamın yahut devlet ve toplum düzenin zorunluluğu ilkelerinden yola çıkarak temellendirmektedir. Cicero'nun adaleti ve yasayı bu ilkelere dayandırması, Hazcı okulun bu konudaki tezlerini eleştirmeye yöneliktir. Hazcı teoriye göre, adalet ve yasa, toplumsal geleneklerden türetilmektedir, uzlaşımaldır bu yüzden de evrensel değildir. Bireyin çıkarı, acıdan kurtulması ve hazzı, tek erdem ve iyi olandır. Bundan dolayı, bireyin çıkarının ve hazzının doyurulmasıyla ancak mutluluğa ulaşılabilir. Aynı şekilde, devlet ve siyasal yaşam zorunlu olmayıp samimi arkadaşlık ilişkisine dayanan siyasal olmayan küçük bir topluluk, toplumsal yaşam için yeterlidir, dolayısıyla dostluk, adalete göre daha önemlidir.

## KAYNAKLAR

- Aksu, İbrahim; “Farabi’de Temel Erdemler”, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), 2018.
- Annas, Julia; “Ethics in Stoic Philosophy”, *Phronesis*, S. 52(1), 2007, ss. 58-87.
- Arslan, Ahmet; *İlkçağ Felsefe Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi*, c. 4, 1. baskı, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Bejczy, Istvan P.; *The Cardinal Virtues In The Middle Ages*, Leiden-Boston: Brill, 2011.
- Brehier, Emile; *Chrysippe*, Paris: Felix Alcan, 1910.
- Brennan, Tad; “Stoic Moral Psychology”, *The Cambridge Companion to The Stoics*, ed. Brad Inwood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, ss. 257-295.
- \_\_\_\_\_; “The Stoic Theory of Virtue”, *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, ed. Lorraine Besser-Jones ve Michael Slote, New York-London: Routledge, 2015, ss. 31-51.
- Brun, J; *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı, 8. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Cicero, Marcus T.; “De Inventione”, *De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica*, çev. H. M. Hubbell, Book II, Massachusetts: Harvard University Press, 1949.
- \_\_\_\_\_; *De Officiis*, çev. W. Miller, Book I. The Macmillan Co., 2014.
- \_\_\_\_\_; *Yasalar Üzerine (De Legibus)*, çev. C. Cengiz Çevik, 1. baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- \_\_\_\_\_; *İyi ve Kötü Şeylerin Gayeleri Üzerine (De Finibus Bonorum et Malorum)*, çev. C. Cengiz Çevik, 2. baskı, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.
- Colish, Marcia L.; *The Stoic Tradition From Antiquity To The Early Middle Ages*, Leiden: Brill, 1985.
- Corlette-Ducic, Bernard; “Chrysippus And Aristo On The Number of Virtues”, *Journal of Classical Studies*, S. 11, (2009), ss. 91-107.
- Çevik, C. Cengiz; *Cicero’nun Devlet’i*, 1. baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- \_\_\_\_\_; *Roma’da Siyaset ve Felsefe*, 1. baskı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2019.
- Gould, Josiah, B; *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden: Brill, 1971.
- Jedan, Christoph; *Stoic Virtues Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, London-New York: Continuum International Publishing Group, 2009.
- Laertios, Diogenes; *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, 3. baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Long, A. A. ve D. N. Sedley; *The Hellenistic Philosophers Translations of The Principal Sources With Philosophical Commentary*, c. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- MacIntyre, Alasdair; *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler, 1. baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Peters, Francis E.; *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, haz. ve çev. Hakkı Hünler, 1. baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Plutarch; *Plutarch’s Morals*, çev. A. R. Shilleto, George Bell and Sons, 1898.
- Schofield, Malcolm; “Stoic Ethics”, *The Cambridge Companion to The Stoics*, ed. Brad Inwood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, ss. 233-257.
- Sedley, David; “The School, from Zeno to Arius Didymus”, *The Cambridge Companion to The Stoics*, ed. Brad Inwood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, ss. 7-33.
- Stock, George; *Stoaçılık*, çev. Melike Molacı, 3. baskı, Ankara: Fol Kitap, 2022.
- Zenon ve Kleantes; *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları*, haz. ve çev. C. Cengiz Çevik, 2. baskı, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

FUNDAMENTAL ONTOLOJİDE DASEİN'İN OLASI  
BÜTÜN-OLUŞU VE ÖLÜME DOĞRU VARLIK FENOMENİ  
ÜZERİNE BİR İNCELEME

Kenan Mutluer\*

AN EXAMINATION ON THE POSSIBLE BEING-A-WHOLE  
OF DASEIN IN FUNDAMENTAL ONTOLOGY AND THE PHENOMENA  
OF BEING-TOWARDS-DEATH

ÖZ

Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı magnum opusunun “Varlığın Anlamına İlişkin Serimlenmesi” adlı “Giriş” kısmında, unutulmuş olarak tarif ettiği “varlık sorusunun anlamı” üzerine bir soruşturmaya girişir. Eser boyunca, sözü edilen soruşturmanın yöntem ve planını fenomenolojik ve hermeneutik bir tarzda fundamental ontoloji ekseninde geliştirir. Heidegger’e göre varlık sorusunun anlamı ya da varlığın anlamının kavranışının olanaklı ufku, Dasein’in zamansallık olarak yorumlanmasıyla, eş deyişle zamanın açığa çıkarılmasıyla mümkündür. Dasein’in zamansallığı ve varlığın anlamı sorusu, Dasein’in ölüm fenomeni ekseninde birlik haline getirilir; zira ölüm fenomeniyle birlikte Dasein kendini-önceleme imkânına en zati, irtibatsız ve atlatılmaz bir olanak olarak sahip olur ve Dasein’in olanak ufkunu hep geleceğe yöneltmesine zemin hazırlar. Bu çalışmada, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da geliştirmiş olduğu fundamental ontolojik analizin “Dasein ve Zamansallık” başlıklı İkinci Ayrımının “Dasein’in Olası Bütün-Oluşu ve Ölümüne Doğru Varlık” bölümünde eksistensiyal ölüm fenomeninin birbirine zit olan noksanlık, bitiş, bütünlük, kesinlik, belirsizlik, beklenti, talep, ölümüne doğru varlık ve öne-koşmaklık fenomenleri nasıl birlik halinde tutabildiğini ya da

\* Doktora Öğrencisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü, e-mail: kemutluer@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7568-4038. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 15.04.2023; kabul tarihi: 04.09.2023.

birleştirebildiğini incelemeyi planlıyoruz. Bu doğrultuda Dasein'in sonluluğunun, varoluşun imkânsızlığını açıklaması bakımından açığa çıkardığı imkânı kökensellik düzleminde tartışmayı hedefliyoruz. Sonuç olarak, ölüm fenomenoniyle açığa çıkan gelecek ya da kendini-önceleme fenomenlerinin birlik halinde tutma kapasitesini serimleyeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Fundamental Ontoloji, Dasein, Zamansallık, Ölüm, Bütün-olma, İhtimam-Gösterme, Öne-koşmaklık, Kendini-önceleme, Gelecek.

#### ABSTRACT

Martin Heidegger's masterpiece *Being and Time*'s "Introduction" section called "The Exposing of the Question of the Meaning of Being" is embarked on an investigation into the "meaning of the question of existence", which he describes as forgotten. Throughout the work, he develops the method and plan of the aforementioned investigation in a phenomenological and hermeneutic way, on the axis of fundamental ontology. According to Heidegger, the meaning of the question of being or the possible horizon of understanding the meaning of being is possible by interpreting Dasein as temporality, that is, by revealing time. Dasein's temporality and the question of the meaning of being are united in the axis of Dasein's death phenomenon. Because, with the phenomenon of death, Dasein acquires the possibility of self-priority as an essential, unconnected and insurmountable possibility, and paves the way for Dasein to always direct its horizon of possibility to the future. In this study, in the "The Possible Being-A-Whole of Dasein and Being-Towards-Death" section of the "Division Two" titled "Dasein and Temporality" of fundamental ontological analysis developed by Heidegger in *Being and Time*, we plan to examine how the existential death phenomenon can unite or combine the opposite phenomena of outstanding, ending, totality, certainty, indefiniteness, expectation, demand, being-towards-death and anticipatoriness. In this direction, we aim to discuss the possibility that Dasein's finitude reveals in terms of explicating the impossibility of existence on the plane of origin. In conclusion, we will unveil the capacity to unite the phenomena of the future or being-ahead-of-itself revealed by the phenomenon of death.

**Keywords:** Fundamental Ontology, Dasein, Temporality, Death, Being-a-whole, Care, Anticipatoriness, Being-ahead-of-itself, Future.

\*

#### Giriş

Bu çalışmanın amacı, Martin Heidegger'in 1927 yılında yazmış olduğu *Varlık ve Zaman* adlı *opus magnum*undaki fundamental ontolojik analizin "Dasein ve Zamansallık" başlıklı İkinci Ayrım'ının "Dasein'in Olası Bütün-Oluşu ve Ölüme Doğru Varlık" adlı bölümünün temel kavramları olan *noksanlık*, *bitiş*, *bütünlük*, *kesinlik*, *belirsizlik*,

*beklenti, talep, ölüme doğru varlık (Sein zum Tode) ve öne-koşmaklık (Vorläufigkeit)* fenomenlerini incelemektir. Bu incelemede öne çıkarmak istediğimiz asıl fenomenlerse birbirlerine zıt gibi görünen fakat *ölüm* fenomeniyle birlikte eksistensiye olarak birleştirilebilen ya da bir arada tutulabilen *noksanlık, bitiş ve bütünlük* fenomenleridir. Buradan hareketle de *eksistensiye ölüm* fenomeniyle birlikte açığa çıkan Dasein'in sonluluğunun, varoluşun olmamaklığını ya da imkânsızlığını açıklaması bakımından ortaya çıkardığı imkânı ya da olanaklılığı tartışmayı hedefliyoruz.

Tartışmayı bu şekilde belirlediğimizde, eş deyişle tartışma hattının sınırlarını çektığımızda, sırf bu sınır çekme ediminden ötürü karşımıza birtakım güçlükler çıkmaktadır. Öncelikle, 1) ortalama hergünlük içinde alelade zaman anlayışına sahip olmamız bakımından, eş deyişle varlıkla kurduğumuz ilişkinin gayrisahih olması bakımından *noksanlık, bitiş ve bütünlük* fenomenleri arasındaki gerilimi açıklama olanağı tanıyacak hareket noktasının neresi olduğunu belirlemek fundamental ontolojinin genel yapısı bağlamında oldukça güçtür. Bu güçlüğün altında yatan nedenlerden ilki, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinde kullandığı fenomenolojik hermeneutik yöntemle ilgilidir. Yöntem gereği, Dasein'in eksistensiye yapılarını açıklayabilmemiz için sahip olmamız gereken birtakım ön-hazırlıklara ihtiyacımız vardır. *Varlık ve Zaman*'ın Birinci Ayrım'ının "Dasein'in Hazırlık Niteliğindeki Fundamental Analizi" olmasının nedeni, tam da Dasein'in temel konstitüsyonunun ortalama hergünlük fenomeni ekseninde, Dasein'in *dünya-içinde-varolma (In-der-Welt-Sein)* yapısının eksistensiye konstitüsyonunun yapılmasıyla zaten tanışık ve aşına olduğumuz yapıların örtülerinin kaldırılması gerekliliğidir. *Varlık ve Zaman*'ın asli fenomenlerine erişmek için, sahiçilik modusunun açıklanması, yani varlık-oluşa anlamasal olarak yaklaşılması, eş deyişle "anladığını anlayarak onu kendine maleden" tefsirin anlama sırasında açıklanan olanaklara yönelmesi gerekliliğidir. Dolayısıyla, *noksanlık, bitiş ve bütünlük* fenomenlerini bir-arada, birleştirilmiş olarak düşünebilmek için, dolambaçlı bir yola girmemiz gerekmektedir. Böylece, "Varolan olarak Varolan tarafından belirlenen, bundan ötürü tasarımıyıcı olan, böylece de açıklayıcı nitelikteki düşünme, yerini Varlığın kendisince olağatirilen ve bu nedenle de Varlığı dinleyen düşünmeye bırakır."<sup>1</sup> Bu dolambaçlı yolda, tefsirle birlikte kendini dinleyen düşünme, bir anlamda kendisinin arayış içinde olmaklığından hareketle varlığın varoluşunun ne anlama geldiğini görünür kılar ve dile getirir. Kendi (ön)varsayımlarını çözümleyerek anlamasal bir kökenselliğe temas edip olanaklara fırlatılır. Bu, kendi kendisini mesele ederek/edinerek varlığın mesafesinin ortadan kaldırılmasıdır. Bu mesafeyi ortadan kaldıran şey, eş deyişle Varlığı kendisince olağatirilen şey *fenomendir (phainomenon)*,<sup>2</sup> yani *kendini-kendinde-gösteren* ve ayan beyan ortada

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Ömek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2009, s. 14.

<sup>2</sup> Fenomen (*phainomenon*) sözcüğünün *kendini gösteren* anlamında Grekçe *phainesthai* fiilinden türetildiğini belirten Heidegger, özellikle fenomen sözcüğünün bir şeyin tezahürü ya da belirişi [*Erscheinung*] anlamındaki kullanımına karşı çıkar (bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım Yay., 2018, s. 56-57).

ya da “şurada” veya “burada” olandır. Bu mesafeyi ortadan kaldıran şey, eş deyişle Varlığı dinleyen düşünme, asli olarak anlamın dile getirilişini dinleyen düşüncedir ki bu tam olarak *deloun* yani “sözü edilenin” söz etme sırasında apaçık hale getirilmesi anlamındaki *logos*’tur.<sup>3</sup> Buradan hareketle, Dasein’in tefsirini olanaklı kılacak o dolambaçlı yola girmeden *noksanlık*, *bitiş* ve *bütünlük* fenomenlerinin sahip oldukları kökensel birliği<sup>4</sup> ve buradan hareketle de açığa çıkan olanaklılık ufkunu açıklamak ve aralarındaki eksistensiye yapıyı *ihitimam-göstermeyle* (*Sorge*) ilişkilendirerek serimlemek çok güçtür. Bir diğer ve mühim olan güçlükse, 2) Ölüm fenomeniyle birlikte Dasein, olası bütün-oluş ve ölüme doğru varlık oluşunun sahih tasarısını elde eder; fakat bütün-oluşu asli bir şekilde açıklayacak fenomen *zamansallıktır*. Heidegger, *Varlık ve Zaman*’ın Birinci Ayrım’ında Dasein’in temel konstitüsü olan ortalama hergünlüğünde *dünya-içinde-varolmak* fenomeninin analizini yaptıktan sonra açığa çıkan eksistensiye yapıların *zamansallık* fenomeniyle birlikte yeniden ele alınması söz konusudur. Başka bir deyişle, *dünya-içinde-varolmanın* asli karakteristiği olan eksistensiye yapılar *zamansallık* fenomeniyle fundamental ontolojik bir bütünlüğe getirilir. Böylelikle elde edilecek sonuç şudur:

“Asli zamansallık fenomeninin teminat altına alınması, Dasein’in şimdiye kadar meydana çıkarılan tüm fundamental yapılarının olası bütünlük, birlik ve açınımlı bakımından temelde ‘zamansal’ olduğu ve zamansallığın zamansallaştırma modusları olarak kavranması gerektiğinin kanıtlanmasıyla sağlanabilecektir.”<sup>5</sup>

Buradan hareketle, İkinci Ayrım’ın temel fenomenleri olan *ölüme-doğru-varolma* ve *kapalılığı-açma-kararlılığın* eksistensiye bir düzlemde sentezlenmesi ve her iki fenomeni de “sonuna kadar düşünme”nin olanağını sağlayan yegâne fenomen *zaman-sallıktır*. “Bu sayede, öne-koşucu-kapalılığı-açma-kararlılığını varoluşa-dair olası sahih bütün-olma-olanağı olarak açığa çıkarma girişimi, keyfi bir kurgu olma karakterini kaybedecektir. Böylece bu, Dasein’i kendi en uç varoluş olanağı için yorumlayıcı özgür bırakma girişimine dönüşecektir” (61: 303). Bunun yanı sıra, Birinci Ayrım’da Dasein’in analiziyle açığa çıkan *ihitimam-göstermenin* ontolojik anlamı, zamansallık bakımından asli olmağı (*Ursprünglichkeit*) ekseninde yeniden değerlendirilecek; buradan hareketle de Birinci ve İkinci Ayrım arasındaki ontolojik bütünlük, *ihitimam-gösterme* ve

<sup>3</sup> *Logos* sözcüğünün söz söyleme esnasında bir şeyi görünür kılması bakımından *phainestai*’le birlikte ele alınması, *logos*’un *sunthesis* yapısını göstermesi bakımından oldukça kıymetlidir. Heidegger, bu durumu şu şekilde ifade eder: “(B)ir şeyi başka bir şeyle *birlikteliği* içinde, bir şeyi bir şey olarak görünür kılma” (Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 63).

<sup>4</sup> Köken ya da kaynak (*Ursprung*), kuşku götürmez bir şekilde Heidegger’in eksistensiye analizinde asli bir unsur olarak yer alır. Kökene yönelik tartışma, bilhassa Heidegger’in Kant, Schelling, Hegel, Hölderlin ve Nietzsche hattı üzerinden derinlemesine tartışılmayı hak etmektedir. Bu tartışmanın verimli bir örneği için bkz. Jean-Marie Vaysse, “Heidegger ve Alman İdealizmi”, *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji – Çağdaş Felsefenin Macerası 1*, çev. Metin Bal, ed. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Belge Yay., 2016, s. 137-57.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 63.

*zamansallık* fenomenlerinin derin analiziyle birlikte kökensel birlikteliği eksistensiyal olarak anlamlandırılacaktır. Dolayısıyla fundamental ontolojinin sözünü ettiğimiz eksistensiyal yapısı, hermeneutik döngünün açımlayıcı kapasitesini ifa etmesi bakımından oldukça kıymetli olsa da, birbirleriyle kökensel bağları olan fenomenleri ayrık bir biçimde analiz etmek zorunlu olarak eksik kalmaya mahkumdur. Bu noktada ölüm fenomeninin zıt görünen *noksanlık*, *bitiş* ve *bütünlük* arasındaki kökensel ilişkiyi ya da sonluluğun veya olmamaklığın açmış olduğu olanaklılık ufkunu tartışırken, dahil edilmesi gereken birçok fenomenin olduğunu fakat bu metne alınmayacağına dair bir ön-kabule sahip olmamız gerekmektedir.

Bu ön-kabulden hareketle, bu çalışmada yürütmeyi düşündüğümüz tartışmayı sürdürürken, bir-arada varolan fenomenlerinin birkaçını daha görünür bir yere çekeceğimizi, onları kendimize yakınlatacağımızı, bu yakınlştırma suretiyle de bir perspektif kazanmaya çalışacağımızı ifade edelim. Fakat analizimize geçmeden önce, yine *zamansallık*la birlikte açılan *bütünlük* fenomeninin kategorik değil eksistensiyal bir niteliğe sahip olduğunu, zamansallığın eksistensiyal analizine girmeksizin onun ne olmadığını serimleyerek kısaca ele alalım.

Dasein'in asli olarak *zamansallık*la birlikte bir tür bütünlük ya da bütün-olma (*Ganzsein*) ve sahil (*Eigentlich*) olma olanağına sahip olması, onun ereksellik ya da amaçsallık bağlamında nihayete ermiş, tamamlanmış, böylelikle bitmiş ya da sonlanmış bir niteliğe sahip olduğu anlamına katıyen gelmez. Böyle bir bütünleştirme kavrayışı ya da edimi, Dasein'i *varlık* ya da *varolan* kılan, başka bir deyişle onun varlığını ontik ya da mevcut-olmaklık (*Vorhandenheit*) şeklinde ele almaya, buradan hareketle de asli olarak kendisini mesele edinebilme, kendisine varlığın anlamını sorabilme ve sonluluğundan hareketle sahip olduğu olanaklılığın açık tutabilmesinin önünün kesilmesine ya da kapalı tutulmasına neden olurdu. Başka kavramlarla söyleyecek olursak, Dasein'in varlık-oluş (*Existenz*) ya da anlamasal var-olabilirlik olanağının, kaygı, ihtimam-gösterme, duygu-durumu, karar, ölüm vb. eksistensiyal niteliklerin örtük kalıp, varlığın tefsir ve betimleyici yanını açık tutacak olanak ufkunun kapalı bırakılıp varlığın gayrisahih bir şekilde ele alınmasına neden olurdu. Buradan hareketle diyebiliriz ki, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yapmış olduğu Dasein'in Eksistensiyalitesinin analizi, *zamansallık* fenomeninin asli bir yönden [*Richtung*] ya da yerden (*Platz*) hareketle ele alınmasını gerektirir. Böylelikle, *bütünlük* fenomenini bir tamamlanma olarak değil, bir kendini-önceleme fenomeni olarak, ki bu aynı zamanda zamansallığın gelecek *ekstazı*dır, nasıl açıkladığını izah edebiliriz.

*Zamansallık* fenomeninin asli bir yönden ya da yerden ya da *yönelimsel* (*intentional*) olarak ele alınması, hiç şüphesiz onun *aşkınlık* (*Transzendenz*) ya da *sonsuzluk* (*Unedlichkeit*) düzleminden hareketle veyahut olanaklı deneyimin (*Erfahrung*) *a priori* koşullarının araştırıldığı Kant'ın transendental felsefesinde olduğu gibi Görünün (*Anschauung*) saf formu olarak ele alındığı anlamına gelmemektedir. Böyle bir yaklaşım, zamanı en genel hatlarıyla ya (1) geleneksel metafizikte olduğu gibi *noesis*

ve *dianoia* faaliyetlerinin araştırma konusu düşünülür dünyanın nesnelere (*noeton*) dışına, tam da *pestis* ve *eikasia* faaliyetlerinin konusu olan duyusal ya da görünür dünyanın nesnelere (*oraton*) alanına yerleştirmesine neden olurdu; böylelikle de ebediyetin hareketli görüntüsü olarak *kozmosun* oluş (*gènesis*) ve bozuluş (*phthorá*), hareket (*kínêsis*) ve sükûnet (*akínêtos*) faaliyetinin icra edildiği *toposa* ait bir zaman (*khronos*) kavrayışı hakiki bilginin (*epistême*) alanından çıkarılmasına sebep olurdu<sup>6</sup> ya da (2) Kant'ın transendental felsefesinde görününün *a priori* formları olan uzay (*Raum*) ve zamanın (*Zeit*), Anlama yetisinin kategorilerine indirgenemeyecek düzeyde asli bir şekilde ele alınması gerektiği, bu bakımdan da transendental öznenin kendisine ait olan formlar olarak ele alınmasına koşul oluştururdu.<sup>7</sup> Heidegger'e göre zamanın bu şekilde ele alınması, onun geçmiş, şimdi ve gelecek olarak alelade bir şekilde anlaşıldığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla alelade zaman anlayışıyla, asli bir fenomen

<sup>6</sup> Burada, Platon ve Aristoteles'in kozmosa yönelik ele aldığı kavramları geleneksel metafiziğin ortak çatısı altında ifade etmeye çalıştık. Platon ve Aristoteles metafizikleri arasındaki ayrım, bu çalışmanın konusu olmadığı için detaylandırmayacaktır. Fakat yine de belirtmek gerekir ki, Aristoteles'in tözü (*ousia*), birincil ve ikincil töz olarak ikiye ayırmasından hareketle, tekil varlıkların da *madde ve formdan* oluşması böylece *bilfil ve bilkuvve* niteliklerin hesaba katılmasından hareketle oluşun analizini sunduğunu ifade etmek iki filozof arasındaki temel ayrımları dile getirmek adına kıymetlidir. Bunun dışında, Platon'un *Timaeus* diyalogunda Demiurgus'un *idea, chora*'dan meydana gelen kozmosu ezeli-ebedi bir şekilde birleştirme faaliyeti olarak *aeironu* ve en nihayetinde Parmenides'in zaman (*khronos*) ve *aion* arasında koyduğu ayrımın birçok verimli tartışmaya olanak sağladığını burada sadece anmakla yetinelim.

<sup>7</sup> Kant'ın transendental felsefesinde hissetme yetisinin (*Sinnlichkeit*) düşünme yetisine [*Apperzeption*] indirgenemeyecek düzeyde farklı olması, ki bu aynı zamanda Kant'ın *Copernicus Devrimi* olarak tarif ettiği şeyin ilk adımıdır, duyusallığın itibarının geri kazandırılması olarak nitelendirilir. Bu itibar kazandırma, görününün tezahürlere (*Erscheinung*) yönelik kullanımında sadece empirik görününün *a posteriori* niteliği değil, aynı zamanda saf görününün *a priori* niteliğini açığa çıkarması bakımından *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "Transendental Estetik" bölümünü duyusallığın tüm ilkelerinin bilimi olarak ele almasına vesile olmuştur. Transendental Estetik bölümüyle birlikte, tezahürlerin tutulabildiği bir görü mekânı tesis edilmiş, böylelikle de transendental Ben'in ve nesnenin yargı fiilinin sentezleyici niteliği vasıtasıyla tesis edilen bir mekân olduğu açığa çıkarılmıştır. Başka bir deyişle, nesnenin (*Gegenstand*) görü mekânında uzay ve zaman aracılığıyla temsil edilen ve anlama yetisinin saf kavramları (kategoriler) yoluyla belirlenememiş türden çokluğunun (*manifold*), hem hayalgücünün transendental zaman belirlenimleri olarak semalar vasıtasıyla hem de anlama yetisinin ayırmasından (*apprehension*) hareketle anlama yetisinin saf kavramlarının altına yerleştirilmesi yoluyla nesnenin (*Objekt*) tesis edilmesine olanak sağlamıştır. Uzay ve Zaman, burada, duyulur dünyanın (*mundis sensibilis*) kendileri aracılığıyla Ben Mekânına sunulması bakımından asli bir konum kazanmıştır. Fakat bu konum dahi, Heidegger'in zamanı ele alma biçimi bakımından eksiktir. Bilindiği üzere Heidegger'e göre, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transendental Dedüksiyon" bölümünün A edisyonunda hayalgücüne vermiş olduğu öncelikli statü, hayalgücünün tüm tecrübelerin içinde tutulduğu bir yer olması bakımından zamansallığı ve varlığın sonluluğunu anlama konusunda oldukça verimli bir yöne sokmuştur. Lakin Kant, Heidegger'e göre Transendental Dedüksiyon'un B edisyonunda hayalgücünü geri plana atıp düşünüyorum (*ich denke*) temsilini ön plana çıkarmak suretiyle kökene ya da kaynağa (*Ursprung*) yönelik asli bir hareketten mahrum kalmıştır. Heidegger, 1929 yılında kaleme aldığı *Kant und das Problem der Metaphysik* adlı çalışmasında, tartışılması fevkalade gerekli olan fakat bu çalışma kapsamında ne yazık ki ele alınmayacak olan hayalgücü yetisinin zamansallıkla ilişkisini etraflıca tartışacaktır. Bu konu hakkında Türkçe literatürdeki kıymetli bir çalışma için bkz. Selda Salman, "Heidegger'in Kant Okuması: Hayalgücü, Zaman ve Sonluluk", *Felsefi Düşün - Heidegger*, ed. Kaan H. Ökten, Sayı 8, Nisan 2017, s. 153-177.



olarak zamansallığın bütünlük tesis edici bir yapı olduğunun açıklanması mümkün değildir. Yapılması gereken, yorumlamayı özgür bırakacak yapıları açığa çıkarmaktır.

Bu uzun girişten sonra, nihayet ölüm kavramının da alelade zaman anlayışıyla ve fiili ölüm kavramıyla anlaşılmayacağını ifade ederek, analizimize başlayalım. *Varlık ve Zaman*'daki fundamental ontolojik analizinde *ölümün* önemli bir rol oynamasının nedenini Iain Thomson şu şekilde tarif etmektedir: “Ölümün *Varlık ve Zaman*'ın kapsayıcı ontolojik projesinde bu kadar önemli bir rol oynamasının nedeni, Heidegger'in ‘ölüm’ olarak adlandırdığı fenomenin tecrübesinin, varlığın bir bütün olarak anlaşılmasını mümkün kılan temel akli yapı olması bakımından ‘geleceği’ zamansallığın kökeninde karşımıza çıkan ilk ufuk olarak ifşa etmesidir.”<sup>8</sup> Ölüm fenomeni, oldukça özgün bir şekilde gelecekle ilişkili olarak okunur; fakat onun özgünlüğünü asıl veren geleceği bir öte dünyasal mistik bir spekülasyona olanak tanımadan yapmasıdır. Ölüm, en genel anlamıyla olanaksızlığın olanağı olarak yorumlanmasından ötürü, Dasein dünya-içinde-varolmaktığında gayrisahih ve bütünsüz bir şekilde bir-hal-içinde-olmaktığını sahil ve bütünlüklü bir yere taşır. Dünya-içinde-varolmak fenomeninin eksistensiye analizinde asli olmaklık iddiası hiç aranmamış, daha çok Dasein'in ortalama hergünlük halindeki gayrisahih unsurlar analiz edilerek sahil olabirliğin hangi fenomenler olacağı ifade edilmiştir. Şimdiyse, ölümün eksistensiye analiziyle birlikte Dasein'in var-olabirliğinin asli olmaklığı fundamental analize tâbi tutulacak ve Dasein'in ölüme-doğru-varlık olmaklığıyla birlikte olası bütünlüğü tesis edilmeye çalışılacaktır. Dasein'in kendini öne-koşmasını gerektiren en zati, irtibatsız ve atlatılmaz bir olanak olarak sunan ölüm fenomeni, kendi olanaklarına uzanmayı mümkün kılması bakımından Dasein'in zamansallığında temellendirilecektir.

## 1. Ölümün Eksistensiye Analizine Dair Ön-Hazırlık

*Varlık ve Zaman*'ın Birinci Ayrım'ında Dasein'in temel konstitüsyonu, anlamasal var-olabirlik olarak varoluşu ile kendi kendisini mesele etmesi bakımından hep-benimlilik fenomeni öne sürüşü bağlamında *dünya-içinde-varlık* fenomeninin yapı bütünlüğü *ihitimam-gösterme* kavramıyla açıklanmıştı. Başka bir deyişle, *dünya-içinde-varolma* fenomeninin üç momenti olarak *dünya-içinde*, *varolan* ve *içinde-olma* fenomenlerinin birlik halinde tutan fenomenin *ihitimam-gösterme* olduğu anlaşılıyordu. İhtimam gösterme, *Varlık ve Zaman*'da genel itibariyle şu şekilde tarif edilir: “(Dünya-dahilinde) karşılaşılan varolanlarla beraber-var-olma suretiyle (dünyada) zaten-var-olarak-kendini-önceleme.”<sup>9</sup> Bu formülasyon, aynı zamanda Dasein'in ontolojik yapı bütünüdür.

<sup>8</sup> Iain Thomson, “Death and Demise in *Being and Time*”, *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, ed. Mark A. Wrathall, Cambridge ve New York:Cambridge of University Press, 2013, s. 261.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 374.

eksistensiyal tasarımı olarak Dasein'in varlığına işaret eder. İhtimam gösterme, Dasein'in kendini-öncelemesi temel olarak Dasein'in varoluşuna, dünyada zaten-var-olma olarak Dasein'in varoluş halinde bir varolan olması bakımından olgusalılığı ya da faktisitesine, varolanlarla beraber-var-olma da Dasein'in düşmüşlüğüne işaret etmektedir. İhtimam gösterme, eksistensiyal analizde Dasein'in bu üç temel yapısını bir bütün halinde tutabilen anlamasal bir fenomendir. Dasein'in bir-hal-içinde-bulunma (*Befindlichkeit*) karakterinden ötürü ihtimam-gösterme, bütün duygu-durumlarının ya da olgusal tavırların öncesinde yer alır. Dasein'in asli bir fenomeni olması bakımından hem ölüme-doğru-varlık olarak hem de zamansallık olarak da tarif edilebilir; elbette analiz çerçevesinde ayrımlarını koymak suretiyle.

Şimdi *eksistensiyal ölüm* fenomeni incelemenin hareket noktası, Dasein'in hazırlık niteliğindeki fundamental analizinin *asli ve sahih* olup olmadığını sorusunun öne sürülmesiyle belirlenir. İhtimam-gösterme her ne kadar Dasein'in yapı bütünlüğünü tesis etmeye çok yaklaştırmış olsa da, Dasein'in *asli ve sahih* olmağına açıklamaya henüz yeterli değildir; bu bakımdan analizin *asli ve sahih* olması için daha derin bir araştırmaya ihtiyaç vardır. Bu daha derin araştırma da kendisini, varlığın anlamını soruşturmak adına Dasein'in bütünlüğünü açığa çıkarma ödevi olarak gösterir. Bütünselliği tesis etme uğraşı, *zamansallığın* açığa çıkarılması kadar asli bir yönelim kazandırır; zira zamansallığın var-oluş ve var-olabilirlik zeminini serimlemesi için, bütünselliğini de açıklamak durumundadır. Heidegger, özün (*essentia*) *existentiasını mevcut-olan* değil de yorumsayıcı bir anlamda *mevcut-oluş* olarak tarif etmesi, oluşun sürekliliğinin (buna aslında öne-koşmanın daimî kılınması denilmelidir) korunmasını zorunlu kılar. Dasein, hiçbir zaman tam olarak düşünülemez, o sürekli akışa, oluşa, tamamlanmamışlığa aittir; daha doğru bir ifadeyle, olanaklılığın hiçbir zaman tüketilememesine dahildir. Olanaklılığın hiçbir zaman tüketilememesi, Dasein'in var oldukça hep açık kalması, olup olabileceği bir şeylerden hep noksan kalacağına da göstergesidir; fakat, bir şeyin hem açık tutulması hem de bütünlüklü olması nasıl mümkündür? İşte bu noktada, bütünlüğün nasıl sağlanacağına yönelik bir problemle karşı karşıya kalmaktayız Dolayısıyla kategorik olarak düşünülmesi mümkün olmayan Dasein'in varoluşunun bütünlüğü meselesi, ancak eksistensiyal bir zeminde kendisini açıklar.

Dasein kendi varlığını mesele edebilen bir varolan olması bakımından ölümlüdür ya da sonludur. Kendi var-olabilirliğini, bitiş ve ölüm fenomeniyle birlikte de düşünmek zorundadır. Zira Dasein'in ölümü, bir ölçüde dünya-içinde-varolmanın bitişidir. "Var-olabilirliğe yani varoluşa ait bu bitiş, hep Dasein'in olası bütünlüğünü sınırlandırır ve belirler. Dasein'in ölümlü bitiyor-oluşunun ve böylelikle bu varolanın bütün-oluşunun, olası bütün-olma irdelemesinin içine fenomenal bakımdan münasip biçimde dahil edilebilmesi için, ontolojik bakımdan yeterli yani eksistensiyal bir ölüm kavramını elde etmek gerekir."<sup>10</sup> Dasein'in hem açık tutulması hem de ölüme ya da sonluluğa işaret eden bitışı, sahih ve bütün olabilmeyi nasıl ve ne yönde tesis ede-

<sup>10</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 351.

bilmektedir? Heidegger, *eksistensiyal ölüm* fenomeniyle birlikte hem ölümün *ölüme doğru varlık* olarak sahil bir izahını sunacaktır, zira ölüm yalnızca canlılığın bitmesi değildir, hem de ölümün olanaksızlığın olanaklılığı olmak bakımından öne-koşucu yönünü, yani Dasein'in bütün-olma olabilirliğini açığa çıkaracaktır.

Heidegger, "Daseinsal Bütün-Oluşun Ontolojik Bakımdan Kavranıp Belirlenmesinin Görünüşte Olanaksızlığı" adlı 46. paragrafta, problemi biraz daha derinleştirerek Dasein'in *olası bütün-oluşu* ile Dasein'in yapı bütünü oluşturduğu *ihitimam-gösterme* arasında görünen çelişkidenden söz eder. İhtimam-göstermenin açıkladığı *kendini-öncelemeyle*, eş deyişle Dasein'in hep kendi varlığını uğruna varolmasıyla kendi var-olabilirliğiyle ilintilidir. İhtimam-göstermeyle kendini-önceleyerek Dasein, aslında kendisinde gerçekleşmemiş olanaklar olduğunu, kendisinde *noksan* bir şeyler olduğunu, böylelikle *daimî tamamlanmamışlık* halinde olduğunu serimler. İhtimam-gösterme, bir anlamda bütün-olmamaklık olarak var-olabilirliğin noksanlığına işaret etmektedir. Bunun yanı sıra Dasein, kendi varlığı bakımından tamamlanmış ya da noksanlığını ortadan kaldırmış olduğunda, başka bir deyişle bitişe sahip olduğunda ve varoluşu nihayete erdiğinde artık Da-sein olma, yani şurada-var-olma niteliğini kaybetmektedir. Dasein tamlığına erişirse, dünya-içinde-varolmak olmaklığı kaybeder ve artık-şurada-var-olmamakla denkleşir. Bu durum, bir anlamda, Daseinsal varoluşun anlama olanağının da sonlanması anlamına gelmektedir. Böylelikle bir-şey-için bakış, ilgilenme ve itina gösterme gibi momentlerden yoksun kalacağı bir gerilime yol açar.

"Dasein bir varolan olarak var olduğu müddetçe, kendi 'tamlığı'na asla erişemez. Bu tamlığı kazandığında ise bu kazanım bizatihi dünya-içinde-varolmanın kaybına dönüşür. Yani Dasein dünya-içinde-varolma yapısını yitirir, artık orada değildir. Bir *varolan olarak* onu asla deneyimlemeyiz. Peki, noksanlık fikriyle bütünlük fikrini Dasein'da nasıl birbirine bağlayabiliriz? Buradaki zorluğun ontolojik bir düzenden kaynaklandığını, epistemolojik bir düzenden kaynaklanmadığını görmek önemlidir. (Ontolojik bir sınır vardır). Zorluğun kaynağı, bilme yetilerimizin sınırlılığından değil, Dasein'in yapısından kaynaklanır ve bu yapı, var olduğu sürece Dasein'in "bütünlüğüne" erişilemeyeceğini imler."<sup>11</sup>

Heidegger, noksanlık ve bütünlük fenomenlerini birbirine bağlamak için, ontolojik olarak *ölüm* fenomeninin pozitif analizini sürdürür. Ölüm fenomeni, ihtimam-göstermenin kendini-öncelemesi karakteri ile Dasein'in tamamlanmayan yapısı bağlamında *bitiş ve bütünlük* fenomenlerini daha asli bir yandan ilişkilendirmektedir. Eksistensiyal ölüm fenomeni, Dasein'in olanaklılığı açık tutma ile Dasein'in sonluluğu ve bitişini bağlamında bütün olarak tutabilecek yapıların olanağını tesis etmektedir.

Heidegger, öncelikle fenomenolojik hermeneutik yöntemle Dasein'in *dünya-içinde-varolma* fenomeninde açığa serilen başkalarıyla birlikte-varolma (*Mitsein*) yapısından hareketle başkalarının ölümünün Dasein'in eksistensiyal anlamını yakalayıp yakalayamayacağını masaya yatırır. Zira başkalarının ölümü, Dasein'in ölümü olması bakımından

<sup>11</sup> Erdal Yılmaz, *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*, İstanbul: Küre Yay., 2020, s. 368.

benim kendi ölümüm olarak düşünülebilir ve belirli ölçüde tamlığa erişme olarak tasavvur edilebilir. Fakat Heidegger'e göre bu yol, ölüm fenomeninin içeriğini iskalamaktadır. Zira Dasein'in ölümü, mevcut-olanların ya da el-altında olanların ortadan kalkmasından çok daha fazla bir şeydir. Başkalarının Dasein'ı kendi Dasein olmalarıyla yitirdiklerinde, artık cansız bir şey ya da mevcut-olan konumuna yerleşemezler; çünkü hayatta-olmayan olarak o, Dasein olma izini hâlâ taşımaktadır. Dolayısıyla, birlikte-varolma yapısında yer-alması bakımından onun hayatını kaybetmesini, Dasein-olmayanların ortadan kalkmasıyla eş tutamayız. "Mütevessa' ölüden farklıdır. Çünkü kendisi, 'geride kalanlardan' koparılmıştır. Dolayısıyla cenaze töreni, defin ve mezarlık kültü gibi 'ilgilenmelerin' nesnesi olmaktadır."<sup>12</sup> Geride kalanların ilgilenmesi vasıtasıyla hayatta olmayan Dasein, birlikte-varolma niteliğini sürdürmektedir. Peki, başkalarının ölümü bizim ölüm fenomenini asli bir şekilde açıklamamız için ne ölçüde yeterlidir? Başkalarının yaşamının bitmesi, bitişin anlamını açığa çıkarmak için oldukça kısır görünmektedir. Heidegger buradan iki önemli sonuca varacaktır: 1) Ölüm fenomeni, başkalarının üzerinden vekaleten üstlenilebilir ya da bir başkasına devredilebilir bir niteliğe sahip değildir; dünya-içinde-varolmak fenomeni birlikte-dünya (*Mitwelt*) ve birlikte-varolma (*Mitsein*) fenomenlerini ilgilenme (*Besorgen*) modusu içinde "dünyasallık" modusuyla birlikte anlamasal bir zemin yaratmaya olanak sağlıyordu; bu bağlamda bir tür vekalet edilebilmeden söz edilebilir. Lakin başkasının ölmekliği hiçbir zaman onun üzerinden alınamaz. 2) Ölüm fenomeni, ontolojik bakımdan hep kişinin kendi ölümüyle birlikte düşünülme durumundadır. "Her Dasein kendi ölümünü hep kendi üzerine almak mecburiyetindedir. Ölüm 'var' ise özü itibariyle hep kendiminkidir."<sup>13</sup> Ölümün hep-benimki olarak düşünülmesi son derece önemlidir. Hatırlanacağı üzere Dasein analitiğinde Dasein'in varlığının anlamını kendisine mesele edebilmesi hep-benimkilik olarak tarif edilmişti. Hep-benimkilik, kendi kendisini mesele etmesi bakımından tekil ya da bireysel varoluşun kendisinin varlıkla irtibatsız bir temas kurabilmesi bakımından son derece asli bir fenomendir. Kendi kendini mesele etmenin ölümle birlikte daha da derinleştirilmesi oldukça vurucudur. Ölüm, her zaman hep-benimkilik fenomeniyle tikelleştirici bir güce sahiptir ve Dasein'in çevreleyen-dünyaya yani kendi cihetine yöneltmeye zorlayacak bir kurucu niteliğe sahiptir. Bunun yanı sıra ölüm, artık-dünya-içinde-varolmama ve artık-Dasein olmama gibi momentleri içermesi bakımından, her daim bir-hal-içinde bulunma ve duygu durumuna da sahip olan Dasein'in kaygısının biricik zemini. Kaygı (*Angst*) fenomeni, kendi varlığını mesele edinebilen yegâne varolan olarak Dasein'in varoluşsal olanaklarıyla ilintili olarak açığa çıkar. Varoluşsal olanakların sonluluğunun, başka bir deyişle hiçliğin kaygısıdır.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 359.

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 361.

<sup>14</sup> Robert C. Solomon, Heidegger'in kaygı fenomenini iki şekilde ele aldığını belirtir: "Birincisi, kaygı *ölüm* karşısında kaygıdır; ikincisi ise kaygı, herkesin kendi *Existenz*'inde duyduğu kaygıdır, kişinin kendisi için öngördüğü açık uçlu olanaklar yelpazesinden duyulan kaygıdır. Kaygı en temel arzularımızı, ilgilerimizi ve değerlerimizi yeniden değerlendirmeye zorlayan travmatik durumlardan doğar" (bkz. Robert C. Solomon, *Akıcılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, çev. Reha Kuldaşlı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2020, s. 434).

## 2. Noksanlık, Bitiş ve Bütünlük Fenomenlerinin Ölüm Fenomeniyle İlişkisi Üzerine

Şimdi, ölüm fenomeninin noksanlık, bitiş ve bütünlükle olan ilişkisi bağlamında meseleyi biraz daha derinleştirelim. Yukarıda başkalarının ölümünün ölüm fenomenini açıklamaya yeterli olmadığını ve ölümün zorunlu olarak Dasein'in hep kendi ölümü olarak düşünülmesi gerektiği belirtmiştik. Ölüm, Dasein'i hem kendi varlığını mesele etmesine koşul oluşturuyor hem de bu mesele ettiği varlık kendi olması hasebiyle kendisini münferitletiyordu. Ölümün hep-benimcilik modusu olarak düşünülmesi, derinleştirmenin yine Dasein'in bütün-olmaklılığının eksistensiye yapılarının açılmasıyla yapılacağına göstergesidir.

Bu noktada Dasein'in varoluş halinde oldukça her daim henüz-olmamışlık halinde olduğunu öne sürmemiz gerekir. Dasein, hergünkü varlık karakteri olarak *düşmüşlük* (*Verfallen*) modusuna sahip olmasından hareketle gayrisahih bir halde bulunmaktadır. Eş deyişle, çevreleyen-dünyasındaki varolanlarla ilgilenme ve itina-gösterme moduslarının kapsayan ihtimam-gösterme fenomenini öncelemeksizin varlığını sürdürebilmekte, kendi varlığını mesele etmeksizin yaşayabilmektedir; dolayısıyla her zaman henüz-olmamışlık halinde bulunabilir. Bir diğer noktaysa, Dasein'in henüz-olmamış olmaklığı elinden alınır, eş deyişle hayatını kaybederse artık Dasein-olmama karakterine sahip olur ki, bu da aslında olanaklılığın gerçekleşip gerçekleşmediğini kayda almaya gerek kalmaksızın varlık-oluş olanağından yoksun kalmaya neden olmaktadır. Buradan hareketle diyebiliriz ki ölüm fenomeni, düşmüşlük içinde gayrisahih bir şekilde varolan Dasein'in gayrisahih olmaklığını bir başına sahih hale getiremeyecektir. Dasein kendini-öne koşmamaklığından ya da varlığı mesele etmemekliğinden sırf ölüm fenomeninin taşıyıcısı olduğu için azade olamamaktadır. Ölüm her ne kadar bir bitiş ya da tamamlanma olarak görünc de (bu durum bitişe-kavuşma fenomeniyle de tarif edilir), o bitişin bir tamamlanma sürecinin nihayete ermesiyle ilintili olarak düşünülmemelidir. Gayrisahih hayatın içerisindeki Dasein'in ölümü, kendini ya da varlığı mesele eden veyahut ölüm fenomenini varoluş ufkuna yerleştiren Dasein'in ölümünden farklıdır. Ölüm fenomenini varoluş ufkuna yerleştiren ya da kendisini veya varlığı mesele edinebilen Dasein, tam da sonsuz olanaklı olmaklığının yitip gitmesi olarak ölümünü mesele edinir. Ölüm fenomeniyle yüzleşerek kendini önceler ve bütünlüğüne yönelik bir edimde bulunur.

Yine de söylemek gerekir ki ölüm fenomeninin eksistensiye analizinde Dasein'a ait olan "bütünlük" fenomeninin, Dasein'in sahih olup olmadığına bakılmaksızın da incelenmesi gerekir. Heidegger, Dasein'in varoluş halindeyken henüz-olmamışlık halini aynı zamanda bütün-olmamaklık olarak da ifade etmektedir. Ölüm fenomeni Dasein için, kâh sahih kâh gayrisahih olsun bütün-olmamaklığın bitiş anlamına gelmektedir. Dasein varolanların arasında varoluş içindeki bir varolan iken, henüz-olmamışlık ya da bütün-olmamaklık fenomenlerine her koşulda sahiptir. Bütünlük, Dasein'a ait olmasına

rağmen onun sürekli o bütünlükten eksik olmasını Heidegger *noksanlık* (*Ausstand*) olarak tarif eder. “Noksanlık şu demektir: birbirine-ait-olanın henüz-birarada-olmayışı.”<sup>15</sup> Dasein, varoluş olarak kendisine ait olan bir niteliğiyle henüz bir-arada değildir; bu hem Dasein’in bir yöne doğru varolduğunu hem de kendisinin henüz-olmamışlığa malik olduğunun göstergesidir. Dasein’in varoluşunda, henüz-olmamışlık her daim kendisine aittir; bu olmamışlık hâli, zorunlu olarak var olmayı da belirli kılmaktadır. Peki ama, sözünü ettiğimiz noksanlık bitişle birlikte nasıl bir ilişkiye sahiptir? Sözgelimi bitişe yaklaştıkça, eksik parçalar toplanmakta ve noksanlık yavaş yavaş ortadan kalkmakta mıdır? Veyahut Dasein’in noksanlığından bütünlüğe doğru hareketi bir tür kendini olgunlaştırması olarak tarif edilirse, ölüm fenomeni mütemediyen olgunlaşmanın koşulu olarak mı tarif edilecektir? Bitiş olarak ölüm ile bitiş olarak olgunluk, acaba aynı şeyi mi imlemektedir?

### 3. Bütünlüğü Düşünmek

Heidegger’in *noksanlık*, *bitiş* ve *bütünlük* arasında kurduğu ilişki hermeneutik döngüyle olan ilişkisinden hareketle oldukça özgün bir yere sahiptir. Burada, belki de en açık şekilde, varlığın fundamental ontolojisinin köken ya da kaynakla (*Ursprung*) olan irtibatına şahit olmaktayız. Bütünlüğü köken ya da kaynakla birlikte ele almak, bütünlüğü tözsel bir nitelik olarak ele almaktan tamamıyla farklıdır. Sözgelimi, bütünlüğü tözsel bir nitelik olarak ele almak, zorunlu olarak tözün sonsuzluğu ile sonlu arasındaki gerilimi ya da sonsuz ile sonlunun birliğinin nasıl ve hangi yöntemle tesis edileceği sorusunu düşünmeyi gerektirir. Bu tartışma, bir taraftan erken modern rasyonalitenin bütünü ya da tözü mekanik bir biçimde kavrayarak ortaya koydukları on yedinci yüzyıl rasyonalist filozoflarının temel metafizik görüşlerini, öte taraftan Kant’ın transendental felsefesinden sonra ortaya çıkan koşullu-koşulsuz, fenomen-numen vb. gibi ayrımları (koruyarak) aşan ve bütünü yeniden elde etmeye çalışan Alman İdealizmi düşünürlerinin temel tartışmalarını hesaba katmayı gerektirir. Konuyu biraz açacak olursak, bütün ile parçanın birliği, bütünün parçaları öncelediği bir biçimde, eş deyişle *totum* (bütündür) olarak ve parçaların bütünü öncelediği bir biçimde, eş deyişle *compusitum* (bileşim) olarak tarif edilir. Sözgelimi Hegel, anlama yetisi düzeyinde varlıkla ilişki kurmayı bir tür mekanik parça-bütün ilişkisi kurmayla ilişkilendirirken, akıl düzeyinde bütünün parçalara önce geldiği organik birliği bütün-parça ya da birim-birlik ilişkisi üzerinden tesis eder. Hegel için anlama yetisi seviyesinde parçalardan hareketle bütüne uluşmaya çalışmak, parçaların niteliklerini bütüne de dahil etmek bakımından eksik ve boş bir soyutlama kapasitesi olarak görülür; fakat her bir farklı parçanın ya da birimin bütünde korunduğu, tekil parçaların mürekkepliğinden teşkil olan bütünün organik birliği somut ve edimselleşmiş bir evrensellik kurmaya olanak tanır.

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 365.

Böyle bir düzlemde bütün, parçalarından her zaman daha fazladır; fakat parçaların da her biri bütütün varlığı için asli bir unsur olarak görülür. Böylelikle, metafiziksel bağlamda zorunluluk ve olumsuzluk, tümel ve tikel, öznel yan ve nesnel yan, irade ve mutlak, seçim ve keyfiyet, “olgunlaşma” ve “hamlık”, pozitif ve negatif özgürlük gibi ikililikler aynı birlik içerisinde kurucu bir şekilde aşılmaya çalışılır. Başka bir örnek verecek olursak, sözgelimi Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin 77. paragrafında soyut evrensel ve somut evrensel arasındaki ayrıma değinerek teleolojik yargının düzenleyici bir şekilde amaçlılık (*Zweckmäßigkeit*) bağlamında bütütün parçaları nasıl bir araya getirdiğini ele alır. Parçaları belirleyici olmayan bir kavram altına yerleştirip düşünülme zemini olumsuzluk zemininde açığa çıkartır. Bütün bu tartışmalar yaşam, canlılık ve olgunlaşma gibi kavramları tartışmak bakımından fevkalade önemlidir; fakat Heidegger için bu tartışmalar metafiziğin onto-teolojik bir zeminde ele alındığının göstergesidir. İşte tam bu noktada, onto-teolojik değil de ontolojik bir zeminde kalarak Dasein'in bütünlüğünün, köken ya da kaynak kavramının zamansallık ekseninde ölüm fenomeniyle bütünlüğü nasıl inşa ettiğini göstermemiz gerekmektedir. Kökenle ilişkinin sahil ve gayri-sahih olmağı, yaşam değil de ölüm kavramıyla kuruluyor olması, hatta yaşamın dahi olanak koşulunun ölüm fenomeniyle birlikte tesis edilmesi son derece dikkat çekicidir.

Heidegger, eksistensiye ölüm fenomenine varoluşun kendisiyle ilişki kurabilmesi, onun köken ya da kaynakla irtibatlanmasından hareketle gelir. Heidegger, bir ham meyvenin olgunlaşma süreci<sup>16</sup> üzerinden bir analogi kurarak ölümün varoluşa hep ait olduğunu fakat ne tarzda ait olduğunu, ona eklenip eklenmediği ya da altında yatan veya duranın ne olduğunu analiz eder. Bu örnek üzerinden gidecek olursak, ham meyvenin olgunlaşma sürecinde meyveye ait olmayan ve henüz mevcut olmayan bir şey, meyvenin dışından meyveye aşama aşama ekleniyor ya da ona dahil oluyor değildir. Ham meyvenin olgunlaşma süreci kendinde sahip olduğu bilkuvve olanakları bilfiil hale getirmesiyle sağlanır, ki bilindiği üzere bu tartışma Aristoteles felsefesinde *oluşun* biricik koşuludur da. Heidegger'in burada öne çıkardığı husus, *hamlık* kavramının meyve olgunlaşma sürecinde dahi meyvede her daim korunduğu üzerinedir. Meyve bilfiil hamdır, zamanla olgunlaşsa dahi hamlık hali onda bir altta duran (*hypokeimenon*) olarak kalmaya devam eder. “Olgunlaşan meyve kendinin ötekisi olarak hamlığa karşı kayıtsızdır ve kendisi olgunlaşarak *hamlıktır*. Henüz-olmamışlık onun kendi varlığına dahildir ama keyfi bir belirlenim olarak değil, onu tesis eden öge olarak. Dolayısıyla var olduğu müddetçe Dasein da *hep kendi henüz-olmamışlığıdır*.”<sup>17</sup>

Heidegger, hamlık ile kendi-henüz-olmamışlık fenomenini, tıpkı ham meyve analogisinde belirttiği gibi, Dasein'in temel konstitüsyonuna yerleştirir. Henüz-olmamışlık, olanaklılığın hep açık olmasını tutmanın yanında Dasein'in ihtimam-gösterme fenomeniyle birlikte kendini-önceleme hâlini, yani geleceği öne-koşmasıyla ilişkilendirmek

<sup>16</sup> Bir sürece işaret etmesi bakımından, bu örneğin yeterli olmayacağı daha baştan aşikârdır.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 366.

adına asli bir fenomenen olarak kabul edilir. Bu bakımdan henüz-olmamışlık her daim vardır; fakat olmamışlık kadar olmuşluk halinin de olmamışlığa ait olduğuna ama henüz olmadığına dikkat etmek çok önemlidir. Birbirine-ait-olanın henüz-birarada-olmayışı olarak noksanlık ya da tamamlanmamışlık, birbirine ait olanları bir araya gelme olanağını da korur. Her ne kadar organik bir gelişim süreci ya da ereksellik ya da amaçlılık bağlamında bir oluş sürecini kastetmese de Dasein'in tamamlanmamışlık halinin sonluluğunu kendini-önceleme bağlamında bütünlük içinde tutmaya çalışır. Dasein'in ölüm ya da bir bitişi vardır; fakat onun empirik ölüme sahip olması onun illa tamamlanmış olduğu anlamına gelmez; dolayısıyla Dasein'in varoluşunda eksistensiye ölüm kavramı, yani sonluluğunun tasdiki ya da bu olanaklıklarından mahrum kalabilme tehdidi vardır. Ölüm kavramı, her ne kadar Heidegger bu sözcüğü kullanmasa da alelade ölüm kavramıyla tarif edilemez; ama Dasein'in ölüme-doğru-varlık (*Sein zum Tode*) olduğu pekâlâ asli bir unsur olarak kabul edilebilir; onun hâlihazırda varoluş halinde bir varolan olduğu, tamamlanmamışlığa sahip olduğu ve kendi münferit varlığının ölüme-doğru-varlık olması bakımından kendi varlık-oluşunu, kendi hep-benimkiliğini mesele etmesinin aciliyeti apaçık ortadadır. Bu mesele etme, düşmüşlük içinde Dasein'in Herkes'in (*das Man*), ki bu Herkes'le gayrisahih bir ilişki kurulması bakımından soyut bir Herkes'tir ya da *hiç kimsedir*, bağrından kopup kendi benliğine dönebilme ve kendisinden hareketle varoluşla sahil bir şekilde yüzleşme olanağı sağlar. Heidegger bu durumu şu şekilde betimler:

“Nasıl ki Dasein var olduğu müddetçe hep kendi henüz-olmamışlığı olarak *var* ise, hep kendi bitişi olarak da *vardır*. Ölümle kastedilen bitiş, Dasein'in bitişe-kavuşması değil, bu varolanın *bitişe doğru varlığıdır*. Ölüm, Dasein'in var olduğu andan itibaren devraldığı bir varolma minvalidir.”<sup>18</sup>

Buradan hareketle, Dasein'in varoluşunda ölüm fenomeni hazin bir son olarak değil de, tam da ortalama hergünlüğü içinde düşmüşlük içinde bulunan Dasein'in varoluşuyla sahil bir ilişki kurması bakımından bir varlık-oluş ve olanaklarını gerçekleştirme olanağı olarak görünür. Varoluşun açıklığı, Dasein'in henüz-olmamışlığı ve tamamlanmamışlığıyla birlikte daimî kılınır. Ölüm fenomeni bu bakımdan Dasein'in bitişe-kavuşması olarak değil, tam da bitişe doğru varlık olduğunun en mühim göstergelerinden biri oluyor.

Buraya kadar ölüm fenomeninin ya da bitişin Dasein'da noksanlığı her daim koruduğunu izah etmeye çalıştık; fakat bütünlüğü nasıl sağladığı sorusu henüz yeterince açıklanmadı. Ontolojik bakımdan birbiriyle çelişkili görünen bu kavramların bir arada nasıl düşünüldüğünü göstermeye çalışsak da hâlâ bütünlüğü kuran ihtimam-gösterme, duygu durumu, kapalılığı-açma-kararlılığı olarak vicdanın çağrısı ve vicdanın tanıklığı gibi unsurları da tartışmaya dahil etmek gerekmektedir. Fakat bu bir-arada-varolan ek-

<sup>18</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 368-9.



sistensiyal fenomenlerin zamansallık zemininde cereyan etmesi bakımından tartışmanın seyrini başka bir yöne taşıyacağından bu konuyu özel olarak masaya yatırmayacağız. Dolayısıyla sadece eksistensiyal ölüm fenomeninin ya da ölümü-önceleme bakımından müstesna olan Dasein'in kendisini öne-koşmasını analizini inceleyerek bütünlük ve noksanlığın fundamental ontolojide kökensel olarak birbirlerine nasıl bağlı olduklarını sınırlı ölçüde tartışmaya çalışalım.<sup>19</sup>

#### 4. Eksistensiyal Ölüm Fenomeninin Analizi Üzerine

Eksistensiyal ölüm fenomeni, asli olarak bitişin Dasein'in ortalama hergünlüğünde nasıl bir yere sahip olduğunu ve varoluşun olanaklılığının sahih zemini olarak Dasein'in ölüme-doğru varlık-oluşunun olanaklılık düzleminde nasıl bir yere sahip olduğu gösterimi üzerinden tartışılacaktır. Bu tartışma hattı üzerinden de ölümün ya da varoluşun fiili olarak bitiminin, olanaklılıkları açıklama olanağının ortadan kalkması bakımından ortaya çıkan çelişkinin, Dasein'in ihtimam-gösterme varlık minvaliyle, eş deyişle öne-koşma karakteriyle nasıl bir temas kurduğu serimlenecektir. Bununla beraber, eksistensiyal ölüm fenomeninin varlık-oluşta sahip olduğu kesinlik ve belirsizlik minvalleriyle birlikte her an olabilir ya da eli kulağında olmaklığının varlık-oluşu açık kılma olanağına değinilecektir. Dolayısıyla, ölüm fenomeninin geleneksel olarak ele alındığı biçimiyle ölümden sonrasında neyin var olup olmadığıyla ilgili mistik birtakım çıkarımlara ya da ölümün yaşamın sonu olmaklığı olarak tarif edilmesine hiç değinilmeyecektir. Ölüm fenomeninin asli yapısı, Dasein'in bütün-oluşunun mümkün olup olmadığı soruşturulacaktır ki bu da ölümün doğrudan varlık-oluşla ilişkili olması bakımından ontolojik bir ufukta yorumlanacağı anlamına gelir.

Noksanlık, bitiş ve bütünlük üzerine yürüttüğümüz tartışmada henüz-olmamışlık fenomeninin, Dasein'in var-oluş halinde her daim tamamlanmamış olmaklığına işaret

<sup>19</sup> Dasein'in eksistensiyalitesinin ontolojik zemini hiç şüphesiz *zamansallıktır* (Zeitlichkeit); fakat biz bu çalışmada bütünlük kavramını ele alırken *Varlık ve Zaman*'ın bütün eksistensiyal fenomenlerini birlik halinde tutan zamansallık kavramının eksistensiyal analizinden, zamansallık deneyiminin çeşitli ontolojik katmanlarda kendini açmadığı eksistensiyal ontolojinin varlık minvalleri üzerinden tartışmayı da son derece kıymetli buluyoruz. Zamansallık kavramıyla ortaya çıkan ve zamansallığın eksistensiyal modusları olan ihtimam-gösterme, öne-koşucu kapalılığı açma kararlığı ve ölüm fenomenleri, zamansallığın kendini zamansallaştırma olarak açıklaması ve kendisini anlamasal olarak çeşitli eksistensiyal deneyimlerde göstermesidir. Özü itibarıyla ekstatik bir yapıda olan Dasein'in zamansallığının, ekstazları olan gelecek, oldum-olasılık ve şimdi fenomenlerinin birliğini tesis etmesi sadece bu kavramlar ekseninde derinleşerek tartışılması gereken çok önemli bir konudur; zira ekstazlar arasındaki geçişlilik Dasein'in kendi ölümünü gelecekte devralabilme ve kendini doğum ile bütün arasında bir bütün olarak tasavvur etmesine olanak sağlar. Bir varolan olarak "var" olmayan, kendini ekstazlarıyla zamansallaştıran zamansallık, kendini oldum-olası-şimdileştirici gelecek olarak zamansallaştırmaktadır (Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 350). Bu nedenle zamanlaştırma gelecek, oldum-olasılık ve şimdi ekstazlarının peşi sıra birbiri takip etmesi anlamına gelmemektedir; gelecek, aynı zamanda oldum-olasılık ve şimdiyle ekstatik bir birlik halindedir.

ettiğini belirtmiştik. Henüz-olmamışlık ile kendi bitişinin Dasein'a ait olduğunu, ölümün Dasein'a dahil ettiği asli karakterin ölüme-doğru varlık olduğunu ifade etmiştik. Şimdi ölüm, henüz-olmamışların arasında en uç örnek olması bakımından, Dasein'a bir şeye yönelik tutum içinde oluş karakterini verir. Dasein, ortalama hergünlüğü içinde el-altında-olanlarla ve Herkes'le birlikte-varolurken ya da onlarla eyleşirken çeşitli duygu-durumu ve varlık halleri içinde bulunur; fakat ölümün her an olabileceği durumu, onun başa gelecek olması, ölümü bütün diğer varlık türlerinden ayırt eder. Ölüm, hep-benimkilik karakterinden ötürü, Dasein'ın varolabilirliği içinde kendi başına kalarak yüz yüze gelmesi gereken bir şeydir. Ölümle yüz yüze gelmesi Dasein'ın kendi dünya-içinde-varolmaklığını mesele etmesi, kendi artık-Dasein-olmama olanağına karşı bir tutum sergilemesini gerektirir. Dasein, olanaklılığın sonlanması gerçekliğiyle yüzleşerek, düşmüşlük karakterinde Herkes'le gayrisahih olarak kurmuş olduğu ilişkiden koparak kendisine geri döner. "Var-olabilirlik olarak Dasein, ölüm olanağını asla atlatamaz. Ölüm mutlak Dasein-olanaksızlığının olanağıdır. Böylelikle ölümün *en zati, irtibatsız, atlatılamaz olanak* olduğu açığa çıkmış olur. Onun eksisten-siyal olanağı, Dasein'ın bizzat kendine özü itibariyle açıklanmış (kendini-önceleme minvali içinde) olmasına dayanmaktadır."<sup>20</sup>

Asla atlatılamaz olanak olarak ölüm olanağına fırlatılmıştır Dasein. Dünya-içinde-varolmak fenomenine sahip olduğu an, ölümün de içindedir aslında. Varlık ile ölüm, birlikte gelir Dasein'a. Dünyasallığına askıya alan kaygı fenomeni, Dasein'ın ölüme-doğru olmasından gelir. Dasein'ın bir-hal-içinde-bulunma olarak duygu durumunun asliliği, ölüm fenomeninin Dasein'da zaten hep varolmasından kaynaklanır. Dasein'ın düşmüşlüğü, el-altında-olanların dünyasallığı ve kendi mekansallığıyla gayrisahih ilişkilene biçimi, bu en zati, irtibatsız ve atlatılamaz olanak olan ölümün üstünün örtülmesinden, ondan kaçılmasından gelir. Halbuki, ölüme doğru varlık olarak Dasein, kendi var-olabilirliğiyle ilintili olması bakımından ölüm olanağıyla düşünerek kendisine döner, bir tutum geliştirip varoluş olanaklarını sahih bir şekilde gerçekleştirmeye çalışır. Yine de ölüm fenomeni, olanakların en uç olanı olması bakımından en çok kaçılan fenomendir. Başkalarının ölümü, ölümün kesinliğini göstermesine rağmen ölümden kaygı duyulmasının üstü sürekli örtülmektedir. Ölüm, henüz-mevcut-olmayan olarak hep başkalarının başına gelen bir şey olarak görünür; ölümün irtibatsız ve atlatılamaz bir hal olduğu unutulur. "Herkes ölür" gibi sözler edilir; fakat burada Herkes, zaten düşmüşlük halinde bulunulduğundan, aslında mevcut gerçekliği olmayan soyut bir Herkes'tir. Ölüm, olaylar arasında bulunan sıradan bir olaya indirgenir. Böylece Dasein, kendini ölüme kayıtsız bırakarak kendine yabancılaşır. Bu yabancılaşma, ölüme-doğru-varlık olmaklığın kabul edilmesini ve böylelikle de kendisini mesele edinmesine dair bir yabancılaşmadır. Dasein, var-olabilirliğine yönelik bir tutum göstermek yerine ortalama hergünlüğündeki düşmüşlüğe düşkünlük gösterir.

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 376.

Dasein'in ortalama hergünlüğünde ölümün kesinliği dillendirilir aslında. Ölüm, kendisini şüphe edilmeyecek şekilde gösterir. Dasein, ölümlü ve sonlu olduğunun, birgün var-olabilirlik olanağının elden gideceğini kesin olarak görür. Ölüm kesindir; her ne kadar üstünün sürekli örtülmesinden ötürü sahih olarak ölümün kesinliğinden emin olmasa da, ölümün empirik kesinliğinden ötürü onun hakikatini bir şekilde kabul etmektedir. Fakat, empirik kesinlik Dasein'a ölüme dair hakiki bir karar verip tutumda bulunmayı sağlayamaz. Dasein, başkalarının ölümüyle ölüme karşı genel bir kanaat elde eder; fakat onu hep henüz-olmamışlık haline öteler. Ölüm henüz olmamıştır, başka sefere ötelenir. Ölümün kesinliğiyle yüzleşememe, onun her an mümkün olabileme olanağını örter. Ölümün belirsizliği, kesinlik haliyle sahih bir temas kurmanın da önüne geçer. Ölüm belirsizdir; belirsizliğin gayrisahih bir şekilde ele alınması ölüm olanağının düşünülmesine engel teşkil eder. Dolayısıyla Dasein, ölüme-doğru gayrisahih bir şekilde vardır; fakat ölüm olanağı ölüme doğru sahih varlık olmasının asli yoludur. Peki ama, ölümün sahih bir şekilde düşünülmesi, Dasein'in olası bütünlüğünü nasıl tesis etmektedir?

Dasein'in fiili ölümünün onun bütünlüğünü sağlayan bir şey olmadığını, fakat ölümün Dasein'in bitiş karakterine sahip olduğuna işaret ettiğini belirtmiştik. Ölüm fenomeni, bir tür olanaklılığın bitışı olarak kendini göstermesinden ötürü, aslında Dasein'a kendini-önceleme ve kendini öne koşma karakteri kazandırmaktadır. Dasein'in ölüme-doğru varlık olması, kendini-önceleme tutumuna yol açar ki bu da ihtimam-göstermenin Dasein'in sahih bir ilişkilene tarzı olmağından gelir. Dasein, aslında bir olanağa doğru vardır. Ölüm olanağı, Dasein'in bir-şey-için bakış olarak ilgilenici karakterde temas edebileceği bir olanak değildir yalnız. Burada olanağın gerçekleşmesinden söz edilmemektedir. Görünür kılınmaya çalışılan şey, ölümün varlık-oluşa dahil olan bir asli unsur olduğunun kabul edilip onun düşüncede tutulmasıdır. Zira ölümü düşünmek, varlık-oluşun olanaklarını geliştirip arttırabilecek yegâne unsurdur. Ölüme-doğru Dasein, müstesna olarak var-olabilirlik olarak düşünülebilir ve ölümü düşünerek kendisini sürekli öne-koşarken bulabilir. Ölüm olanağının, diğer olanaklarının hepsinin önünü açan bir olanak olduğu böylece keşfedilmiş olur. Ölüm, var-oluşun olanaksız olanağı olması bakımından Dasein'in olası bütünlüğü tesis edebilecek kapasiteyi sunar. Dasein kendisini öne-koşarak peyderpey çoğalır. Ölüme karşı bir beklenti içinde bulunmak; Dasein'in gerçekleşmesini istemediği bir olanağı düşünerek, ortalama hergünlüğü içinde eyleştiği şeylerden mesafe almasına imkân sağlar. Atlatılamaz bir olanak olarak ölüm, Dasein'in münferitleşmiş karakterini geliştirmenin yanında birlikte-varlık olarak başkalarının var-olabilirliğini de yükseltir. Ölümü-öne koşma, onun hakiki bir şekilde kabul edilmesi ve olanaklı bir var-olabilirlik olarak kendini mesele etmesini daimî kılar. Ölüyor olmağıyla Dasein, hakiki olmağı talep etmeye yükselir. Bu talep aynı zamanda kendisine bir bütün olarak bakma, kendisinin bütünselliğini görebilme yönelimi tesis eder. Ölümün her an olabileliliğine dair yaşadığı tehdit, onun düşmüşlük halinden çıkmasına zemin oluşturacak bir özgürlük olanağı yaratır. İşte bu özgürlük

olanağı, aynı zamanda tanıklık kategorisiyle birlikte de düşünölmek durumundadır ki Dasein'in vicdan, suçluluk/borçluluk, kapalılığı-açma-kararlılığı gibi eksistensişyal yapılarının açıklanmasıyla bütönlüğe kavuşacaktır.

## Sonuç

Göröldüğü üzere Dasein, tamamlanmış bir varolan değildir; onun varlık karakteri her daim açıklık üzerine inşa edilmiştir. Bu açıklık, Dasein'ı varlık-oluşta tutarak kendi tamamlanmamışlığına işaret etmesinin yanı sıra, öne-koşmayla birlikte ihtimam-göstermenin Dasein'in yapı bütönlüğünde oldukça asli bir konumda olduğunu göstermektedir. Dasein'in var-olabilirlik yapısı, onun henüz olmamışlık ve ölüme doğru varlık olmasıyla ilintilidir. Bu noktada Dasein'in bitişiy ya da sonluluğu, olanaksızlığın olanağı olması bakımından ölüm fenomenine eksistensişyal bir şekilde yaklaşma olanağı sunmuş; böylelikle de ölümün hep-benimkilik olmağıından hareketle sürekli düşünölmüne işaret edilerek Dasein'in varlık-oluşuyla sahih bir ilişki kurmasının zorunluluğu öne sürölmüştür. Ölüm Dasein'a tevdi edilmiştir; Dasein kendi asli varlığını tesis eden şeyin ölüm olduğunu görüp kendisini mesele edinerek kendi varlık olanağını üstlenme tavrı geliştirmesine götüreceğ biricik varlık minvalidir. Dasein, ölümlle birlikte kendi noksanlığını bir yapı bütönlüğü içinde tutabilir. Böylelikle eksistensişyal ölüm fenomeni, Dasein'in noksanlığını ve bütönlüğünü işaret etmesi bakımından birbirleriyle çelişik göröünen bu iki kavramın eksistensişyal yapıda nasıl bir kökensel birliğe sahip olduğunu serimlemektedir.

Bu çalışmada Dasein'in birbirleriyle çelişik göröünen noksanlık ve bütönlük fenomenlerine aynı anda sahip olmağıını ölüm fenomeni ekseninde tartıştık. Fakat girişte de belirttiğimiz gibi, Dasein'in bütönlüğünü sonuna kadar düşünönbilmek için ya da eksistensişyal analizin anlamasal karakterini kökensel olarak açıklayabilmek için asli olarak *zamansallık* fenomenini analiz etmek gerekmektedir. Zira, eksistensişyal analizinde açıklanan ihtimam-gösterme fenomeninin Dasein'in yapı bütönlüğünü sağlamaada asli bir konuma sahip olduğunun zemini zamansallıkla birlikte sağlanmaktadır. İhtimam gösterme, en genel anlamıyla kendini öne-koşmayı ya da önceleme anlamına gelir. Kendini önceleme, bir bakıma ortalama hergönlüğü içindeki Dasein'in gayrisaheh bir şekilde hakikatsizlik halinden alınıp hakikatin içinde olmağıığa tevdi edilmesidir. Bu noktada Spiegelberg'in belirlenimi anmak gerekir: "*Sorge* (ihtimam gösterme) (...), insan varlığının 'varlık anlamı'nın (*Sinn des Seins*) belirlenmesine yol açmıştır; (...) zamansallık (*temporality*) formundaki bir zaman (time) ögesi, yani varolmamızın zamansal-yapısını takdim ederek bir bütönlük olarak insan varlığını yorumlama girişimiydi. Aslında, zamansallık şimdi ihtimam göstermenin (*Sorge*) "anlamı" (*Sinn*) olarak adlandırılıyordu; daha önce insanın varlığı olarak adlandırılmıştı."<sup>21</sup> Bu

<sup>21</sup> Herbert Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket Tarihsel Bir Giriş*, çev. Seçim Bayazit, İstanbul: Pinhan Yay., 2021, s. 479.

suretle, Dasein'in zamansallığı ele alınırken, dünya dahilinde varolanlarla birlikte olmaklığı "şimdi" zaman ekstazı, dünyada-zaten-var-olarak bulunmayı "geçmiş" ya da "olduk-olasılık" zaman ekstazı ve kendini öncelemeyi ise "gelecek" zaman ekstazı olarak ifade edilir. Heidegger, ölüm fenomeninin kendini-önceleme imkânını en zati, irtibatsız ve atlatılmaz bir olanak olarak görmesi bakımından Dasein'in olanak ufkunu hep geleceğe yöneltmesine zemin hazırlar. Gelecek ya da kendini önceleme, Dasein'in ortalama hergünlüğündeki gayrisahih varlık minvalinden çıkmasını sağlayacak biricik olanaktır. Şimdi, birlikte var olmaklığın düşmüşlük moduna işaret etmesi bakımından Dasein'in Herkes'te kendisini yitirip gitmesine yol açmaktadır. Ölüm, şimdinin ve geçmişin, gelecek ekstazıyla yırtılmasına olanak tanır. Bu bakımdan Dasein'in olanak ufkunu, kendini kendisine gösteren bir fenomen olarak hep gelecekte gelecektir. Elbette gelecek, Dasein'in ona yönelmesiyle, eş deyişle kendisine yönelmesiyle açılma olanağına sahip olur. Kendi kendisini mesele edinen bir varlık olarak Dasein, varlık-oluşun kaygısını sırtından hiç atmaksızın nereye-yönelik olduğunu anlayarak, kendi olanak ufkunu ya da şuradakini kendisinde yansımasıyla burada ya da gerçek kılabilir. Böylelikle ölüm kavramıyla birlikte gelen bütünlük fenomenini bir tamamlanma olarak değil, bir kendini-önceleme fenomeni olarak açıklanır.

#### KAYNAKLAR

- Çiçen, A. Kadir; *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Yay., 2003.
- Heidegger, Martin; *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2009.
- \_\_\_\_\_; *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım Yay., 2018.
- \_\_\_\_\_; *Being and Time*, çev. Joan Stambaugh, New York: State University of New York Press, 1996.
- \_\_\_\_\_; *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967.
- Inwood, Michael; *Heidegger*, çev. Nursu Örgü, Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2014.
- Kant, Immanuel; *Critique of the Power of Judgment*, Çev. Paul Guyer ve Eric Matthews, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_; *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Mulhall, Stephen; *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Sarmal Yay., 1998.
- \_\_\_\_\_; *The Routledge Guidebook to: Heidegger's Being and Time*, Londra ve New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2013.
- Ökten, Kaan H.; *Varlık ve Zaman Bir Okuma Rehberi*, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım Yay., 2019.
- Peters, Francis E.; *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Ankara: Paradigma Yay., 2014.
- Salman, Selda; "Heidegger'in Kant Okuması: Hayalgücü, Zaman ve Sonluluk", *Felsefi Düşün - Heidegger*, Ed. Kaan H. Ökten, Sayı 8, Nisan 2017.

- Solomon, Robert C.; *Akılcılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, çev. Reha Kuldaşlı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay, 2020.
- Spiegelberg, Herbert; *Fenomenolojik Hareket Tarihsel Bir Giriş*, çev. Seçim Bayazit, İstanbul: Pinhan Yay., 2021.
- Thomson, Iain; "Death and Demise in *Being and Time*", *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Ed. Mark A. Wrathall, Cambridge ve New York, Cambridge of University Press, 2013.
- Vaysse, Jean-Marie; "Heidegger ve Alman İdealizmi", *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji – Çağdaş Felsefenin Macerası 1*, çev. Metin Bal, Ed. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Belge Yay., 2016.
- Yılmaz, Erdal; *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*, İstanbul: Küre Yay., 2020.

## KANT'TA GEOMETRİNİN TEMELLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Müjdat Takıçak\*

### AN INVESTIGATION ON THE FOUNDATIONS OF GEOMETRY IN KANT

#### ÖZ

Modern dönemde bilimin ve matematiğin eriştiği seviye karşısında hayrete düşen Kant, bilginin doğasına ilişkin açıklama modelleri olan Rasyonalizm ve Ampirizmi ağır bir şekilde eleştirmiş ve üçüncü bir yol arayışına girmiştir. Kant, felsefede Copernicus devrimini gerçekleştirmeyi vaat ettiği Kritik projesinde, bilginin ortaya çıkışında “insanların nesnelere uyduğu” şeklindeki yaygın anlayış yerine, “nesnelerin insan zihnine uyduğu” anlayışının benimsenmesini önermiştir. Bilginin nesnellliğini korumak isteyen Kant, hem insan aklı tarafından sentezlenen hem de zorunlu ve evrensel olan bir bilgi türü olduğunu iddia ederek özgün bir fikir üretmiştir. Sentetik a priori olarak kavramsallaştırdığı bu bilgi türünün en seçkin örneklerini matematikte bulmak mümkündür. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant matematiğin tüm önermelerinin sentetik a priori olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Bu makalenin amacı, Kant'ın, “geometrinin tüm yargıları ya da önermeleri sentetik a prioridir” iddiasını nasıl temellendirdiğini açıklamak ve aşikâr bir biçimde analitik a priori olan “üçgen üç kenarlıdır” gibi geometrik önermelerin durumunu Kant'ın görüşleri bağlamında tartışmaktır. Kant geometrinin bazı yargılarının/önermelerinin analitik olduğunu kabul etmekle beraber, bunların tek başlarına bir anlam ifade etmediklerini, ancak sentetik bir inşa sürecinin parçası olabileceklerini iddia etmiştir. Daha fazla açıklama yapmayan Kant söz konusu problemi muğlak bırakmıştır. Ayrıca *SAE*'nin başında analitik ve sentetik kavramlarını birbirine karşıt olarak konumlandıran Kant, söz konusu sorunun çözümünde analitik yargıları sentetik yargıların bir parçası olarak değerlendirmiştir.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, e-mail: mujdattakicak78@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7809-5156. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 22.07.2023; kabul tarihi: 04.10.2023.

**Anahtar Kelimeler:** Matematik Felsefesi, Kant, Geometri, Sentetik A priori, Analitik A priori.

#### ABSTRACT

Astonished by the level reached by science and mathematics in the modern period, Kant heavily criticized Rationalism and Empiricism as models of explanation of the nature of knowledge and sought a third way. In his *Critique* project, in which he promised to bring about a Copernican revolution in philosophy, Kant proposed the adoption of the understanding that “objects conform to the human mind” in the emergence of knowledge, instead of the common understanding that “people conform to objects”. Kant, who wanted to preserve the objectivity of knowledge, produced an original idea by claiming that there is a type of knowledge that is both synthesized by the human mind and that is necessary and universal. The most outstanding examples of this type of knowledge, which he conceptualized as synthetic a priori, can be found in mathematics. In the *Critique of Pure Reason*, Kant made it clear that all the propositions of mathematics are synthetic a priori. The aim of this article is to clarify how Kant grounds the claim that “all judgments or propositions of geometry are synthetic a priori” and to discuss the situation of geometric propositions such as “triangle has three sides”, which are obviously analytic a priori, in the context of Kant’s views. While Kant acknowledged that some judgments/propositions of geometry are analytic, he claimed that they do not make sense on their own; but can only be part of a synthetic construction process. Kant, who did not explain further, left the problem in question ambiguous. In addition, Kant, who positioned the concepts of analytic and synthetic in opposition to each other at the beginning of *CPR*, considered analytical judgments as a part of synthetic judgments in solving the aforementioned problem.

**Keywords:** Philosophy of Mathematics, Kant, Geometry, Synthetic A priori, Analytical A priori.

\*

#### Giriş\*

Düşünen bir varlık olarak insan çevresinde olup bitenleri anlama, tanıma, yorumlama ve analiz etme yolunda önemli başarılar elde etmiştir. Bu süreçte en büyük yardımcısı matematik olmuştur. Matematik ve diğer doğa bilimleri Mısır, Mezopotamya, Hindistan, Çin ve dünyanın diğer bölgelerinde, özellikle sosyal hayatın bir parçası olarak hızla geliştirilmiştir. Biriken ve belli bir olgunluğa erişen matematiksel bilgiler Antik Yunan döneminde kuramsal bir yapıya kavuşturulmuştur. Eukleides

\* Bu makalenin ilk okumalarını yapıp değerli görüşlerini paylaşan Ömer Faik Anlı’ya, Mertkan Şimşek’e ve eşim Semiha Betül Takıçak’a minnettarım.



*Elementler* isimli eserinde geometriyi<sup>1</sup> aksiyomatik bir sistemle yeniden kurgulamış ve yaklaşık iki bin yıl herhangi bir çelişkiye düşmeyecek şekilde sağlam bir temele kavuşturmuştur. Artık matematik bu özelliği ile astronomi, fizik, kimya gibi doğa bilimlerine hızla nüfuz etmiş ve bilim dogmalardan, mistik açıklamalardan ve spekülasyonlardan aynı hızla arınmaya başlamıştır. Özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda integral hesap gibi matematikte ortaya çıkan yeni yaklaşımlar, iyiden iyiye matematikselleşen doğa bilimlerini de pozitif yönde etkilemiştir. Doğa bilimleri ve matematik kendi mecralarında olağanüstü bir hızla her geçen gün büyürken felsefeciler de olan biteni anlamlandırmaya ve temellendirmeye çalışmışlardır.

*Bilginin imkânı ve yapısı* üzerine Antik Yunan döneminden beri filozoflar teoriler geliştirmişlerdir. Bilginin özüne ve kaynağına yönelik iki problem üzerine yoğunlaşan çalışmalar felsefe tarihinde çok çeşitli ve birbirlerine karşıt teoriler ortaya çıkarmışlardır. Örneğin bilginin özüne dair Realistler (Platon, Aristoteles gibi) ve Fenomenalistler (Hume, Mill, Mach gibi) farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bilginin, insan bilişinden bağımsız olarak var olan gerçekliğin tam bir kopyası olarak gören Realistlere karşı Fenomenalistler bu yaklaşıma itiraz etmişlerdir. Onlara göre düşünce ve varlık bir araya getirilemeyecek unsurlardır. Benzer şekilde bilginin kaynağının ne olduğu problemine Rasyonalistler (Descartes, Spinoza, Leibniz gibi) ve Ampiristler (Locke, Berkeley, Hume gibi) de birbirlerinden farklı cevaplar vermişlerdir. Ampiristler bir bilginin ancak deneyle ortaya çıkabildiğini iddia ederken Rasyonalistler ise doğru bilginin ancak a priori ilkelere sahip olan akıl ile elde edilebileceğini savunmuşlardır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kadîm Mısır, Mezopotamya ve Anadolu uygarlıklarının bilgi birikimlerinden beslenen Antik Yunan'da Phytagorasçı gelenek evreni, birim nokta ile temsil edilen süreksiz nicelik üzerine kurar ve seyleri noktanın hareketinden meydana gelen geometrik şekiller olarak tasarlar. İrrasyonel sayıların gündeme gelmesi ve birlikte oranlanamaz niceliklerin de var olduğunun ortaya çıkmasından sonra yavaş yavaş sürekli niceliğe dayanan bir evren tasavvuruna geçiş yaparlar. Bu tasavvur ile birlikte geometrik bir evren algısı Antik Yunan düşüncesine yerleşmeye başlar. Özellikle Platon'un Akademisi ile birlikte bu düşünce zirve noktasına ulaşır. Bu yeni evren anlayışı Antik Yunan filozoflarının çoğu tarafından matematiğin geometrik bir tarzda yorumlanmasına yol açar. Örneğin Euklides *Elementler* isimli kitabında bir sayıdan  $AB$  olarak söz eder. Başka bir örnekte ise bir  $n$  sayısı  $n = km$  gibi bir  $k$  sayısı ile tanımlanabiliyorsa, Antik Yunan matematikçilerinin zihin dünyasında  $n$  sayısının başka bir  $m$  sayısı ile ölçülebileceği anlamına gelmektedir. İrrasyonel sayıların ortaya çıkmış olması bu durumu değiştirmemiştir. Dolayısıyla Antik Yunan döneminde "matematik"ten anlaşılan bir tür "geometri"dir. Matematiğin neredeyse tümü geometrik bir anlayışla yorumlanmıştır. Örneğin "5x12" işlemi Yunan bir matematikçinin zihninde "kenar uzunlukları 5 ve 12 birim olan bir dikdörtgenin alanı" şeklinde varlığa gelir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Carl Benjamin Boyer, *A History of Mathematics*, New Jersey: John Wiley&Sons, Inc, 1968, s. 126; Cemal Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, 6. Baskı, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2010, s. 26; İhsan Fazlıoğlu, "Euclides Geometrisi Süreklilik Aksiyomu Açısından Eleştirilebilir mi?", *Kutadgubilig*, S. 1, 2002, s. 126; Nasîruddin Tûsî, *Tahrîru Usûli'l-Hendese ve'l-Hisâb*, haz. İhsan Fazlıoğlu, 1. baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012, s. 20–21. Ayrıca Euklides'in *Elementler* isimli kitabının 2. ve 5. kısımları cebire, 7., 8. ve 9. kısımları ise sayı teorisine ayrılmış olmasına rağmen bu bölümlerde de herhangi bir "sayı" ya da "birim", "uzunluk" cinsinden ifade edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Euklides, *Öklid'in Elemanları*, çev. Ali Sinan Sertöz, Ankara: Tübitak, 2019.

<sup>2</sup> Bedîa Akarsu, "Kant'ta Mekân ve Zaman Kavramları", *Felsefe Arkivi*, S. 14, 1963, s. 108–9.

Doğabilimlerinin yüksek bir ivmeyle gelişmesi karşısında adeta büyülenen Kant, felsefenin söz konusu bilimsel gelişmelere ayak uyduramadığını, yeterince doyurucu ve tatmin edici teoriler geliştiremediğini, boş ve kısır tartışmaların içine hapsedildiğini ve yerinde saydığını; nesnel yöntemlerle genel geçer sonuçlara ulaşan bilimin karşısında felsefenin, en temel görevi olan bilimi anlamak ve temellendirmek bir yana, birbirlerinden çelişik sonuçlarla metafizik tartışmaların içinde boğulduğunu düşünmektedir.<sup>3</sup> Felsefecilerin doğa bilimlerinin hızına yetişemediği böyle bir ortamda Kant, hem Rasyonalistleri hem de Ampiristleri eleştirmiş ve bilimi felsefi açıdan temellendirme yolunda üçüncü bir yol önermiştir. Kant, bir bilginin ancak deneyimle başladığını<sup>4</sup> baştan kabul ettikten sonra matematik gibi bazı bilgi türlerinin aynı zamanda zorunlu (a priori) olabileceğini ifade ederek<sup>5</sup> Rasyonalizmin ve Ampirizmin temel görüşlerini bir araya getirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Kant'ın önerdiği yöntem Rasyonalizmin ve Ampirizmin sentezinden oluşmaktadır.

Ayhan Çitil'e göre Kant'ın temel amacı, insan aklına, bilebilme yetisine bir sınır çizmek ve Batı metafiziğinin büyük bir bölümünün zan ve vehimden ibaret olduğunu göstermektir.<sup>6</sup> Kant bunu nasıl başarabilecektir? Kant, o güne kadar felsefede ve bilimde olup biten her şeyden haberdardır, dolayısıyla kendisinden önceki hemen hemen her görüşten beslenmiştir. Bunlardan biri de *Saf Aklın Eleştirisi (Kritik der reinen Vernunft)* isimli kitabının hemen başında ismini zikrettiği Copernicus'tur. Copernicus *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine (De Revolutionibus Orbium Coelestium)* adlı ünlü eserinde, Dünya'nın evrenin merkezinde olduğuna dair yaygın ve etkin görüşü tartışmaya açmıştır. Copernicus evrenin merkezinde Dünya yerine Güneş'in de olabileceğine dair görüşlerini şu sözlerle dile getirmiştir:

Dünya'nın evrenin merkezine yerleştirme düşüncesi öyle hâkimdir ki, birçok düşünür aksi bir görüşün düşünülemez, hatta saçma olduğuna katı bir şekilde inanır. (...) Konumda görünen her değişiklik, görünen nesnenin ya da görenin hareketine bağlı olarak veyahut kaçınılmaz bir biçimde her ikisinin eşit olmayan hareketiyle meydana gelir. Zira aynı yöne doğru eşit biçimde devinen nesnelere arasında –yani görülen ile gören arasında– hareket algılanamaz. Dünya göksel devinimlerin gözlendiği, bakış açımızın şekillendiği yerin kendisidir. O halde Dünya'ya bir hareket atfediliyorsa, o hareket bizzat Dünya'nın dışındaki evrenden de görülmelidir; ancak bu, özellikle günlük devinimde olduğu üzere, ters istikametteymiş gibi görünecektir. Bu yüzden Dünya ve etrafındakiler dışında tüm evren dönüyormuş gibi görünür. Kaldı ki bu devinimle ilgili olarak hiçbir hareketinin olmadığını, sadece Dünya'nın batıdan doğuya doğru döndüğünü kabul ederseniz; ciddi bir incelemeden sonra Güneş'teki, Ay'daki ve yıldızlardaki doğuş ve batışın da aynen bu şekilde gerçekleştiğini görebilirsiniz.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993, BVII-BVIII, BXIV-BXV.

<sup>4</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B2.

<sup>5</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B14.

<sup>6</sup> Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları*, 2. baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2021, s. 13.

<sup>7</sup> Nicolaus Copernicus, *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, 2. baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 27.

Ptolemaios'un kuramsallaştırdığı “Dünya merkezli” evren anlayışı sağlam matematiksel kurgusuyla yaklaşık 1400 yıl astronomide alternatifsiz bir şekilde kullanılmıştır. Her ne kadar ihtiyaca hizmet edebilse de kuramın açıklayamadığı olgular mevcuttu. Copernicus'a kadar cılız birkaç ses dışında kuramın ana önermelerine topyekûn itiraz eden çıkmamış, kuram tadilata tâbi tutulmak suretiyle olgularla uyumlu hale getirilecek şekilde geliştirilmeye çalışılmış, fakat yeterince başarılı olunamamıştır. Copernicus ise, yukarıdaki alıntıda ifade edildiği gibi, herhangi bir nesnenin konumundaki değişikliğin tespit edilebilmesi için bir referans nesnesine ihtiyaç olduğunu; konumsal değişikliklerin görünen ve görünenin bulunduğu yere göre tanımlanabileceğini; Dünya'nın ve Güneş'in konumsal değişikliklerinin de bu kapsamda değerlendirilebileceğini; Dünya'nın göksel devinimlerin gözlemlendiği ve bakış açımızın şekillendiği yerin kendisi olduğunu; dolayısıyla Dünya'dan bakınca Güneş'in ve diğer gezegenlerin Dünya'nın etrafında dönüyormuş gibi görünmeleri olgusunun pekâlâ Dünya dahil tüm gezegenlerin Güneş'in etrafında dönüyor şeklinde de açıklanabileceğini bildirmiştir. Herhangi bir yeni gözlem sonucu olmaksızın sadece bir “nokta-i nazar” değişikliği ile Copernicus “Güneş merkezli” evren anlayışını kurgularken aslında sadece bir varsayımda bulunmuştur: Acaba mevcut kozmoloji anlayışı “Güneş merkezli” evren tasarımıyla yeniden kurgulandığında daha isabetli matematiksel sonuçlar verebilir mi? En nihayetinde bir hipotez olan bu yeni yaklaşım oldukça başarılı olmuş, Batlamyus sisteminde çözülemeyen veya en azından tatmin edici cevaplar üretilemeyen problemler çözülebilir hale gelmiş ve astronomi artık Kepler, Galileo gibi Copernicus sistemini benimseyen astronomların çalışmalarıyla adeta zincirlerini kırarak çok daha hızlı gelişim kaydetmiştir. Bu problemlere çok sayıda örnek verilebilir, örneğin Thomas Kuhn'un dikkat çektiği üzere, göklerin yapısı Copernicus'un sisteminde daha az sayıda dışsal ve ad hoc varsayım (örneğin Plenum gibi) kullanılarak çıkarsanabilir durumdadır.<sup>8</sup> Astronomide yaşanan bu devrimden Kant'ın düşünce dünyası da etkilenmiştir. Epistemolojide yaygın olarak kabul gören “zihnin pasif bir biçimde nesnelere uyarak aynen yansıttığı” anlayışı ile tümel ve zorunlu (a priori) bilgiyi yeterince açıklayamayan Kant, kendi deyişiyle Copernicus'un astronomide yaptığı devrime benzer bir şeyi bilgi teorisinde yapmak istemiştir. Kant söz konusu bu düşünsel devrimi şu şekilde anlatmıştır:

Bugüne dek tüm bilginin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır; ama onlara ilişkin herhangi bir şeyi kavramlar yoluyla a priori saptama ve bu yolla bilginizi genişletme girişimleri bu varsayım altında boşa çıkmıştır. Öyleyse, bir kez de nesnelere kendilerini bilginize uydurmaları gerektiği varsayımı altında metafiziğin görevinde daha iyi sonuç alıp alamayacağımızı sınavabiliriz. Bu istenilen şey ile, eş deyişle nesnelere bir a priori bilgisinin olanağı ile, eş deyişle onlar daha bize verilmeden üzerlerine bir şeyler saptama amacı ile çok daha iyi uyum sağlamaktadır. Burada durum öyleyse Kopernik'in ilk düşüncesi durumunda olduğu gibidir. Gök cisimlerinin devimlerini bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımı altında açıklamada iyi bir sonuç

<sup>8</sup> Thomas S. Kuhn, *Kopernik Devrimi*, çev. Halil Turan, Dursun Bayrak ve Sinan K. Çelik, Ankara: İmge Kitabevi, 2007, s. 290.

alamadığını görünce, Kopernik gözlemcinin kendisini döndürüp, buna karşı yıldızları dingin tuttuğu zaman daha başarılı olup olamayacağını araştırmıştı. Metafizikte de nesnelere sezgisi [görüsü] açısından benzer bir yol denenebilir. Eğer sezgi [görü] kendini nesnelere yapılarına uydurmak zorundaysa, bunlar üzerine herhangi bir şeyin nasıl a priori bilinebilecek olduğunu anlamak güçtür; ama nesne (duyu nesnesi olarak) kendini sezgi [görü] yetiminin yapısına uyduracaksa, o zaman bu olanağı kolayca anlayabilirim.<sup>9</sup>

Copernicus'un önerdiği güneş merkezli evren anlayışıyla, Dünya merkezli evren anlayışının fenomenleri aynıdır. Kant da benzer şekilde ampirik dünyanın fenomenlerine müdahale etmeden, tıpkı Copernicus'un yaptığı gibi yeni bir hipotez önererek bir varsayımda bulunmuştur: Acaba bilginin ortaya çıkışında insanların nesnelere uyduğu yaygın anlayışı yerine, nesnelere insan zihninin yapısına uyduğu anlayışı kabul edilirse bilgi teorisi çok daha sarıh hale getirilebilir mi? Kant, bilginin ortaya çıkışında kendi Copernicus devrimini yaptığını söylediği bu alıntıda, düşünülen bir varlık olarak bir öznenin muhatap olduğu nesneyi nasıl bilebildiğine, orijinal bir yaklaşımla, nesnenin özneye zorunlu uyumu ilkesini gözeterek cevap aramıştır. Bu durumda Aristoteles'ten beri gelen nesnenin insan zihninden bağımsız bir varlığa sahip olduğu düşüncesi terk edilmiş, insan zihninin bilginin ortaya çıkışında kurucu bir rolü olduğu varsayımı altında, özne ile nesne arasındaki ilişkinin bir ürünü olan bilginin ortaya çıkışı Kant tarafından yeniden kurgulanmıştır. Geier farklı bir bakış açısı sunarak Kant'ın bu düşünsel devrimini anti-Copernicusçu bir tavır olarak yorumlamış ve insanın uzaydaki konumunun Copernicusçu âdemi merkezileştirilmesiyle ilişkili aşağılanmanın telafisi olarak görmüştür. Çünkü Copernicus ile birlikte insan önemsiz hale gelerek evrenin merkezindeki konumunu kaybetmesiyle beraber alelade bir varlık haline gelmiştir. Buna karşın Kant *SAE*'de evren hakkındaki bilgisini yaratıcı bir şekilde üretenin insanın kendisi olduğunu söyleyerek insanı yeniden merkezî bir konuma yükseltmiştir.<sup>10</sup> Dolayısıyla Kant'ın düşüncede yapmaya çalıştığı devrim yöntem açısından Copernicusçu olmasına rağmen insan merkezli anlayışa geri dönülmesi bağlamında Batlamyusçu bir tavrıdır.<sup>11</sup> Kant'ın bu yeni yaklaşımında bilgi insanın kurduğu bir şeydir, dolayısıyla insandan bağımsız bir bilgi ortaya çıkamaz. Kant nesneyi var kılan kendine has birtakım özellikleri olduğunu en baştan kabul eder ve buna *kendinde şey (Ding an Sich)* der.<sup>12</sup> Kant'a göre bir nesnenin kendi olarak var kılınmasını sağlayan bu özellikler bizim bilgimizin bir konusu olamazlar, çünkü bir nesnenin bilinebilmesi için öncelikle o nesnenin olanağının bilinmesi gerekir, buna karşın kendi içinde çelişkiye düşülmediği takdirde bir şeyin düşünülebilmesi için hiçbir ön şart yoktur, dolayısıyla Kant'ın ifadesiyle kendinde şey bilinemez fakat düşünülebilirdir.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, BXVI-BXVII.

<sup>10</sup> Manfred Geier, *Kant'ın Dünyası*, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2009, s. 168.

<sup>11</sup> Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, 3. baskı, New York: Palgrave Macmillan, 2003, s. 23.

<sup>12</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, BXXVII.

<sup>13</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, BXXVII.

Heimsoeth “görünüş” kavramının karşıtı olarak konumlandırıdığı *Ding an Sich*'in “kendinde şey” olarak ifade edilmesinin yanlış olduğunu, bunun yerine “kendi başına var olan” kavramının kullanılması gerektiğini düşünmektedir.<sup>14</sup> Her iki kavramlaştırmada da dikkat çeken husus, nesneye dair duyumsanamayan fakat düşünebilen bir şeyin var olduğunun kesinliğidir. Bu durumda nesneye dair bilindiği/duyumsandığı iddia edilen şeyler nelerdir? Nesnenin insan zihni tarafından bilinen özellikleri nesnenin *kendinde şeyi* değil de o nesnenin bir *tasarımı*, başka bir deyişle *temsildir*. Söz konusu temsiller, zihnin (Kant'ın kavramsallaştırmasına göre *Gemüt*'ün) kurallarına tabidirler. Nesnelere o kurallara tabi olurlarsa ancak özne tarafından *görülenebilirler*. Kant'ın bu düşüncesini şu analogi ile daha açık hale getirebiliriz: Tiyatro salonu gibi bir yerde yaşadığımızı, seyirci koltuğunda oturduğumuzu ve sahne arkasında olup bitenleri hiçbir şekilde görmemize izin verilmediğini varsayalım; tiyatro sahnesine çıkacak olan oyuncular (temsiller) belli bir rolü icra edecekler; her ne kadar kendi benlikleri olsa da oyuncular canlandırabilecekleri kişiye uygun kıyafet giyip belki makyaj yapacaklar; seyirci koltuğunda oturan insan bu durumda, söz konusu oyuncuların sahne arkasında kendilerine has (kendinde şey) özelliklerinin var olduğunu düşünebilmesine rağmen, ancak sahnedeki halleri ile onları bilebilecektir. Bu örnekten de anlaşıldığı gibi insan zihni bir nesnenin ancak bir temsilini kendi kurallarına bağlı olarak bilebilir. Peki Kant'ın tasarımında bu işlem nasıl gerçekleşecektir? Bilgi Kant'a göre, nesnelere temsillerinin duyumsandıktan sonra aklın anlama/kavrama yetisinde bulunan kategoriler vasıtasıyla yargıya dönüştürülmesi eylemidir. Bu durumda bilginin inşasında ilk basamak duyumsamadır. Kant duyumsamayı olanaklı kılan zorunlu ve evrensel unsurları “saf görüler” olarak belirlemiştir.<sup>15</sup> Saf görüleri ise ampirik olandan bağımsız ve dolaysız olarak bilinebilen formlar olarak tasarlamıştır. Kant saf görü olarak “uzay” ve “zamanı” belirlemiştir. Uzay olmasaydı şeyleri mekânsal olarak *benim* dışımda ve yan yana tasavvur edemezdim, bunu sağlayan unsur duyumsama yetimin saf formu olan ve dolaysızca bilebildiğim uzaydır.<sup>16</sup> Benzer bir durum zaman için de geçerlidir. Şeyleri art arda, *ânların* yan yana sıralanması ile birbirinden ayırt edebiliyorum, bunun farkında olmasam yani *ânların* art ardallığının farkındalığı bende mevcut olmasa şeyleri birbirinden ayırt edemem, her şey tek bir *ânda* üst üste çakışacaktır, bunu olanaklı kılan ise yine duyumsama yetimin saf formu olan ve dolaysızca bilebildiğim zamandır.<sup>17</sup> Uzay ve zaman Kant'ın epistemolojisinde “saf görü” olduklarından, a priori bilginin evrensel ve zorunlu karakterinin varlığa gelişi mümkün hale gelmektedir.

Kant, hem zorunlu ve tümel olan, hem de düşünen bir varlık olarak insanın sentezlediği bilgi türünün var olduğunu, eş deyişle sentetik a priori bilgilerin var olduğunu, bu

<sup>14</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, 5. baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012, s. 81.

<sup>15</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A23/B38.

<sup>16</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B38.

<sup>17</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B46.

bilgi türünün de en parlak örneğinin matematik olduğunu<sup>18</sup> iddia ederek orijinal bir fikir öne sürmüştür. Söz konusu iddiasını ise matematiğin tüm yargılarının/önergelerinin/kavramlarının/ilkelerinin sentetik a priori olduğunu<sup>19</sup> ispatlayarak temellendirmeye çalışmıştır.

Kant'a göre sentetik a priori bilgilerin en seçkin örneklerine aritmetik ve geometride rastlanmaktadır.<sup>20</sup> Bu makalenin amacı, Kant'ın, "geometrinin tüm yargıları ya da önermeleri sentetik a prioridir" iddiasını nasıl temellendirdiğini açıklamak ve aşıkâr bir biçimde analitik a priori olan "üçgen üç kenarlıdır" gibi geometrik önermelerin durumunu Kant'ın görüşleri bağlamında tartışmaktır. Bu kapsamda Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi (SAE)*<sup>21</sup> isimli kitabındaki görüşleri referans olarak kabul edilecektir. Eldeki makale 2 tez üzerine kurgulanmıştır: 1) Kant *SAE*'de "üçgen üç kenarlıdır" gibi açıkça analitik olan yargıların durumunu yeterince açıklamadan muğlak bırakmıştır. 2) Kant varlığını kabul ettiği geometrinin bazı analitik önermelerini felsefesinde konumlandırırken "analitik" ve "sentetik" kavramları özelinde "tanımsal" ve "konumsal" çelişkiye düşmüştür. Bu araştırmada söz konusu tezleri gerekçelendirmek üzere öncelikle uzayın ve zamanın saf a priori yapısı incelenmiştir. Daha sonra sırasıyla Kant'ta a priori-a-posteriori, analitik-sentetik ayrımları; matematiğin sentetik a prioriliği; geometrinin önermelerinin inşasında uzayın rolü; geometrinin yargılarının/önergelerinin analitik-sentetik ayrımındaki konumu analiz edilmiştir. Son olarak makalenin asıl hedefi olan "üçgen üç kenarlıdır" gibi özel geometrik yargıların durumu Kant'ın görüşleri bağlamında tartışılmıştır.

## Saf Görü Olarak Uzay ve Zaman

Kant'a göre bilginin elde edilme sürecinde deneyim ve algı ön plandadır, Kant *SAE*'de bu durumu şu şekilde vurgulamaktadır:

Tüm bilgimizin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku olamaz; çünkü bilgi yetisi eğer duyularımızı uyararak bir yandan kendiliğinden tasarımlar yaratan, öte yandan bunları karşılaştırmak ve bağlayarak ya da ayırarak duyusal izlenimlerin ham gerecini nesnelere deneyim denilen bir bilgisine işlemek için anlık [kavrama yetisi] etkinliğimizi devime geçiren nesnelere yoluyla olmasaydı başka hangi yolla uygulamaya geçilebilirdi? Öyleyse zamana göre bizde hiçbir bilgi deneyimi öncelemez ve tüm bilgi deneyimle başlar.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B8.

<sup>19</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B14.

<sup>20</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B8.

<sup>21</sup> Makalede Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* isimli eserinin Aziz Yardımlı tarafından yapılan çevirisi kullanılmıştır. Direk yapılan alıntılarda çevirmene sadık kalınmakla birlikte, Kant'ın bazı kavramlarının literatürde yer alan birden fazla Türkçe karşılıklarından tarafımızca uygun görülenler köşeli parantez içinde belirtilmiştir. Makale boyunca söz konusu eser *SAE* kısaltması ile anılacaktır.

<sup>22</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B1.

Deneyim hiç kuşkusuz bize neyin var olduğunu söyler, ama zorunlu olarak başka türlü değil de öyle olması gerektiğini değil.<sup>23</sup>

Yukarıdaki alıntıda bahsi geçen deneyimle elde edilen “bilgi” temsillerin bilgisidir. Kant’ın kendinde şey olarak tanımladığı nesnenin özüne ait bilgi değildir, zira bu bilgi Kant’a göre bilinemez ancak düşünülebilir. Bu durumda *temsillerin bilgisi nerede ve nasıl oluşmaktadır* sorusu gündeme gelir. Söz konusu temsiller Kant’ın *saf görüşü* olarak tanımladığı *uzayda ve zamanda* varlığa gelir. Diğer tüm görüşlere temel olan zorunlu bir tasarım olarak zaman görüsü, zamansallığı düşünmeye ilişkin tüm olanakları barındırır; örneğin, ardışıklık, eşzamanlılık ya da zamanla ilgili tasarlanabilecek her şey zaman görüsünde yer alır.<sup>24</sup> Kant uzay ve zaman görüşlerini inşa ederken Newton’ın ve Leibniz’in görüşlerinden etkilenmiştir. Newton uzayın ve zamanın gerçek varlıklar olduğunu, fakat doğrudan doğruya gözlemlenemediklerini, dolayısıyla uzayın ve zamanın varlığının deneyimle kavranamayacağını, bu bağlamda mutlak bir uzayın ve zamanın var olduğunu düşünmektedir.<sup>25</sup> Leibniz ise mutlak uzayın varlığını reddederken, uzayı *monad* metafiziğiyle ilişkilendirmiştir. Ona göre, uzay monadlardan türemiştir, yani ikincildir, kendi başına bir varlığı yoktur, uzay şeylerin bir aradalığının düzenidir.<sup>26</sup> Uzayın var olmasının koşulu şeylerin yan yanalığının korunmasıdır, şeyler yoksa uzay da yoktur. Leibniz’e göre uzay, nesnelere temsillerinin bir araya gelmesiyle oluşur, temsillerden bağımsız bir uzay yoktur. Kant hem Newton’a hem de Leibniz’e karşı çıkar. Ona göre, Newton’ın iddia ettiği gibi mutlak uzayın ve mutlak zamanın var olduğu hiçbir şekilde savunulamaz. Kant, Leibniz’in uzay ve zaman görüşünden belli ölçüde etkilense de felsefesini üzerine kurgulayacağı bir sorun tespit etmiş ve *Kritik (SAE)* projesine bu şekilde başlamıştır. *SAE*’den önce 1768’de yayımladığı, daha çok “Eşlerin Örtüşmezliği” olarak bilinen, “Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında (Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume)” isimli makalesinde bu probleme değinmiştir. Kant söz konusu makalesinde Newton’dan ve Leibniz’den farklı üçüncü bir uzay ve zaman tasarımı önermiştir. Leibniz’e göre, iki cismin tüm özellikleri, parçaları, parçaların yan yana dizilişleri, öncelik ve sonralıkları tümüyle aynı ise bu cisimler birbirleriyle karşılaştırılabilirler, bu böyle olmak zorundadır, çünkü uzay cisimlerin birliğinden ibarettir. Kant makalesinde buna bir karşı örnek geliştirmiştir: Üç boyutlu iki helezondan birinin sağa doğru, diğerinin de sola doğru döndüğünü varsayalım; birbirinin aynı fakat ters yönlü olan bu helezonlar hiçbir şekilde karşılaştırılmaz, yani eşler örtüşmemiştir. Benzer şekilde sağ el ile sol el de eş olmalarına rağmen birbirleriyle

<sup>23</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A1.

<sup>24</sup> Özgüç Güven, “Kant’ta Sayının Temellendirilmesi”, *Şafak Ural’a Armağan*, ed. Vedat Kamer, İstanbul: Alfa, 2012, s. 374.

<sup>25</sup> Mehmet Arslan, “Bir Kant-Frege Karşılaştırması: Aritmetiğin Yasaları Sentetik A priori midir, Analitik A priori midir?”, yüksek lisans tezi, *Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2015, s. 9.

<sup>26</sup> Hasan Bülent Gözkân, “Kant’ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişindeki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında”, *Felsefe Tartışmaları*, S. 37, 2006, s. 3.

çakıştırılamazlar. Dolayısıyla eşler örtüşmüyorsa Leibniz yanılmış demektir. Sağ ve sol yönlülüğü cisimlerin kendi özelliklerinden türetilmiyorsa, onlara o özelliği veren başka bir şey olmalıdır.<sup>27</sup> Çitil'e göre Kant, tikel bir *sağ el* idrakini temin eden bir *sağ el* tümel nesnesinin var olmadığını; buradan hareketle düşünme yetisinden gelmeyen *sağ el-sol el* farkının terkip edilen temsillere ait olduğunu; düşünme yetisinin dışında yer alan ve aynı zamanda hissetme yetisinin temin ettiği bir mekânın özelliklerinden gelmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>28</sup> Özetle kendi içsel özellikleri bakımından tümüyle aynı olan iki cisim bir şekilde örtüşürmüyorsa, demek ki içsel özelliklerin dışında bu iki cismi ayırtıran bir şey vardır ve bu da her cismin kendi uzayıyla kurduğu ilişkidir ve söz konusu uzay cisimlere göre önceliklidir.<sup>29</sup> Sonuç olarak Kant'a göre uzay, insanda olan ve duyumsamayı olanaklı kılan a priori bir temsildir. Benzer bir durum "önce" ve "sonra", yani *zaman* için de geçerlidir.

Herhangi bir nesnenin duyumsanmasının önkoşulu olan ve aynı zamanda a priori ve zorunlu olan uzay ve zaman *saf görü*dür. İnsan zihninde a priori olarak bulunan uzay ve zaman nesnelerin temsillerinin, başka bir deyişle görüngülerinin, varlığa gelmelerinin zemini. Yalçın Koç'a göre her nesnenin bir mekânı bulunması gereklidir, mekânsız nesne mümkün değildir. Özel bir bilgi türü olan matematiğin nesnelerinin de varlığa gelmelerini mümkün kılan zemin uzay ve zaman görüleridir.<sup>30</sup> Kant'a göre, matematik doğayla hissetmenin saf formları olan uzay ve zaman sayesinde ilişki kurar.<sup>31</sup> Bu bağlamda kendisi kavram olmayan uzay ve zaman, duyulara dayalı algıların formlarıdır.<sup>32</sup> Kant'ın deyimiyle salt algı olan uzay ve zaman özelde geometri ve aritmetiğin nesnelerinin görüsel hammaddelerinin kaynağıdır.<sup>33</sup> P. Kitcher, Kant'ın dünyasında uzayın yapısını şu analogiyle etkili bir şekilde betimlemektedir:

Normalde ışıksız olan ve üzerine periyodik olarak resimler yansıtılan bir yüzeye doğru bakmaya mahkûm edildiğimizi düşünelim. Yüzeyin geometrik özelliklerini öğrenerek resimlerdeki bazı düzen ve örüntüleri ayırt edebiliriz. Bunu resimlere dikkatle bakmadan yapmanın bir yolu var. Yüzey üzerinde ışıklı şekiller çizebiliriz. Bunu kuralları takip ederek yaparız. Bir üçgen çizmek için üçgenler için olan kuralı takip ederim. Ortaya çıkan figürün görünümünü kısmen kural tarafından, kısmen yüzey tarafından belirlenir ve belki de kısmen yaptığım özgür seçimlerden kaynaklanır. Yüzeyin belirleyici rolü nedeniyle, çizilen şekil yüzeyin özelliklerini ortaya çıkarabilir. Kant'ın terimleriyle, figürü inşa etmek yüzeyi bir *görü* nesnesi haline getirir.<sup>34</sup>

<sup>27</sup> Çitil, *Kant Okumaları*, s. 17-18.

<sup>28</sup> Ahmet Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik*, İstanbul: Alfa, 2012, s. 86.

<sup>29</sup> Gözkân, "Kant'ın Eleştiri-Öncesi", s. 5.

<sup>30</sup> Yalçın Koç, "Mekan ve Nesne", *Felsefe Arkivi*, S. 29, 1994, s. 15.

<sup>31</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A21 dipnot.

<sup>32</sup> Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 79.

<sup>33</sup> Şahabettin Yalçın, "Kant'ta Matematiğin Felsefi Temelleri", *Felsefe Dünyası*, S. 37, 2003, s. 129.

<sup>34</sup> Philip Kitcher, "Kant and the Foundations of Mathematics", *The Philosophical Review*, C. 84, S. 1, 1975, s. 31.



Kant'a göre uzay, insanın bir şeyleri kendi dışında ve yan yanalığa tabi olacak şekilde sunmasını temin eden temsildir. Kant bu durumu şu şekilde açıklamıştır:

Dış duyunun (anımızın [zihnimizin] bir özelliği) aracılığıyla nesnelere dışımızda ve tümüyle uzayda olarak tasarımılarız. Uzayda şekil, büyüklük ve birbiriyle ilişkileri belirli ya da belirlenebilirler.<sup>35</sup>

Kant'ın bilginin bizde yani insan aklında kurulan bir şey olduğunu iddia ettiğine ve bunu da kendi Copernicus devrimi olduğunu söylediğine daha önce değinmiştik. Bunun mümkün olabilmesinin ön şartı, insanda bilginin varlığa gelmesine imkân tanıyan ve her insanda ayrı ayrı deneyimden önce var olan uzay ve zaman görüleridir. Dolayısıyla Kant'ın tanımladığı şekliyle uzay, geometrinin hem a priori hem de sentetik olacak şekilde inşa edilebilirliğine kapı aralayacaktır. Artık zorunlu olan ve aynı zamanda insan tarafından sentezlenen bir geometrinin varlığından bahsedilebilecektir.

### Kant'ta A priori-A posteriori ve Analitik-Sentetik Ayrımı

Kant'ın projesinde önemli bir yer işgal eden a priori-a posteriori ve analitik-sentetik kavramları yargıların sınıflandırılmasıdır. Kant'ta “yargılar” bir tür düşünme eylemidir. Barker'ın deyimiyle Kant'ın düşünce dünyasında bir şeyi bilmek veya herhangi bir inanca sahip olmak bile bir tür yargıda bulunmak demektir.<sup>36</sup> Yargıda dile getirilen aslında nesnenin dolaylı bilgisidir, çünkü her yargıda nesneyle dolaylı bir ilişki içerisinde olan birçok kavram vardır.<sup>37</sup> Kant'tan sonraki felsefeciler yargıların yerine, farklı bir anlam yükledikleri “önergeleri” kullanmışlardır. Dolayısıyla eldeki çalışmada söz konusu kavramlar için Kant'ın yargıları değerlendirilmiştir. Kant bilginin kaynağına vurgu yapmak için a priori ve a posteriori kavramlarını kullanmıştır. Kant'ın epistemolojisinde eğer bir bilgi veya yargı deneyden bağımsız bir şekilde zorunlu ve evrensel ise a prioridir. Daha önce belirtildiği gibi Kant'a göre deneyim bize neyin var olduğunu bilgisini verir, fakat zorunlu olarak başka türlü değil de neden öyle olması gerektiği hususunda bir bilgi veremez. Dolayısıyla deneyimden gelmeyen zorunlu bir bilgi olan a priori bilgiler mevcuttur. Kant bunu şu sözlerle dile getirmiştir:

Deneyimden ve giderek tüm duyu izlenimlerinden bağımsız bir bilgi var mıdır? Bu tür bilgi a priori olarak adlandırılır ve kaynağını a posteriori, e. d. deneyimde bulan görgül [ampirik] bilgiden ayırt edilir.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A23/B38.

<sup>36</sup> Stephen F. Barker, *Matematik Felsefesi*, çev. Yücel Dursun, Ankara: İmge Kitapevi, 2003, s. 22.

<sup>37</sup> Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, Ankara: Elips Kitap, 2004, s. 48.

<sup>38</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B2.

Kant burada, deneyimden bağımsız zorunlu bir bilgiden söz eder, fakat söz konusu zorunluluğun ortaya çıkabilmesi ancak bilginin var olması ile mümkündür, bilginin de ortaya çıkmaya başlaması deneyimle mümkün olabilmektedir. Kant bu noktada Platon'dan ayrılmaktadır. A priori bilgilerin doğruluğunun test edilmesi için tecrübeye başvurmaya ihtiyaç duyulmaz. A priori bilgiler zorunludur, başka türlü düşünülemez.

Kant'a göre her a priori bilgi saf a priori değildir. O, *kendi evinin temellerinin altını kazan biri için evin yıkılacağı a priori bilinebilir*<sup>39</sup> örneğini, az çok deneyimin karıştığı ama yine de a priori bilinebilen durumlar için vermiştir. Ampirik unsurların hiçbir şekilde karışmadığı a priori bilgiler ise *saftır*:

A priori bilgiler görgül [ampirik] hiçbir şeyle karışmamış oldukları zaman arı [saf] olarak adlandırılırlar. Böylece örneğin her değişimin bir nedeni vardır önermesi a priori bir önermedir, ama arı [saf] değil, çünkü değişim yalnızca deneyimden türetilen bir kavramdır.<sup>40</sup>

Her değişimin bir nedeni vardır yargısı a prioridir ancak saf değildir, çünkü değişim ancak deneyimle açıklanabilen bir unsurdur.

A posteriori bilgiler tecrübe (deneyim) ile edinilen bilgilerdir. Bu tür bir bilginin deney zorunludur, bilgi başka türlü doğrulanamaz. Örneğin "Bugün sınıfta 15 öğrenci var" yargısının doğruluğu ancak sınıfa bakılarak, yani deneyimlenerek test edilebilir. A priori bilgilerin aksine a posteriori bilgiler zorunlu değildir. Ayrıca a priori bilgilerin değil çelişki içerirken, a posteriori bilginin değil hiçbir şekilde çelişki içermez. Kant'a göre doğa bilimlerinin kaynağı a posteriori bilgilerdir. A priori bilgilerin en seçkin örneklerine ise matematikte rastlanır.<sup>41</sup> Kant, a priori ve a posteriori bilgileri şu şekilde özetlemiştir:

Öyleyse bu noktadan sonra a priori bilgilerden şu ya da bu değil, ama saltık olarak tüm deneyimden bağımsız olan bilgileri anlayacağız. Ve bunlara karşıt olarak görgül [ampirik] bilgiler, ya da yalnızca a posteriori, e. d. deneyim yoluyla olanaklı olan bilgiler dururlar.<sup>42</sup>

İnsanda deneyden elde edilen bilgilerin yanı sıra a priori bilgilerin de yer aldığı gösterildikten sonra yeni bir soru gündeme gelmektedir. A posteriori bilgiler deneyde elde edilirken a priori bilgiler nereden gelmektedir? Akıl bu bilgilere nasıl ulaşmaktadır? A priori bilgiler salt insan aklının ürünü ise nasıl oluyor da a posteriori bilgilerin ortaya çıkışında aktif rol alabiliyorlar? Deneyden bağımsız bir bilgi türünün ortaya çıkması ancak nesnelere elde edilmiş kavramların çözümlenmesi yoluyla açıklanabilir görünmektedir. Çözümleme bir kavramı daha aydınlık yapar fakat yeni bir bilgi önermez, dolayısıyla bilgimizi genişletmez. Oysa bilimsel faaliyetlerde temel amaç yeni bilgi-

<sup>39</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B2.

<sup>40</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B3.

<sup>41</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B8.

<sup>42</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B3.

lere erişmektir. Dolayısıyla çözümlenme ile elde edilemeyecek olan, konuya/kavrama yeni bir yüklem eklenmesi/katılması ile elde edilebilecek olan bir bilgi türünün de olması gerekmektedir.<sup>43</sup> Bu bilgi türlerini *analitik* ve *sentetik* olarak isimlendiren Kant, söz konusu kavramları birbirlerinden ayırıştırarak şu şekilde izah etmektedir:

İçinde bir öznenin yüklem ile ilişkisinin düşünüldüğü tüm yargılarda, (...) bu ilişki iki türde olanaklıdır. Ya B yüklemi A'ya bu A kavramında (gizli olarak) kapsanan bir şey olarak aittir; ya da B bütünüyle A kavramının dışında yatar, gerçi hiç kuşkusuz onunla bir bağlantı içinde duruyor olsa da. İlk durumda yargıyı çözümsel [analitik], ikincisinde bireşimli [sentetik] olarak adlandırıyorum. Çözümsel yargılar (olumlu yargılar) öyleyse içlerinde yüklem özne ile bağlantısının özdeşlik yoluyla düşünüldüğü yargılardır; ama içlerinde bu bağlantının özdeşlik olmaksızın düşünüldüğü yargıları bireşimli [sentetik] yargılar olarak adlandırmak gerekir. Birinciler açıklayıcı, ikinciler ise genişletici yargılar olarak adlandırılabilirler, çünkü birinciler yüklem yoluyla öznenin kavramına hiçbir şey eklemeyip, tersine onu yalnızca ayırıştırma yoluyla onda daha şimdiden (karışık bir yolda da olsa) düşünülmüş olan bileşen kavramlarına çözerler; buna karşı ikinciler öznenin kavramına onda hiçbir yolda düşünülmemiş ve onun herhangi bir yolda ayırıştırılmasıyla çıkarılamayacak bir yüklemi eklerler.<sup>44</sup>

Yukarıdaki alıntıda Kant özetle, bir kavramın çözümlenmesi ile elde edilen ve özdeşlik ilkesine bağlı olan yargıları analitik, bir kavrama yeni bir özellik ekleyen ve özdeşlik ilkesine bağlı olmayan yargıları ise sentetik olarak adlandırdığını ifade etmiştir. Hemen arkasından “Tüm cisimler uzamlıdır” örneğini analitik önermeler için vermiştir. Çünkü *cisim* kavramının içinde bir alt kavram olarak *uzamlılık* zaten mevcuttur, tek yapılması gereken cisim kavramının üzerine düşünüp sahip olduğu alt kavramlardan biri olan uzamlılığı açığa çıkarmaktır. Buna karşın Kant “Tüm cisimler ağırdır” örneğini ise sentetik yargılar için vermiştir. Bu yargıda yer alan *cisim* ve *ağır* kavramları birbirlerinden bağımsız iki kavramdır. Yani cisim kavramını oluşturan alt kavramlar arasında *ağır* kavramı yer almaz, dolayısıyla cisme yeni bir özellik olan *ağırlık* özelliği yüklenmiştir.<sup>45</sup> Ayrıca sentetik yargılarda kavramlar, sadece mantığa dayanmayıp doğaya da dayanırlar.<sup>46</sup> L. W. Beck'e göre, eğer belirli bir yargının analitik olup olmadığına dair karar konunun tanımına dayandırılabilseydi, yargının analitik olup olmadığını belirlemek yeterince kolay olurdu, fakat Kant bu prosedürü reddeder, çünkü “tanımlanabilirliğin” “analiz edilebilirlikten” daha katı bir koşul olduğunu ve bu nedenle tanımlayamadığımız kavramlarla analitik yargılarda bulunabileceğimizi savunur ve Kant tanımın kapsamını ve değerini bu kadar kısıtladığı için, bir kavramın başka bir kavramı içermesine ilişkin bu ifadeler son derece muğlak kalmıştır.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Akarsu, “Kant'ta Mekân ve Zaman Kavramları”, s. 113.

<sup>44</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A6-A7/B10-B11.

<sup>45</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B11.

<sup>46</sup> Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 76.

<sup>47</sup> Lewis White Beck, “Can Kant's Synthetic Judgements Be Made Analytic?”, *Kant-Studien*, C. 47, S. 1-4 (1956): 170.

Analitik ve sentetik ayrımı açıkça kavramlar arası ilişkilerin konu edinildiği bir sınıflandırma iken, bilginin deneyden elde edilip edilmediğini sorgulayan a priori ve a posteriori ayrımı ise daha çok epistemolojik bir sınıflandırmadır.<sup>48</sup> Kant'a göre analitik yargılar zorunlu olarak a prioridir.<sup>49</sup> Çünkü analitik yargılarda adı geçen kavramlardan biri diğerinin içinde gizli bir şekilde yer alır, dolayısıyla herhangi bir deneyime gereksinim duymadan doğrulanır, bu bağlamda zorunlu ve evrenseldir. "Tüm cisimler uzamlıdır" analitik yargısında uzamlılık cisim kavramında yer aldığından herhangi bir deneyime gereksinim duyulmaz, dolayısıyla bu yargı analitik a prioridir. Analitik a posteriori bir yargıdan bahsetmek ise Kant'a göre saçmadır, çünkü salt çözümleme ile elde edilen bir yargıyı deneyimle ilişkilendirmek anlamsızdır.<sup>50</sup> Eğer bir yargıda özne yüklemi içermiyorsa, yani sentetik ise, bu durumda özneye yeni bir özellik yükleniyordur, dolayısıyla bu test edilmelidir. Tıpkı "tüm cisimler ağırdır" örneğinde özne konumundaki cisme, ağırlık özelliğinin yüklenmesiyle elde edilen sentetik yargıda olduğu gibi. Bir cismin ağır olup olmadığı ancak deneyimlenerek bilinebilir ve cisme ağırlık özelliği yüklenebilir.<sup>51</sup> Bu durumda a posteriori yani deneysel yargıların tamamı sentetik olmak zorundadır.

Hem sentetik hem de a priori olan yargılar mümkün müdür? Bu kolay kabul- lenilecek bir şey değildir. Çünkü tanımı gereği sentetik yargılarda bir kavram başka bir kavrama dahil edilir, yani *sentezleme* işlemi yapılır, böyle bir işlemin zorunlu ve evrensel olduğunu, dolayısıyla a priori olduğunu iddia etmek ve bunu ispat etmek oldukça zordur. Fakat Urhan'ın da işaret ettiği gibi bilimsel bir alanın bilimselliği ancak o alanla ilgili sentetik a priori önermelerin var olması ile mümkün olabilir.<sup>52</sup> Kant'ın *SAE*'de yapmak istediği ve göstermeye çalıştığı şey tam da budur. Sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır ve nerede varlığa gelirler? Kant *SAE*'de sentetik a priori yargıların nasıl olanaklı olabileceğini şu şekilde açıklamaktadır:

Ama a priori bireşimli [a priori sentetik] yargılar durumunda bu yardım bütünüyle ortadan kalkar. Eğer *A* kavramının ötesine geçerek bir başka *B* kavramını onunla bağlı olarak bilmeyi istersem, o zaman üzerine dayanacağım ve bireşimi [sentetiği] olanaklı kılacak olan şey nedir? Çünkü burada artık istediğimi deneyim alanında arama gibi bir üstünlük yoktur. Olan her şeyin bir nedeni vardır önermesini alalım. Burada, olan bir şeyin kavramında hiç kuşkusuz bir zaman vb. tarafından öncelenen bir dış varlığı düşünürüm ve bu kavramdan çözümsel yargılar elde edilebilir. Ama bir neden kavramı o ilk kavramın bütünüyle dışında yatar ve "olan"dan ayrı bir şeyi gösterir, öyleyse bu son tasarımda hiçbir biçimde kapsamaz. O zaman nasıl olmaktadır da olan herhangi bir şey üzerine ondan bütünüyle ayrı bir şey ileri sürebilir ve neden kavramı onda kapsamıyor olmasına karşın gene de ona ve üstelik zorunlu bir yolda ait olarak kabul ederim? Burada *A* kavramının

<sup>48</sup> Çitil, *Kant Okumaları*, s. 84-85.

<sup>49</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B3.

<sup>50</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B11.

<sup>51</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B12.

<sup>52</sup> Veli Urhan, "Kant'ın Bilgi Kuramı ve Sentetik Önermeler", *Felsefe Dünyası*, S. 38, 2003, s. 13.

dışında ona yabancı ama gene de onunla bağlı olarak düşünülen bir *B* yüklemine bulunduğu inanan anlağa [anlama yetisine] destek olan bu *bilinmeyen = X* nedir? Bu deneyim olamaz, çünkü ortaya sürülen ilke bu ikinci tasarımı birinciye yalnızca daha büyük evrensellik ile değil ama ayrıca zorunluk anlatımı ile, öyleyse yalın kavramlar temelinde ve bütünüyle a priori bağlamıştır.<sup>53</sup>

Analitik yargılarda insan aklı kavram üzerine düşünmenin ötesinde herhangi bir şey yapmaz. Dolayısıyla yargıya doğrudan bir katkı sağlamaz. Fakat sentetik yargılarda farklı oranlarda ve kimi zaman çok sınırlı boyutta olsa bile insan aklının müdahalesi kaçınılmazdır. Çünkü bir kavrama içinde doğrudan yer almayan bir özelliği/kavramı eklemek için bir zemine ihtiyaç duyulur. Yani Kant'ın yukarıdaki alıntıda *bilinmeyen=X* olarak ifade ettiği üçüncü bir şeye ihtiyaç vardır. Sentetik a posteriori yargılar söz konusu olduğunda üçüncü şey *deneyim*dir. Ancak bu üçüncü yol ile bir kavram başka bir kavrama eklenilebilir. Peki sentetik a priori yargılar söz konusu olduğunda bu üçüncü şey ne olacaktır? Kant yukarıdaki alıntıda “olan her şeyin bir nedeni vardır” sentetik a priori yargısında üçüncü şeyin deneyim olamayacağını açıkça belirtmiştir. Bu durumda bu tür yargılar nasıl ve nerede varlığa gelebilirler? Kant bu soruyu cevaplayabilmek için matematiğin yargılarına müracaat etmiştir. Ona göre matematiğin tüm yargıları *sentetik a prioridir*.<sup>54</sup>

### Matematiğin Yargılarının Sentetik A prioriliği

Kant'a göre matematiğin nesnelere ne Platon'un dediği gibi insandan ve doğadan bağımsız bir dünya olan idealar alemindedir, ne de Aristoteles'in öne sürdüğü gibi insandan bağımsız bir yer olarak doğadadır. Ona göre matematiksel nesnelere mekân insan zihnidir.<sup>55</sup> Dolayısıyla Kant matematiksel önermelerin gerçek dünyayı olduğu gibi değil, aklımızın kalıplarında algıladığımız biçimde dile getirdiğini söylemektedir.<sup>56</sup> Matematiğin a prioriliği hususunda herhangi bir ihtilaf hiçbir dönemde olmamıştır. Kant'a kadar matematiğin yargılarının/önermelerinin analitik olması da tartışmaya kapalı bir konudur. Zira “a priori bir bilgi zaten analitik olmak zorundadır” düşüncesi hakimdir. Kant'ın düşüncede yapmayı vadettiği Copernicus devrimi için, sentetik yani insan aklının müdahil olduğu ama aynı zamanda zorunlu bir gerçekliğe de sahip olan bilgi türünün var olduğunu kanıtlaması gerekiyordu, bunun için en uygun araç matematiksel yargılar/önermeler olacaktır. Kant'ın *SAE*'deki temel hedefi budur. Eğer insan aklının bir şekilde, matematiğin nesnelere var kılınmasında a prioriğe herhangi bir zarar vermeden müdahalesi ispatlanırsa matematik dışındaki nesnelere bilgisi için de yeni

<sup>53</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B13.

<sup>54</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B14.

<sup>55</sup> Yalçın, “Kant'ta Matematiğin Felsefi Temelleri”, s. 136.

<sup>56</sup> Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, s. 66.

bir yol aralanmış olacaktır. Kant'ın *SAE*'deki projesi sentetik a priori yargıların neler olduğunu tespit etmektir. Bu şekilde Kant aklın neyi bilip neyi bilemeyeceğini, başka bir deyişle sınırlarını tayin edebilecek ve akli dogmatik açıklamaların kıskacından kurtarabilecektir. Bu makale kapsamında sadece matematiğin, özelde geometrinin sentetik a priori olduğu Kant'ın görüşleri bağlamında tartışılmıştır.

Kant matematiğin yargılarının sentetik a priori olduğunu şu sözlerle dile getirmiştir:

Tüm matematiksel yargılar birleşimlidir [sentetiktir]. Bu önerme insan usunu [aklımı] çözümlenlerin dikkatinden bugüne dek kaçmış gibi, daha doğrusu tüm sanılarına doğrudan doğruya karşıt gibi görünür, üstelik karşı çıkılamayacak denli pekin [kesin] ve sonuçlarında oldukça önemli olmasına karşın. (...) Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, gerçek matematiksel önermeler görgül [ampirik] değil ama her zaman a priori yargılardır, çünkü deneyimden türetilmeyecek olan zorunluğu kendilerinde taşırlar.<sup>57</sup>

Kant'a göre matematik evrensel ve zorunlu olan a priori bir kavram inşa etme sanatıdır. O, aritmetiğin ve geometrinin varlığını değil, varlığını zaten kabul ettiği matematiksel yargıların sentetik ve a priori olarak nasıl mümkün olduğunu sorgular. Sentetik a priori yargıların doğruluğunun tespit edilebilmesi için de üçüncü bir şeye (Kant'ın deyişle *X*'e) ihtiyaç vardır. Sentetik a posteriori yargılar için üçüncü şeyin deneyim olduğunu söylemiştik, sentetik a priori yargılar söz konusu olduğunda ise üçüncü şey hissetme/duyumsama yetimizin saf formları olan *uzay* ve *zamandan* elde edilen saf görüdür (Anschauung).<sup>58</sup> Düşünen ve yargıda bulunabilen bir varlık olarak insan sahip olduğu zamanın saf görüşü sayesinde, zamanı oluşturan *ân*ların ve bu *ân*ların art ardalığının bilincindedir. Zamanın Kant tarafından bir birim olarak kabul edilen söz konusu *ân*larda ve *ân*ların bir araya gelmesi ile ortaya çıkan birliğin/bütünlüğün farkındalığında "sayı" ortaya çıkmaktadır. Sayı dizileri oluşturmayı mümkün kılan zorunlu bir bağlam ve sistematik bir ilişki vardır ve buna göre her bir sayı, tüm sayıların içinde kendi biricik yerine ve diğer sayılarla kesin bir ilişkiye sahiptir. Bu bağlamı zorunlu kılan ise, başka hiçbir veriye gerek duyulmaksızın, genel bir yöntemle "bir"den yola çıkıp tüm sayılar topluluğunun sabit bir ilkeye göre ilk elemandan başlayarak kurulmasıdır.<sup>59</sup> Örneğin 5'i oluşturan 5 birim zamanın beş farklı *ân*ının/biriminin önce farkındalığı, daha sonra 5 *ân*ın bir araya gelmesi ile oluşan birimlerin bütünlüğünün farkındalığı ile 5 sayısı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla zamanın saf görüşünde aritmetik inşa olunmaktadır. Kant'a göre insan, zamanın saf görüşüne sahip olmadan bu inşayı gerçekleştiremez. 5 ve 7'nin bir araya gelmesi ile 12'nin elde edilme sürecinde müracaat edilen üçüncü şey (Kant'ın tabiriyle *X*) saf görü olarak zamandır. Bu bağlamda saf görüde gerçekleştiği için a priori olan "5+7=12" işlemi, analitik değil sentetiktir.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B14.

<sup>58</sup> Yalçın, "Kant'ta Matematiğin Felsefi Temelleri", s. 134-35.

<sup>59</sup> Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp, 2007, s. 194.

<sup>60</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B16.

## Geometride Sentetik A priori Yargıların İnşası

Kant'a göre aritmetikte olduğu gibi geometrinin de yargıları sentetik a prioridir. Aritmetik yargılardakine benzer bir akıl yürütme geometrik yargılar için de geçerlidir. Bu durumda zamanın yerini “uzay” alacaktır. Kant geometrinin yargılarının sentetik a prioriliği hakkında şunları söylemektedir:

Arı [saf] geometrinin herhangi bir ilkesi de çözümsel [analitik] olmaktan eşit ölçüde uzaktır. İki nokta arasındaki doğru çizgi en kısa çizgidir anlatımı bireşimli [sentetik] bir önermedir. Çünkü doğru kavramın büyüklük ya da nicelik ile ilgili hiçbir şey kapsamaz; tersine, kapsadığı salt bir niteliktir. En kısa kavramı öyleyse bütünüyle bir eklemeyi ve hiçbir çözümleme yoluyla doğru çizgi kavramından çıkarılamaz. Burada da sezgiden [göründen] yardım alınmalıdır ve bireşim [sentez] onun aracılığıyla olanaklıdır.<sup>61</sup>

Kant geometrinin sentetik a priori yapısını temellendirirken Eukleides'in *Elementler* isimli kitabında yer verdiği postulatları ve aksiyomları kendine öncelikli hedef olarak seçmiştir. Bu bağlamda Kant, Eukleides geometrisinin ilk postulatının sentetik a priori niteliğini aydınlatmaya çalışmıştır.<sup>62</sup> Kant'ın Eukleides'ten referansla geometri için örnek olarak verdiği “İki nokta arasındaki doğru çizgi en kısa çizgidir” yargısında “en kısa” niceliksel, “nokta ve doğru çizgi” ise niteliksel kavramlar olduklarından biri diğerinin çözümlenmesi ile elde edilemez. Dolayısıyla analitik değil sentetik yargılar olmak durumundadır. Peki geometride sentetik bir yargı nasıl inşa olunabilir? Kant yine aritmetikte olduğu gibi saf görüye müracaat etmeyi önermektedir. Fakat geometri söz konusu olduğunda “zaman” saf görüşünden değil, “uzay” saf görüşünden yardım alınacaktır. “İki nokta arasındaki doğru çizgi en kısa çizgidir” yargısında, yüklem olan “en kısa çizgidir” ifadesi, özne konumundaki “iki nokta arasındaki doğru çizgi” ifadesinin iki kavramı olan nokta ve doğru kavramlarında yer almayan yeni bir bilgidir, dolayısıyla yüklem özneye uzay zemininde yeni bir nitelik katmaktadır. Bu bağlamda Kant'a göre, geometrik yargılar söz konusu olduğunda üçüncü şey (X), geometrik kavramların yan yana konumlanışını ve bir araya gelip birlik/bütünlük oluşturmasını mümkün kılan *uzay*dir. Fakat şeylerin uzayda yan yana gelmesi için de zamandaki art ardalığın farkındalığına sahip olmak gerekeceğinden geometrik yargıların inşa edilebilmesi için uzayın saf görüşünün yanı sıra zamanın saf görüşüne de müracaat edilmesi gerekmektedir. Saf görüş her türlü deneysel unsurdan arındırılmış bir mekândır. Dolayısıyla insanın hissetme/duyumsama yetisinde muhatap olduğu matematiksel nesnelere saf görüşte inşa edilmeye başlar. Burada elde edilen ilk geometrik imgeler kavrama yetisinde şemalar vasıtasıyla idrâk edilirler. Örneğin üçgenin iç açıları toplamının 180 derece olduğuna dair geometrik önermenin saf görüşte inşasını Kant şu şekilde açıklamaktadır:

<sup>61</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B16.

<sup>62</sup> Zekiye Kutlusoy, “‘Sentetik a priori’ Gerçekten Çöktü mü?”, *Immanuel Kant:Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, ed. Nebil Reyhani, Ankara: Vadi Yayınları, 2006, s. 60.

Bir filozofa bir üçgen kavramı verdiğimiz ve onu kendi yolunda üçgenin açılarının toplamının dik açı ile nasıl bir ilişkide olduğunu bulmaya bıraktığımızı varsayalım. Elinde üç doğru çizgi tarafından kapatılmış ve üç açısı olan bir betinin [şeklin/üçgenin] kavramından başka hiçbir şey yoktur. Bu kavram üzerine ne denli düşünürse düşünsün yeni hiçbir şey üretemeyecektir. Doğru çizgi kavramını ya da bir açı kavramını ya da üç sayısının ayrıştırabilir ve durulaştırabilir, ama bu kavramlarda yatmayan başka hiçbir özelliğe ulaşamaz. Şimdi bu soruyu geometricinin önüne koyalım. Hemen bir üçgen çizerek başlar. Çünkü iki dik açının toplamının tam olarak bir noktadan bir doğru çizgi üzerinde çizilen tüm bitişik açıların toplamına eşit olduğunu bildiği için, üçgenin bir kenarını uzatarak birlikte iki dik açıya eşit olan iki bitişik açı elde eder. Sonra üçgenin karşıt kenarına koşut bir çizgi çizerek bu dış açığı böler ve burada iç açılardan birine eşit bir bitişik dış açı elde ettiğini görür, vb. Bu yolda her zaman sezgi [görü] tarafından güdülen bir çıkarsamalar zinciri yoluyla sorunun bütünüyle açık ve aynı zamanda evrensel çözümüne ulaşılır. (...) bu burada geometrik bir yapılaştırmadır ki bunun aracılığıyla arı [saf] bir sezgide [görüde], tıpkı görgül [ampirik] bir sezgi [görü] durumunda olduğu gibi, genel olarak bir üçgenin şemasına ve dolayısıyla kavramına ait olan çokluğu birleştiririm.<sup>63</sup>

Kant'ın verdiği bu örnekte geometrinin bir önermesinin sentetik bir şekilde nasıl inşa edilebildiği açıklanmıştır. Sadece kavramların analiziyle bir sonuç elde edilemeyeceği ve geometrinin sonuçlarının evrensel olduğu, tüm geometrik şekilleri kapsadığı, dolayısıyla sentetik a priori kimliğe sahip olduğu vurgulanmıştır. Alıntıda bahsi geçen geometricinin çizdiği ve inşa ettiği üçgen her ne kadar ampirik bir yapıya sahipmiş gibi görünse de, geometriciye o şekli çizdiren ve akıl yürütme imkanını sağlayan a priori bir saf görü vardır, aksi halde böyle bir üçgen ampirik dünyada temsil edilemezdi. Üçgeni oluşturan kenarların ve kenarları oluşturan noktaların yan yanalığını ve bir aradalığını sağlayan, onlara bütünlük imkânı tanıyan, “iç açıların toplamının 180 derece oluşuna” zemin teşkil eden *uzay*dır. Bu bağlamda inşa yoluyla elde edilen tüm geometrik sonuçlar evrenseldir, özel bir üçgeni değil tüm üçgenleri kapsar. Cassirer'a göre Kant'ın felsefesinde, geometrik bir ispatın sürdürülebilmesi için spesifik bir şeklin izlenmesi gerekmez. Tersine olsaydı, yani söz konusu şekli, doğrudan doğruya gözlem yoluyla özelliklerini öğrenmek zorunda olduğumuz hazır bir obje olarak karşımızda bulsaydık, bu şekli o şekil yapan kendine has özelliklerine dair geometrik yargıya asla ulaşamazdık. Çünkü verili olan bir şeyden verili olmayan bir sonuç çıkarılamayacağından, eldeki şekle dair özel bir halden genelliğe geçiş yapılamaz. Geometrik bir genel yargıya ancak bir inşa faaliyeti ile ulaşılabilir. Fakat tek tek özel hallerin inşası yoluyla elde edilmiş olan geometrik kavram sonradan oluşmamakta, aksine bu özel halleri öngelmektedir. Dolayısıyla geometrik bir kavram tek tek özel hallerin ötesinde a priori bir gerçekliğe sahiptir.<sup>64</sup> Ayrıca söz konusu geometrik inşanın gerçekleşebilmesi için Kant'ın kavramsallaştırmasında nicelik kategorisinin şeması olan “sayının” ve dolayısıyla sayının da inşasının zemini olarak “zamanın” gerekli olduğu, bu durumda zaman saf görüsünün sadece aritmetik inşa da değil, geometrik inşa da da, en azından yardımcı görü olarak, yer aldığı unutulmamalıdır.

<sup>63</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A716-A718/B744-B746.

<sup>64</sup> Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 211.



## Saf Görü Olarak Uzayın Yapısı

Geometrik yargıların uzay saf görüşünde inşa olduğundan bahsetmiştik, peki uzayın yapısı hakkında Kant ne söylemiştir? Ona göre uzay tüm ampirik unsurlardan arındırılmış ve hiçbir kavramsal analizle üretilemeyen saf bir görüdür, genel bir uzay görüşünün altında elbette farklı alt uzaylardan bahsedilebilir, fakat uzay görüşü alt uzayların bir araya gelmesi ile oluşan bir şey değildir, onların üstünde ve ötesinde bir varlığa sahip saf görü olarak bir uzay mevcuttur.<sup>65</sup> Kant uzay hakkında ayrıca şunları söylemektedir:

Uzay verili sonsuz bir büyüklük olarak tasarımlanır [temsil edilir]. Şimdi her kavram değişik olanaklı tasarımların [temsillerin] sonsuz çokluğunda (onların ortak irasalları [karakterleri] olarak) kapsanan ve öyleyse onları kendi altında kapsayan bir tasarım [temsil] olarak düşünülmalıdır; ama hiçbir kavram, kavram olarak, sanki kendi içinde sonsuz tasarımlar [temsiller] çokluğunu kapsıyormuş gibi düşünülemez. Gene de uzay öyle düşünülür (çünkü uzayın tüm bölümleri sonsuza dek bir aradadırlar). Öyleyse kökensel uzay tasarımı a priori sezgidir [görüdür], kavram değil.<sup>66</sup>

Kant kavram ve görü tanımlarından hareketle uzayın bir kavram değil saf bir görü olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Ona göre, bir kavramın sonsuz sayıda alt kavramları (özellikleri de diyebiliriz) vardır. Fakat bir nesneyi, o nesne olarak belirlememi sağlayan *kavram*, sonsuz sayıda nesneyi kendi çatısı altında toplayamaz. Yani bir kavramı o kavram yapan birtakım özellikler vardır ve bunlar herhangi bir nesnenin o kavram altında düşünülmesini sağlarlar, dolayısıyla bu özellikler sınırlı olmalı ki bir nesne belirlenebilsin. Uzay, kavramın söz konusu sınırlılığına aykırı bir şekilde sonsuz bir büyüklük olarak tasarlanmaktadır. Dolayısıyla uzay bir kavram değil görüdür. Peki uzayın kavram değil de görü olması Kant için neden önemlidir? Uzayın saf görü olması, orada inşa edilecek olan geometrinin evrensel ve zorunlu olmasını, başka bir ifade ile a priori olmasını sağlayacaktır.

## Kant'ta Analitik Yargılar Nasıl Tespit Edilir?

Kant *SAE*'de bir yargının analitik olup olmadığını anlaşılabilmesi için birden fazla yöntem önermiştir. Kant söz konusu yöntemler hakkında şunları dile getirmektedir:

İçinde bir öznenin yüklem ile ilişkisinin düşünüldüğü tüm yargılarda, (...) bu ilişki iki türde olanaklıdır. Ya B yüklemi A'ya bu A kavramında (gizli olarak) kapsanan bir şey olarak aittir; ya da B bütünüyle A kavramının dışında yatar, (...) ilk durumda yargıyı çözümsel [analitik], ikincisinde bireşimli [sentetik] olarak adlandırıyorum. Çözümsel [analitik] yargılar (olumlu yargılar) öyleyse içlerinde yüklemle özne ile bağıntısının özdeşlik yoluyla düşünüldüğü yargılardır.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A25/B39.

<sup>66</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B40.

<sup>67</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A6/B10.

Birinciler [analitik yargılar] açıklayıcı, ikinciler [sentetik yargılar] ise genişletici yargılar olarak adlandırılabilirler, çünkü birinciler yüklem yoluyla öznenin kavramına hiçbir şey eklemeyip, tersine onu yalnızca ayırıştırma yoluyla onda daha şimdiden (karışık yolla da olsa) düşünülmüş olan bileşen kavramlarına çözerler.<sup>68</sup>

Eğer yargı analitik ise, ister olumsuz isterse olumlu olsun, gerçekliği çelişki önermesine göre her zaman yeterli olarak bilinebiliyor olmalıdır.<sup>69</sup>

Kant bu alıntılarda bir yargının analitik olması için üç yöntem önermiştir: 1) Özne yüklemi içermelidir, 2) Yüklemin özneye yeni bir nitelik kazandırmaması gerekir, 3) Yargının değil çelişkiye neden olur. Bir yargıda ya da önermede bu üç özellikten en az biri yer aldığı takdirde söz konusu yargılar/önergeler Kant'ın epistemolojisine göre analitik olacaklardır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus vardır, söz konusu öznenin nitelikleri net bir şekilde tanımlanmış olması gerekir. Zira tanım değiştiğinde sentetik bir yargı analitik bir yargıya dönüşebilir. Hatta Kant'ın görüşlerinden beslendiği Leibniz'de, bir kavramın tanımının çözümlenmesinde yeterince geriye gidilirse istenen tüm özelliklere ulaşılabilir, örneğin Kant'ın epistemolojisinde “üçgenin iç açıları toplamı iki dik açıya eşittir” sentetik yargısı Leibniz'e göre analiktir, çünkü üçgen kavramının çözümlenmesi yeterince geriye götürüldüğünde elbette “iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit” olması aşikâr bir şekilde elde edilebilecektir.<sup>70</sup> Bu bağlamda Kant'ın görüşleri söz konusu olduğunda bu geriye gidişin bir sınırı vardır.

### Geometrinin Tüm Yargıları/Önergeleri/Kavramları/ İlkeleri Sentetik midir?

Kant *SAE*'de “matematiğin tüm yargılarının” sentetik a priori olduğunu<sup>71</sup> açıkça belirtmiştir. Dolayısıyla ona göre, aritmetiğin ve geometrinin tüm yargılarında özne durumundaki kavram yüklem durumundaki kavramı içermez, Kant'ın deyimiyle üçüncü bir şeye ihtiyaç vardır. Aritmetik söz konusu olduğunda üçüncü şey *zaman*, geometri için ise *uzay*dır. Bu gerçekten böyle midir? Geometrinin yargıları söz konusu olduğunda gerçekten “tüm yargılar/önergeler/kavramlar/ilkelere” sentetik a priori midir? Matematiğin a priori olduğu konusunda ne geçmişte ne de bugün tereddüde mahal verecek bir gelişme ile karşı karşıya hiç kalınmamıştır. Fakat sentetik mi, analitik mi sorusu, Kant'ta ve sonrasında tartışma konusu olmuştur. Peki Kant'ın kurgusuna sadık kaldığında geometride analitik yargılar/önergeler/kavramlar/ilkelere ile karşılaşılır mı? Örneğin “üçgen üç kenarlıdır” yargısı için ne söylenebilir? Kant'ın analitiklik tanımından yola çıkılırsa<sup>72</sup>, özne konumundaki “üçgen” kavramı, yüklem konumun-

<sup>68</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A7/B11.

<sup>69</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A151/B190.

<sup>70</sup> Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2007, s. 33.

<sup>71</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B14.

<sup>72</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B11.

daki “üç kenarlıdır” kavramını, tanım gereği, içermektedir. Başka bir ifadeyle, “üç kenarlılık” zaten “üçgen” kavramının bir niteliğidir. Kant’ın *SAE*’de analitik önermeler için vermiş olduğu “tüm cisimler uzamlıdır” örneğinde<sup>73</sup> uzamlılığın cisim kavramının tanımında zaten var olduğu için sadece düşünerek bu önermeye ulaşılabilirdiğini ifade etmişti. Benzer bir akıl yürütme “üçgen üç kenarlıdır” yargısı için de geçerlidir. Ayrıca Kant bir kavramın analitik olabilmesi için söz konusu önermenin değilinin çelişkiye neden olması gerektiğini söylemişti.<sup>74</sup> “Üçgen üç kenarlı değildir” önermesi açıkça üçgen tanımı ile çelişmektedir. Dolayısıyla Kant’ın kurgusunda “üçgen üç kenarlıdır” yargısı *analitik a priori* bir yargıdır. Bu durumda Kant’ın “matematiğin tüm yargıları sentetiktir” iddiası nasıl savunulabilir? Kant *SAE*’de geometrideki söz konusu “üçgen üç kenarlıdır” önermesine benzer olan bazı analitik önermeler için şu açıklamayı yapmıştır:

Geometricinin varsaydığı kimi temel ilkeler hiç kuşkusuz gerçekten çözümseldirler [analitiktirler] ve çelişki önermesi üzerine dayanırlar; ama özdeş önermeler olarak yalnızca yöntemin zincirinde halkalar olarak hizmet ederler, ilkeler olarak değil; örneğin  $\overline{a = a}$   $\overline{a = a}$ , bütün kendi kendisine eşittir, ya da  $\overline{(a + b) > a}$   $\overline{(a + b) > a}$ , e.d. bütün parçasından büyüktür. Ve bu önermelerin kendileri bile, salt kavramlara göre geçerli olsalar da, matematikte yalnızca sezgide [görüde] sergilenebildikleri için kabul edilirler. Burada bizi genellikle böyle belgitle [kesin] yargıların yüklemelerinin kavramlarımızda önceden kapsadıklarına ve dolayısıyla yargının çözümsel [analitik] olduğuna inanmaya götüren şey yalnızca anlatımdaki ikircimdir [belirsizliktir]. Bizden verili bir kavrama belli bir yüklem eklenmesini düşünmemiz istenir, ve bu zorunluk kavramların kendilerine özünüdür [hastır]. Oysa soru verili kavrama düşüncede neyi yüklememiz gerektiği değil, ama onda gerçi bulanık da olsa edimsel [fili] olarak neyi düşündüğümüzdür; yüklem hiç kuşkusuz o kavrama zorunlu olarak bağlı olsa da, kavramın kendisinde düşünülmüş olarak değil, ama kavrama eklenmesi gereken bir sezgi [görü] aracılığıyla böyledir.<sup>75</sup>

Bu alıntıda Kant, “matematiğin tüm yargıları sentetik a prioridir” temel tezi ile çelişse de, “üçgen üç kenarlıdır” örneğini de içine alabilecek, geometrinin bazı yargılarının/önermelerinin analitik olduğunu kabul etmiştir. Fakat Kant bu türden analitik unsurları, geometriye yeni bir şeyler katarak bir adım öteye taşıyacak olan yargılarla oluşturulmuş geometrik inşalarda kullanılan birer “yardımcı eleman” olarak görmüştür. Yani bu analitik yargılar/ilkelere, geometrinin bilginizi genişleten yargıları/önermeleri ile iş yaparken kullanmak zorunda olduğumuz yargılar/önermelerdir. Bu durumda Kant’a göre, söz konusu yargılar analitik olarak kabul edilse de, bunların kullanımı ancak bir sentetik akıl yürütme sürecinde mümkün olabilmektedir. Örneğin “ $\overline{(a + b) > a}$   $\overline{(a + b) > a}$ ” tek başına değil, ancak geometrik bir açıklamanın bir parçası olarak, yani sentetik a priori bir sürece eklenerek kullanılabilir. Bu durumda ilkesel olarak analitik olan bazı önermeler tek başlarına bir şey ifade edemezler, dolayısıyla Kant’ın deyimiyile “... yöntemin zincirinde halkalar olarak hizmet ederler”. Özetle bu alıntıya göre, “üçgen üç

<sup>73</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B11.

<sup>74</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A151/B190.

<sup>75</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B16-17.

kenarlıdır”, “bütün parçasından büyüktür”, “ $\overline{a = a} \overline{a = a}$ ” gibi örnekler kavramsal açıdan analitik olmalarına rağmen kullanım alanları düşünüldüğünde sentetik bir anlatımın parçası olarak ancak kullanılabilir. Konu ile ilgili daha fazla açıklama yapmayan Kant, geometrinin bazı analitik önermelerinin varlığının ortaya çıkardığı problem(ler)i yeterince açıklığa kavuşturmamış görünmektedir. Barker’ın da dikkat çektiği üzere, Kant geometrinin bazı yargılarının analitik olduğunu kabul etmekle beraber, geometrinin postulatları ve teoremleri gibi daha temel yasalarının sentetik olduğunu iddia etmektedir.<sup>76</sup>

Kant *SAE*’de, analitik yargıları, bilgimizi genişletmeyen, özneye yüklem arasındaki bağıntının özdeşlik yoluyla kurulabildiği, yüklemün özneye yeni bir nitelik kazandırdığı, sadece daha açık hale getirdiği yargılar olarak tanımlarken, sentetik yargıları ise karşıtı olarak, özdeşlik olmaksızın düşünülebilen, bilgimizi genişleten, özneye daha önce düşünülmemiş yeni bir özellik yükleyen yargılar olarak tanımlamıştır.<sup>77</sup> Bu durumda Kant bir eline analitik yargıları alırken diğer eline de sentetik yargıları almıştır. Dolayısıyla Kant analitik ve sentetik yargıları birbirinin karşıtı olarak konumlandırmıştır. Bu şekilde bir konumlandırmadan sonra beklenen analitik ve sentetik yargıların hiçbir şekilde ortak noktalarının olmamasıdır. Fakat Kant *SAE*’de geometrinin bazı kavramlarının/yargılarının analitik olabileceğini söylediği paragrafta söz konusu bu analitik unsurları, sentetik yargıların/önermelerin içinde bulunduğu “geliştirici” özelliğe sahip geometrik inşa sürecinin halkaları olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla bazı analitik kavramlar sentetik bir inşa sürecinin içine yerleştirilmiş gibi görülmektedir. Bu durumda Kant’ın sınıflandırmasına göre analitik ve sentetik yargıların önce birbirinin karşıtı olarak tanımlanması, daha sonra analitik yargıların sentetik yargıların içinde konumlandırılarak adeta bir yardımcı eleman gibi değerlendirilmesi açıkça “tanımsal” ve “konumsal” bir çelişkiye neden olmuştur. Cassirer, Kant’ın *SAE*’nin başında vermiş olduğu bazı kavramların tanımlarını kitabın ilerleyen bölümlerinde değiştirerek bazen de geliştirerek tekrar ele aldığını ve yeniden ilişkilendirdiğini; bu durumun, eldeki makalede de dikkat çekilen türde, birtakım çelişiklere sebebiyet verebileceğini; bunun da doğal ve zorunlu olduğunu düşünmektedir.<sup>78</sup> Oysa Kant’ın yapmak istediği düşünsel devrimin boyutları düşünüldüğünde bu türden çelişkilerin *SAE*’de yer almaması beklenirdi. Kant *SAE*’de analitik ve sentetik yargılar için yapmış olduğu ayrıştırıcı tanımlamalara, Eukleides’in *Elementler*’de yaptığı gibi, temel özelliklerini kimsenin reddedemeyeceği netlikte açıklığa kavuşturarak başlamış olsaydı, bu türden metin içi çelişiklere düşmemiş olurdu. Zira Eukleides’in beşinci postulatı dışındaki 4 postulatı ve 5 aksiyomu hakkında herhangi bir ihtilafa hiçbir zaman düşülmemiştir. Beşinci postulat üzerinde yapılan ispat girişimleri de bilindiği üzere yeni geometrilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur (belki de imkân tanımıştır). Kant’ın *SAE*’de “geometrinin tüm yargıları sentetiktir” iddiasını gerekçelendirirken, sentetik yargıları kabaca “bilgimizi genişleten yargılar” olarak tanımlamıştır. Fakat *SAE*’nin

<sup>76</sup> Barker, *Matematik Felsefesi*, s. 55.

<sup>77</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A6-7/B10-11.

<sup>78</sup> Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 194.

ilerleyen bölümlerinde geometrinin bazı yargılarını “ilkesel” olarak nitelendirmiş ve bu yargıların sentetik olduğunu söylemiştir. Geometrinin “ilkesel” yargılarının dışında konumlandığı “üçgen üç kenarlıdır” gibi analitik yargıların varlığını ise yine metnin ilerleyen bölümlerinde kabul etmiş ve onları sentetik yargılar için “yardımcı unsur” olarak tanımlamıştır. Kant’ın metin içinde tanımlamalarını değiştirmesi/geliştirmesi eldeki bu çalışmada dikkat çekilen çelişkinin asıl sebebidir. Kant’ın metin içinde bir kavramı birden fazla kez ele alıp farklı anlamlar yüklemesi, *SAE*’yi yazarken düşüncesini de geliştirdiği izlenimini vermektedir. Fakat bu durum metnin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

## Sonuç

Kant *SAE*’de matematiğin tüm önermelerinin sentetik a priori olduğu ifade ederek çok iddialı bir açıklama yapmıştır. Aritmetik ve geometriyi ayrı ayrı değerlendiren Kant, aritmetiğin zaman saf görüşünde, geometrinin ise uzay saf görüşünde inşa olduğunu ifade etmiştir. Kant’ın bu iddiası daha sonraki yıllarda çok tartışılmış, lehte ve aleyhte tezler üretilmiştir. Bu makale kapsamında ise Kant’ın kurgusuna sadık kalındığında geometrinin tüm önermelerinin gerçekten de sentetik a priori olup olmadığı tartışmaya açılmıştır. Kant’ın “matematiğin tüm önermeleri sentetik a prioridir” açıklaması net bir ifadedir ve istisna olmaksızın matematiğin hiçbir önermesinin analitik olamayacağını söylemektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi Kant’ın verdiği tanımlardan yola çıkıldığında açıkça analitik olan “üçgen üç kenarlıdır” gibi geometrik önermelerin konumu Kant’ın felsefesinde nasıl değerlendirilebilir? Kant *SAE*’de söz konusu önermeyi doğrudan hedef alan bir açıklamada bulunmamış, fakat geometride yer alan “bütün parçasından büyüktür”, “ $\sqrt{a} = a\sqrt{a} = a$ ” gibi bazı analitik önermelerin varlığını kabul etmiştir. “Üçgen üç kenarlıdır” önermesi de Kant’ın bu sınıflandırmasına dâhil edilebilir. Kant *SAE*’de buna benzer analitik önermelerin kendi başlarına bir anlam ifade etmediklerini, ancak sentetik bir inşa sürecinin bir parçası olabileceklerini açıklamıştır. Kant eserinde konu ile ilgili daha fazla ayrıntıya girmemiştir, dolayısıyla geometrinin analitik yargıların varlığından kaynaklanan problemleri muğlak bırakmıştır.

Kant, analitik ve sentetik kavramlarını birbirinin karşıtı olacak şekilde konumlandırarak tanımlamıştır. Dolayısıyla Kant’ın çizdiği perspektifte bir yargının/önermenin analitik veya sentetik olarak tek başına konumlanması gerekir. Bu makalede elde edilen sonuçlar göstermektedir ki, Kant’a göre geometrinin bazı analitik yargıları/önermeleri vardır ve bunlar sentetik bir inşa sürecinin parçaları olarak bir anlam ifade ederler. Tek başlarına bir işlevleri yoktur. Bu durumda Kant analitik yargıları, sentetik yargıların içinde değerlendirmiş gibi görünmektedir. Bu durum Kant’ı analitik ve sentetik kavramlar özelinde, aynı metin içinde “tanımsal” ve “konumsal” bir çelişkiye sürüklemiştir. Kant’tan sonra geometrinin sentetik a prioriliğine yönelik getirilen eleştirilerin çıkış noktalarından biri de söz konusu bu çelişkidir. Nitekim Eukleides-dışı geometrilerin ortaya çıkması ile beraber eleştirilerin dozu daha da artmıştır.

## KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedia; “Kant’ta Mekân ve Zaman Kavramları”, *Felsefe Arkivi*, S. 14, 1963, s. 108-22.
- Arslan, Mehmet; “Bir Kant-Frege Karşılaştırması: Aritmetiğin Yasaları Sentetik A priori midir, Analitik A priori midir?”, yüksek lisans tezi, *Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2015.
- Barker, Stephen F.; *Matematik Felsefesi*, çev. Yücel Dursun, Ankara: İmge Kitapevi, 2003.
- Beck, Lewis White; “Can Kant’s Synthetic Judgements Be Made Analytic?”, *Kant-Studien*, C. 47, S. 1-4, 1956, s. 168-81.
- Boyer, Carl Benjamin; *A History of Mathematics*, New Jersey: John Wiley&Sons, Inc, 1968.
- Cassirer, Ernst; *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp, 2007.
- Copernicus, Nicolaus; *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, 2. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Çitil, Ahmet Ayhan; *Kant Okumaları*, 2. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.
- \_\_\_\_\_; *Matematik ve Metafizik*, İstanbul: Alfa, 2012.
- Deleuze, Gilles; *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Dursun, Yücel; *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, Ankara: Elips Kitap, 2004.
- Eukleides; *Öklid’in Elemanları*, çev. Ali Sinan Sertöz, Ankara: Tübitak, 2019.
- Fazlıoğlu, İhsan; “Euclides Geometrisi Süreklilik Aksiyomu Açısından Eleştirilebilir mi?”, *Kutadgubilig*, S. 1, 2002, s. 215-28.
- Geier, Manfred; *Kant’ın Dünyası*, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2009.
- Gözkân, Hasan Bülent; “Kant’ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişindeki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında”, *Felsefe Tartışmaları*, S. 37, 2006, s. 43-55.
- Güven, Özgüç; “Kant’ta Sayının Temellendirilmesi”, *Şafak Ural’a Armağan*, ed. Vedat Kamer, 371-81, İstanbul: Alfa, 2012.
- Heimsoeth, Heinz; *Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, 5. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- Kant, Immanuel; *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Kitcher, Philip; “Kant and the Foundations of Mathematics”, *The Philosophical Review*, C. 84, S. 1, 1975, s. 23-50.
- Koç, Yalçın; “Mekan ve Nesne”, *Felsefe Arkivi*, S. 29, 1994, s. 13-20.
- Kuhn, Thomas S.; *Kopernik Devrimi*, çeviren Halil Turan, Dursun Bayrak ve Sinan K. Çelik, Ankara: İmge Kitapevi, 2007.
- Kutlusoy, Zekiye; “‘Sentetik a priori’ Gerçekten Çöktü mü?”, *Immanuel Kant:Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, ed. Nebil Reyhani, 56-70, Muğla: Vadi Yayınları, 2006.
- Smith, Norman Kemp; *A Commentary to Kant’s “Critique of Pure Reason”*, 3. Baskı, New York: Palgrave Macmillian, 2003.
- Tûsî, Nasîruddin; *Tahrîru Usûli’l-Hendese ve’l-Hisâb*, haz. İhsan Fazlıoğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Urhan, Veli; “Kant’ın Bilgi Kuramı ve Sentetik Önergeler”, *Felsefe Dünyası*, S. 38, 2003, s. 3-20.
- Yalçın, Şahabettin; “Kant’ta Matematiğin Felsefi Temelleri”, *Felsefe Dünyası*, S. 37, 2003, s. 128-143.
- Yıldırım, Cemal; *Matematikselsel Düşünme*, 6. baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.

## QUINE’S NATURALISM IS MORE INCLUSIVE THAN “LIBERAL NATURALISM”

Serdal Tmkaya\*

### QUINECI NATÜRALİZM “LIBERAL NATÜRALİZM”DEN DAHA KAPSAYICIDIR

#### ABSTRACT

Quine, the alleged champion of the extreme form of scientific naturalism, has an extremely inclusive conception of science that directly comes from his thoroughgoing pragmatism. His avoidance of prefixing what ontologically permissible entities directly comes from his thoroughgoing empiricism. Even experimental parapsychology or anomalistic psychology by another name is not an oxymoron, although it is highly unlikely. To define, determine, and investigate what is natural falls into the domain of the sciences in the broadest sense. It cannot be foreknown by liberal naturalism, given that no one has the prophetic powers. Thus, it becomes clear that Quine’s scientific naturalism is more liberal than “liberal naturalism.” It is possible that ontological naturalism is the antithesis of methodological naturalism, and the so-called exclusion of some supernatural entities in alleged liberal naturalism in fact renders naturalism too narrow. Contrary to appearances, it might turn out that it is the more restrictive form of naturalism.

**Keywords:** Naturalism, Liberal naturalism, Scientific Naturalism, Methodological Naturalism, Ontological Naturalism.

#### Z

Bilimsel natüralizmin aşırı biçiminin sözde savunucusu olan Quine, tam anlamıyla pragmatizminden doğrudan gelen son derece kapsayıcı bir bilim anlayışına sahiptir. İlk bakışta son derece natüralizme aykırı gibi gözüken varlık iddialarını bile “ontolojik olarak izin verilen varlıklar” olarak değerlendirip, onları *nsel* olarak reddetmekten kaçınması, doğrudan onun kapsamlı ampirizminden kaynaklanmaktadır. Bilimsel parapsikoloji veya başka bir adla anomalistik psikoloji bile, pek olası olmasa da

\* Dr. Öğr. Ü., İbn Haldun Üniversitesi Felsefe Bölümü, e-mail: serdal82@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2453-4184. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 15.04.2023; kabul tarihi: 22.06.2023.

bir oksimoron değildir. Doğal olanı tanımlamak, belirlemek ve araştırmak en geniş anlamda bilimlerin alanına girer. Hiç kimsenin kehanet gücüne sahip olmadığı göz önüne alındığında, neyin doğal olduğu liberal natüralizm tarafından önceden bilinemez. Böylece Quine'in bilimsel natüralizminin "liberal natüralizm"den daha liberal olduğu ortaya cıkıyor. Ontolojik natüralizmin metodolojik natüralizmin antitezi olması muhtemeldir ve sözde liberal natralizmde bazı doğaüstü varlıkların sözde dışlanması, aslında natüralizmi ok dar kılmaktadır. Grnenin aksine, onun natüralizmin daha kısıtlayıcı biçimi olduğu ortaya cıkabilir.

**Anahtar Szckler:** Natüralizm, Liberal Natüralizm, Bilimsel Natüralizm, Yn-temsel Natüralizm, Ontolojik Natüralizm.

\*

## 1. Introduction

Modern nonnaturalists claim to be naturalists of some or another sort. They portray their opponents, namely scientific naturalists, as eliminativist or scientific.<sup>1</sup> Once your opponents are illegitimate—because they are eliminativist, oppressive, or extremist—all types of misrepresentations are justified in the name of philosophical common sense. This alleged philosophical wisdom has recently proposed a set of naturalist positions to replace what they call scientific naturalism (hereafter SN), under various adjectives—which are not accidental or qualifying but directly limiting of the substance of naturalism—such as liberal,<sup>2</sup> pluralistic and perspectival,<sup>3</sup> moderate or reformist aposteriorist,<sup>4</sup> pragmatic,<sup>5</sup> subject,<sup>6</sup> catholic or inclusive or liberal or soft,<sup>7</sup> speculative,<sup>8</sup> dissenting, good, broad, sensible, transcendental, phenomenal, or weak.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Robert F. Almeder, *Harmless Naturalism*, Chicago: Open Court, 1998, p. 2.

<sup>2</sup> Mario De Caro-David Macarthur, "Introduction: The Nature of Naturalism," in *Naturalism in Question*, eds. Mario De Caro and David Macarthur, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004, p. 1–17; Mario De Caro- Alberto Voltolini, "Is Liberal Naturalism Possible?," in *Naturalism and Normativity*, eds. M. De Caro and D. Macarthur, New York: Columbia University Press, 2010, p. 69–86.

<sup>3</sup> John R. Shook, "Neuropragmatism, Knowledge, and Pragmatic Naturalism," *Human Affairs*, no. 4, vol. 23, 2013, p. 576–93.

<sup>4</sup> Susan Haack, "Belief in Naturalism: An Epistemologist's Philosophy of Mind," in *The Normative Mind*, ed. Jerzy Stelmach, Bartosz Brozek, and Lukasz Kwiatek, Kraków: Copernicus Center Press, 2016, 229–49; Susan Haack, "The Two Faces of Quine's Naturalism," *Synthese*, no.3, vol. 94, 1993, p. 335–56.

<sup>5</sup> Shook, "Neuropragmatism, Knowledge, and Pragmatic Naturalism".

<sup>6</sup> Huw Price, "Naturalism without Representationalism," in *Naturalism in Question*, eds. Mario De Caro and David Macarthur, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004, p. 71–88.

<sup>7</sup> Peter Frederick Strawson, *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*, London: Methuen, 1985.

<sup>8</sup> Paul Giladi, "Hegel's Metaphysics as Speculative Naturalism," in *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System*, ed. Allegra de Laurentiis, Berlin: De Gruyter, 2016, p. 149–62.

<sup>9</sup> See various chapters of William Lane Craig and J.P. Moreland, eds., *Naturalism a Critical Analysis*, Routledge, 2001; see the articles in Mario De Caro and David Macarthur, eds., *Naturalism and Normativity*, New York: Columbia University Press, 2010.



Because the proponents of these naturalisms argue against a position that they call "scientific naturalism," I group them under a single and convenient name: nonscientific naturalism (hereafter: NSN). NSN is typically presented as repudiating SN or sometimes as expanding to improve it, withholding the fundamentals of naturalism. NSN usually accuses SN of conceiving of science very narrowly. It is certainly true that, with a broad conception of science, the world of SN becomes much larger, but that SN already has a very broad notion of science is quite evident from the publications of its best-known figures, such as Quine.<sup>10</sup>

NSN attributes the exclusionary, narrower view to SN and SN's actual views to itself. One can understand why the critics would be led to attribute the narrower version of the notion of science to SN, although the leading figures of SN evidently do not espouse this version. It creates room for arguing against SN's other tenets, first and foremost repudiation of a distinctive philosophical method. The notion and the scope of science in SN and its consequences for the debate over the status of NSN in relation to SN are discussed in later sections. More importantly, almost all of the versions of NSN are unified in saying that there is a distinctive philosophical standpoint or method, and the rise of SN implies a loss of confidence in this belief,<sup>11</sup> which is exactly what the leading figure of the contemporary naturalism, Quine, has uniformly repudiated throughout his career, at least after the 1950s.<sup>12</sup>

It is reasonable to believe that what bothers NSN is not the presumed or the erroneous narrowness of the conception of science or of the legitimate exploration but Quine's challenge to the autonomy of philosophy. If this is the case, then it means that NSN threatens to undermine the very foundation of naturalism. Thus, the argument that I defend herein is not that NSN is mistaken when it claims that the notion of science should be broad or continuous with other empirical ways of understanding the world but that their intended expansionist revision in naturalism is in fact conservative and narrowing. It is so, given that the champion of SN stated the following:

If I saw indirect explanatory benefit in positing sensibilia, possibilia, spirits, a Creator, I would joyfully accord them scientific status too, on a par with such avowedly scientific posits as quarks and black holes. What then *have* I banned under the name of prior philosophy?<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Willard Van Orman Quine, "Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism," *Philosophical Review*, no. 1, vol. 60, 1951, p. 39.

<sup>11</sup> David Macarthur, "Quinean Naturalism in Question," *Philo*, no. 1, vol. 11, 2008, p. 6.

<sup>12</sup> Quine, "Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism"; Willard Van Orman Quine, "Epistemology Naturalized," in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, N.Y.: Columbia University Press, 1969, p. 69–90; Willard Van Orman Quine, "Naturalism; Or, Living Within One's Means", *Dialectica*, no. 2–4, vol. 49, 1995, p. 251–61; Willard Van Orman Quine, "The Scope and Language of Science," *The British Journal for the Philosophy of Science*, no. 29, vol. 8, 1957, p. 1–17.

<sup>13</sup> Quine, "Naturalism; Or, Living Within One's Means", p. 252.

Quine seems here, in principle at least, to allow some supernatural entities, commonly so called, into a decent ontology.<sup>14</sup> Furthermore, he does not see commitment to the physical or to physicalism as integral to naturalism:<sup>15</sup>

The science game is not committed to the physical, whatever that means. Bodies have long since diffused into swarms of particles, and the Bose–Einstein statistic (§I3) has challenged the particularity of the particle. Even telepathy and clairvoyance are scientific options, however moribund.<sup>16</sup>

Everything, even including empiricism and naturalism themselves, is fallible and corrigible. If it is not naturalism in its most inclusive sense, what else could it be? Contrary to Quine, most followers of NSN, excluding those with explicit religious agendas, argue, in a principled way, against supernaturalism. They, as believing ontological naturalists, flatly reject any nonnatural entities in their ontology. In this sense, they say, NSN is distinct from supernaturalism. It is nonsupernaturalist. Their wholesale rejection of any assertions to the effect that there is a reality “beyond nature” is supposed to make them naturalist. After all, they deny both “nonnatural entities”, such as spirits and a Creator, on the ontological level and telepathy and clairvoyance, on the epistemological level. At least they reject conceding a scientific status to these nonnatural entities, while Quine does not, which is why I said that NSN is importantly narrower than SN.

## 2. Who counts as a true naturalist?

A solid definition of naturalism eludes us, and stating this point has already become a cliché. There are dozens of definitions of naturalism and at least half a dozen definitions of SN. With so many types of naturalism suggested over the last 30-odd years, it seems impractical to identify a few essential features that characterize the category and encompass all of its versions. One way into the matter of definition is to ask not what naturalism or SN is but what the naturalist or scientific naturalist does. What do they do differently than the philosophers in other philosophical schools?

Where else to begin but with Quine, as Foley said.<sup>17</sup> Quine was perhaps the first to foreground SN in its contemporary sense, i.e., repudiation of apriorism and of a

<sup>14</sup> Compare Peter Hylton, *Quine*, New York: Routledge, 2007, p. 90.

<sup>15</sup> Hylton says that Quine rejects materialism if it means that only physical things do exist. See Hylton, 310. Quine does not reject physicalism but says that it is not committed to the physical. Here the issue is not about the existence of the abstract objects, but the particularity of physical objects.

<sup>16</sup> Willard Van Orman Quine, *Pursuit of Truth the Revised Edition*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, p. 20–21.

<sup>17</sup> Richard Foley, “Quine and Naturalized Epistemology,” *Midwest Studies in Philosophy* 19, no. 1, vol.19, 1994, p. 245.

distinctive philosophical method or stance. He disputed that there is an unwavering distinction between SN and NSN. He simply thought that he was defending naturalism as such, and it was the best route that empiricism could take. Quinean naturalism is neither scientific nor distinct from a thoroughly pragmatic empiricism. As a result, the difference between NSN and SN should not be searched for in what philosophers say but in what they actually do in their respective philosophizing.

One reason for NSN criticisms lies in their conviction that scientific naturalists dismiss, such as Churchland,<sup>18</sup> or neglect the diversity and the range of the concept of the sciences.<sup>19</sup> Some of the defenders of SN, such as Armstrong and Pappineau, have been said to be viewing science nothing but physics,<sup>20</sup> or at least the leading figures of SN, such as Quine, have been ambiguous about it.<sup>21</sup>

Is science the fundamental physics, or does it include nonfundamental physical sciences, or biological and behavioral sciences, or social sciences and the humanities as well? The narrower that the answer is, the more untenable that the naturalism is. The definition of naturalism is intrinsically dependent on the definition and the scope of science.<sup>22</sup> There are scientific naturalists who truly assert that physics is *the* science. In this sense, for example, Alex Rosenberg is in the narrower camp.<sup>23</sup> However, there is no master science. Further, there are no categorical distinctions between the natural and other sciences, between science and commonsense, between science and philosophy, or between philosophy and commonsense.<sup>24</sup>

None of this information is news to Quine, the alleged champion of SN. In fact, these ideas are part and parcel of Quinean naturalism, more so than it is so for NSN. Suffice it to note that Quine's notion of science is very broad: "The alethic pole exerts the main pull on science, in the broad sense: *Wissenschaft*, comprising mathematics, history, and all the hard and soft sciences in between."<sup>25</sup> To truly grasp the idea of SN, we must take a step back and ask: What is science? It is an extension of common

<sup>18</sup> Ian Gold and Daniel Stoljar, "A Neuron Doctrine in the Philosophy of Neuroscience," *Behavioral and Brain Sciences*, no.5, vol. 22, 1999, p. 809–30.

<sup>19</sup> See Serdal Tümkaya, "On the Proper Treatment of the Churchlands," *Erkenntnis*, no. 4, vol.86, 2021, p. 905–18.

<sup>20</sup> Macarthur, "Quinean Naturalism in Question", p. 6.

<sup>21</sup> Haack, "The Two Faces of Quine's Naturalism"; see Sander Verhaegh, "Quine on the Nature of Naturalism," *The Southern Journal of Philosophy*, no. 1, vol. 55, 2017, p. 96–115, for a convincing reply; Wybo Houkes, "Normativity in Quine's Naturalism: The Technology of Truth-Seeking?," *Journal for General Philosophy of Science* no.2, vol.33, 2002, p. 252–53.

<sup>22</sup> Paul Roth, "The Epistemology of 'Epistemology Naturalized,'" *Dialectica*, no. 2, vol. 53, 2005, p. 87–110.

<sup>23</sup> Alex Rosenberg, *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions*, New York and London: W. W. Norton & Company, 2011, chap. II.

<sup>24</sup> Willard Van Orman Quine and J. S. Ullian, *The Web of Belief*, 2nd ed., New York, N.Y.: McGraw-Hill, 1978, p. 3. Also see Gary Kemp, *Quine: A Guide for the Perplexed*, New York: Continuum, 2006..

<sup>25</sup> Willard Van Orman Quine, *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*, Cambridge, MA: Belknap Press, 1987, p.8.

sense.<sup>26</sup> Finding a broad notion of science in Quine's post-1969 writings is easy, but it was present even when he was not expressly a naturalist: "... from the most casual matters of geography and history to the profoundest laws of atomic physics or even of pure mathematics and logic."<sup>27</sup> Quine's notion of science forces us to ask the following question: Is NSN truly expanding the scope of science or saying that science is not the only legitimate way of attaining knowledge? Both of these points have been defended by different NSN adherents. However, one cannot expand on a notion that is already exceedingly broad. Thus, it is plausible to believe that NSN suggests the second one: there are sound ways to explore the universe other than the sciences, even in the inclusive sense. We will discuss what this point might mean, but first let us see who is claimed to be a defender of NSN.

De Caro and Macarthur enumerated under NSN the following: Hilary Putnam, John Dupré, John McDowell, Huw Price, Robert Brandom, Peter Strawson, and the like.<sup>28</sup> According to these proponents of NSN, SN rejects normative facts *simpliciter* or their irreducible nature, regarding them as parasitic or second-grade phenomena. Some of them also argue that there might be some nonsupernatural and empirical, but nonscientific, forms of understanding. Thus, they maintain that there is a conceptual space between SN and supernaturalism, namely nonsupernaturalism, which is frequently called liberal or inclusive naturalism. These concepts are part of what I call NSN.

Arch-naturalist Quine argued in this very same context—between strict and liberal naturalisms, regarding the mind-body problem<sup>29</sup>—that the purported distinction between NSN and SN wavers and eventually dissolves. It is only a verbal distinction (p. 207), a question of phrasing, and it strikes him as unfortunate (p. 208). Quine rejects that there is a substantive difference between SN and NSN: "... [T]he opposition of reductive and liberal naturalism seems to waver and dissolve" (p. 208). Conversely, the proponents of NSN know that "According to a commonly held view, Liberal Naturalism is not a genuine metaphilosophical option."<sup>30</sup> However, that NSN is a not a genuine alternative is quite a different issue. It is a discussion over whether there is a logical place between SN and supernaturalism on ontological grounds. The critics, as we know from what Voltolini and De Caro said, believe that, when NSN conceives philosophically controversial items as reducible or ontologically dependent on scientifically accountable entities, it becomes indistinguishable from SN.<sup>31</sup> If NSN denies this point, then it is too weak to be accepted by a scientific view of the world.

Half of the philosophers working in strongly analytic departments, according to a recent study surveying 931 philosophers, claimed themselves to be naturalist or leaning

<sup>26</sup> Quine, "The Scope and Language of Science".

<sup>27</sup> Quine, "Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism", p. 39.

<sup>28</sup> Caro-Macarthur, *Introduction: The Nature of Naturalism*, p. 6.

<sup>29</sup> See Patricia S. Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986, p. 3–4.

<sup>30</sup> De Caro-Voltolini, *Is Liberal Naturalism Possible?*.

<sup>31</sup> De Caro-Voltolini, *Is Liberal Naturalism Possible?*, p. 69.

toward naturalism.<sup>32</sup> Since many philosophers claim that they are naturalist,<sup>33</sup> but the leading figure of SN, namely Quine, attracted few adherents, I reasonably conclude that there must be some serious troubles that SN faces but NSN does not, or so the critics have argued. The "impasses" associated with SN are noted in the following quote:

Liberal Naturalism, a position or set of positions that, according to the authors of this volume, hold the promise of overcoming the impasses associated with scientific naturalist orthodoxy. These include the apparent intractability of the placement problem and the alleged unattractiveness of the alternatives open to a naturalist treatment of normative and evaluative concepts.<sup>34</sup>

Normativity is routinely asserted to be intractable within SN. The placement problem and the existence of evaluative concepts actually signify the same problem.<sup>35</sup> These problems are substitutes for the problem of the existence of a distinctive philosophical method, and what NSN aims to achieve is to justify it:

Moreover, since orthodox Scientific Naturalism seems at odds with the idea of a distinctive philosophical method, Liberal Naturalism promises to allow for a more realistic and fruitful conception of the relation between philosophy and science.<sup>36</sup>

As I said above, the repudiation of a distinctive philosophical method is one of the pillars of SN. Or at least we can say that validation for a distinctive philosophical method is the thing with which SN cannot coexist.

There are various modes of systematic investigation and of understanding. Believing naturalists would not exclude them. After all, for Quine, common sense, the lore of our forebears, and contemporary sciences do not exclude each other. They are somewhat continuous. Science is an extension of common sense, as Quine repeatedly said. This point has been frequently emphasized.<sup>37</sup> In light of these facts, what causes NSN to object to SN? It must not be that SN conceives legitimate ways of understanding narrowly, which is certainly not the case. SN's notion of science is broad, even wider than NSN's. Although we have already discussed this point, the following quote could help:

<sup>32</sup> David Bourget-David Chalmers, "What Do Philosophers Believe?," *Philosophical Studies*, no. 3, vol. 170, 2014, p. 465–500.

<sup>33</sup> Compare David Bourget-David Chalmers, "Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey," *Philosophers' Imprint*, no. 1 vol. 23, 2023, p. 1–53. This is not the final version. The 2009 survey is refined and extended in 2020.

<sup>34</sup> Mario De Caro-David Macarthur, "Introduction: Science, Naturalism, and the Problem of Normativity," in *Naturalism and Normativity*, eds. Mario DeCaro and David Macarthur, New York, N.Y.: Columbia University Press, 2010, p. 3.

<sup>35</sup> See Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, Oxford: Clarendon Press, 1998.

<sup>36</sup> De Caro-Macarthur, *Introduction: Science, Naturalism, and the Problem of Normativity*, p. 3.

<sup>37</sup> See Verhaegh, "Quine on the Nature of Naturalism," p. 106, n9.

In science itself I certainly want to include the farthest flights of physics and cosmology, as well as experimental psychology, history, and the social sciences. Also, mathematics, insofar at least as it is applied, for it is indispensable to natural science. What then am I excluding as “some prior philosophy,” and why?<sup>38</sup>

One could find many other passages to the same effect, scattered around Quine’s writings.<sup>39</sup> He used all the following adjectives for qualifying science, most of which reveal his very broad notion of science: false, austere, exact and approximate, exacting, hard and soft, natural and social, pure and applied, in the broad sense, in the inclusive sense, full-fledged, serious, young and little, sophisticated, and even parascience, without an intended pejorative meaning. If the problem with SN is not its notion of science, then what else could it be? Here, is the answer.

Supernaturalism, according to NSN, endorses some modes of understanding, which are absolutely irreconcilable with natural forms of understanding.<sup>40</sup> NSN rejects the legitimacy of these modes of understanding. It is in opposition to supernaturalism in this respect and advocates another mode of nonscientific forms of understanding. These forms of understanding, which are *not* irreconcilable with scientific forms of understanding, are exemplified by conceptual analysis, which includes modal talk, imaginative speculation, and introspection. These forms are irreducible to scientific forms of understanding although nonsupernatural, and they are not incompatible with scientific understanding.<sup>41</sup> Based on these modes of understanding, we attain some nonscientific but “sound and successful ordinary transactions.” These transactions occur in the domain of the nonspatiotemporal. In this way, NSN “widens the realm of the natural.”<sup>42</sup> In this respect, it is in opposition to SN. Therefore, say Voltolini and De Caro, NSN is essentially distinct from both supernaturalism and scientific naturalism. It does not collapse into SN.<sup>43</sup> It becomes a genuine philosophical option, but then, what does NSN exclude, and what are the unacceptable forms of understanding from the viewpoint of NSN? Allow me to proceed to examining them.

Here, are some examples of the unacceptable, from the viewpoint of NSN, forms of understanding: faith, revelation, the authority of Scripture, and mystical intuitions.<sup>44</sup> NSN would likely include the other examples of supernatural forms of understanding widely found in the literature: parapsychology, astrology, occultism, sorcery, channeling, alchemy, divination, clairvoyance, geomancy, ornithomancy, several New Age-like

<sup>38</sup> Willard Van Orman Quine, “Naturalism; Or, Living Within One’s Means”, *Dialectica*, no:2/4, vol.49, 1995, p. 252.

<sup>39</sup> Willard Van Orman Quine, *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*, Cambridge, MA: Belknap Press, 1987, p. 161–62.

<sup>40</sup> De Caro-Voltolini, “Is Liberal Naturalism Possible?,” p. 74–75.

<sup>41</sup> De Caro-Voltolini, “Is Liberal Naturalism Possible?,” p. 75.

<sup>42</sup> De Caro-Voltolini, “Is Liberal Naturalism Possible?,” p. 76.

<sup>43</sup> De Caro-Voltolini, “Is Liberal Naturalism Possible?,” p. 80–81.

<sup>44</sup> De Caro-Voltolini, “Is Liberal Naturalism Possible?,” p. 81.

paths of knowledge, path working, and talismans. These forms are too recondite to scientifically study. However, most of them have been studied scientifically. They are generally thought of as refutations to empiricism or would if they were true, and Quine is, naturally, extremely cautious toward them. The vast majority of naturalists dismiss them because they are physicalists and believe that these entities are in deep tension with the basic tenets of physicalism. Astoundingly, Quine is not one of those philosophers:

Naturalism is naturally associated with physicalism, or materialism. I do not equate them, as witness my earlier remark on Cartesian dualism. I do embrace physicalism as a scientific position, but I could be dissuaded of it on future scientific grounds without being dissuaded of naturalism. Quantum mechanics today, indeed, in its neoclassical or Copenhagen interpretation, has a distinctly mentalistic ring.<sup>45</sup> (Also, see)<sup>46</sup>

Taken together with the quote about spirits and possibilia, Quine seems less naturalistic than NSN, at least on ontological grounds. He is not a hard naturalist but a soft one, to use Strawson's words. He is softer than soft naturalism, Strawson's version of NSN. Nonetheless, he is still blisteringly skeptical about the following: astrology, numerology, biorhythms, engrams, orgone boxes, and dowsing rods.<sup>47</sup> In fact, Quine heavily attacked them and gave a persuasive account of why and how a layperson happens to believe them and, more important, called them "anti-rational attitudes and doctrines."<sup>48</sup> They "lie on or beyond the fringe of believability" (p. 7).

Taken at face value, Quine's statements seem inconsistent with each other. He is the extreme empiricist, strict behaviorist, paradigm extentionalist, and quintessential naturalist and embraces physicalism, but he allows room for parapsychology,<sup>49</sup> sensibilia, possibilia, spirits, and being dissuaded of physicalism, respectively.<sup>50</sup> These two sets of ideas do not exclude each other. They seem exclusive because of our habit of thinking about naturalism at an ontological level.

This mode of thinking is unfit for Quine. His naturalism is completely methodological. As is well known, for him, ontology—or more accurately, the ontological commitment, still better, of a theory—is a function of epistemology (or better, of a given theory), or memorably: to be is to be the value of a bound variable.<sup>51</sup> For him, philosophy is the philosophy of science. The philosophy of science is philosophy enough. His ontology is limited to meta-ontology. Giving primacy to ontology over epistemology is putting the cart before the horse, which is why Quine leaves room, meta-ontologically speaking, for apparent

<sup>45</sup> Quine, "Naturalism; Or, Living Within One's Means", p. 257.

<sup>46</sup> Quine, "States of Mind", *Journal of Philosophy*, no. 1, vol.87, 1985, p. 5–8.

<sup>47</sup> Quine-J. S. Ullian. *The Web of Belief*, New York, N.Y: McGraw-Hill, 1978, p. 5.

<sup>48</sup> Quine-Ullian, *The Web of Belief*, p. 4–7.

<sup>49</sup> Quine, *Pursuit of Truth the Revised Edition*, p. 20–21.

<sup>50</sup> Quine, "Naturalism; Or, Living Within One's Means", p. 252.

<sup>51</sup> For a fuller version of the criterion, see Willard Van Orman Quine, "On What There Is," *The Review of Metaphysics*, no. 5, vol.2, 1948, p. 33.

supernatural entities, but he sees them as very unlikely, which is why he acknowledges that, although he embraces physicalism, he can be dissuaded of it without being dissuaded of naturalism. It follows from these facts that Quine is much broader in his naturalism on ontological grounds. Contrary to current wisdom in analytic philosophy, he rejected most analytic tools, especially the modal terms. In this very specific sense, Quine is narrower than NSN, indeed. Thus, Quine, is, at the same time, both broader and narrower in his naturalism than NSN, but he is either of them at each of the two levels of philosophizing. The intended message cannot be communicated through this purported distinction between SN and NSN.

### 3. Scientism, SN, and the demarcation problem

Now, I turn to discussing the relation between science and philosophy in its relationship to the demarcation problem. In fact, the demarcation problem and the problem of the existence and legitimacy of a distinctive philosophical method are two sides of the same coin; in fact, the third side of the coin is the problem of scientism.

Staunchly criticizing Quine, Churchland or so-called logical empiricists, such as Frank or Neurath, the followers of SN also note that they greatly appreciate a fruitful exchange between philosophy and science.<sup>52</sup> Since I said that the continuity thesis is an integral part of naturalism, I must explain what differentiates these people from SN people. Allow me to start with David Macarthur, who defined SN as follows:

Many analytic philosophers now think of themselves as being engaged in scientific activities (e.g., naturalized epistemology, cognitive science) and, in general, there has been a loss of confidence in philosophy as having any distinctive method or content beside that of science (or, better, the sciences).<sup>53</sup>

Contrary to what Macarthur says, many analytic philosophers are neither engaged in scientific activities nor think of themselves in doing so.<sup>54</sup> Nonetheless, his observation serves his very justification of NSN:

This transformation of philosophy is largely a matter of a realignment of the relation between philosophy and science, which now sees science, not philosophy, as the last word when it comes to questions of knowledge, understanding and existence. The name for this general attitude to philosophy is “scientific naturalism,” although, in keeping with current practice, I shall simply refer to it as naturalism henceforth.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> For example, see the closing lines of Patricia Kitcher, “In Defense of Intentional Psychology,” *Journal of Philosophy*, no. 2, vol 81, 1984, p. 89–106.

<sup>53</sup> Macarthur, “Quinean Naturalism in Question”, p. 6.

<sup>54</sup> Compare Daniel Nolan, “The A Posteriori Armchair”, *Australasian Journal of Philosophy* 93, no. 2, vol.93, 2014, p. 231.

<sup>55</sup> Macarthur, “Quinean Naturalism in Question”, p. 6.



The continuity thesis can be violated in several ways. One of them is to propose that a fruitful exchange is possible even when continuity is not sought, which is the way of Macarthur and Kitcher. Another way is defending a discontinuity thesis. Whereas SN defends the continuity thesis and the continuity between philosophy and science, NSN argues against it.<sup>56</sup> The latter favors ontological tolerance *and* the methodological discontinuity (p. 78). As I attempted to show above, Quine argues for an even more ontologically tolerant (than tolerant naturalism) naturalism with a more methodological continuity. In this sense, Quine differs from NSN in an unprecedented way.

NSN argues that there are philosophically legitimate, ineliminable, irreducible, and ontologically independent entities,<sup>57</sup> and it insists that they are dismissed by SN. These entities are natural but in a nonscientific way (p. 70). However, they are also not supernatural. These entities are as follows: reasoning, mathematical entities, normativity, intentionality, modality, noncausal properties, ethical discourses, downward causation, responsibility, freedom, consciousness, qualia, agency and others. NSN does not require any special modes of understanding that are irreconcilable with the rational forms of understanding. It denies the existence of supernatural objects, causes, and explanations. Conversely, it allows for the existence of some objects and causes, which are not the subject matter of scientific investigation. Most of the articles in NSN-oriented books argue as if the so-called scientific naturalists denied the existence of the human phenomena listed above or denigrated the soft sciences. It is not quite true that Quine dismisses the social and behavioral sciences or denies the existence of values or norms.<sup>58</sup> As alleged defender of scientism, he is assumed to believe that physics is the basic science. According to this line of reasoning, the critics typically thought that, if a putative property is nonphysical in that it cannot be studied by physical science, then it does not exist, which is a type of eliminative physicalism. Since there are many properties, such as qualia, that seem unfit for physics, the critics conclude that SN illegitimately dismisses some important life phenomena. However, there is something wrong with this reasoning. Above all things, Quine is not preoccupied with demarcation.<sup>59</sup> He does not attempt to find a coherent and useful way of distinguishing science from nonscience, hard sciences from soft sciences, knowledge from mere justified belief, or much more radically natural science from speculative metaphysics.<sup>60</sup>

Susan Haack discussed six signs of scientism. One concerned "preoccupation with demarcation."<sup>61</sup> Quine never cared about demarcation.<sup>62</sup> Indeed, he was busy

<sup>56</sup> De Caro-Voltolini, "Is Liberal Naturalism Possible?", p. 77.

<sup>57</sup> De Caro-Voltolini, "Is Liberal Naturalism Possible?" p. 69.

<sup>58</sup> For values, see Willard Van Orman Quine, "On the Nature of Moral Values", in *Values and Morals*, eds. A. I. Goldman and J. Kim, Dordrecht: Reidel, 1978, p. 37–45.

<sup>59</sup> Also see Paul A. Roth, "The Epistemology of 'Epistemology Naturalized'", *Dialectica*, no. 2, vol. 53, 2005, p. 88, n4; Quine, "Naturalism; Or, Living Within One's Means", p. 256.

<sup>60</sup> Quine, "Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism"; Quine, "The Scope and Language of Science"; Quine, "Naturalism; Or, Living Within One's Means".

<sup>61</sup> Susan Haack, "Six Signs of Scientism", *Logos & Episteme*, no. 1, vol. 3, 2012, p. 75–95.

<sup>62</sup> Willard Van Orman Quine, "Naturalism; Or, Living Within One's Means", in *Quintessence: Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*, ed. Roger F. Gibson, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004, p. 276.

with the repudiation of boundaries, not fabricating new ones.<sup>63</sup> There have been many nonscientistic philosophers, such as Ian James Kidd, who said, “agree that science is a good thing and that scientism, by contrast, is a bad thing.”<sup>64</sup> If scientism denotes a narrow conception of science, a preoccupation with demarcation, or both, then Quine would be anti-scientistic naturalists. Here, is Quine’s approach to untestable hypotheses:

Naturalism holds that there is no higher access to truth than empirically testable hypotheses. Still it does not repudiate untestable hypotheses. They fill out interstices of theory and lead to further hypotheses that are testable.<sup>65</sup>

As clearly seen, this approach is very liberal. Thus, I believe that there is no need to have a separate naturalism called NSN. SN’s approach to philosophy has been drastically misrepresented and underappreciated. I think that the reason for the proliferation of the alleged new and liberal forms of naturalism is the myth representing philosophy as becoming more scientific or scientific. This myth also includes some true ideas, such as the following: “Yet science is by no means a perfectly good thing. On the contrary, like all human enterprises, science is ineradicably is [*sic*] fallible and imperfect. At best its progress is ragged, uneven, and unpredictable.”<sup>66</sup> This part of the myth is true. The fabricated part is the transition from uncritical deference to science resulting in scientism to the conclusion that the rise and spread of SN are among the major reasons underlying the current “rotting” state of philosophy.<sup>67</sup> However, SN freely uses scientific ideas, facts, insights, concepts, or methods. It is similar to technology, which intensely benefits from “whatever scientific findings may suit its purpose” but in a free manner.<sup>68</sup> By doing so, SN achieves not taking over the trappings of science. SN suggests that we should undertake a serious attempt to render philosophy more empirical, without being caught in a trap.

Of the many traps and obstacles that SN might confront, the present state of disciplinary boundaries has a singular bearing on our problem. Boundaries in academic geography are partially fabricated because they are manmade. As David Spurrett, one of the explicit defenders of “scientism,” said:

The range of these applications quite simply wrecks havoc upon any attempt to draw a clean line between the natural and social sciences. Is economics a social science? Suppose, sensibly enough, that it is. One of the key theoretical tools of the contemporary

<sup>63</sup> Quine, “Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism,” p. 20, 43.

<sup>64</sup> Ian James Kidd, “Doing Away With Scientism,” *Philosophy Now*, vol. 102, 2014, p. 30–31.

<sup>65</sup> Quine, “Naturalism; Or, Living Within One’s Means”, 1995, p. 251.

<sup>66</sup> Haack, “Six Signs of Scientism”, p. 75.

<sup>67</sup> Also see Susan Haack, “The Real Question: Can Philosophy Be Saved?”, *Free Inquiry*, no. 6, vol 37, 2017, p. 40–43.

<sup>68</sup> Quine, “Reply to Morton White”, in *The Philosophy of Quine*, eds. Lewis Edwin Hahn and Paul Arthur Schilpp, 2nd ed., Chicago and La Salle: Open Court, 1998, p. 665.

microeconomist is EGT, which is also used to make sense of the some of the activities of viruses, which *aren't* social. It is also used in some sophisticated models of depression, in humans and other animals, and depression typically is social. For reasons of this sort the *tools* used by researchers won't tell us where to draw the line between social science and natural science.<sup>69</sup>

Any levels of physical or biological or social organization are studied using any means at one's disposal. Scientists pursue the problems wherever they lead them. Biology is used in economics, and sociology is used in neurology. It is so since:

Similar problems arise when one tries to draw the line "in the world" rather than in our theories, that is by finding a line between the objects of study of natural and social science, because the groupings that it is useful to impose on the phenomena overlap just like the tools used to study them – systems are at once chemical and geological, social and biological, etc. The social is part of the natural.<sup>70</sup>

This former scientific philosopher defends such an inclusive conception of science, as Quine does. How can one be more inclusive than this defense? In light of these points, what is the point of NSN's criticism of SN? What E. Boring said, in 1953, of introspectionism can also be said, with appropriate modifications, of SN. SN attained its *ism* "because protesting new schools," i.e., NSN, "needed a clear and stable background against which to exhibit their alleged novel features." No proponent of "SN" as a metaphilosophical method "ever called himself" a scientific naturalist.<sup>71</sup> "Scientific naturalism" is simply redundant. "Naturalism" suffices. Achieving truly remarkable progress in naturalism does not require newer inner divisions within naturalism. (Superficial) newer divisions do not help but rather prevent progress.

#### 4. Conclusion

In this article, I argue that the putative distinction between NSN and SN with regard to the extension of the notion of science is a distinction without a difference. The confusion has emerged from the critics' erroneous perceptions of the range and nature of science in so-called SN. Conversely, ontologically speaking, Quine and like-minded naturalists are in fact much more liberal than their critics in that they even allow, in principle, for spirits or possibilia or a decent scientific parapsychology in their possible ontologies and epistemologies, on the proviso that, in the future, there will be some indirect explanatory benefits in positing them. Eliminating SN's nar-

<sup>69</sup> David Spurrett, "Philosophy Enough. [Inaugural Lecture]", *South African Journal of Philosophy*, no. 1, vol. 28, 2009, p. 52.

<sup>70</sup> Spurrett, "Philosophy Enough. [Inaugural Lecture]", p. 52.

<sup>71</sup> Edwin G. Boring, "A History of Introspection," *Psychological Bulletin*, no. 3, vol.50, 1953, p. 172.

row-minded demarcation would not result in an expansion of naturalistic philosophy because this putative demarcation does not exist within the publications of the best figures of SN. More importantly, that Quine sees the existence of spirits permissible requires a whole new discussion within the naturalistic camp, broadly construed. It is possible that ontological naturalism is the antithesis of methodological naturalism, and the so-called exclusion of some supernatural entities in alleged liberal naturalism in fact renders naturalism too narrow. Contrary to appearances, it might turn out that NSN is the more restrictive form of naturalism.

#### REFERENCES

- Almeder, Robert F.; *Harmless Naturalism*. Chicago: Open Court, 1998.
- Boring, Edwin G.; "A History of Introspection." *Psychological Bulletin* 50 (1), (1953): 169–89.
- Bourget, David, and David Chalmers; "Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey." *Philosophers' Imprint* 23 (1), (2023): 1–53.
- \_\_\_\_\_; "What Do Philosophers Believe?" *Philosophical Studies* 170 (3), (2014): 465–500.
- Caro, Mario De, and David Macarthur; "Introduction: Science, Naturalism, and the Problem of Normativity." In *Naturalism and Normativity*, edited by Mario De Caro and David Macarthur, 1–19. New York, N.Y: Columbia University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_; "Introduction: The Nature of Naturalism." In *Naturalism in Question*, edited by Mario De Caro and David Macarthur, 1–17. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_; eds. *Naturalism and Normativity*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Caro, Mario De, and Alberto Voltolini; "Is Liberal Naturalism Possible?" In *Naturalism and Normativity*, edited by M. De Caro and D. Macarthur, 69–86. New York: Columbia University Press, 2010.
- Churchland, Patricia Smith; *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
- Craig, William Lane, and J.P. Moreland, eds.; *Naturalism a Critical Analysis*. Routledge, 2001.
- Foley, Richard; "Quine and Naturalized Epistemology." *Midwest Studies in Philosophy* 19 (1), (1994): 243–60.
- Giladi, Paul; "Hegel's Metaphysics as Speculative Naturalism." In *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System*, edited by Allegra de Laurentiis, 149–62. Berlin: De Gruyter, 2016.
- Gold, Ian, and Daniel Stoljar; "A Neuron Doctrine in the Philosophy of Neuroscience." *Behavioral and Brain Sciences* 22 (5), (1999): 809–30.
- Haack, Susan; "Belief in Naturalism: An Epistemologist's Philosophy of Mind." In *The Normative Mind*, edited by Jerzy Stelmach, Bartosz Brozek, and Lukasz Kwiatek, 229–49. Kraków: Copernicus Center Press, 2016.
- \_\_\_\_\_; "Six Signs of Scientism." *Logos & Episteme* 3 (1), (2012): 75–95.
- \_\_\_\_\_; "The Real Question: Can Philosophy Be Saved?" *Free Inquiry* 37 (6), (2017): 40–43.
- \_\_\_\_\_; "The Two Faces of Quine's Naturalism." *Synthese* 94 (3), (1993): 335–56.
- Houkes, Wybo; "Normativity in Quine's Naturalism: The Technology of Truth-Seeking?" *Journal for General Philosophy of Science* 33 (2), (2002): 251–67.
- Hylton, Peter; *Quine*. New York: Routledge, 2007.

- Jackson, Frank; *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Kemp, Gary; *Quine: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum, 2006.
- Kidd, Ian James; "Doing Away With Scientism." *Philosophy Now*, no. 102 (2014): 30–31.
- Kitcher, Patricia; "In Defense of Intentional Psychology." *Journal of Philosophy* 81 (2), (1984): 89–106.
- Macarthur, David; "Quinean Naturalism in Question." *Philo* 11 (1), (2008): 5–18.
- Nolan, Daniel; "The A Posteriori Armchair." *Australasian Journal of Philosophy* 93 (2), (2014): 211–31.
- Price, Huw; "Naturalism without Representationalism." In *Naturalism in Question*, edited by Mario De Caro and David Macarthur, 71–88. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- Quine, Willard Van Orman; "Epistemology Naturalized." In *Ontological Relativity and Other Essays*, 69–90. New York, N.Y.: Columbia University Press, 1969.
- \_\_\_\_\_; "Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism." *Philosophical Review* 60 (1), (1951): 20–43.
- \_\_\_\_\_; "Naturalism; Or, Living Within One's Means." *Dialectica* 49 (2–4), (1995): 251–61.
- \_\_\_\_\_; "Naturalism; Or, Living Within One's Means." In *Quintessence: Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*, edited by Roger F. Gibson, 275–86. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_; "On the Nature of Moral Values." In *Values and Morals*, edited by A. I. Goldman and J. Kim, 37–45. Dordrecht: Reidel, 1978.
- \_\_\_\_\_; "On What There Is." *The Review of Metaphysics* 2 (5), (1948): 21–38.
- \_\_\_\_\_; *Pursuit of Truth the Revised Edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_; "Reply to Morton White." In *The Philosophy of Quine*, edited by Lewis Edwin Hahn and Paul Arthur Schilpp, 2nd ed., 663–65. Chicago and La Salle: Open Court, 1998.
- \_\_\_\_\_; "States of Mind." *Journal of Philosophy* 87 (1), (1985): 5–8.
- \_\_\_\_\_; "The Scope and Language of Science." *The British Journal for the Philosophy of Science* 8 (29), (1957): 1–17.
- \_\_\_\_\_; *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*, Cambridge, MA: Belknap Press, 1987.
- Quine, Willard Van Orman, and J. S. Ullian; *The Web of Belief*. 2nd ed. New York, N.Y.: McGraw-Hill, 1978.
- Rosenberg, Alex; *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions*. New York and London: W. W. Norton & Company, 2011.
- Roth, Paul A.; "The Epistemology of 'Epistemology Naturalized.'" *Dialectica* 53 (2), (2005): 87–110.
- Shook, John R; "Neuropragmatism, Knowledge, and Pragmatic Naturalism." *Human Affairs* 23 (4), (2013): 576–93.
- Spurrett, David; "Philosophy Enough. [Inaugural Lecture]." *South African Journal of Philosophy* 28 (1), (2009): 47–68.
- Strawson, P. F.; *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*. London: Methuen, 1985.
- Tümekaya, Serdal; "On the Proper Treatment of the Churchlands." *Erkenntnis* 86 (4), (2021): 905–18.
- Verhaegh, Sander; "Quine on the Nature of Naturalism." *The Southern Journal of Philosophy* 55 (1), (2017): 96–115.



KİTABIYAT  
BOOK REVIEW





## RUHUN ARAYIŞINDA

Selâmi Atakan Altınörs\*

John Cottingham, *Ruhun Arayışında*, çev. Alp Poyraz, 1. Baskı, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023, 208 sayfa.

1943 doğumlu İngiliz düşünür John Cottingham, Merchant Taylor's School'da ve Oxford'taki St. John's College'da eğitim görmüştür. Yeniçağ felsefesi ve özellikle de Descartes konusunda, din felsefesi ve ahlâk felsefesi alanlarında uzmandır. Emekli felsefe profesörü olan Cottingham hâlen Reading Üniversitesi onursal üyesi, Oxford Üniversitesi St. John's College'i din felsefesi emeritus profesörü, Roehampton Üniversitesi araştırma kurulu onursal üyesi gibi unvanlar taşımaktadır. 1993-2012 yılları arasında uluslararası analitik felsefe dergisi *Ratio*'nun editörlüğü görevini yürütmüş olan Cottingham'ın yayımlanmış otuzdan fazla kitabı ve yüz elliden fazla bilimsel makalesi mevcuttur.<sup>1</sup> Cottingham'ın daha önce dilimize tercüme edilerek yayımlanmış üç eseri bulunmaktadır: *Descartes Sözlüğü*,<sup>2</sup> *Akılcılık*,<sup>3</sup> *Descartes'ı Nasıl Okumalıyız?*<sup>4</sup>

Cottingham'ın inceleyeceğimiz kitabı, beş ana bölüm ile “Önsöz ve Teşekkür”, “Kaynakça” ve “Dizin” kısımlarından müteşekkildir. Yazar “Önsöz ve Teşekkür” kısmında bu kitabındaki temel motivasyon kaynağının, son yıllardaki çalışmalarına kılavuzluk eden “daha insanî” bir felsefe anlayışını öne çıkarmak olduğunu ifade eder.<sup>5</sup> Yine aynı kısımda, ruh konusundaki düşüncelerini, kitabının her ana bölümünde belirli bir noktaya odaklayarak sunduğunu kaydeder. Böylece ruh konusuna, “Birinci Bölüm”de ahlâk felsefesi açısından, “İkinci Bölüm”de felsefe tarihi bakımından,

\* Doç. Dr., Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, e-mail: aaltinors@gsu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6072-288X. Yazı Türü: Kitap Eleştirisi.

<sup>1</sup> *Cottingham'ın kişisel web sayfası*, <https://www.johncottingham.co.uk/> (Erişim: 9 Ekim 2023).

<sup>2</sup> John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Bülent Gözkan, Necati Ilgicioğlu, Ayhan Çitil, İstanbul: Doruk Yayınları, 2002.

<sup>3</sup> John Cottingham, *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

<sup>4</sup> John Cottingham, *Descartes'ı Nasıl Okumalıyız?*, çev. Fatma Erkek, İstanbul: Runik Kitap, 2021.

<sup>5</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 8.

“Üçüncü Bölüm”de zihin felsefesi bakımından, “Dördüncü Bölüm”de felsefî psikoloji bakımından ve “Beşinci Bölüm”deyse din felsefesi bakımından yaklaşır. Eserin beş ana bölümünde bahsedilenleri teker teker özetleyelim.

“Ruh Arayışındaki İnsanlık” başlıklı Birinci Bölüm’ün ilk alt başlığı olan “Kaybetme Riski”nde yazar fantezi edebiyatından “ruhunu kaybetme”ye dair bazı örnekler nakletmesinin ardından, bir fikir olarak bunu bugün hâlâ ciddiye alıp alamayacağımızı sorar. Bu soruyu, Kierkegaard’un fikirlerine atıfla tartışır ve onun “ruh” yerine “kendilik” terimini kullanarak şu tezi savunduğunu aktarır: “Kendilerini dünyaya ipotek edenler, her türden geçici başarıyı elde ederler, ama tinsel açıdan varolmazlar, onların kendilikleri yoktur”.<sup>6</sup> “Ruhun Boyutları” alt başlığı, ruh konusunun varoluşsal, psikolojik, tinsel (mânevî), dinî, ahlâkî, vb. birçok boyutu kapsadığını vurgular. Yazarın bu alt başlıkta kendi özgün görüşünü okura sezdirdiğine şahit olunur: “Ruh teriminin kullanımı herhangi bir dinî fikir içermek zorunda değildir. [...] Ruhtan bahsedilirken kastedilen, doğamızdaki en iyiye göre yaşama arzusudur”.<sup>7</sup> Takip eden “Ruh ve İnsan Doğası” alt başlığında anlatılanları şöyle özetlemek mümkündür: Yazara göre ruhun öneminde veya deneyimlerimizdeki ruhsal boyuttan söz etmenin asgarî düzeyde imâ ettiği şey, hayatlarımızın sadece maddî veya faydacı doyum arayışıyla tatmin edilemeyeceğidir; doğamız bundan daha fazlasını talep eder.<sup>8</sup> “Ruh ve Ahlâkî Bütünleşme” alt başlığı, Aristoteles, Kant ve Nietzsche gibi filozofların görüşleri eşliğinde, “bütünleşik” olarak anlamlı yaşam fikrinin önemine dikkat çeker. Cottingham bu alt başlığın sonunda, felsefe tarihinde konu hakkında öne sürülmüş fikirlerden damıttığı kendi ruh kavramsallaştırmasını iyice netleştirir: “Her birimizin olabileceği en iyi şeyi temsil eden gerçek kendilik olarak insan ruhu”.<sup>9</sup> Böyle kavramsallaştırdığı ruhun kaybının, maruz kalmabilecek en büyük felâket olduğunu belirten yazar, bunun varlığımızın ahlâkî özünü meydana getirdiğini ekler. Bu bölümün, “Fakat Neden Ruh?” alt başlıklı son kısmında Cottingham “ruh” fikrinin çağdaş kültürde eskisine kıyasla daha az kabul gördüğü tespitinde bulunur. “Natüralist” ve “bilimci” diye nitelendirdiği bir yaklaşımla çalışan çağdaş nörobilimlerin insanın zihinsel faaliyetlerinden kaynaklanan anlam ağını bütünüyle beyin süreçlerine indirgeyici tavrı, onun nezdinde kabul edilemez. Ona göre insan olmak, içsel bir yaşama sahip olmaktır.<sup>10</sup> Yazar, kaydettiği gelişmeleri memnuniyetle karşıladığını beyan ettiği nörobilimlerin insanın zihinsel faaliyetine yönelik nesnel açıklamaları kadar, bizi biz yapan çekirdek kendilik olarak ruhumuzu anlama ödevimizin de meşru olduğu kanısındadır.<sup>11</sup>

Kitabın “Ruhun Evrimi” başlıklı ikinci bölümünün ilk alt başlığı olan “Ruh Nedir?”de, bu terimin Yunanca ve İbranice etimolojilerinin ardından Aristoteles’in

<sup>6</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 16.

<sup>7</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 27.

<sup>8</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 28.

<sup>9</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 41.

<sup>10</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 47.

<sup>11</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 48.

ve Platon'un "psyche"den anladıkları şey mukayeseli olarak incelenmektedir. Müteakip "Bu Dünyanın Dışından mı?" alt başlığında, yine Platon'un ve Aristoteles'in eserleri etrafında ruh ile bedenin karşıtlığı iddiası tartışılmakta ve sonuçta, iki filozof açısından da belirli bir tür ruhun, yani bizim zihinsel ve rasyonel parçamızın bedenden ayrılabilmesi ve hepimizi bekleyen biyolojik çürümeden ve yıkımdan sağ çıkabileceği varsayımının geçerli olduğu ortaya konmaktadır.<sup>12</sup> "Ruhlardan Hayaletlere" alt başlığında, biyolojik ölümden sonraki bedensiz varoluş varsayımı karşısında Hristiyanlığın "bedenli diriliş" doktrini ele alınmaktadır. Ardından, Descartes'ın gayrimaddî ruh tasavvuruna ve ona Ryle tarafından yakıştırılmış "makinedeki hayalet" tâbirine değinilerek şu soruyla diğer alt başlığa geçiş yapılmaktadır: "Descartes'ın ruh tanımı [...] zihni, bilimsel ilerlemeyi engelleyen hayaletimsi, doğaüstü bir alana mı sürgün ediyordu?". "Descartes ve Daralan Ruh" alt başlığında Cottingham bu soruya olumsuz cevap verir. Descartes'ın insana ilişkin mekanistik ve fizyolojik açıklamalarında gayrimaddî ruha herhangi bir atıf bulunmadığını, bu surette Descartes'ın mümkün olan her yerde ruhu ortadan kaldırmaya çalıştığı halde, bilinçli zihinsel dikkat söz konusu olduğunda bir ruh varsayımına başvurduğunu kaydeder.<sup>13</sup> "Kartezyen Otomatlar ve Düşüncenin Yaratıcılığı" alt başlığındaki tartışmadan yazarın çıkardığı sonuç, Descartes'ın düşünen töz kategorisiyle bizi uyarmayı başardığı şeyin şu olduğudur: "İnsan olmanın hayatî bir kısmının bilimsel açıklamanın niceliksel ve mekanik kategorilerinden zorunlu olarak sıyrıldığı".<sup>14</sup> "Ruh-Beden Birimi ve Descartes'ın Dualizmi" alt başlığında yazar, yerleşik Kartezyen dualizm klişesine karşı, Descartes'ın ontolojisinin dualist bir yorumunu geliştirmektedir. "İnsan Bedenlenmesinin Etik Sonuçları" alt başlığında yazar buraya dek yaptığı tartışmayı sonuca bağlamaktadır. Ona göre Descartes kâinatı her ne kadar madde ve zihin olmak üzere, kökten farklı iki töz ile açıklamış olsa da, onun antropolojisinde insanın zihin-beden birliğine yaptığı vurgu, günlük tecrübemizin bize her vesileyle sunduğu bir hakikati göstermektedir: "Günlük deneyimiz, hakiki bir insanın özelliği olan, içeriden ve kaçamayacağınız his ve duygularla bezelidir".<sup>15</sup>

Kitabın "Ruh, Bilim ve Öznellik" başlıklı üçüncü ana bölümü, "Nesnel Bilim ve Özne Deneyim" alt başlığıyla başlamaktadır. Özetle ifade edersek, bu kısımda savunulan görüş, öznel benlik deneyimimizin fizik yasalarıyla tüketici bir izahının mümkün olamayacağıdır. "Bilinç: Yanılsama mı, İndirgenemez Bir Gerçeklik mi?" alt başlığında, bilince dair zor mesele, Crane, Humphrey, Dennett, Russell gibi filozofların düşünceleri eşliğinde sunulmaktadır. Dennett ve Humphrey'in iddiasının aksine Cottingham çevremizdeki fiziksel süreçlerin ve kafamızın içindeki çok karmaşık beyin süreçlerinin mevcut tek gerçeklik olmadığını savunur. Bu bakımdan da Descartes'a hak vererek, onun yanılmadığı hususun bilinçli düşüncenin ve her birimizin bilinçli bir deneyim öznesi olarak erişebildiğimiz

<sup>12</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 63.

<sup>13</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 70-71.

<sup>14</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 78.

<sup>15</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 87.

zengin yaşam dünyasının indirgenemez gerçekliği olduğunu beyan eder.<sup>16</sup> Yazar, panpsişizmin bilincin kozmosa içkin bir özellik olduğu tezini irdelediği “Panpsişizm Dönemeci” alt başlığında, bilinci inatçı bir gizem olarak gören bu yaklaşımın alternatifi olarak “dünyanın teistik tablosu”nu teklif eder.<sup>17</sup> Ona göre dünyanın Tanrı temelli tablosu, bilincin indirgenemez gerçekliğini ihata etmesi bakımından, panpsişizmden hiç de daha az elverişli değildir. “Bilinç İçin Bir Yer Bulmak” alt başlığı kitabın, yazar tarafından “günümüzün seküler materyalist mutabakatı” dediği pozisyon karşısında, “güçlü normatiflik”<sup>18</sup> adıyla anılan yaklaşım açısından teistik alternatifi müdafaasını açıkça üstlenmeye başladığı kısımdır. Yazarın güçlü normatiflik ile kastı, ahlâkî değerlerin ve yükümlülüklerin üzerimizde otoriter bir talep meydana getirmesidir. Ona göre normatiflik de tıpkı bilinç gibi sıkışıp kaldığımız bir şeydir ve onu bir yanılısamaymış gibi yok sayamayız ve onu gerçekliğin sırf fiziksel bir resmine kolayca sığdıramayız.<sup>19</sup> Cottingham, teizme kapı aralamaya hazır olursak, o zaman içinden çıkılmaz sorunlar gibi görünen şeyler olan normatiflik ve bilinç meselelerinin birdenbire daha üstesinden gelinir gibi görüneceği kanısındadır.<sup>20</sup> Bu bölümün son alt başlığı olan “Ruhun Toprakları”nda yazara teistik argümanını geliştirmeye devam eder. Retorikle ve şiirsellikle dolu şu cümlesi bu kısımda yazdıklarının (ve hatta temel tezinin) en veciz ifadesi olabilir: “Işıklar söndüğünde ve son bilinçli özne yok olduğunda heba olan bir gerçeklik tablosunun yerine, şimdi şöyle bir dünya tablosu vardır karşımızda: Dayandığı sürece daima huzurda kalan, nesnel olarak orada, Tanrı’nın sürüp giden evrensel zihince varlıkta tutulan ve anlaşılan bir dünya tablosu”.<sup>21</sup>

Kitabın “Kısmen Gizli Ruh” başlıklı dördüncü bölümü, “Ruh Arayışından Kendini Tasarlamaya” alt başlığıyla açılıyor. Bu kısımda, yazarın ilkini Descartes ile, ikincisini Kant ile örneklediği, kendini arama veya tasarlama şeklindeki hakikat ve iyilik peşinde koşmanın “geleneksel teistik” ve “modern seküler” modellerinin her ikisinde teşhis ettiği tartışmalı varsayım şudur: “Düşünsel/reflektif insan zihni, kendi içeriklerine şeffaf ve sorunsuz bir şekilde erişerek rasyonel seçimler yapabilir”.<sup>22</sup> Böylece yazar, sorgulanmamış bu kabul karşısında Freud’un psikanalitik meydan okumasını incelemeye bir sonraki alt başlık olan “Ruhun Opaklığı ve Psişik Bütünleşme”de geçer. Bu kısımda Freud, Kierkegaard, Jung başta, filozofların konuyla ilgili tespitleri yanında İncil’den de yaptığı alıntılarla Cottingham zihnin şeffaflığı varsayımını eleştirmekte ve ondan vazgeçerek yerine ruhun opaklığını kabul etmenin insan psişesi için iyileştirici olduğunu savunmaktadır.<sup>23</sup> “Psişenin Derinlikleri” alt başlıklı sonraki kısımda yazar insanın bütünleşmiş kendiliğini bulmasına yönelik psikanalitik arayış ile dinî arayış

<sup>16</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 102.

<sup>17</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 106.

<sup>18</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 107.

<sup>19</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 111.

<sup>20</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 113.

<sup>21</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 124.

<sup>22</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 133.

<sup>23</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 140.

arasındaki benzerlikleri Jung'un fikirleri ışığında vurgulamaktadır. "Ruhun Tanrı'ya Olan Gizli Özlemi" alt başlığında yazar Tanrı fikrinin, insanın anlam özlemiyle, tamamlanma özlemiyle ilişkisini ele almaktadır.

Kitabın "Ruh ve Aşkın Olan" başlıklı beşinci ve son bölümünün ilk alt başlığı "Aşkın Olana Ulaşmak"tır. Cottingham'ın bu kısımda ortaya attığı tezi bir cümlesiyle özetlemek mümkündür: İçimizdeki "ruh" dediğimiz şey, bir "şey" olmasa da, özellikle gayrimaddi bir şey olmasa da, *aşkınlığın bir aracı* olarak düşünülebilir<sup>24</sup>. "Doğala Karşı Doğüstü: Yararsız Karşıtlık" alt başlığı, büyük "A" ile yazılan Aşkınlık, yani teistik inancın nesnesi olan Tanrı ile "doğüstü" denen alan arasında kurulan paralelliğe hem dikkat çeker, hem de buna itiraz kabilinden düşünceler ihtiva eder. Yazarın, çevremizdeki doğa kadar kendi (içsel) doğamızın da Tanrı tarafından yapılandırılmış olması itibarıyla, Tanrı'nın mevcudiyetinin doğal dünyanın içinde tezahür ettiği fikrini benimsediği görülür<sup>25</sup>. "Ölümsüz Özlemler ve Ruhun Bakımı: Metafizikten Praksise" alt başlığı, ruhun ölümsüzlüğü fikrinin bir tazammunu olarak "kişisel hesap verebilirlik" ve tapınmanın işlevi gibi temaların işlendiği bir kısımdır. Kitabın son kısmı olan "Aşkınlık ve İnsani Yazgımız"da yazar "ruh" kaynaklı insani kapasitelerimiz sayesinde, varoluşumuzu kaplayan kargaşayı ve çöküşü aşan bir iyiliğin gücüne dair edindiğimiz canlı izlenimlerin önemine işaret eder. Böylece "hakiki yazgımız" dediği, ruhu bulma görevimizi başarmaya, olmaya yazgılı olduğumuz "daha iyi kendimizi gerçekleştirme"ye sevk edildiğimiz sonucuna varır.<sup>26</sup>

Cottingham'ın inceleyegeldiğimiz kitabının çevirisinin çok başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Cottingham ruh konusuna değinen edebiyat eserlerinden tutunuz da Antikçağ, Ortaçağ ve Yeniçağ felsefesi ile çağdaş felsefeden seçtiği örnekler eşliğinde sunduğu tartışmayla düşünsel bütünlüğü açısından olduğu kadar estetik üslubu açısından da kıymetli bir esere imza atmış. Bir "ruh müdafaanamesi" diye nitelendireceğimiz eserinde savunduğu teistik teze katılın ya da katılmayın, kitabı okuduğunuzda söylediklerindeki insancıl tını ve yılların deneyiminden damıttığı sarih ve rafine felsefi argümantasyonu karşısında kayıtsız kalmak mümkün değil.

## KAYNAKLAR

- Cottingham, John; *Descartes Sözlüğü*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Bülent Gözkan, Necati Ilgıcioğlu, Ayhan Çitil, İstanbul: Doruk Yayınları, 2002.  
 ———, *Akılçılık*, çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.  
 ———, *Descartes'ı Nasıl Okumalıyız?*, çev. Fatma Erkek, İstanbul: Runik Kitap, 2021.  
 ———, *Ruhun Arayışında*, çev. Alp Poyraz, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.  
 John Cottingham'ın kişisel web sayfası, (erişim: 9 Ekim 2023) <https://www.johncottingham.co.uk/>

<sup>24</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 164.

<sup>25</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 174-175.

<sup>26</sup> Cottingham, *Ruhun Arayışında*, s. 187.



## DELEUZE'ÜN SANATÇI-FİLOZOFU

Tuğba Yazıcı\*

Gül Turanlı, *Deleuze'ün Sanatçı-Filozofu*, Çizgi Kitabevi, 1. Basım, Konya, 2021, 304 sayfa.

Gül Turanlı, lisansını, yüksek lisansını ve doktorasını Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamlamış olup halihazırda Mersin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü/Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim Dalı'nda doçent olarak görev yapmaktadır. Çağdaş felsefe tarihi alanında ulusal ve uluslararası çeşitli dergilerde yayınlanmış makalelerinin yanı sıra Osmanlıca çevirileri ile Çizgi Kitabevi'nden çıkmış bazı kitapların da bölüm yazarları arasındadır. Turanlı'nın yine aynı yayınevinden basılmış, *Edward Said: Oryantalist Söylem Analizinin Metodolojik Temelleri* isimli doktora tezinin kitaplaştırılmış bir çalışması daha mevcuttur.<sup>1</sup>

Turanlı *Deleuze'ün Sanatçı- Filozofu* isimli çalışmasında, felsefe tarihinin önemli uğrakları üzerinden yeni dehlizler ve birtakım farklı çıkışlar –yaşamdan yana yeni düşünce düzlemleri yaratma– peşinde kendi özgün felsefesini oluşturmuş, Fransız felsefesinin önemli isimlerinden birisini tartışmaya açar. Gilles Deleuze'ün bu kitapta, postmodern felsefede ortak sayılabilecek türden eleştiri tavrını ve özelleşmiş, rasyonalleşmiş, merkezileşmiş; birlik-bütünlük lehine farkı ve çoğulluğu ortadan kaldıran; varlık adına oluşu yok sayan, hakikati soyut, durağan ve aşkın bir gerçeklik olarak kabul eden; düşünceyi özne-nesne arasındaki ilişkiye indirgeyen; aşkınlığı kutsayan dogmatik bir düşünüm olarak gördüğü Batı felsefesini sıkı bir eleştiriye tabii tutma geleneğini sürdürdüğünü net bir şekilde görebilmekteyiz. Bu anlamda Platon'dan beri devam eden hakikati tesis etme çabasındaki belirleyici düşünme biçimlerine karşı

\* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, e mail: tugba.yazici@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9202-8462. Yazı Türü: Kitap Eleştirisi.

<sup>1</sup> Bkz. Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, yay. haz. Gül Eren, Ali Utku, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, Aralık 2014. Alfred Fouillée, *Târîh-i Felsefe*, mütercimi: Baha Tevfik, Ahmed Nebil, yay. haz. Gül Turanlı, İlknur Emekli, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, Şubat 2021. Gül Turanlı, *Edward Said: Oryantalist Söylem Analizinin Metodolojik Temelleri*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2023.

gelen Deleuze, Gül Turanlı'nın Hakan Çörekçioğlu'na referansla verdiği ifadeleriyle söyleyecek olursak, “yaşama özcü düşünme ve yazma tarzının perspektifinden değil de oluşun, değişimin perspektifinden bakan filozofları ve edebiyatçıları açığa çıkarır ve böyle bir perspektifin içerdiği imkânları gösterir.”<sup>2</sup> Zira o, eserlerinin hemen hepsinde felsefenin sanatla, özellikle de edebiyatla ilişkisi bağlamında, yaşama içkinliği üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu çalışmada da yine felsefe ve edebiyat bağlamında bir oluşun olanaklılığını ve dolayısıyla Deleuze düşüncesinde yaşamdan yana oluşu *sanatçı-filozof* kavramı üzerinden okuyabilmekteyiz.

“Önsöz” ve “Giriş” kısmının yanı sıra üç bölümden oluşan bu kitabın bölüm başlıklarını da hem Deleuze'ün düşünce uğraklarını takip etmeyi kolaylaştırmakta hem de onun *Bin Yayla*'sının esinlerine bir gönderme olarak karşımıza çıkmaktadır. Birinci bölümde Turanlı, *Felsefe Nedir?* çalışmasını merkeze alarak, Deleuze düşüncesinde felsefenin konumunu, sırasıyla Spinoza, Bergson ve Nietzsche okumaları üzerinden tartışmakta ve bir felsefe tanımını ortaya koymaktadır. Burada fark, oluş ve kavram üretme etkinliği olarak felsefenin; yaşamın oluş halindeki sürecinin bir varyasyonu, hayatı dönüştüren güçlerden biri (diğer ikisi bilim ve sanat) oluşu üzerinde durmaktadır. Bunun yanı sıra Deleuze'ün Batı felsefesi eleştirilerinin de ele alındığı bu bölümde, batının düşünmeye uyguladığı katı diyalektik mantığına karşılık geliştirmiş olduğu düşünme modeli olan rizomatik düşüncenin özellikleri açıklanmaktadır. Filozofun felsefe tarihi okumaları vasıtasıyla felsefedeki oluşlarda gerçekleşen kaymaları ve sapmaları gözler önüne sermeyi amaçlayan tavrının çokça eleştirildiğini alıntılıyan Turanlı, onun bu isimler üzerinden ya da bir diğer deyişle tarihsel figürler arasındaki karşıtlıklar üzerinden, felsefe tarihini yeniden keşfedip, felsefedeki oluşları açığa çıkarmak amacıyla olduğunu özellikle vurgulandığını gözlemlemekteyiz.

Turanlı, *İkinci Yayla* olarak isimlendirmeyi seçtiği kitabın ikinci bölümünde, “Soyut Makine” alt başlığı altında Deleuze'ün felsefesindeki önemli bir diğer kavram olan içkinlik kavramını ele almaktadır. Çünkü Turanlı'nın da ifade ettiği üzere Deleuze'e göre, felsefenin bir yüzü kavramlar yaratmaksa diğer yüzü de bir düzlem çizmektir. Modern Batı felsefesinin, sıklıkla eleştiriye tabii tuttuğu aşkınlık kavrayışına karşılık, Deleuze'ün alternatif bir bakış açısı geliştirerek, içkinlik düzlemi düşüncesine dikkat çekmektedir. Turanlı bu başlıkta, Deleuze düşüncesi üzerinden hem sıkı bir aşkınlık eleştirisi yapar, hem de Deleuze düşüncesinde içkinlik düzleminin nasıl yeniden kurulduğunun izlerini sürmektedir. Bir diğer başlık olan “Kavramların Yaratılması”nda ise Deleuze'ün süreç, göçebe, anlam, yersizyurtsuzlaşma ve öteki kavramları üzerinden kavram yaratımı betimlenmektedir.

Sonrasında “Kavramsal Kişilikler” ve “Geofelsefe” başlıkları karşımıza çıkmaktadır ki, yazarın burada Deleuze ve Guattari'nin *Felsefe Nedir?* isimli çalışmasındaki “Felsefe” adlı bölümün alt başlıklarını birebir takip ettiği görülmektedir. Burada

<sup>2</sup> Gül Turanlı, *Gilles Deleuze'ün Sanatçı Filozofu*, s. 18.



Deleuze'ün felsefe tarihini ele alışının, felsefe, sanat ve bilimden alınmış kavramsal kişilikler ya da kurgusal karakterler üzerinden olduğu konusu işlenmiştir.<sup>3</sup> Böylelikle felsefenin dünyayı anlama gücüne sahip olması ve hatta hayatın dönüşümüne izin veren bir yaratım, bir yaratma edimi oluşunun tekrar altı çizilmiştir. Turanlı'ya göre Deleuze'ün, *Felsefe Nedir?*'de karşılaştığımız “budala” kavramıyla *Müzakereler*'de karşılaştığımız “aptal” kavramları, kavramsal kişilikler olarak ortaya çıkarlar ve felsefe de bu kavramsal kişilikler ile kavramların iç içe geçmiş olduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca Turanlı, kavramsal kişilikler ile felsefe metinlerindeki kişiliklerin karıştırılmaması konusunda özellikle uyarmaktadır. Kavramsal kişilik söylemi üzerinden Turanlı, Deleuze'ün düşüncesinde felsefe ve sanatın –tıpkı Nietzsche'nin Dionysos'unun aynı zamanda tiyatro ve müziğin de figürü olması bakımından– yaşamın içinde iç içe geçtiğini gözler önüne sermektedir. Turanlı'nın da ifade ettiği üzere kavramsal kişilik aynı zamanda “edebiyat ile yaşam arasında ontolojik bir bağ kuran haritacı”dır.<sup>4</sup>

“Geofelsefe” başlığı da yine Deleuze ve Guattari'nin *Felsefe Nedir?* isimli çalışmalarındaki aynı adlı kısımdaki tartışmaları ele almaktadır. Burada felsefenin temel problemlerinden biri olan özne-nesne tartışmaları okura sunulmuştur. Klasik Batı felsefesinin bu tartışmaları ikili karşıtlıklar üzerinden ele aldığı ve bu karşıtlıklar (iyi-kötü, içeri-dışarı, eril-dişil vb.) üzerinden bir hakikat kavrayışı elde etmeye çalıştığı, bununla da kalmayıp kavramlardan ilkinde, ikincisi üzerinden egemenlik ve ayrıcalık tanıma problemine değinen Turanlı, Deleuze'ün bu eleştirisinin kendinden sonraki dönem, özellikle de postyapısalcı felsefe üzerinde oldukça etkili olacağı notunu düşmektedir. Yine bu bölümde, klasik felsefe anlayışlarının tümele işaret ettiği yerde, Deleuze'de felsefenin amacının evrensel ve tümel olanı keşfetmek değil, “yeni bir şeyin üretildiği” ve yaratımların söz konusu olduğu “tikel koşulları” keşfetmek olduğunu okumaktayız.

Üçüncü bölüm olan “Yayla Düzlemsel Makine” ilk olarak “Katmanlara Karşı Kavram” alt başlığı ile felsefenin bir köken değil de bir ortam olduğu, çevreleyen bir atmosfer olduğu ve dolayısıyla soykütüğün yerini jeolojinin aldığı konu edinilmiştir. Böylelikle felsefenin bir anlamda mevcut ortamlarla bir bağı ve dolayısıyla toplumsal oluşu konusu yani geofelsefe ile konuya bir giriş yapılır. Turanlı, Deleuze'ün yine klasik felsefenin katmanlı ve bütüncül yaklaşımını reddedişine ve buna karşılık Marx'ın teknik makineler, Foucault'nun diyagram dediği yerde Deleuze'ün soyut makine kavramına işaret etmektedir. Burada makineler hem teknik olmadan evvela toplumsal oldukları için hem de Deleuze, makine düşüncesiyle yurtsuzlaşma ve daima kendisinden başka oluş fikrine bir kaçış sağlayabildiği için önemlidir. Turanlı'ya göre siyasetten sanata, hatta edebiyata değin yersizyurtsuzlaşmayı kullanan Deleuze'ün, birleşmenin getirmiş olduğu sabit doğayı ve katmanlar tarafından yaratılmış baskı mekanizmalarını terk

<sup>3</sup> Turanlı, *Deleuze'ün Sanatçı-Filozofu*, s. 142.

<sup>4</sup> Turanlı, *Deleuze'ün Sanatçı-Filozofu*, s. 156.

ederek özgürleşen kavramlar, katmansızlaşmış bilinçdışıyla ilişkili oluşları üzerinde durmaktadır. Kitapta bu durum, hegemonik güçler tarafından kullanılan üç türlü katman olarak; organizma, dil ve öznellik eleştirileri temelinde verilmektedir.

Bir sonraki başlıkta “Egemen Söylemlere Karşı Felsefeye Kavram”da Turanlı, Deleuze’ün *Anti Ödipus* eseri üzerinden oedipalleşmiş temsiliyet görüşünü ve oedipalin yaratma edimine katkıları ele alınmıştır. Deleuze’ün, klasik görüşlerin bilinçdışı eleştirilerine de yer veren Turanlı “bilinçdışı tarafından üretilen heterojen bağlantıların yeni patikalar açabileceği” ve bu “bağlantıların ana güzergahında” *arzu* kavramının bulunduğunu belirtmektedir. Bu başlık altında yine İd ve şizoid tartışmalarına yer verilmiştir. “Artaud ve Organizmanın Eleştirisi” başlığı altında ise Turanlı, Deleuze’ün klasik felsefeye karşı geliştirmiş olduğu organsız beden anlayışını ortaya koymaktadır. Turanlı, filozofun organsız beden kavramını “*Anti-Ödipus*’ta şizofren kavramı üzerinden klinik bir yaklaşımla ele aldığı” ve “Artaud’nun şizofrenik kişiliğinde” ortaya koyuşunun özellikle altını çizmektedir.

“Husserl Okuması Üzerine Anlam- İfade İlişkisi” başlığında ise Deleuze’ün fark ontolojisi irdelemektedir. Bununla birlikte *Anlamın Mantiği* isimli çalışmasını temel olarak Deleuze’ün anlam üzerine düşünceleri ile anlam ve saçmalık arasında kurmuş olduğu ilişki de göze çarpmaktadır. Deleuze düşüncesinde sanatın algı ve duyumların bir bileşimi olduğunu vurgulayan yazar, Deleuze’ün temsil ve töz düşüncesine, köken arayışının anlatisallığına, evrensellik iddiasına, sabit düşünce biçimlerine, evrensel özü ortaya çıkarma ve bir imge kurma çabasına karşı duruşunu ortaya koymaktadır. Bu duruş doğrultusunda biz Deleuze’de sanatı, yaşamla iç içe kaçış çizgileri yaratan bir çoğulluk alanına geçiş, bir yersizyurtsuzlaşma, bir göçebe düşünce, bir (hayvan-oluş gibi) oluş ve bir karşılaşma olarak okumaktayız. Her sanat eseri ise oluşlarla, geçişlerle, yersizyurtsuzlaşma ve karşılaşma ile yani yaşamla ilişkilidir ve yaşama açılan bir kapı olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>5</sup>

Yazar Dördüncü Yayla olarak belirlediği son bölüm ise “Edebi Makine” ismini vermiştir. Bu bölümün ilk başlığı altında Turanlı, Deleuze’ün sanatçı-filozofunun klinik yönünü yani hekimliğini ele almaktadır. Buna göre sanatçı klinisyenlerin bireysel vakalarını değil, medeniyetin problemlerini ele alan klinisyenler olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle sanat, bir askıya alma, bir yeniden başlama, hızlı bir çoğalma, bir çatallanma, bir sapma olarak kem küm etme’dir ve bu yolla sanat yeni vizyonlar yaratan bir alan olup; Deleuze ve Guattari de “sanatçıları bizzat felsefenin oluşumuna dahil ederler”.<sup>6</sup> Dolayısıyla Turanlı bu bölümde Deleuze’ün neden bir filozof-sanatçı olduğu sorusuna da yanıt vermektedir. Bu bölümdeki bir diğer başlıkta yazar, filozofun *şizofreni* kavramı merkezinde şekillenen *anarşist* yaklaşımını ve *devrimci-oluş* düşüncesini tartışmaktadır. Batı düşüncesinin Oedipus kavramına karşılık Deleuze’ün

<sup>5</sup> Turanlı, *Deleuze’ün Sanatçı-Filozofu*, s. 220-234.

<sup>6</sup> Turanlı, *Deleuze’ün Sanatçı-Filozofu*, s. s. 243.

arzu üretimi ve arzu makineleri düşüncesini ele alan Turanlı'nın şu yorumu oldukça dikkat çekicidir: “Deleuze, grupların libidinal doğası ve bilinçdışının toplumsal doğası üzerinde Freud ve Marks'ı birleştirmeye çalışır”.<sup>7</sup> Buna göre bir yanda “kontrol altına alınmış, bastırılmış ve düzenlenmiş olan özne, soyut makine tarafından hiyerarşikleştirilmiş” iken, diğer yanda “anarşist, kontrol altına alınmamış, biçimlendirilmemiş, homojenleştirilmemiş organsız bedenin ta kendisidir”.<sup>8</sup> Deleuze bu noktada şizofreni kavramını ortaya atmakla birlikte; kapitalist toplumun egemen kurumları arasındaki uyumsuzluğun bir ürünü olarak şizofreniyi, özgür arzunun yansıması olarak görür. Zira Deleuze için şizofreni bir hastalık değil aksine özgür, yaratıcı ve devrimsel niteliktedir. Dolayısıyla Turanlı'nın, “Deleuze'ün şizofreni kendi varlığını belirlemek için hiç kimseye ihtiyaç duymayan, anarşist organsız bedendir”.<sup>9</sup> yorumu da oldukça yerindedir. Burada da yine sabit olana, özdeş, ebedîliğe, oturluluğa karşı olan bir ayrışıklık vurgusu bulunmakla birlikte Deleuze'ün bu direnişin temeline de düşünceyi yerleştirdiğini görmek mümkündür.

Turanlı, çalışmasının son başlığı olan “Minör Edebiyat” kısmında ise Deleuze'de majör ve yerleşik bir edebiyattan ziyade minör ve devrimci bir edebiyatın, edebi eserler yoluyla çoğul girişler açarak kırılma noktalarını oluşturdukları ve var olan formları parçaladığı üzerinde durmaktadır. Örneğin Kafka minör edebiyatın bir uygulayıcısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir yazar sadece yazar değildir, aynı zamanda “siyasal insandır, makine insandır”.<sup>10</sup> Deleuze'de diğer bölümlerde takip ettiğimiz devrimci anarşist makinenin yerini son bölümde edebi makine alır ki, minör olanı değişime tabii tutandır ya da bir diğer deyişle değiştiren, dönüştürendir. Turanlı'ya göre Deleuze, edebi ürüne uygun düşen dil kurmacalarından ziyade, birçok dili kullanabilen varoluş tarzının çeşitliliğine ve değişimlerine ait bir alandaki kişilerin minör eserleriyle ilgilenir. Bu nedenledir ki okumalarında Lawrence, Melville, Beckett ya da Kafka gibi yazarların yer aldığı İngiliz, Amerikan, Alman edebiyatını tercih eder. Bu bölüm bize Deleuze'ün edebiyata yaklaşımının, felsefe tarihine yaklaşımıyla paralel bir okuma edimi üzerine kurulu olduğunu göstermektedir. Bu bölümde yazar özetle, Oedipusçu bir fantazmadan kaçınan Deleuze'ün minör edebiyat kavramı ile kaçış çizgileri yaratmak, yeni düşünce imgeleri oluşturmak, yaşama çıkış yolları çizmeye çalışmak, yaratmak ve direnen olaylar ağının içkin bir düzlemini oluşturmak peşinde oluşunun izlerini takip etmektedir.

Deleuze genellikle Türkçe literatürde çalışılmaktan kaçınılan biridir. Bunda düşüncelerini geleneksel entelektüel tavrın ve ifade tarzlarının dışına çıkan yani sınırları, ayrımları olan ya da netlikler barındıran bir düşünme biçimi yerine; müphemlik ya da muğlaklıktan yana duruşu, ayrılmazlıklara, iç içe geçmişliklere, farklı dehlizlere

<sup>7</sup> Turanlı, *Deleuze'ün Sanatçı-Filozofu*, s. 246-247.

<sup>8</sup> Turanlı, *Deleuze'ün Sanatçı-Filozofu*, s. 254.

<sup>9</sup> Turanlı, *Deleuze'ün Sanatçı-Filozofu*, s. 261.

<sup>10</sup> Turanlı, *Deleuze'ün Sanatçı-Filozofu*, s. 271.

çıkışlar arayışının yanı sıra ele aldığı problemlere yönelik hazır bir formül ya da bir reçete sunmayışının büyük payı vardır. Örneğin çoğu metninde ve özellikle de felsefe tarihinden filozofları ele alıp tartıştığı metinlerinde, çokça ifade edildiği gibi Nietzsche mi konuşur yoksa Deleuze mü? ya da Spinoza'nın düşünceleri nerede biter Deleuze'ünki nerede başlar bu ayırt edilemezlik ya da müphemlik durumu nedeniyle Deleuze, kavranması hiç de kolay olmayan bir filozof olarak karşımızda durmaktadır. Bir felsefe okuru olarak, felsefe tarihinde önemli bir yeri olan ve klasik felsefi düşünüş tarzının dışına çıkan eserlerinin oyuncu yönü, metinlerinin geleneksel aktarım tarzının dışında oluşu ve söz konusu ayırt edilemezliği göz önüne alındığında, Deleuze'ün düşüncelerinin bu kadar açık ve anlaşılır bir dille yazıya dökülmesinin gerisinde yatan çaba ve emeğe dikkat çekmek istiyorum. Kitabı bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, tıpkı giriş kısmında vadettiği üzere yazar, Deleuze'ün "Felsefe Nedir?" sorusundan başlayıp "Edebiyat Nedir?" sorusuna giden yolculuğunu ve birbirinden ayıramayan bu iki yaratım tarzı arasındaki ilişkinin kavram yaratma sanatına uzanan serüvenini, yine Deleuze'ün düşünce zincirlerini takip ederek sistematik ve başarılı bir biçimde vermektedir. Felsefe ile sanatın karşılaşma ve iç içe geçişlerini, başka bir ifade ile düşüncenin yaşamla bağlantısını yine Deleuze'ün yöntemi ile haritalandırmaktadır. Bu çalışmada özellikle de söz konusu varoluşsal alan için sanatçı-filozofun düşünce üreten değil, bir yaratıcı olduğu ve yaratmanın da direnmek olduğu vurgusu dikkat çekmektedir.

Çalışma aynı zamanda Deleuze düşüncesinin temellerini oluşturan töz yerine oluşu, katmanlaşmış bloklar yerine çizgiler, eğriler, kırılmalar, bükülmeler eşiği ve yaşama bir çıkış yolu, kaçış çizgileri yaratan sanatçı-filozofun gündeğümünü izleme olanağı sunmaktadır. Deleuze düşüncesi üzerinden ayrılmazlık çizgilerinin, müphemliğin ve bağdaşmazlıkların yaşama ve oluşa kaçıştaki önemini vurgulaması da felsefi düşünce açısından önemlidir. Bir başka önemli nokta ise Deleuze'ün sanatçı-filozof kavramının, onun düşüncesinde nasıl merkezi ve kilit bir rol oynadığını ortaya koymayı başarmış olmasıdır. Dolayısıyla bu çalışma göçebelik, yersizyurtsuzlaşma gibi bilinen ve sıkça ele alınan Deleuze kavramları üzerine kurulu tek yönlü bir Deleuze okuması değildir. Deleuze düşüncesi hakkında çok fazla detaylara boğulmadan kapsamlı bir kavrayışa sahip olmak isteyenler için, mutlaka bakılması gereken nitelikli ve birincil kaynakların ağırlıkta olduğu, tatmin edici bir kaynakçaya sahip titiz bir çalışma olmuştur. Ayrıca literatürde Hakan Çörekçioğlu'nun 2017 yılında Minör Yayınları'ndan çıkarmış olduğu *Deleuze: Yaşamla İlişkisinde Felsefe ve Edebiyat* kitabı dışında Deleuze felsefesini bu perspektifle ele alan başka bir çalışma daha bulunmamaktadır. Çörekçioğlu'ndan farklı olarak Turanlı, *sanatçı-filozof* kavramını merkeze almasından mütevellit, neredeyse tüm kavramlarına dokunarak okura Deleuze'ün düşünce izlerini bir bakıma adım adım takip ettirmektedir. Deleuze düşüncesine, genelde felsefe-sanat özelde ise felsefe-edebiyat ilişkisine ve etkisi bakımından postmodern felsefeye ilgi duyanların mutlaka okuması gereken bir kitap olarak literatürde yerini almıştır.

## KUTADGUBİLİĞ FELSEFE-BİLİM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

### ETİK İLKELER

*Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* editörleri, yayın kurulu, hakemleri ve yazarları araştırma ve yayın etiğine hassasiyetle uymakta, yayımlanacak makalelerde kıstas olarak editörler, yayın kurulu ve yazarlar, COPE (Committee on Publication Ethics)'un uluslararası standartlarını dikkate almaktadırlar. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* yayımlanacak makaleleri çift kör hakemlik sistemiyle değerlendirmekte, iki hakem tarafından onay verilen makaleler yayım sürecine kabul edilmektedir. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* yayımlanacak makalelerde bilimsel ahlâka uygunluk, özgünlük, tutarlılık ve literatüre katkı ölçütlerini göz önüne almakta, bu ölçütlere uymayan makaleler kabul edilmemektedir.

### MAKALE FORMATI

*Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanmaktadır. *Kutadgubilig*'e doktora öğrenimine devam eden ve doktorasını tamamlamış araştırmacıların yazıları kabul edilmektedir. Dergimizde felsefe ve bilim disiplinlerinden makalelere, kitap değerlendirmelerine/eleştirilerine, düşünce dünyamızda yer etmiş düşünürlerimize ilişkin ‘‘Hocaya Vefa’’ yazılarına yer verilmektedir. *Kutadgubilig*'de akademik makalelerin yanı sıra akademik etkinlik, akademik gündem yazıları ve düşünürlerle söyleşiler de yer bulmaktadır.

Dergimize gönderilecek yazılar, bilgi@kutadgubilig.com mail adresi üzerinden ulaştırılmalıdır. Haziran sayısı için en geç 15 Nisan, Aralık sayısı için ise en geç 15 Ekim tarihine kadar gönderilen yeni yazılar değerlendirmeye alınmaktadır. Yayımlanması için gönderilen yazılar öncelikle yayın formatına uygunluk açısından editöryel ön incelemeden geçirilmekte, editörün uygun görmesi halinde yazılar, ilgili alanda uzman en az iki hakeme iletilmektedir. Makaleler, iki hakemin onay vermesi halinde yayımlanmakta, hakemler tarafından bir onay bir ret verilmesi durumunda ise üçüncü hakeme başvurulmaktadır. Kitabiyat kapsamındaki yazılar ise aşağıda belirtilen kriterler gözetilerek editöryel kurul tarafından uygun bulunması halinde yayımlanmaktadır.

*Kutadgubilig*'e yayımlanmak üzere gönderilecek makaleler şu özelliklere sahip olmalıdır:

- Yazıların MS Word 98 veya daha üst bir sürümünde (eşdeğer programlarda yazılan yazılar Word formatıyla uyumlu ise) kabul edilmektedir. A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm bırakılarak (16x24,7 cm'lik alana) Times New Roman, 12 punto, 1,5 satır aralığı, paragraflar arasında 6 puntoluk otomatik boşluk bırakılarak yazılmalıdır.
- Makale uzunluğu belirtilen şartlar dahilinde kaynakça ve ekler dahil 30 sayfayı geçmemelidir.
- Yazı içinde grafik ve resimler varsa maksimum 10x20 ebatında ayrı bir dosya olarak jpeg veya tiff formatında en az 300 dpi çözünürlükte gönderilmelidir.
- Dergimize gönderilecek makaleler zet, giriş, konu içeriğine ilişkin alt başlıklar, sonuç ve kaynaklardan oluşmalıdır. Makale özetlerinde makale konusunun, konuya ilişkin sorunların, yazarın makaledeki amaçlarının ve vardığı sonucun ifade edilmesi gerekmektedir.
- Yazılarda aşağıdaki bilgiler mevcut olmalıdır:
  1. Başlık sayfası; yazının ana başlığı, tüm sözcükler majiskl olarak yazılacak ve ortalanacaktır.
  2. 150-250 kelime arası Türkçe zet ve 4-10 kelime arası Türkçe anahtar kelimeler yer almalıdır.
  3. Yazının İngilizce başlığı bildirilmeli ve 150-250 kelime arası İngilizce zet ile 4-10 kelime arası İngilizce anahtar kelimeler eklenmelidir.
  4. Yazara ait bilgiler: Kurum bilgisi, kurumsal e-posta adresi, ORCID bildirilmelidir.
- İki ve daha çok yazarlı yazılar bir taahhüt mektubu ile birlikte gönderilmelidir. Bu taahhütnamede; yazının tüm yazarlarca okunup onaylandığı, akademik usul ve teamüllere uygun olduğu, daha önce başka bir yerde yayımlanmadığı başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu bildirilmelidir.
- Kitabiyat bölümü için gönderilecek olan yazılar şu hususlara göre hazırlanmalıdır:
  1. Kitap değerlendirme/eleştirisi için konu edinilecek eserin ülkemizde ve dünyada felsefe ve bilim alanıyla ilgili olması ve alana önemli katkılar yaptığına inanılan kişiler arasından seçilmesi gerekmektedir. Ayrıca bu bölümde yer alan yazıların, baskı tarihi son 3 yıl olan kitaplara ilişkin olması gerekmektedir.

2. Kitap değerlendirme/eleştirisi yazılarının uzunluğu belirtilen şartlar dahilinde 5 sayfayı geçmemelidir.
3. Kitabın künyesi sırasıyla; yazarın adı ve soyadı, *kitabın adı*, (varsa) çevirenin adı soyadı, (varsa) baskısı, basım yeri, basım evi, basım yılı, sayfa sayısı şeklinde verilir.
4. Kitap değerlendirme/eleştirisi yazılarında, konu edinilen eserin yazarının eğitimi, nitelikleri ve çalışma alanı tanıtılır. Kitap, yazarın amacından hareketle, bölümlerde işlenen konular ve varılan sonuçlar bağlamında, yazardan yapılan alıntılarla da desteklenerek değerlendirilir. Değerlendirme/eleştiri yazısının sonuç bölümünde, kitabı tanıtanın kitap hakkındaki görüşleri yer alır. Yazarın hedeflediği amaca ulaşmış olup ulaşmadığı, temellendirme şekli ve tutarlılık durumu; eserin ifade biçiminin başarılı olup olmadığı değerlendirilir. Kitap değerlendirme/eleştirisi yazılarında incelenen eserin yazarın çalışmaları ve ilgili literatür içindeki yeri, eserin getirdiği yeniliğin ve varsa eksikliklerinin neler olduğu mümkünse literatür içindeki karşılaştırmalarla eleştirel bir üslup doğrultusunda dile getirilmelidir.

**Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları'nda kaynak gösterme usulü aşağıda belirtilmiştir:**

#### **KİTAP**

**İlk geçtiği yerde:** yazar/ların adı ve soyadı, *eserin tam ismi*, (varsa) tercüme edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) baskısı, basım yeri, basım evi, basım yılı, sayfa numarası.

**İkinci geçtiği yerde:** yazar/ların soyadı, *kısaltılmış eser adı*, sayfa numarası.

Tek Yazarlı:

- Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957, c. II,
- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. II, s. 45-47.

İki Yazarlı:

- Oliver Leaman-Kecia Ali, *İslam: The Key Concepts*, London/New York: Routledge, 2008, s. 155-58.
- Leaman-Ali, *İslam: The Key Concepts*, s. 155-58.

Üç veya Daha Çok Yazarlı:

- Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998, s. 25.
- Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, s. 36.

## Çeviri:

- Albert Habib Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Pınar Yayınları, 1996, s. 45.
- Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, s. 45.

## Kitap Bölümü:

- Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt v.dğr., Cambridge: Cambridge University Press, 1970, c. II, s. 632.
- Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, s. 635.

## Osmanlıca Eserler:

- Nev‘îzâde Atâî, *Hadâiku ‘l-Hakâik fî Tekmileti ‘ş-Şekâik*, haz. Abdülkâdir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s. 600.
- Nev‘îzâde, *Hadâiku ‘l-Hakâik*, s. 600.

## Arapça Eserler:

- İmâmü‘l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti ‘i ‘l-Edille fi Usûli ‘l-İ‘tikâd*, haz. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Kahire: Mektebetü‘l-Han-cî, 1369/1950, s. 181-83.
- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 112-36.

## Not:

1. Arapça eser künyeleri için bk. TDV İslam Ansiklopedisi Bibliyografya Kısaltmaları.
2. Yayınevi tespit edilemiyorsa baskı yeri ve tarihiyle yetinilebilir.
3. Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin baskı tarihleri birlikte verilir: (Kahire 1934–1962) gibi.

**MAKALE**

**İlk geçtiği yerde:** yazar/ların adı ve soyadı, “makalenin tam adı”, *derginin adı*, (varsa) cilt numarası, (varsa) sayı numarası, basım yılı, sayfa numarası.

**İkinci geçtiği yerde:** yazar/ların soyadı, “makalenin kısaltılmış adı”, sayfa numarası.

- Orhan Şaik Gökyay, “Tokatlı Molla Lütfi’nin Harname’si”, *Türk Folkloru Belleten*, c. 1, 1986, 155-62.
- Gökyay, “Tokatlı Molla Lütfi’nin Harname’si”, s. 173.
- Fida Mohammad, “Ibn Khaldun’s Theory of Social Change”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, S. 15, c. 2, 1998, s. 36-38.
- Mohammad, “Ibn Khaldun’s Theory of Social Change”, s. 39.



**ANSİKLOPEDİ MADDESİ**

**İlk geçtiği yerde:** yazar/ların adı ve soyadı, “maddenin tam adı” (yazar sadece maddenin bir kısmını yazmışsa, madde içindeki alt-başlık), *ansiklopedinin adı*, (varsa) parantez içinde kısaltması, (varsa) cilt numarası, sayfa numarası.

**İkinci geçtiği yerde:** yazar/ların soyadı, “maddenin tam adı” (varsa madde içindeki alt-başlık adı), sayfa numarası.

- Ömer Faruk Akün, “Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. II, s. 416.
- Akün, “Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)”, s. 417.

**GAZETE YAZISI**

- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Türkçe Hutbe Münasebetiyle”, *Açık Söz*, 13 Şaban 1340, s. 2.
- Uzunçarşılı, “Türkçe Hutbe Münasebetiyle”, s. 2.

**ARŞİV BELGESİ**

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh.)*, 2079.
- BOA, *İ. Mes. Müh.*, 2079.

Not: Arşiv belgelerinin bibliyografik künyesi ve kısaltmaları için Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi’nde (haz. Yusuf İhsan Genç v.dğr., İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2000) belirlenmiş olan kurallar geçerlidir.

**TEZ**

- Sedat Şensoy, “Abdülkahir el-Cürcani’de Anlam Problemi”, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s. 122.
- Şensoy, “Abdülkahir el-Cürcani’de Anlam Problemi”, s. 122.

**ONLINE KAYNAK**

- Alane D. Oestreicher, “Worldwide Traditions of a Primordial Paradise”, no. 192, Vital Articles on Science/Creation; [http://associate.com/ministry\\_files/The\\_Reading\\_Room/Evolution\\_n\\_Creation\\_2/Traditions\\_Of\\_A\\_PrImordial\\_Para.shtml](http://associate.com/ministry_files/The_Reading_Room/Evolution_n_Creation_2/Traditions_Of_A_PrImordial_Para.shtml) (erişim: 27 Mart 2003).

**KURAN ve KİTAB-I MUKADDES BÖLÜMLERİNE ATIF**

- el-Bakara, 2/75; el-A'raf, 7/61; Âl-i İmran, 3/7.
- Tekvin, 34:21; Matta, 7:6.

**SAYFA NUMARALARI VERİŞ ŞEKLİ**

s. 10-7, 26, 31, 100-7, 255-58, 1265-69, 1390-403.

**KISALTMALAR**

Bkz/bkz.: bakınız	bl.: bölüm
bs.: baskı	c.: cilt
çev.: çeviren/tercüme eden	h.: Hicrî
der.: derleyen	hk.: hakkında
dn.: dipnot	Ktp.: Kütüphane/Kütüphanesi
ed.: editör	MÖ: milattan önce
haz.: yayına hazırlayan	MS: milattan sonra
nşr.: neşreden	nr.: numara
Krş/krş.: karşılaştırımız	s.nşr.: sadeleştirerek neşreden
ö.: ölüm tarihi	ş.: Şemsî
par.: paragraf	vb.: ve benzeri
s.: sayfa	vd.: ve devamı
t.y.: tarih yok	a.g.e.: adı geçen eser
v.dğr.: ve diğeri	“a.g.m.”: adı geçen makale
vr.: varak	a.mlf.: aynı yazar
y.y.: yayınevi yok	S.: sayı
b.: bin, ibn	akt.:aktaran

**KAYNAKÇA**

- Kaynakçada yazarın soyadı önce gelecektir. (Örnek: (bir yazar için) Soyadı, Adı; .../ (Birden fazla yazar için) soyadı, adı (I. Yazar) ve adı soyadı (II. Yazar); ...)
- Baskı sayısı, kitap isminden sonra yazılacaktır: Gündüz, İrfan; *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, 2. baskı, İstanbul: Seha Neşriyat, 1990.
- Kaynakçadaki eserler yazarların soyadlarına göre sıralanarak verilecektir.