



Kutadgubilig

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

53

Haziran 2026

ISSN: 1303-3387

KUTADGUBİLİĞ

Felsefe – Bilim Araştırmaları
Philosophy – Science Research
Sayı: 53, Haziran 2026
(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

ARZU İBİŞİ TEMELLİ

EĞEMEN SEYFETTİN KUŞÇU

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abderezak Belagrouz (University of Sétif 2, Cezayir)

Ayhan Bıçak (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)

Nihal Petek Boyacı (İstanbul Medeniyet
Üniversitesi, Türkiye)

Yaylagül Ceran (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)

Cengiz Çakmak (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)

Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi, Türkiye)

Hans Daiber (Mainz Üniversitesi, Almanya)

Aysel Demir (Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye)

Ömür Karlı (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye)

İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)

Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)

Arzu İbişi Temelli (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)

İsmail Kara (29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye)

M.Cüneyt Kaya (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)

Sergey Malenko (Novgorod Devlet Üniversitesi,

Rusya Federasyonu)

Nebi Mehdiyev (Trakya Üniversitesi, Türkiye)

Ferid Muhiç (Aziz Kril Metodi Üniversitesi, Makedonya)

Andrey Nekita (Novgorod Devlet Üniversitesi, Rusya Federasyonu)

Erhard Oeser (Viyana Üniversitesi, Avusturya)

Jose Carlos Brandao Tiago de Oliveria

(Euora Üniversitesi, Portekiz)

Murad Omay (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)

Jamil Ragep (McGill Üniversitesi, Kanada)

Stanley Salthe (Binghamton Üniversitesi, ABD)

Cahid Şenel (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)

Oktay Taftah (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)

Ali Utku (Atatürk Üniversitesi, Türkiye)

Saniye Vatansever (Bilkent 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 34672 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 34672 Üsküdar/İstanbul
Tel: (216) 391 63 91-93

Baskı

Meteksan Matb. ve Tekn. San. Tic. A.Ş.
Sertifika No: 46519

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 ifâde güzelliğidir. Özgünlükten kasdımız, öncelikle Türk müellifinin, ele aldığı soruna evveleminde klasikleşmiş İslâm düşüncesinin bakış açısını da dikkate alarak çözüm önermesi keyfiyetidir. İfâde 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 tavrıyla yola koyulunur. 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, açısızlık, görüşsüzlük ile ifâdesizlik anlamına gelmez, gelemmez, gelmemelidir.

Felsefe-bilim bağlamında ortaya koyulan bir verim, ilk bakışta, nice özgün gözüktürse gözüksün, belli bir geleneğin bağrında yer almıyorsa, kalıcı bir anlam kazanamaz. Havaya saçılmış tohumları andırır. Ekinlerin yetişip serpilimleri 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 “çarpıştıracak” 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 ifâde 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 agonic 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

ARAŞTIRMA MAKALELERİ RESEARCH ARTICLES

AYHAN BIÇAK

Aşk Ahlakı'nda İnsan, Ahlak ve Toplumsal Düzen Kurguları
Conceptions of Human Beings, Morality, and Social Order in *Aşk Ahlakı*
13

FİLİZ DİDEM ÇOBAN SARI

Thomas Aquinas's Resolution of The Eternity of The World
Aquinas'ın Evrenin Sonsuzluğu Problemine Çözümü
49

ALİ HAN BABUÇÇU

Nietzsche ve Transhümanizm:
Sahiplenme Girişimi Üzerine Bir Yeniden Değerlendirme
Nietzsche and Transhumanism:
A Reassessment of The Appropriation Attempt
65

VEDAT KAMER

Mantığın Temel Sınıflandırılmasının Ontolojik Arkaplan,
Aklın İlkelerine Uygunluk ve Akılyürütme Türleri Üzerinden Değerlendirilmesi
Evaluating The Fundamental Classification of Logic Through Ontological Background,
Conformity To The Laws of Thought and Types of Reasoning
85

BAHADIR SÖYLEMEZ

Epistemik Gerileme Problemi'ne Hegelci Bir Çözüm Olanaklı mı?
Is a Hegelian Solution to The Problem of Epistemic Regress Possible?
99

EGEMEN SEYFETTİN KUŞCU
Evrimeci Epistemoloji:
Klasik Problemlere Farklı Bir Bakış Açısı
Evolutionary Epistemology:
A Different Perspective on Classical Problems
125

ALİ SUAT GÖZCÜ
E. J. Lowe'un Ontolojisinde Özdeşlik ve Tür Kavramları
Identity and Sortal Concepts in E. J. Lowe's Ontology
153

BUKET DENİZ
Hobbes'un Felsefesinin Doğalcılık Bağlamındaki Yorumlanması
Interpreting Hobbes' Philosophy Within The Context of Naturalism
177

KİTAPİYAT BOOK REVIEW

KAMİL BERK MENDİ
Kitap Eleştirisi Metafelsefe: Felsefenin Felsefesi
195

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi
Etik İlkeler ve Makale Formatı
203

EDİTÖR'ÜN NOTU

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi'nin Haziran 2026 tarihli 53. sayısı sekizi araştırma, biri kitap tanıtım makalesi olmak üzere dokuz makaleden oluşmaktadır.

Sayın Ayhan Bıçak, “*Aşk Ahlakı*’nda İnsan, Ahlak ve Toplumsal Düzen Kurguları” başlıklı makalesinde Hilmi Ziya Ülken’in *Aşk Ahlak*’ı adlı kitabını merkeze koyarak Ülken’in görüşlerinin derinliği bir incelemesini yapmaktadır. Bıçak’a göre Ülken ilgili kitabında hem Osmanlı Devleti’nin çöküşüne dair nedenleri hem de toplumsal amaçlara varmanın yollarını ele almıştır ve *Aşk Ahlak*’ı bu tarz bir kurguyu yapan en önemli metinlerden biridir. Bıçak Ülken’in kitabında yeni bir toplumsal düzen modeli geliştirdiğini ve siyaset ile ahlaki felsefe problemi olarak kurabildiğini iddia etmektedir.

“Thomas Aquinas’s Resolution of the Eternity of the World” başlıklı çalışmasında Sayın Filiz Didem Çoban Sarı, Thomas Aquinas’ın temel metinlerine odaklanarak filozofun evrenin sonsuzluğunu felsefi ve teolojik açıdan ne şekilde tartıştığını ele almaktadır. Aquinas’ın kendi döneminde çatıştığı görüşleri de sergileyen Sarı, düşündürtün ilgili probleme özgün bir yaklaşım geliştirebilmiş olduğunu iddia etmektedir. Sarı bu özgünlüğün problemin hem yöntemsel hem de metafizik açıdan ele alınarak bir sentez geliştirilmesinden kaynaklandığını öne sürmektedir.

Sayın Ali Han Babuçu “Nietzsche ve Transhümanizm: Sahiplenme Girişimi Üzerine Bir Yeniden Değerlendirme” adlı yazısında temel soru olarak Nietzsche felsefesinin transhümanizmin felsefi öncüsü olup olmadığına odaklanmaktadır. Babuçu’ya göre beş temel eksen üzerinden ele alındığında Nietzsche’nin felsefesiyle transhümanist post-insan idealiyle yapısal benzerlikler taşımaktadır. Babuçu makalesinin temel tezini de “transhümanist post-insan idealinin Nietzsche’nin üstinsanından değil, onun felsefesinde en olumsuz yeri işgal eden son insan kavramından neşet ettiği” biçiminde ifade etmektedir.

“Mantığın Temel Sınıflandırılmasının Ontolojik Arkaplan, Aklın İlkelerine Uygunluk ve Akılyürütme Türleri Üzerinden Değerlendirilmesi” başlıklı makalesinde Sayın Vedat Kamer mantığın temel sınıflandırmasını üç eksen üzerinden ele alarak yeni bir mantık bölümlemesi önermektedir. Kamer’e göre mantık, mantıksal sistemler ve akıl yürütme türlerine işaret edecek şekilde ele alınarak yeni bir sınıflama yapılmalıdır. Çalışma bu sayede tüm mantık türlerini içerecek bir sınıflama önerisi sunmaktadır.

Sayın Bahadır Söylemez “Epistemik Gerileme Problemi’ne Hegelci Bir Çözüm Olanaklı Mı?” başlıklı çalışmasında çağdaş epistemolojik yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olan epistemik gerileme sorununu ve ona bağlı ortaya çıkan şüpheciliği masaya yatırmaktadır. Bu iki problem açısından geliştirilen temel yaklaşımlar olan temalcilik ve bağdaşımcılığı ele alan Söylemez bu kamplaşmaya Hegel felsefesinden hareket ederek bir çözüm geliştirmenin olanağını ortaya koymaktadır.

Yine çağdaş epistemolojinin sorunlarını ele aldığı “Evrimci Epistemoloji: Klasik Problemlere Farklı Bir Bakış Açısı” başlıklı yazısında Egemen Seyfettin Kuşcu öncelikle çağdaş epistemolojideki kamplaşmaları klasik epistemolojik yaklaşımlar olarak değerlendirerek evrimci epistemolojinin sunduğu alternatifi tartışmaktadır. Kuşcu’ya göre evrimci epistemolojiyi yalnızca biyolojik evrim kuramının epistemolojiye uygulanması değildir, aynı zamanda doğalcı ve metafelsefi bir araştırma programıdır. Dolayısıyla dil, anlam ve gerçeklik sorunlarına da farklı bir bakış açısıyla yaklaşmamıza olanak sağlamaktadır.

Sayın Ali Suat Gözcü “E. J. Lowe’un Ontolojisinde Özdeşlik ve Tür Kavramları” başlıklı metninde Lowe’un felsefesine özellikle de ontolojisine odaklanarak metafiziğin önemli sorunları olan özdeşlik ve süreklilik problemlerini değerlendirmektedir. Gözcü’ye göre Lowe eleştirilere rağmen kendi sistemi içerisinde alternatif görüşlere kıyasla özdeşlik ve süreklilik problemlerine dair daha iyi bir cevap sunabilmiştir. Bu güçlü cevabın önemli yanları tür kavramı ve Lowe’un dört kategorili ontolojisinden oluşmaktadır.

“Hobbes’un Felsefesinin Doğalcılık Bağlamındaki Yorumlanması” adlı çalışmasında Sayın Buket Deniz çağdaş bir yaklaşım olan doğalcılığın temel tezlerini inceleyerek ilgili yaklaşımın ilk kez çağdaş felsefede ortaya çıkan bir konum olup olmadığını tartışmaya açmaktadır. Kendi sözleriyle söylersek Deniz’in makaledeki temel iddiası şudur: “Bu bağlamda Hobbes’un felsefesi doğalcı eğilimler gösteren önemli bir erken örnektir.”

Sekiz araştırma makalesinden sonra dergimizin bu sayısının son yazısı bir kitap tanıtım ve eleştiri yazısıdır. Sayın Kâmil Berk Mendi yurtdışında 2013 yılında basılan *An Introduction to Metaphilosophy* başlıklı kitabın hem kendisini hem de 2021 yılında *Metafelsefe: Felsefenin Felsefesi* başlığıyla Türkçe’ye yapılan çevirisini değerlendirmektedir. Mendi’ye göre kitap çok önemli başlıkları ele alan öncül bir çalışma olmakla birlikte tartışmalı yanlar barındırmaktadır. Bunun yanı sıra Mendi’ye göre kitabın Türkçe çevirisinde de çevirinin gözden geçirilmesini gerektirecek sorunlar bulunmaktadır.

Yeni sayımızda yeni konularla buluşmak dileğiyle.

EDITORIAL NOTE

The 53rd issue of “Kutadgubilig Journal of Philosophy and Science Research”, dated June 2026, consists of nine articles, eight of which are research articles and one a book review article.

In his article titled “Conceptions of Human Beings, Morality, and Social Order in *Aşk Ahlakı*”, Ayhan Bıçak offers an in-depth examination of Hilmi Ziya Ülken’s book *Aşk Ahlakı*, placing it at the center of his analysis. According to Bıçak, in this work Ülken addresses both the causes of the collapse of the Ottoman Empire and the ways of achieving social goals, and *Aşk Ahlakı* is one of the most important texts constructing such a framework. Bıçak argues that Ülken develops a new model of social order in the book and is able to formulate politics and morality as philosophical problems.

In her study entitled “Thomas Aquinas’s Resolution of the Eternity of the World,” Filiz Didem Çoban Sarı focuses on Aquinas’s principal texts and examines how the philosopher discussed the eternity of the universe from both philosophical and theological perspectives. Presenting the views with which Aquinas engaged in his own era, Sarı argues that he was able to develop an original approach to this problem. She maintains that this originality stems from Aquinas’s synthesis of methodological and metaphysical considerations in addressing the issue.

In his article “Nietzsche and Transhumanism: A Reassessment of the Appropriation Attempt” Ali Han Babuççu focuses on the question of whether Nietzsche’s philosophy can be considered the philosophical precursor of transhumanism. According to Babuççu, when examined through five fundamental axes, Nietzsche’s philosophy displays structural similarities to the transhumanist ideal of the posthuman. He formulates the central thesis of his article as follows: “The transhumanist post-human originates not from Nietzsche’s Overman but from the concept of the “Last Man,” which occupies the most negative position within his philosophy.”

In his article entitled “Evaluating the Fundamental Classification of Logic through Ontological Background, Conformity to the Laws of Thought and Types of Reasoning,” Vedat Kamer proposes a new division of logic by examining its basic classification along three axes. According to Kamer, logic should be classified in a manner that reflects logical systems and types of reasoning. In this way, the study offers a classification scheme encompassing all forms of logic.

In his study “Is a Hegelian Solution to the Problem of Epistemic Regress Possible?”, Bahadır Söylemez examines the problem of epistemic regress, which gave rise to contemporary epistemological approaches, as well as the skepticism associated with it. Discussing foundationalism and coherentism — the principal approaches developed in response to these two problems — Söylemez explores the possibility of developing a solution to this polarization through Hegelian philosophy.

Likewise addressing the problems of contemporary epistemology in his article “Evolutionary Epistemology: A Different Perspective on Classical Problems,” Egemen Seyfettin Kuşcu first evaluates the divisions within contemporary epistemology as classical epistemological approaches and then discusses the alternative offered by evolutionary epistemology. According to Kuşcu, evolutionary epistemology is not merely the application of biological evolutionary theory to epistemology; it is also a naturalistic and metaphilosophical research program. Consequently, it enables us to approach the problems of language, meaning, and reality from a different perspective.

In his text “Identity and Sortal Concepts in E. J. Lowe’s Ontology,” Ali Suat Gözcü focuses on Lowe’s philosophy, particularly his ontology, and evaluates the important metaphysical problems of identity and persistence. According to Gözcü, despite criticisms, Lowe is able to provide a better response to the problems of identity and persistence within his own system than alternative views. The major strengths of this response lie in the sortal concepts and Lowe’s four-category ontology.

In her study “Interpreting Hobbes’s Philosophy within the Context of Naturalism,” Buket Deniz examines the fundamental theses of naturalism, a contemporary approach, and opens for discussion whether this position first emerged in contemporary philosophy. To express Deniz’s central claim in her own words: “In this context, Hobbes’s philosophy is an significant early example that exhibits naturalistic tendencies.”

Following the eight research articles, the final contribution in this issue of our journal is a book review and critique. Kâmil Berk Mendi evaluates both the book *An Introduction to Metaphilosophy*, published in English in 2013, and its Turkish translation, published in 2021 under the title *Metafelsefe: Felsefenin Felsefesi*. According to Mendi, although the book is a pioneering study addressing highly important topics, it also contains controversial aspects. Furthermore, he argues that the Turkish translation includes issues that would benefit from a thorough revision of the translation itself.

We look forward to welcoming you in our next issue with new topics.

ARAşTIRMA MAKALELERİ
RESEARCH ARTICLES

AŞK AHLAKI'NDA İNSAN, AHLAK ve TOPLUMSAL DÜZEN KURGULARI

Ayhan Bıçak*

CONCEPTIONS OF HUMAN BEINGS, MORALITY, AND SOCIAL ORDER IN AŞK AHLAKI

“Bu kitap bir hamlede okunmak için yazılmış olmayıp; okunmak, tekrar okunmak, ona dair birçok fikirleri davet etmek için yazılmış bir köşe kitabı telakki edilmelidir.”¹

ÖZ

Osmanlı Devleti'nin çöküşü ve yeniden ayağa kalkarak devletin yeniden kuruluş süreçleri toplum olarak geçirdiğimiz en büyük tarihsel sınavlardan biridir. Hilmi Ziya Ülken'in *Aşk Ahlakı* (1931) adlı kitabı toplumsal çöküş nedenlerimizi ahlak, siyaset ve büyücüler (ulema, aydınlar, düşünürler) bağlamında açıkladığı gibi, toplumu ahlaki temelde sağlam bir şekilde kurabilmenin güçlü kurgusunu da içerir. *Aşk Ahlakı* toplumsal çöküşün gerekçelerini de toplumsal amaçlara varmanın yollarını da felsefi temelde kurgulayan ilk ve tek kitaptır. İnsanlığı oluşturan kabile ile toplumların sırasıyla *heyecan-coşku*, *hayalgücü*, *irade* ve *tutku* devirlerinde yaşadıklarını belirten Ülken'e göre varılması gereken *tutku* devrinde ahlakın en üst mertebesi olan adaletli toplum olma durumu gerçekleşir. Kabile ile toplumlar becerilerine bağlı olarak devrelere dağılmış ve toplumların çok azı *tutku* çağına ulaşmıştır. 1920'lerde Türkiye irade dönemini yaşar ve tutkuya ulaşmaya çalışır. İnsanlığın yaşadığı devirler ile kişinin duygu durumları arasında

* Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi. e-posta: ayhanbicak@ayhanbicak.com. ORCID: 0000 0002 8283 3131. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Makale Geliş Tarihi: 05.02.2026, Makale Kabul Tarihi: 22.04.2026.

¹ Bu ifade *Aşk Ahlakı*'nın ilk baskısında iç kapak sayfasının arkasında, ikinci ve üçüncü baskılarında İçindekiler'den önceki sayfada yer alır.

paralellik kuran Ülken'e göre kişi duygu durumlarını, özellikle de tutkularını yaşayarak aşk ahlakına ulaşabildiğinde insanı ve insanlığı kavrayabildiği ölçüde ahlaklı olabilmektedir. Kişilerin gerçekleştirmesi gereken ahlakın hedefleri *birlik*, *kendine yetme*, *sükun*, *mertebeler* ve *adalet* şeklinde sıralanmıştır. Kişi ile toplum için geçerli olan hiyerarşik mertebelerin katmanları *halk*, *vatanadaş*, *vatansever* ve *insani vatanseverlik* tir. Ülken çalışmasında yeni bir toplumsal düzen modeli geliştirmiş ve siyaset ile ahlakı felsefe problemi olarak kurabilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İnsan, ahlak, siyaset, tutku, aşk, vatansever, mer tebe, ta-hakküm, arif, özgürlük.

ABSTRACT

The collapse of the Ottoman Empire and the processes through which the state rose again and was reconstituted constitute one of the greatest historical trials experienced by us as a society. Hilmi Ziya Ülken's book *Aşk Ahlakı* (1931) not only explains the causes of our social decline within the framework of morality, politics, and "magicians" (the ulema, intellectuals, and thinkers), but also presents a powerful framework for reconstructing society on solid moral foundations. *Aşk Ahlakı* is the first and only work that philosophically constructs both the reasons for social collapse and the means of achieving collective aims.

According to Ülken, who argues that tribes and societies constituting humanity have successively lived through the ages of excitement-enthusiasm, imagination, will, and passion, the highest stage—corresponding to the age of passion—is the realization of a just society, the supreme level of morality. Tribes and societies are distributed across these stages according to their capacities, and only a few have reached the age of passion. In the 1920s, Turkey was experiencing the age of will and striving to reach the stage of passion.

Drawing a parallel between the historical stages of humanity and the emotional states of the individual, Ülken maintains that a person becomes moral to the extent that they can grasp humanity and humankind by fully experiencing their emotional states—especially their passions—and thereby attaining the ethics of love. The moral goals that individuals must realize are listed as unity, self-sufficiency, tranquility, hierarchical stages, and justice. The hierarchical layers applicable to both the individual and society are identified as the people, the citizen, the patriot, and humanitarian patriotism.

In his work, Ülken develops a new model of social order and succeeds in establishing politics and morality as philosophical problems.

Keywords: Human, morality, politics, passion, love, patriot, rank, domination, sage, freedom.

1. Giriş

Hilmi Ziya Ülken *Aşk Ahlakı*'nda (1931) ahlak merkezli insan ve toplum sorunlarını kendi düşünceleri doğrultusunda temellendirerek Türkiye'de *felsefe yapmanın* ve *felsefe problemi kurmanın* ilk örneklerinden birini vermiştir. Toplumun en zor şartlarında doğup büyümesine rağmen (1901) ilk gençlik yıllarında düşünce üretme becerisini geliştirmek ve 1920'li yılların sonlarında 20'li yaşlarında yaptığı araştırmalarla 30 yaşında Türk düşüncesinin en iyi kuramsal düşünce modellerinden birini ortaya koymak büyük başarıdır. Ülken'in bu başarısını yansıtan düşüncelerini tartışarak onu felsefi tarzda selamlamak büyüğülerin görevleri ile sorumlulukları arasındadır. Başta felsefeciler olmak üzere büyüğülerin büyük kısmı felsefe yapma ile felsefe problemi kurmanın meslektaşlarla tartışmakla mümkün olduğunu kavrayamadıklarından ve felsefe yapmayla ilgilenmediklerinden *Aşk Ahlakı*'nın diyalektiksiz yaşantılarının gölgelerinde kalıp unutulmasında sakınca görmemişler.

Aşk Ahlakı'nı inceleme kaygılarım şunlardır: Öncelikli kaygım Ülken'in *Aşk Ahlakı*'nda insanı, ahlakı, toplumsal düzeni nasıl kurguladığını anlamak, betimlemek ve tanııp bilinmesine yardımcı olmaktır. İkincisi Ülken'in felsefe yapma tarzı ile felsefe problemi kurma anlayışını kendi kurgusu çerçevesinde belirginleştirerek anlaşılmasını kolaylaştırmaktır. Üçüncüsü, geliştirdiği düşünceleri tartışmaya açmaktır.

2. Kaygılar

Ülken'i *Aşk Ahlakı*'nı yazmaya götüren kaygılarda yetiştiği dönemin tarihsel şartlarının çok etkili olduğu açıktır. İstanbul'un işgal günlerini 17-18 yaşlarında yaşayan bir genç olarak olaydan yaklaşık on yıl sonra dile getirdiği "Türk cemiyeti bağımsızlığını kaybettiği gün insanlığa da veda etmiştir"² ifadesi güçlü bir vurgudur. Bu yargıyı, ahlak tartışmalarında kullandığı çeşitli düşüncelerle desteklemektedir. Mensubu olduğu toplumun ağır sorunlarından kurtulması için ahlaki ve siyasi alt yapıyı oluşturacak felsefi temeller hazırlama görev ve sorumluluğunu bilinçli araştırmalarıyla sürdürmüştür.

Ülken *Aşk Ahlakı*'nı yazmaya götüren kaygılarını çeşitli bağlamlarda dile getirmiştir. Kitabın adı *Aşk Ahlakı Halka Rağmen Halk İçin Kitap*'dır. "Halka Rağmen Halk İçin Kitap" ifadesi alt başlık olarak kullanılır.³ Alt başlık kitaptaki amacı belirginleştirir. Özelde halkın genelde ise toplumun ahlaki durumu ile toplumsal düzeninin yeterince iyi olmadığını dile getirir. Davasının *halkı bilinçlendirip yönlendirerek iş tutkusu ile hürriyet aşkına*

² Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı*, İstanbul: İş Bankası Kültür Y., 2015, s. 86. Kaçınıcı baskı olduğu belirtilmemiş gönderimler bu baskı esas alınarak yapılmıştır.

³ *Aşk Ahlakı* kitabının 2015 baskısının üst kapağındaki *Aşk Ahlakı'na Erenler Ruhlarında Hürriyet Olanlardır* ifadesi metinde yer almakla birlikte düşünürün yayınladığı önceki üç baskının kapaklarında yer almamıştır.

ulaştırarak insanlığı ideale taşıyacak temeli kurmak olduğunu ifade eder. Halkın *hakiki özgürlüğe* ulaşması için üzerindeki iğreti ve *sahte özgürlüğün* kaldırılması gerektiğini vurgular.⁴ Toplumsal düzen ile sorunlarının ve siyasi düşüncelerin felsefi temelde ele alınmaları gerektiğini ileri sürerek aydınların görüşlerindeki ahlak ile eylemsel ortaklıkları bulmaya çalışır.⁵ Çalışmasında idealizmle realizmi, fertle cemiyeti, insanla insaniyeti birleştirmeyi amaçladığını belirtir.⁶ Kitabın bütün anlamının ruhi ve sosyal gerçeklikleri kabul ettikten sonra onların bağlantılarını bulmak ve terkiibini yapmak olduğunu açıklar.⁷ Ülken kitabın amacının insanı *demokrasi ahlakına* yükselten *eğitim yollarını aramak* olduğunu bildirir. Demokrasinin araç-değerlerde eşitliği, ideal değerlerde özgürlüğü esas alan çağdaş sistem olarak sosyal adaleti gerçekleştirmeyi amaç edindiğini dile getirir. Kitabın siyaset ahlakına hazırlayan bir eğitim yolu sayılmasını ister.⁸

Ahlaki ve siyasi sorunlara en fazla yerin ayrıldığını bildiren Ülken pratik gayeyle yazdığı kitabın kısa sonuçlarını da Önsöz’de vererek amaçlarını bir başka açıdan sunar: Kitabın hedefinin *icat değil keşfetmek* olduğunu, toplumdaki gerçek mertebelerin bilinçli şekilde sergilendiğini, bilim (ilim) olan devlet yönetiminin görevinin yalnız mertebeleri uygulamak olduğunu, *insanları piyonlar haline getirmelerinin* engellenmesi gerektiğini vurgular. Modern toplumlarda düşünce ile eylem birbirlerine yaklaştıklarından toplumu yeniden düzenleme kaygısı *kuvvetli kurama* ve bilimsel çalışmalara dayandırılmalıdır. Ona göre eksik bilgiyle ve derin incelemeler yapmadan başlanan işlerde harcanan emekler boşa gider. Ahlak ile siyasetle tamamlanmayan ve uygulanamayan kuramlar sonuç vermezler. *Adalet*, aşk ahlakının sonunda kazanılan hakikatin bilgisi olan irfanın eseridir. İrfan bütün hakikatin bilgisi olduğu halde, ancak parçalı ve eksik gerçekliklerin bir yanına saplanıp kalan eksik bilimle asla adalet ve siyaset olmaz. Realiteden habersiz hayal içindeki romantik siyasetçi asla adaleti uygulayamaz.⁹ Ülken’in amaçları açıktır. O, toplumsal düzeni yeniden kurgulamak için değer sistemlerinin yapısal özelliklerini değiştirecek kadar güçlü bir toplum modeli geliştirmek kaygısındadır.

3. İnsanlık Sorunları

Ülken gerçekçi bir temelden hareket ederek insanın tamamlanmadığını, oluş halinde bulunduğunu, insanın kendi varoluşunu devreler halinde gerçekleştirdiğini belirtir. Oluş halindeki insanın eksikliklerini gidermesi ve sorunlarını çözme çabaları tarihsel süreçleri işletir. Tarihsel süreçte kişiler ile toplumların yüz yüze kaldıkları sorunlar ve yaşadıkları hastalıklar insanlığın ahlaki açıdan en gerçekçi görünümlerini sunarlar.

⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 121-122.

⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 3. bs., s. XLIII.

⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 1. bs., s. IV.

⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 3. bs., s. XLIV-XLV.

⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 3. bs., s. VIII.

⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 1. bs., s. VII-VIII; Ülken, *Aşk Ahlakı*, 3. bs., s. XLIX-LI.

3.1. İnsanlığın Devirleri

Ülken, insanlığın geçirdiği tarihsel devirleri betimlemiş, şimdiki durumlarını sorunları açısından eleştirmiş ve insanlığın hangi aşamaya varması gerektiğini kurgulamıştır. İnsanın kendini bedensel arzular ile toplumsal düzenin çatışmalarıyla biçimlendirdiğini belirten Ülken'e göre çatışmaların oluşturduğu tarihsel süreç dört aşamalıdır.

Devamlı Heyecan ve Duygu Devresinde vahşi olarak nitelenen kabile topluluklarının yaşadıkları sebepsiz heyecanlar ile duygular insanlığı yönlendirmişlerdir.¹⁰ Kabile kültürleri aşamasında insanlık, eşya ile kendisini aynı görmüş, içinde uyanmaya başlayan duygu gücünü bütün dünyada içkin sanmıştır. İnsanlığın çocukluk devresinde canlı ve cansız bütün çevre duygu ile heyecana dayanarak aynı şeyin parçaları olarak yorumlanmıştır.¹¹ İlk devre ruhun heyecanlarının ortaya çıkışı ve doğayla insan arasındaki birliğin duygu temelli yorumlanışını temsil eder. *Hayal Gücü Devresinde* insanın doyurulmayan arzuları hayal hazinesini beslemiştir. Baskılarla engellenen arzuların isyanı eyleme dönüştürülememiş sadece tasavvurları oluşmuştur. İnsanlık, kabuklu hayvanlar gibi kendi içine kapanmıştır. Efsaneler yaratarak iç alemlerinde mahpus kalmışlardır.¹² İkinci devrede heyecanların yanına arzular gelmiş, arzuların baskısı hayaller ile belleğin gelişmesini sağlamıştır.

Ülken *İrade Devresinde* tarihsel gerçekliği betimler. Ona göre toplumun baskılarına karşı çıkan kişi (ruh) arzuların etkisiyle saldırganlaşmıştır. Toplum arzuları mertebelere yerleştirilerek dizginlenmeye çalışırken toplumların sınırları genişlemiş, saltanatlar kurulmuş, yöneten ile yönetilen sınıfları ayrılmıştır.¹³ Maddeyi işleme yaygınlaştığından gelişen teknik doğanın kontrolünde kullanılmış ve makine medeniyetine geçilmiştir. Duygular katılaşmış, hayal gücü zenginliği ile asilliğini kaybetmiş, kalpsizlik ile adaletsizlik derinleşmiştir.¹⁴ İnsan kendi benliği üzerinde yeterince düşünmediğinden bütün gerçeği madde sanmıştır. İrade devresi insanı makineleştirmiş, insan doğayı kontrol etmek isterken onun hükmüne girmiştir. Ruh¹⁵ gücü inkar edilerek madde tanrılaştırılmıştır. Toplumculuk, idealler ve insaniyet yerine sınıf çıkarları, zümre zorbalıkları koyulmuştur. İnsan kendi silahıyla vurulup içten yıkılmıştır¹⁶

Tutku Devresinde ruhun kemale erdiğini ve kişiliğin temeli olan tutkunun (ihtiras) ortaya çıktığını belirten Ülken'e göre hayal gücünün iradeyle ve tasavvurun eylemle bir-

¹⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 53.

¹¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 2015, s. 54.

¹² Ülken, *Aşk Ahlakı*, 2015, s.54.

¹³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 54.

¹⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 55.

¹⁵ Ülken anlam katmanları çok olan “ruh” kavramını çeşitli bağlamlarda kullanır. Ruh kavramının yargılarda neden olduğu anlam bulanıklıklarından kurtulmak için çalışmada cümlelerin anlamına bağlı olarak ruh kavramının yanına parantez içinde *akıl, insan, kişi, bilinç* vd. kavramlarını yazdım. Bazı cümlelerde de ruhu paranteze aldım.

¹⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 59.

leşmesi olan tutku sonsuz arzuların iktidarını, toplumun aşılmasını, yaratıcı olunmasını, doğanın dilinin konuşulmasını temsil eder. İnsan (ruh) tutkuyla özgürlüğünü kazanmış ve doğanın birliğini tamamlamıştır.¹⁷ İnsanın yaratıcı gücü gelişerek daha fazla doğal hazine keşfetmiştir. Sanat, bilim ve teknik en çok bu devrede olgunlaşmıştır. Bencil ve gururlu başbuğların yerine ideal sevgisinden beslenenler geçmiştir. Hür insanlar sınıfı büyümüştür. Toplamların asalet, servet ve zorbalık üzerine kurulu sınıfları çökmüştür. Onların yerine yalnızca ruh asilliğine dayalı yeni mertebeler geçmeye başlamıştır.¹⁸

Sıralanan devreleri farklı coğrafyalarda ve farklı zaman dilimlerindeki her toplum kaderleri gereği mutlaka yaşar ve birliğin amacı olan özgürlüğe ulaşırlar.¹⁹ Buda gibi bilgeler, İsa ve Muhammed peygamberler gibi büyük ahlakçılar, sosyalistler ile insaniyetçiler tutku devresinin temsilcileridir ve insanı özgürlük aşamalarına ulaştırma çabasındadırlar.²⁰ Ülken insanlığın devreler halinde gelişmesini *mertebeler* anlayışıyla da dile getirir. Ona göre her insanın hayatı boyunca geçirdiği korku, ümit, gurur ve aşk mertebelerine benzer durumları insanlık da vahşi topluluklardan büyük medeniyetlere kadar safhalar halinde yaşar. Büyücü medeniyetleri korku ahlakında, akıl dinleri ümmet ahlakında, saltanatlar ve mutlakiyetler gurur ahlakında, milletler ile *milletlerarası cemiyetler aşk ahlakındadırlar*.²¹

Ülken'e göre vahşi cemiyetler ile çöl medeniyetleri heyecanlılık devresindedir. Eski şark devletleri hayal gücü devresine yükselmişlerdir. Derin sırlarıyla Hint ile İslam'ın batiniliği hayal gücü devresinin dehalarıdır. Eski Yunan hayal gücü devresinden irade devresine geçmiştir. Türk saltanatı irade ve hayal gücü devrelerinin savaşıması iradenin galip gelmesidir. Batı medeniyeti ise yalnız iradedir. Hayal gücünün unsurları Hristiyanlık şeklinde devam eder.²² İrade devresinde bulunan Türkiye²³ için alınacak uzun yolun olduğunu belirten Ülken iç aleme dönülmesini, hayal gücünün değerlerinin yeniden kazanılmasını, irade ile telkinin birleştirilmesini, dünyaya hükmetmek için ruha (insana) hakim olunmasını gerekli görür. Bunların ancak tutku ile aşk medeniyetiyle yapılabileceği düşüncesindedir. Bazı coğrafyalardaki bazı toplumlar tutku ve aşk medeniyeti aşamasına ulaşmışlardır.

Ülken kişi olarak insanın tarihsel süreçte oluşan kişilik ile kimliğini eleştirerek yeniden kurgular. Kurgu, tarihsel süreci insanın duygu, zihin ve değer durumlarını esas alacak şekilde yeniden bölümleyerek niteliklerini betimler. Tarihsel devirleri kişide gerçekleşen ve insanlıkta aşamalı bir şekilde baskın hale geldiğini kabul ettiği heyecan, hayal gücü, irade, tutku gibi duygu durumlarıyla açıklar. Heyecan kabile

¹⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 54.

¹⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 54-55.

¹⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 55.

²⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 56.

²¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 205.

²² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 79.

²³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 55.

kültürlerini, hayal gücü büyük inançları, irade demokrasi öncesi toplumları, tutku Batılı bazı demokratik toplumları temsil eder. Devirler ile onların temsil ettiği duygu durumlarının açıklamaları kapsamlı ve derinlikli değildir. Tutku üzerine inşa etmeğe çalıştığı ahlak anlayışını zayıf tarihsellik üzerine kurmak ister. Ülken ahlakın temel değeri olan tutkunun insanlığın son dönemlerinde belirginleşip yaygınlaştığına işaret eder. Zayıf da olsa tarihsellik kurguyu destekler.

3.2. Ruhun Hastalıkları

Ülken'in *ruhun hastalıkları* olarak betimlediği sorunlar insan anlayışının önemli dayanakları arasındadır. İki öbekte toplanan ruhun hastalıklarından ilki *İçe Kapanma* başlığı altında yer alan *tembellik*, *sabırsızlık*, *ilgisizlik* ve *korkaklık* kişide gerçekleşen davranış şekilleridir. İkincisi *Yayılma* başlığı altında *dedikodu*, *yalan*, *kibir* ve *zorbalık* gibi kişi niteliklerdir. Sıralanan nitelikler kişinin ahlaki durumu ile toplumsal sorunların da kaynaklarıdır.

3.2.1. İçe Kapanma: Kişinin Çöküşü

Kişinin *içine kapanmasını* hastalık olarak niteleyen Ülken, bu hastalığın zararlarının dalgalar halinde bütün toplumu etkileyeceği düşüncesindedir. İçe kapanma ruhun (kişinin) eriyerek intihar etmesidir. Kişi bütün şevk ile kudretini kaybedip durgunlaştığında bataklıklar gibi hastalık yayan kaynak haline gelir. Bu, *ruhun yıkılışı* ya da çöküşüdür. *Ruhun yıkılışından* doğan, ahlaki bela olarak tanımlanan sorunlar *tembellik*, *sabırsızlık*, *ilgisizlik* ve *korkaklıktır*.²⁴ Kişi eylemlerinin anlamlandırılmasında çok önemli bir konuma sahip olan bu nitelikler ahlakla yakından ilişkileri nedeniyle insanlığın yaşadığı sorunların da nedenleridir.

Ülken'e göre *tembellik* kişiliğin (ruhu) günden güne eriyip zayıflamasının nedenidir. Tembellik iş şevkini kaybettirir; kişideki heyecanı söndürür; bilinci (ruhu) karanlıkta bırakır; işe yaramayan eşya gibi dışlanır; tutku ile aşktan uzaklaştırır; kişinin güç ile iradesini yitirtir. Veba salgını gibi bulaşıcı olan²⁵ tembellik yoldan çıkarır, kötülöklere alıştıırır, haksızlığa yöneltir, düşmanlaştıırır, masumlara çamur attırır, fesadı besler, dedikodu ocağını yakıp hile kazanını kaynatır²⁶ Duygu durumu olan *sabırsızlık* kişinin eylem ile bilinç durumlarını olumsuz etkiler. Son menzile bir anda ulaşmak sevdası olan sabırsızlık hedefe ulaşamamak korkusuyla çırpınma ve tutku ile aşka veadır. Ülken'e göre her şey yoldadır; hedefte hiçbir şey yoktur. Bütün iş yolun cilvesindedir; yolun kahrını, cefasını sevmektir. Sabırsızlar yol sevgisini çabuk kaybederler;

²⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 150.

²⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 150-151.

²⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 156-157.

küçücük hedeflerine ulaşmak için başkalarının hakkını, zevkini ve fikrini çiğnerler.²⁷ *Kayıtsızlık*, önünde kıyametler koparken kendi zevk ve hevesine esir olup yerinden kımıldamamaktır. Hayatı hoşça vakit geçirip keyfine bakarak zevk almaktır. Hayvanlığını serbestçe yaşayan kayıtsızın çıkarlarına dokunulmadıkça hiçbir şeyi umursamaz.²⁸ *Korkaklık* güç ile zulüm önünde boyun eğip yaltaklanmadır. Kısa hayatın kurtuluş haracı için imanını, kanaatini ve dostlarını terk etmedir. Büyük amaçların arkasından giderken düşünceleri için çatışmaktan kaçınmadır. Zafer ve başarı için içindeki hayvanı öldürmeye cesaret edememektir.²⁹ Ülken kişiyi (ruhu) yıkan tembelliğin, sabırsızlığın, kayıtsızlığın ve korkaklığın eskilerin sandıkları gibi küçük kusurlar olmadıkları, toplumsal sorunların kaynağı olan ahlaki belaları ürettikleri düşüncesindedir.³⁰ Bunlar kişi ruhlarını çökertirken toplumsal bilinci de köreltirler. Kolayca yayıldıklarından toplumsal ihtiyaçların karşılanmasının ve sorun çözme becerisinin kaybedilmesinin nedenleri arasında sayılırlar.

3.2.2. Yayılma: Ruhun Saldırışı

Ruhun (kişinin) hastalıkları arasında yer alan yayılma veba salgınına benzetilir. Kendine ve çevresine zarar veren *yayılmacı* kişi (ruh) halkı ezmekten ve zehrini halka bulaştırmaktan zevk alır. İçindeki dertle dünyayı kana bularken yıkılanlara sürekli *saldırır*. Yayılmacının silahları *dedikodu*, *yalan*, *kibir* ve *zorbalıktır*. Bu silahlarla *saldıran* kişiler ahlaki bela kabul edilirler.³¹

Tatlı hastalık ve masum günah gibi gösterilen *dedikoduya* alışanlar ondan kurtulamazlar. Dedikoducular uzaktan, kavga gürültü etmeden, kimseyi incitmeden herkesi kendi sahnelerinde karalarlar. Koynunda yılan besleyen kadına, içlerinde zehir barındıran tatlı meyvelere benzetilen dedikodu ile ahlak ucubesi olan dedikoduculardan uzak durulmalıdır. Karalayıcı iftiraları dinleyip aktaranlar da iftiraya uğrarlar.³² Dedikodu erdemsizlerin yetersizliklerinin dışı vurumudur. Ülken'e göre bütün kötülüklerin anası olan *yalan*, dedikodu kazanından çıkar. Zaaflarını maskeyle örtmek isteyenler yalanın kucağına düşerler.³³ Doğallığın zıddı ve birliğin düşmanı olan yalancılık cesarettten, tutkudan, sevgiden yoksun zayıf kişiliklerin üretimidir. Bütün insanlığı zulme sürükleyen yalancılar suçu fazilet gösterip günahı kutsal perde arkasına saklarlar.³⁴ Ülken'e göre zulüm önünde ve kötülük karşısında hakkın savunulması yalan değildir. İnsan

²⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 152.

²⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 154.

²⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 154.

³⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 156.

³¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 150.

³² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 157-158.

³³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 158.

³⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 159.

halkın gözünde günahını örtmek, suçunu saklamak, ahlaki noksanlarını gizlemek için yalan söyler.³⁵ Yalanın çok çeşitli bağlamlarına işaret eden Ülken sorunun yaygınlığı ile derinliklerini öne çıkarır.

Hiçbir konuda derinleşemeyen *kibirli*ler dünyayı kendilerinden ibaret sansalar da yaratmayı ve üretmeyi bilmeyen, yeni bir şey meydana getiremeyen güçsüzlerdir. Her şeyin kendileri için olduğunu sansalar da dünyada boşuna yer işgal ettiklerinin farkında değillerdir. Herkesin ilgisini isteyen kibirliyi ihmal etmek öldürür.³⁶ Kin, kibirlinin biricik silahı ve güçsüzlüğünün öcünü alan biricik dostudur.³⁷ Kinin varacağı son menzil zulümdür.³⁸ Ruhun saldırganlığının en kötü aşaması *zorbalıktır*. Ülken'e göre *zalim* yalnız kinden değil, keyiften ve kibirten de zulmeder.³⁹ Allah adına insanları kahreder; hürriyet uğruna onları zincire bağlar; hak diye hakkı çiğner ve millet diye milleti ayaklar altına alır. Zulmün en fecisi adalet ve hürriyet için yapılandır. Zalim, Allah, hürriyet ve insanlık gibi yüksek değerler için öldürür. Allah aşkını, hakikati, hürriyeti ayaklar altına alıp ezip yok ettiğinin farkında değildir.⁴⁰

Topluma bela olan, onu miskinliğe, sahte hayatlara, zulme, tahakküme götüren ve insanı alçaltan sorunlara karşı koymayı görev bilen Ülken'e göre toplumsal belaların kökleri insanın beden ile ruh zayıflıklarının neden olduğu ahlaki bunalımdadır. Her nerede insanın (ruhun) gücü kör ve sağır kalabalıklar altında ezilmişse, insan kendi güçsüzlüğünü sahte bir hayat ile örtme zorunda kalmışsa orada ahlaki bunalımlar yoğundur. Toplumsal belalar halkı içeriden kemirmeye başlamışsa ve ruhun güçlülüğü değil güçsüzlüğü bile mevcut değilse orada yalnız ölü bir toplum ve sessizlik görülür.⁴¹ Ruh ve beden gücünün eksikliğinden doğan toplumsal belalar *tembelliğin*, *yalanın* ve *zulmün* doğurduğu bunalımlardır. Bunların neden oldukları sorunlar toplumda çok farklı şekillerde görülürler.⁴² *Tembellikten doğanlar* dilencilik, fuhuş, kumar, piyango; *Yalandan doğanlar*, imansız ilim, haksızlığı hak olarak göstermek, rüşvet; *Zulümden Doğanlar*, iltimas, sınıf tahakkümü, ilim adına zorbalıktır.⁴³ Sıralanan olumsuz duygu durumları toplumların kendilerini iyileştirmelerini engellerler.

Ülken ruhun hastalıklarıyla kişinin pek de iyi olmayan bilinç durumunu sergiler. Kişiler arası ilişkiler ağı olan toplum tembellik, kayıtsızlık, telaş, korku, dedikodu, yalan, kibir, kin, zulüm gibi tümüyle olumsuz duygu durumları ile eylem türleriyle biçimlendirilip yönlendirilir. Toplumı oluşturan kişilerin genelinde etkili olan olumsuz

³⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 160.

³⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 161.

³⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 163.

³⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 164.

³⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 164.

⁴⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 164.

⁴¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 167-168.

⁴² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 168.

⁴³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 169-174.

duygular üretimin yetersizliğinin, sorun çözme becerilerinin gelişmemesinin, sorunların üstesinden gelememenin, kişiler arasındaki ilişkilerin bozukluğunun ve toplumsal düzenin çarpıklığının önemli nedenleridir. Söz konusu duygular yönetim kadrolarına hakim oldukça toplum çöküş sürecine girer. Toplumu iyileştirmek için yaygın olan hastalıklar tedavi edilmelidir.

3.3. Toplumsal Sorunlar

Devirler anlayışında görüldüğü gibi Ülken insanlığın yaşadığı tarihsel sürecin genellikle sorunlu seyrettiğini kabul eder ve modern toplumların durumlarını da bu sorunlar üzerinden yorumlar. İrade ve tutku devrelerini yaşayan modern toplumlar ahlakı geliştirmeye ve hakiki adaleti uygulamaya elverişli değillerdir. Ona göre sınıf tahakkümü kaldırılmalı, para-ile siyasetin öldürücü yarışına sınır koyulmalı, gözleri bağlayan sahte eşitlik ile zulme kapı açan eşitsizlik durdurulmalıdır. Bunların yerine insanı hürlik ile ilerlemeye götürecek mertebeler eşitsizliğini koyarak toplumlar huzura kavuşturulmalıdır. Sınırlı önlemlerle dönemin bunalımlarının önüne geçilemez.⁴⁴ İktisadi çatışmalar, ahlak şikayetleri, sanatın yetersizliği, açlık ile toplumsal sefaletler toplumların bunalımda olduklarının göstergeleridir. Ülken'e göre ilk çağdan beri devam eden ağır sorunlara 20. yüzyılda oluşan yeni sorunlar da eklenince insanlığın yaşama şartları kötüleşmiştir.⁴⁵ Eski düzenleri yıkılan toplumlar yeni düzenler kuramamışlardır. Sınıf baskısını kaldırmak parolasıyla gelen anlayış sıkıntıları daha da büyötmüştür. Halkı bilinçlendirmek düsturunu ileri sürenler, halkı yükseltmek ve hürriyetlerini artırmak yerine hürriyeti halka çiğnetmişlerdir. Eksikliği tamlamak yerine, eksiğin mükemmel olduğunu inatla iddia ettiklerinden toplumlar kaos halindedirler.⁴⁶ Ülken siyaset anlayışını, tahakkümü, aydınları ve toplumsal güçleri sorunlar olarak tartışır.

Siyaset Anlayışı: Toplumsal sorunların önemli bir kısmının siyaset anlayışından kaynaklandığını kabul eden Ülken'e göre eski siyasi anlayış, siyasetin ahlakla imana yapılamayacağını, doğru sözlerle iktidara varılamayacağını, amaca ulaşmak için her yolun mubah olduğunu, maksat büyükse geçilen yol ile kullanılan aletin önemli olmadığını, yarın iyilik yapabilmek için gerekirse bugün kötölük yapılabileceğini benimser.⁴⁷ *Ahlaksız siyasetin* vatan, insanlık, sınıflar ve zümrelerin hukukları için uygun olmadığını belirten Ülken ahlaksız siyaseti yalnızca koltuk hırsını doyurmak isteyen siyasetçilerin yaptığını dile getirir.⁴⁸ Ülken siyasetin yoktan var etmek, olmayan bir şeyi meydana çıkarmak, yıkıp baştan kurmak ve ihtilal yapmak olmadığını

⁴⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 131.

⁴⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 132.

⁴⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 133.

⁴⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 58.

⁴⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 59.

altını çizer.⁴⁹ Ahlaksız siyasetin görünüşleri hiç iç açıcı değildir. Yasaların *sırmalı ulemanın* havada sözleriyle, kaşane sahibinin bencil mantığıyla, ahiret bezirganının karanlık imanıyla, kılıç zorbasının keyfi emriyle, eşrafın kibriyle, zadeganın çıkarlarıyla oluşturulduğunu vurgular.⁵⁰ Genel olumsuz görünümüyle siyaset anlayışının insanlık sorunlarını çözemeyeceğinin farkında olan Ülken siyaset nedeniyle halkın durumunun da düzelemeyeceği kanaatindedir.

Tahakküm: Halkı hiçbir şey bilmeyen,⁵¹ cahil, fakir, başıbozuk ve avam şeklinde niteleyen geleneksel siyasi anlayış beş tahakküm tarzı uygular: *İlim tahakkümü yapanlar* kibir ve kendini beğenmişlik duygularının esiri olarak faziletli insanları hor görmüşler ve hak ariflerini cahil sanmışlar. *Servet tahakkümü yapanlar* beş günlük kaşanelerinde büyülenerek insanlık işçilerini fakirlikleri nedeniyle önemsememişler; ilmin, sanatın ve medeniyetin sahiplerini hakir görmüşler. *Ahiret tahakkümü yapanlar* Allah adını zulümlerine alet etmişler, hürriyet ile ilerleme isteyenleri kafirlikle suçlamışlar. *Kılıç tahakkümü yapanlar* işlerini kılıcın şiddetiyle görmüşler ve halkı başı bozuk sayıp aşağılamışlar. *Zadeganlık tahakkümü* yapanlar serveti ve fazileti kendi mülklerinde sanmışlar. Şecereleli olmayanlara avam diyerek aşağılamışlar.⁵² Sıralanan tahakkümler toplumların büyük sorunlar yaşadığını göstermesi yanında insan anlayışındaki sıkıntıların derinliğini de sergilerler.

Aydınlar: Tahakkümlerin baskısındaki halk yalınayak, başı kabak, karda kışta titreyen, komşusuna kurşun sıkan, bacısına yan bakarı bıçaklayan, kan davası güden, kardeşlikten anlamayan, kanunu bilmeyen, sabırsız, yılgın, şehirden ürken, ihtiyaçları görülmemiş, yetişmemiş bir kütle görünümündedir. Halkın bu durumundan kendileri bilip halka öğretmeyenler, doğruyu göstermeyenler, varını yoğunu aldıktan sonra hâlâ ondan bir şey bekleyen *aydınlar ile kapı kulları* sorumludurlar.⁵³

Ülken *halk* ile *aydınlar* arasında büyük uçurumun olmasını aydınların teşkilatsızlığına, niteliklerinin belirsizliğine, ortak ahlaki eylem ilkelerine sahip olmamalarına bağlar. Halka inmek anlamında kullanılan *halkçılığın* sorunu çözemediği ve halkı yükseltecek örnek kişilere ihtiyaç duyulduğu vurgulanır. Halkı seven ve halk tarafından sevilen kişilerce, halkı iptidai zihniyetinden medeni zihniyete yükseltebilmek için iki sınıf arasında köprüler kurulmalıdır. Ülken'e göre bilimde, iktisatta ve orduda mertebelerin bulunduğu gibi her toplumda *ahlaki mertebeler* düzeni de bulunur. Halkla üst mertebede buluşmak için yöneticiler ile aydınlar bilinçlenerek halka rehberlik etmelidirler.⁵⁴ Aydınlar ile halk arasındaki bunalımı aşmak için halka *dini ahlak* yerine *yeni bir ahlak anlayışı* ve *ideal* getirilmelidir. Ülken, Halk ile aydın arasındaki ilişkinin

⁴⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 203.

⁵⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 121.

⁵¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 6.

⁵² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 119-120.

⁵³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 110.

⁵⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. XXVIII.

kine dayanmasından kaynaklı iki zümrenin birbirlerine karşı gittikçe daha kapalı ve daha muhafazakar hale geldiklerinin farkındadır.⁵⁵

Ülken, insanlığın yapısal sorunlarını, devirlerin özellikleriyle, ruhun hastalıklarıyla halkın yaşadığı yönetim anlayışlarıyla derinlikli, kapsamlı, gerçekçi tutumla açıklar. İnsanın görünümüleri tarihsel, toplumsal, siyasal ve kişilik açılarından değerlendirilir. Toplum ve insanlık sorunları üzerine yoğunlaşma nedeni insanlığın yaşama şartlarının çok kötü olduğunun kabulüdür. Ülken, bazılarının tutku aşamasına yaklaştıklarını kabul etmekle birlikte dünyadaki bütün toplumların anlatılan sorunları yaşadıklarından emindir. Felsefi düşünce tarzının gereği olarak, sorunları insanlık üzerinden tartışmakta, toplumların elde ettikleri başarıların insanlık sorunlarının üstesinden gelemediklerini belirterek, insanlık sorunlarını aşmak için yeni bir anlayışla sorunları inceleyip yapısal özelliklerini kavrayarak onlara çözüm modelleri geliştirmek gerektiğini öne çıkarır. Ayrıca, kendi ahlaki modelini güçlendirmek için önceki ahlak anlayışlarını da eleştirmeyi ihmal etmez.

4. Ahlak Sorunu

Ülken ruhun (bilincin, insanın) gelişmesinin en son aşamasının *ahlak*⁵⁶ olduğunu kabul eder. Tarihsel süreçte ortaya çıkan ahlak anlayışlarının yetersizliklerini kabul edip ahlaki yeniden kurgulamak ister. Ülken *insani ahlak* adını verdiği kendi ahlak anlayışını korkudan, ümitten, vehimden, kuruntudan, gururdan, öğünmeden kurtulup *tutku* ile *sevgi* üzerine kurmak amacındadır.⁵⁷ İnsan olma durumunu ruh üzerinden açıklayan Ülken insanı (ruhu) *tutku* ve *aşk* gibi iki zıt alemin çatışmasından doğan kıvılcıma benzetir. Çekiçle örs arasından çıkan kıvılcım gibi insanın (ruhun) eylemleri de toplumsal baskı ile bedensel arzuların çarpışmalarından yeni gerçeklik olarak doğarlar.⁵⁸ Ahlaklılığın zorluğunun bir başka nedeni insanın özgür doğmamasıdır. İnsanın içindeki hayvanın toplumla çatışmasıyla pençeleşmesiyle özgürlüğünü kazandığını belirten Ülken'e göre *ahlaka sahip olarak dünyaya gelmeyen* insan bedensel eğilimlerle çarpışarak iç hürriyetini, cüret ile tutkusunu, ahlaki iradesini elde eder. Zincirler içinde doğan insan, hayatı pahasına bu zincirleri kırarak en son ve en güç olan özgürlüğe ulaşır. İnsanın bilinçlenip özgürleşmesi çabayla, çatışmayla, ıstırapla ve kurbanlar sunmakla olabilmektedir. İnsanlığın kurtuluşu tutku ve aşkla meydana getirilen iç özgürlükle (bilinçlenme) gerçekleşebilmektedir.⁵⁹ Bilinçlenme ve özgürlük kişinin kendine, mesleğine ve topluma karşı hukuki görevleri ile ahlaki sorumluluklarını

⁵⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. XXIX.

⁵⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 167.

⁵⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 3. bs., s. 77.

⁵⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 3. bs., s. 77.

⁵⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 140-141; *Aşk Ahlakı*, 3. bs., s. 190.

yerine getirmenin alt yapısını oluştururlar. Tahakkümlere boyun eğerek özgürlüklerini kazanamayan kişiler ahlaki sorumluluklarını yerine getiremezler.

Ahlakı yeniden temellendirmek isteği insanı, siyaseti, devleti, toplumsal düzeni de temellendirmeyi gerektirir. Modern medeniyetin bütün değer sistemlerini dönüştürmeye zorladığı, bir çoğunu değersizleştirdiği, yaşama şartlarını değiştirdiği, bilgi birikiminin çok hızla arttığı, toplumlararası rekabetin çok yüksek bir seviyede seyrettiği 20.yüzyılın başında Ülken çok cesur davranıp, oldukça kapsamlı ve karmaşık bir kurguyla ahlakı kendi anlayışı doğrultusunda temellendirmeyi denemiştir.

4.1. Geleneksel Ahlak Anlayışlarının Eleştirisi

Felsefi temellendirmelerde araştırılan konuyla ilgili daha önce ileri sürülmüş düşüncelerin çok önemli rolleri vardır. Araştırmacının konuyla ilgili düşünceleri büyük ölçüde daha önce ileri sürülen düşüncelerden oluşur. Önceki düşünceler bir yandan konunun anlaşılmasını sağlarken diğer yandan yeni düşüncelerin üretilmesini desteklerler. Ayrıca yeni araştırmaların sağlam şekilde temellendirilmesi de önceki düşüncelerin eleştirisine bağlıdır. Başka bir deyişle, her araştırma ve temellendirme konuyla ilgili daha önce ileri sürülen düşüncelerle eleştirel bağlamda hesaplaşmalıdır. Ülken, ahlakla ilgili düşüncelerini temellendirmek için ahlakla ilgili önceki anlayışları sert şekilde eleştirmiştir.

Ülken'e göre eski devirlerde tembelliğe fazilet, zulme adalet gözüyle bakılması, örf ile âdetlere uygun davranmanın ahlak kabul edilmesi yanlıştır. *İnsani ahlak* açısından bakıldığında, örflerde doğru kabul edilen davranışların kusurları rahatlıkla görülür.⁶⁰ Köktenci bir tavırla ilkçağ bilgeliğine (hikmetine) karşı çıkarak hikmetin değil aşk ahlakının benimsenmesini teklif eden Ülken, insanı tutkulardan vazgeçmeye, ölçülü olmaya, arzulara karşı koymaya ve azla yetinmeye zorlamanın doğru olmadığı düşüncesindedir. Terbiye etmek niyetiyle insana (ruha) baskı yapılmasına, sıkıştırılmasına, zulmedilmesine karşı çıkar.⁶¹ Eski toplumlar için ahlaki eylem bedeninin isteklerini karşılamamak, arzulara teslim olmamak, hırsı boğmak ve şehveti öldürmektir. Onlar için ahlaksız eylem yalnız bedensel ve şehvetle ilgili arzulardır. Eski toplumlar kalabalıkların baskı altına alınmalarını, sınıfların vahşi hayvanlar gibi birbirlerini boğazlamalarını, kişileri kötümeleri, karalamaları, iftiraları ve yalanları önemsememişler bu eylemleri ahlaksızlık saymamışlardır.⁶² “Desinler” ahlakını önemseyen dünün ve bugünün toplumları *faziletli görünmek için* fazilete değer vermişler; iyi insan denmesi için iyilik yapmışlar; kişisel fedakarlıklara “babayiğitlik” payesi almak için katlanmışlardır. Onlar ahlaki niteliği içselleştirip yaşamamışlardır, *öyleymiş gibi görünmek* yeterli

⁶⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 167.

⁶¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 14.

⁶² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 56.

sayılmıştır.⁶³ Eleştirel tespitleriyle insanlık tarihinde ahlakın çok zayıf kaldığının bir resmini sunan Ülken öne çıkan çeşitli ahlak anlayışlarını benzer tavırla eleştirmiştir.

Ülken, *korku* üzerine kurulmuş ahlak olamayacağı, cehennem, kılıç, Allah ve kanun gibi korkuların insanı düzeltmeyeceği düşüncesindedir. Ülken'e göre bilinmezden, sırlardan gelen emirlere kişiliği kaybettiren korkuyla baş eğmek ahlak sayılmaz.⁶⁴ *Ümit* üzerine ahlakın kurulamayacağını belirten Ülken'e göre Cennet, gelecek, günahların affı ve şöhret gibi ümit içerikli vaatlerle, tatminle, menfaatlerle insan erdemli olamaz.⁶⁵ Bilinemeyenden, insanın kavrayamadığı alemde gelen *bir emre boyun eğme* üzerine kurulan anlayış kişilerin özgürlüğünü, özerkliğini, bilinciyle eylemde bulunma gücünü ortadan kaldırdığından ahlak sayılmaz. Bunun nedeni ahlakın hayatın parçası olması ve ahlaklılığın tecrübeyle denetlenebilirliğidir.⁶⁶ *Dayanma ve katlanma* üzerine kurulan ahlak da yapmacık ve iğretidir. Erdemlilik (fazilet) akıntıya kürek çekmekle değil, sıkıntıları yenme, sorunları çözme sevgisi ve sevinciyle yürütülür. Ölünceye kadar sıkıntı çekmeyi tavsiye eden anlayış doğru olamaz.⁶⁷ *Benlik* iddiasına dayanan ve *gurur* üzerine kurulan ahlak olamayacağını bildiren Ülken'e göre, her şey bendedir diyenler her şeyin eski sahiplerine iade edildiklerinde bomboş kalacaklarının farkında değildirler.⁶⁸ *Hazlar* üzerine kurulan ahlak da hazdan vazgeçildiğinde anlamsızlaşır. *Fayda* üzerine kurulan ahlak anlayışları da çıkarlar çatıştıklarında yıkılır. *Akıl temelli ahlak* bütün ahlakların en küllisi ve sağlamı olmakla birlikte eleştirel temelde çözüm-lendiğinde yetersizlikleri görülür.⁶⁹

Ülken, ahlak eleştirilerinde ahlakın dinden, örf ve adetlerden ayrılması gerektiğini belirterek, felsefede ortaya çıkan ahlak anlayışlarının yetersizliklerini gerekçeli olarak ortaya koyar. Eski ahlak anlayışlarının beklentileri karşılayamadıklarını tarihsel ve mantıksal açıdan sergiler. Hikmetin yetersizliklerini eleştirir. Örfleri ahlak olarak yorumlamayı, zulümle adaleti karıştırmayı, tutkuları cezalandırarak baskı altında tutmayı yanlış bulur. Ayrıca ahlakın, korku, ümit, emre itaat, benlik, haz, çile, fayda gibi değerlerle açıklanmasını yeterli görmez. Söz konusu ahlak anlayışlarının yetersizlikleri insanlığın yaşadığı sorunlardan da anlaşılmaktadır.

⁶³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 56.

⁶⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 50.

⁶⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 50.

⁶⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 62.

⁶⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 61.

⁶⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 50.

⁶⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 61-62.

4.2. Ahlakın Temellendirilmesi

Ahlakı kişinin eylemleriyle *kamulaşması*, parçanın *kişilik* halinde bütüne açılması⁷⁰ şeklinde açıklayan Ülken'e göre *ahlakın amacı kişinin eylemlerini toplum ve insanlık için düzene koymaktır*.⁷¹ Kişi, eylem, bütün, kamulaştırma, düzen, insanlık kavramlarının sahip oldukları anlam katmanları ve birbirleriyle ilişkileri ahlakın omurgasını oluşturur. Kişiler arası ilişkileri düzenleyen ahlak, aynı zamanda kişinin kamuda yer almasının da alt yapısını oluşturur. Kamu, toplumdaki genel geçerliği, düzeni, beceriyi, gelişmeyi, görevleri ve sorumlulukları içeren kişilerin eylemleriyle meydana gelir. Ülken, ahlakı kamunun elemanı olan kişi üzerinden kurgular. Kişi, yaşadığı deneyimlerle kendini var eden nitelikleriyle öne çıkar. Toplumsal hayat için gerekli olan ahlak bilgiye, gerçeklere ve doğanın bütünlüğüne dayanır. Madde ve toplum üzerine kurulamayan ahlak kişi merkezlidir. Ahlak, kişide (insanda) başlar ve kişide (insanda) hedefini bulur.⁷² Hayatın gerçekliğinde varoluşunu sürdüren kişinin ahlaklılığı eylemlerinde görülür. Ülken, insanın kötülüklerini itiraf ederek özgürleşmesini, böylelikle ahlaki varlık olmasını sağlayan açıklık tutkusunu (kendilik bilinci denebilir) ahlakın çatısı kabul eder.⁷³ Kendilik bilinci kişinin kusurlarından kurtularak üst mertebeye çıkmasını, görevleri ile sorumluluklarını yapmasını ve amaçlarının peşinden gitmesini sağlayarak ahlakı çerçeveler.

Ülken'e göre ahlak alanı ideal insanlık aşaması (alemi) ile gerçek olan insan hayatının temasa geçtiği, insanın bütün gayretiyle ulaşmak istediği idealdir. Ahlak, arınmış insanın seçkinleşmiş ve üstün bir hedefe yönelen eylemlerinin alanıdır.⁷⁴ Ahlak, benliğinden geçmek, bencilliği aşarak, imanı bütün zamanlar ve bütün mekanlar için düstur olacak bir fiil haline koymaktır. Bu anlayıştaki ahlak yalnız tutku ve aşk üzerine kurulabilir. Bu ahlakın yaşadığı bina yalnız insanlıktır. Çünkü beden sonlu, sınırlı ve ölümlü olan arzuları üzerine hiçbir ideal kurulamaz. Toplumun değişen ve göreceli değerleri üzerine değişmez ahlak geliştirilemez.⁷⁵ Ahlakın zaman ile mekana göre değişmeyen sürekli ve evrensel eylem ilkesi vardır.⁷⁶ Bu ilkeye dayanarak yapılan eylemler ahlakidir. Ülken'e göre zamanın üstüne çıkmak, sınırları aşarak evrene ve bütüne yönelmek anlamındaki ideal yalnız *sevgi* ve onun gelişmesinden doğan *insanlıkta* olabilmektedir.⁷⁷ Başka bir deyişle ahlak tam olarak insanlıkta gerçekleşmekte ve son hedefine ulaşarak *insani ahlak* haline gelmektedir.⁷⁸ Ahlak kişi ve insanı ideal ölçülere vardırma amaç olarak insanlığın önüne koyar.

⁷⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 1.

⁷¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 56.

⁷² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 61-62.

⁷³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 78-79.

⁷⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 83.

⁷⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 40.

⁷⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 61-62.

⁷⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 49.

⁷⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 56.

Ahlakın tutku ve aşk üzerine kurulması gerektiğini kabul eden Ülken'e göre yapılan eylemler fayda ve tatmin amaçlı değillerse, içten gelen sonsuz bir şevkin kudretiyle gerçekleşiyorsa ahlaki sayılırlar.⁷⁹ *Tutku ahlakı* örfe âdete bağlı olmayan, zamanla ve mekanla değişmeyendir. Aşk ahlakı menfaat ile tatmine köle olmayan, dışarıdan veya sıklardan gelen hiçbir emre boyun eğmeyen, yalnız içten gelen mutlak emirlere, ruhun (akıl) gücüne bağlı olan insanlık ahlakıdır.⁸⁰ Korku ile ümitten, vehim ile kuruntudan, gurur ile övünmeden kurtulmuş olan tutku ve sevgi üzerine kurulur.⁸¹ Sevgi ahlakı kölelikten nefret eden, hiçbir kuvvete ve hiçbir insana ibadet etmeyen hürriyet ahlakıdır.⁸²

Ülken, insanı beden-ruh birliği şeklinde yorumlar ve ruhu bedene hakim olan bilinç (akıl) olarak görür. Geçmişteki ahlak anlayışlarının arzuların tatminini yasaklamasını doğru bulmayan Ülken, kişinin bilinçlenmesini, bedeninin arzularının tatmininin kişinin (ruhun) toplumsal düzenle çatışmasına bağlar. Aşk ahlakına götüren süreç kişiliklerin yaşadıkları çatışmalarla gerçekleşir. Kişi bu çatışma ortamında bilinçlenmekte, kendini geliştirmekte, arzularını tutkulara dönüştürmekte, özgürleşmekte ve aşka varmaktadır. Çatışmaların, arzuların, tutkuların ve aşkın ortaya çıkardığı ahlak kişinin kendilik bilincini geliştirmesidir. Bu bilinç kişinin eylemlerinin her birinde kamulaşarak (genelleşerek) gerçekleşir. Bilinç, kişinin kendine ve topluma karşı sorumluluklarını yerine getirerek toplumsal sorunlar hakkında çözüm modelleri geliştirip uygulamalarına yardımcı olmak şeklinde yorumlanabilir. Kişinin aşk ahlakıyla kazanımları amaçlarını gerçekleştirme süreçleri şeklinde okunabilir.

4.3. Ahlakın Hedefleri

Ülken'e göre ahlak gerçeklik ile ideali ilişkilendiren değer olarak varılmak istenen son hedeftir. Başka bir deyişle ahlak her kişi ve toplum için gerçekleştirilmesi gereken amaçtır. Hedefe yönelen kişiler ile toplumların birlik, kendine yetme, sükun, mertebeler ve adalet olmak üzere ahlakın beş temel özelliğini içselleştirmeleri gerekir. Ahlakın hedefleri kişi ile toplumun bilinç ile eylemleriyle gerçekleştirilebilmektedir.

Ülken'e göre ahlakın ilk hedefi olan *Birlik* her şeyin birbirleriyle birleşmesi, çatışma ve kinlerin bütünlük içinde kaybolmasıdır. Birlik, eşyada fark görmemek, *senle benin üstüne* yükselmek, bütün insanlara bir gözle bakmak, milliyet davalarını, sınıf kinlerini aşarak insanlığa ulaşmaktır. Birlik zıt olan şeyleri düşman değil birbirlerini tamamlayan şeyler olarak görmedir.⁸³ Birliğin ortaya çıkması zaman bilincini geliştiren

⁷⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 50.

⁸⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 50.

⁸¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 53.

⁸² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 57.

⁸³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 83.

sürece bağlıdır. *Mekanın ebediliği* şeklinde anlamlandırılan *zaman* sürekli bir anı, ezeli bir şimdiye işaret eder. Zaman, değişmeler içindeki değişmez bilincidir; çoklukta tecelli eden birliğin düşünülmesidir. Süreçler içinde bilinçlenerek gerçekleşen birlik, insanlar arasındaki çekişme ve çatışmaların nedenlerini ortadan kaldıran ahlaki değer olarak öne çıkarılır. Ahlaki anlamda birliği, milliyeti aşarak insanlığa ulaşmak, vatan sevgisinden insanlık idealine yükselmek şeklinde anlamlandıran Ülken'e göre insani ahlaka dayanan *vatan sevgisi* birliğin temelidir.⁸⁴

Ahlakın ikinci hedefi olan *Kendine Yetme* birlik halindeki insanlığın (alemin) yetkinleşmesi, sonsuza yönelerek kendindeki eksikliklerin birbirlerini tamamlaması ve iyiliğin hakim olmasıdır.⁸⁵ Kendine yetme oluşun her merhalesinde ulaşılan yeni bir konaktır. Canla, gönülle beklenen konaklara varılınca ileride yeni konakların olduğu anlaşılır. İnsanın asıl gücü arkası gelmeyen konaklara doğru açılmış sonsuz arzusundadır. Konakların varlığı ile arzular dıştan perişan ve düzensiz görünen insanlığın ahenkli ve düzenli olduğunu göstergeleridir.⁸⁶ İnsanın kendine yeterliliği eksikliklerinin bilinciyle sayısız konakların aşılması gerektiğinin farkına varması ve yolculuğunu arzularının desteğiyle sürdürmesidir. Ülken açısından kendine yetme bilincinin varmak istediği *tamlık*, eksikliklerden kurtulma çabası ve ölümlülükten ebediliğe geçiştir. Tamlık sevgisi mükemmel olmayan insandadır. Bütün eksikliğine rağmen kemale aşık olduğundan insan etrafındaki eşyaların mükemmeldir. Tamlık aşkı, eksikliği bilmek ve mükemmeli istemektir; hayale ve gerçeğe esir olmamak; iyiliği gerçekleştirmektir. Tamlık eksikliklerle dolu ruhun ulaşmak için çabaladığı iyilik alemidir.⁸⁷

Ahlakın üçüncü hedefi olan *Sükun* sonsuz oluştaki ruhun şevklerinin kendine yetmesi, gerçeklerin bütün hazlarını görmek için eşyaya ve çokluğa ilişkin isteklerin kalmamasıdır. Ruhun, tamlığın verdiği mutlak sükuna ve rahatlığa kavuşmasıdır.⁸⁸ Ruhun tam olmaya başlaması, insanın eksiklik ile yetersizlik azabından kurtulup iç huzura kavuşmasıdır. Sükun, tutkudan geçip sevgiye ve çokluktan geçip birliğe ulaşmaktır.⁸⁹ Sükuna eren hakikat aşkına ve iş tutkusuna ulaşandır. Sükuna ulaşmak insanlık idealine varmak ve alemle bir olmaktır. Sükunsuzluk milliyet kinini ve sınıf kavgasını aşamamak, farklılıklar arasında ezilmektir.⁹⁰

Dördüncü hedef olan *Mertebeler* varlığın oluşunda sükuna kavuşan insanın bu hedefe ulaşanlarla ondan uzak kalanları özelliklerine göre ayırabilmesidir. Mertebeler arası geçişlerin mümkün olduğunun görülmesidir.⁹¹ Mertebeler birlik ahlakının

⁸⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 84.

⁸⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 83.

⁸⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 87.

⁸⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 87.

⁸⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 83.

⁸⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 90.

⁹⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 91.

⁹¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 83.

esası ve doğruya ulaşmanın yollarıdır. Savaş içinde sükunet mertebelerle elde edilir. Mertebeler, ruh ve eylem kudretine göre insanların derecelere ayrılmasıdır.⁹² Mertebe anlayışı, ahlaki sürecin en üst aşamasına ulaşanların toplumu ahlak düzenine göre biçimlendirmesidir.

Hedeflerin sonuncusu olan *Adalet* gerçeğin düzenine ve ruhun mertebelerine uygun hareket etmektir. İnsan bu hedefle birlikten çokluğa geçer, kendine yetmekten eksikliğe iner, ideali sorunlarla ilişkiye sokar.⁹³ Mertebelerin aşamaları ahlaklılığı daha belirgin hale getirir. *Adalet* birlik ahlakının neticesidir. Eşyaya sevgi ile bakmak, birlikten çokluğa dönmek, gökten yere inmektir. Sevgi ile eşyayı görmek, noksanlığı içinde onu sevmektir.⁹⁴ Ahlaklılığın en üst aşamasında gerçekleşecek adalet bir bakıma kişinin test edilmesidir. Adil eylem ahlaklılığa, haksız eylem ise eksikliklerin varlığına işaret eder. Ülken'e göre ahlakın esası, insanları hakiki özgürlük ile eşitliğe ulaştıran adil olmaktır. Adil olmaksızın insanları ahlaki mertebelere ayırarak işleri ve görevleri bu mertebelere göre eşitsiz dağıtmaktır. İnsanları soy, servet, kibir, gurur asillğine, ya da kendine en uzak insani ideale bir anda eriştiğini farz ettiren hayali eşitlikçiliğe göre değil yalnız ruh ve ahlak asillğine göre ayırmaktır.⁹⁵

Ahlakın ilk ve en büyük adımı adalet kürsüsünde zulmü kurarak halkın gafletinden faydalanmamak, işi sahibine bırakarak çekilmektir.⁹⁶ Adalet düşüncesi muktedirliği ve affetmeyi telkin eder. Acımayla kuvveti birleştirmeyi, ahlak sevgisiyle aleme hükmetmeyi, sahip olmak için sevmeyi ve sevmek için sahip olmayı teklif eder.⁹⁷ Bütün faziletlerin toplandığı adalet, insanı insanlık ülküsüne (idealine), ruhun özgürlüğüne ve kişiliğin özerkliğine götüren tek yoldur. Zühdün mümini Allah'a götürmesi gibi, adalet de insanı en büyük ideal olan özgürlüğe götürür. Adaleti terk edenler için özgürlük ve insanlık yolu kapanır.⁹⁸ Adaletle ahlaklılığı birleştiren Ülken kişinin yaşama şartlarını ve kimliğini belirleyen değerleri adalet amaçlı eylemlerle göstermeleri gerektiğini vurgular.

Ahlakın hedefleri olarak görülen, birlik, yetkinlik, sükun, mertebeler ve adalet değerleri ahlaklılığın birbirlerini tamamlayan farklı görünümleridir. Ahlak, özgür bir kişi olmanın ve ideal toplumsal düzenin temelini oluşturur. İnsanlığın huzuru ve geleceği insanın ahlaki kavrayış tarzına göre değişecektir. Ahlaki değerleri içselleştiren kişiler toplumu iyileştirmek için çalışırlar. Toplumun iyileştirilmesi mertebelerin ilkelerine göre düşünmek ve eylemde bulunmakla yakından ilgilidir.

⁹² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 93.

⁹³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 83.

⁹⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 99.

⁹⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 104.

⁹⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s.105.

⁹⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 106.

⁹⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 117.

4.5. Mertebeler

Ahlakın Hedefleri'nde kişinin edineceği ahlaki özellikleri açıklayan Ülken mertebeler anlayışında da kişinin ahlaki gelişim süreci ile toplumsal düzeni betimler. Kişi ahlaklılık değerlerini içselleştirip gelişirken mertebeler denilen dört aşamadan da geçer. Ülken, mertebelerin (basamak-aşama) toplumdan başladığını kişilikte bittiğini; vatandan yola çıkıp insanlıkta sona erdiğini belirtir. Ona göre mertebeler sisteminde özgürlüklere imkan vermeyen halktan (kütleden) hareket ederek özgür insanların ve bağımsız kişilerin oluşturdukları topluma kadar yükselebilir. Bu büyük yolculukta Halk, Vatandaş, Vatan Sever, İnsan Sever olmak üzere dört mertebe geçilir. Birbirlerinin üzerine piramidin katları gibi kurulan mertebelerden birini inşa etmeden ötekine geçilemez. Bu binaya düşüncelerle değil ancak ahlaki eylemlerle girilebilir. İnsanın kemale ermesi (bilgeleşmesi) her katın gerekliliklerini yerine getirerek bir kattan öbür kata geçebilmesiyle mümkündür. Kemale erip birliğe erişmek için alana ilişkin deneyimleri yaşayıp ahlak sınavlarından geçilmelidir.⁹⁹ Kişiler özgür ahlaki eylemleriyle kendilerini geliştirirken toplumdaki ahlaki mertebelerde de yükselirler.

Halk Mertebesi: Toplumdaki herkesi içeren *halk mertebesi* insanın olağan şartlarda bir araya gelmesidir. Eksiklik ve olumsuzluklarıyla bilinen *halk* ayrı sınıf değildir. Halk, insanın onunla yola çıktığı ve olgunluğa gittiği ilk mertebedir. Halk bilinçlendirilerek irfanla donatılmalıdır.¹⁰⁰ Hakikatten uzak olan, sadece bedenin ihtiyaçlarını düşünen¹⁰¹ halkın eylemlerini korku ahlakı yönlendirir. Bir topluluğa niçin bağlı olduğunu bilmese de topluluğun yönetiminde kendini iyi hisseder. Toplumsal düzenin temeli olan *korku ahlakı* halk ruhunun dizgini ve hakiki ustasıdır.¹⁰² Korku ahlakını aşamama anlamına da gelen *halk* alim, cahil, zengin, fakir, avam, havas dahil herkes, *irfana eremeyenlerden*, korkuyla iyi olmaya çalışanlardan, *ruhlarında insanlık aşkı uyanmamışlardan* oluşur.¹⁰³

Ülken'e göre halkı yönlendiren korku ahlakı ruhları pişiren ilk ocaktır. Bu ocağa girenler farklı şekillerde etkilenirler. Bazıları ocakta kabuk bağlar, kimileri harlı ateşte kavrulup kalır, kimileri şeklini ve kimliğini kaybeder, kimileri yandıkça kuvvetlenir zorluklarla aşkın kemaline ulaşırlar. Ateşten korkup geri dönmek, sürünün ve hayvani kuvvetin cenderesinde ezilmektir.¹⁰⁴ Belirtilen şartlardaki halkın iyileştirilmesi öncelikle sahte sınıfları zihinlerde yıkarak insani mertebeleri tanıtarak halkın yeni yola yönlendirilmesiyle olur.¹⁰⁵ Halkın hakiki hürriyete ulaşması için üzerindeki iğreti ve sahte hürriyet kaldırılmalıdır. Gerçeklikten hareketle kişilerin derin farklılıklarını he-

⁹⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 94.

¹⁰⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 120.

¹⁰¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 1.

¹⁰² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 94-95.

¹⁰³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 120.

¹⁰⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 121.

¹⁰⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 120.

saba katarak hakiki hürliğe büyük çabalarla ve ateşli bir adalet aşkıyla ulaşmalıdır.¹⁰⁶ Mertebelerin ilk aşaması olan halk mertebeler yolculuğuna çıkmamış herkesi kapsar. Bunların belirgin özellikleri ahlaki nitelikleri kazanamamaları ve sorumluluklarını yerine getirememeleridir. Aşk ahlakına varanlar halktan kişilerin mertebelerde yükselmelerine yardımcı olacaklardır. Toplumsal bir hareket değil kişisel çabalarla toplumun dönüştürülmesi öngörülür.

Vatandaş Mertebesi: Ülken'e göre *vatandaş mertebesi* noksanlığın, yetersizliğin baskısını hissederek daha güzel ve daha iyi bir hayata susayan kişilerin yükseldiği aşamadır. Gelecekte çıkar arayanlar, daha üstün bir yer isteyenler vatandaş mertebesine ulaşırlar. Vatandaş gelecek ümidiyle toprağına bağlanan, daha güzel bir hayata erişmek için bu günün kahrına katlanandır. Onu faziletli yapan güç *ümit ahlakı*dır. O, yarını beklediği için iyidir. Ümidi kırıldığı ve o yarın meydana çıkmadığı zaman vatandaş faziletini kaybeder. Ona vaatlerde bulunan, önüne geniş ufuklar açan kendisine dostlukla yol gösteren bir rehber ihtiyacı vardır.¹⁰⁷ Vatandaş ümit ile itaat eder; toplumun yasalarına özgürce bağlanır.¹⁰⁸ Gelecek, ahiret, ikbal ve cennet ümitleri vatandaş hayırlı olmaya, vazifelerini yapmaya, fedakarlık ve feragat göstermeye sevk eder.¹⁰⁹ Vatandaş, yasalara umutla boyun eğen ve gelecek tasasıyla adalet isteyendir. Ceza korkusuyla değil yarınki mutluluk arzusuyla davranan ve kendi toprağında her gün daha iyiyi, daha güzeli gözleyendir. Vatandaş içinde sorumluluk güneşinin doğmaya başladığı kişidir.¹¹⁰

Vatansever Mertebesi: Gururlu olanlar, benlik davasından vazgeçmeyenler, kendi özgürlüklerini her şeyin üstünde görenler, kendilerini dünyanın merkezi sayanlar *vatansever mertebesini* oluştururlar. Vatanı kahramanlığının sahnesi sayan vatansever hiçbir şeyin hükmü altında değildir; kimseye boyun eğmediğinden ve gururundan başka hiçbir kudrete bağlanmadığından iyi kabul edilir. Onu faziletli yapan *gurur ahlakı*dır. Yasaları önemsemediğinden, yalnız kendi iradesi ile kendi heveslerine değer verdiğinden özgürlük ister. Bu yüzden vatan ve savaş onun kişiliğinde belirleyicilerdir. Düşkünlük ile köleliğe kafa tuttuğu için iyidir.¹¹¹ Kendini hür zanneden vatansever, aslında herkesten daha fazla halkın esiridir.¹¹² Zulüm içinde yaşamaya katlanmaz, kendi vatanında hürriyetin bekçiliğini yapar. Adaleti yerine getirmez, adaletin icra edilmesine yardımcıdır. Kanunların zorbalı, sahtekarlar ve anlayışsızlar elinde alçalmasına meydan vermez. Vatansever mertebesi, vatandaşın içinde yükselecek gurur ve takdir ahlakına dayanır. O, alçakça yaşamaya ve zalimler elinde kahredilmeye katlanmadığı

¹⁰⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 121.

¹⁰⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 95.

¹⁰⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 96.

¹⁰⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 96.

¹¹⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 122-123.

¹¹¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 96.

¹¹² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 97.

için isyan eder. Halkın beğenmesini beklediği ve akışa muhtaç olduğu için halk ile birliktedir. Adaleti kendi özgürlüğü için arar.¹¹³

İnsani Vatansever: Tutkuyu aşarak aşka ulaşanlar, varlığın oluşuna katılanlar, kemal için yola çıkanlar *insani vatansever* mertebesine varırlar. Benlik davasından vazgeçenler, kendilerini silerek kişinin kaderi ile insanlığın kaderini birlik ve bütünlük içinde görenler bu mertebenin üyesidirler. Vatanı insanlık için ilk konak, toplumu insana (ruha) ve ahlaka ulaşmak için ilk adım yapan her yolcu insani vatanseverdir.¹¹⁴ İnsani vatansever sevgisini insanlığa vakfeden ve acısını, ümidini affını bütün insanlara dağıtandır. Noksanı hoş gören kötülüğü affedendir. Halkı halk olduğu için, vatanseveri cüret ve kahramanlığı için sevendir. Toplumun ruhuna gerçekten hakim olarak eşyanın düzenini ve insanların mertebelerini bozmadan onları bütünlüğe doğru götürüdür.¹¹⁵

İnsani vatansever, halka rağmen halk için eylemde bulunur; toplumun sorumluluğunu severek yüklenir ve yaşadığı tutkuları ile aşkın getirdiği yüke katlanır. Kendini feda ederek son mertebeye erer. İnsani birliğin gerçekleşmesi için halka hizmet eder. Halkın olgunlaşması için yapılması gereken şeyleri halka rağmen yapar.¹¹⁶ İnsani vatanseverlik bütün korkularını, ümitlerini, vehim ile çıkarlarını, meşru huzur ile refahını, dinlenmesini, keyfini, şöhretini, övünme zevkini halkı bilinçlendirmek, ilerletmek, özgürlük vermek için terk eder.¹¹⁷ Gurur için kahramanlık yapanlar değil *insanlık için kendini feda edenler* erdemlidirler.¹¹⁸ İnsani vatansever eylemlerini ahlaklılık üzerinden temellendiren, kendi kişiselliğini arkada bırakan, başka insanlara karşı sorumluluklarının bilincine varanlar aşk ahlakını yaşayanlardır. İnsani vatanseverlik yasaları aşk ahlakıyla, birlik bilgisiyle koymak ve ahlaki adaletle uygulamaktır.¹¹⁹ Benlik sevdasından vazgeçenler, birlik ve olgunluk irfanına erenler, insani mertebelere uygun olarak adaleti sağlarlar. Bunların meclislerinde yapılan yasalar ile aşk ahlakına dayanarak oluşturulan toplumlar insanlığın sağlam temelleridir.¹²⁰ İnsani ahlakı telkin edenler iyiliğin ve adaletin fiile geçeceği ideal toplumu kurgularlar.¹²¹

Ülken'e göre insanı evrenin merkezi gören¹²² insani vatanseverin *son gayesi vatan değil insanlıktır*.¹²³ Her aklı ve dili olanı insan kabul etmeyen insani vatansevere göre *insan ruhunda kudret olan ve aşk ahlakına yükselendir*.¹²⁴ İnsan olmak ruhunda inkı-

¹¹³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 124.

¹¹⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 97.

¹¹⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 99.

¹¹⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 124-125.

¹¹⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 125.

¹¹⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 97.

¹¹⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 124.

¹²⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 125.

¹²¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 131.

¹²² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 97.

¹²³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 125.

¹²⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 97.

lap geçirmek ve küfürden sonra imana gelmektir. Kendinden geçtikten sonra kendine dönmektir.¹²⁵ Hür insana ulaşmak için halktan, insanlığa ulaşmak içinse vatandan işe başlanmalıdır. Kendi vatanından başlamayan ve vatani için savaşmayan insanlık açısından hiçbir değeri yoktur.¹²⁶

Aşk ahlakına ulaşanlar ya da *insani vatanseverlik* mertebesine varanlar ahlakın insanı iyileştirmek olduğunu, insanlığı bütün olarak kavramayı, insanlığı ahlak üzerinden kurgulamak gerektiğini bilirler ve sorumluluklarını yerine getirirler. Kişinin ahlaklılığı, öncelikle ahlakın hedefleri olarak belirlediği *birlik, kendine yetme, sükun, mertebe, adalet* gibi değerlerin içselleştirilmesiyle olgunlaşabilir. Bütün bunların gerektiği gibi yerine getirilmesi adaletin sağlanmasıdır. Mertebeler kuralına göre eylemde bulanamayan kişi adil değildir. *Halk, vatandaş, vatansever, insani vatanseverden* oluşan mertebeler anlayışı bir yandan kişinin ahlaklılığının güçlenmesini, diğer yandan da aşk ahlakına varanların aşk ahlakına varamayanlara rehberlik ederek mertebeleri çıkmasını sağlarlar.

5. İdeal Kişi ve İdeal Toplum

Ülken insanın *aşk ahlakının* ya da *insani vatanseverlik* değerlerinin gereklilikleri yerine getirildikleri ölçüde insani ahlakın gerçekleşeceği düşüncesindedir. Aşk ahlakını bir yandan toplumsal mertebelerin sonunda ortaya çıkan bir değer sistemi olarak görürken diğer yandan insanlığın yaşadığı süreçlerde kişisel ruhların yaşadıkları tutkuların aşka dönüştürülmesiyle gerçekleşen kişisel özellik şeklinde yorumlar.

Ülken'e göre insanilik insanlığa yönelen ülkelerin hedefidir. Eski ve yeni bütün toplumlar da görülen *insan ideali* inancını dünyaya yayan inançlara (dinlere) gelinceye kadar her toplum kendi örnek insanını biricik sanmıştır. İnsanilik evrensel dinlerle (tek tanrılı) başlamış olmakla birlikte yeterince gelişmemiştir.¹²⁷ Kabile toplulukları kendilerinden başkasını insan kabul etmemişler; diğer inançlar insanlığın birliğini savunmakla birlikte fiili olarak onu parçalamaktan geri durmamışlardır, Yeniçağda akılcılık, bilimsel bilginin gelişimi, ezilmişlerin öç almasına dayanan insanilik düşünceleri doğurmuştur.¹²⁸ İnsanlık düşüncesinin tarihte olduğunu kabul eden Ülken insanlık değerinin yeterince gelişemediği görüşündedir. Dinler ile felsefede insanlık konusunun yeterince gelişemediğinin ve kabile, kavim, millet, medeniyet sınırlarını aşamadığının farkındadır. O, *insani vatanseverin* insanilik hedefine koşan kişi olduğu düşüncesindedir.¹²⁹

¹²⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 98.

¹²⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 125.

¹²⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 3. bs., s. 246.

¹²⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 182.

¹²⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 182.

5.1. İdeal Kişi

Toplumsal ihtiyaç duyduğu insan tipinin nasıl olması gerektiği konusunu çeşitli bağlamlarda tartışan Ülken, kafaları boş, cepleri ile mideleri dolu insanlardan kurtularak, cürete, aşka ve tutkuya ulaşan hür kişileri yetiştirmek için vatan ve bağımsızlık ister. Ayrıca, koloni halkına zincir vuran vatanseverliğe ve davasının kazancını kendi ırkına hasreden insaniyetçiliğe karşı çıkar. Amacı hakiki özgürlüğe ve hakiki insanlığa ulaşmak için biricik yol olan insani vatanseverliğe varmaktır; insanlığın huzuruna bağımsız bir kişilik, yeni bir kitapla, yeni bir sözle ve yeni hürriyet anlayışıyla çıkmak ister.¹³⁰

Ülken'in *Türkiye'de ideal uğruna kendini feda eden insan neden yoktur?* sorusu hayati öneme sahiptir. Ülken'e göre insanlığa ya da bir kuvvete inanç, tutku ve aşk halini alıp taşacak seviyeye geldiğinde kişi kendini feda eder. Cesaret ancak insani bir hareket için yapıldığında ahlakidir. Yalnız siyasi bir düşünce, toplumsal bir dava, insani hürriyet için gösterildiğinde cesaret fazilettir. İmanla gerçekleşen *faziletli insanın çıkmamasının nedeni, kişilerde kendilerini feda edecek en üstün değer olan imanın oluşmamasıdır*. Herkes huzur içinde yaşarken, kendi huzurunu bırakmayı telkin eden fikirler yoktur. *Büyük iman sahibi kişiler doğup düşüncelerini topluma anlattıklarında cesur, fedakar ve gerçek savaşçılar ortaya çıkar*.¹³¹ İki yüz yıldır Türkiye'de sıkça sorulan soruları cevaplamayı deneyen Ülken sorunu açık şekilde dile getirmiştir. Toplum sorunlarına çözüm modelleri geliştirmek için kendini feda edecek kişi modelini betimlemiştir. Düşünürlerimizin kıymetini bilmememizi ve düşünce geleneklerinin oluşmamasını da eleştirir. Eksikliğin nedeni *toplumun yeni insan yetiştirememesidir*. Yeni insan, fedakarlıklar yaparak zafer değil aşk arayandır. Kurbanları zafer için değil aşk için verenlerdir.¹³²

Ülken'e göre insanlığın önde gelen kişileri *insani ahlakı* telkin etmişler, iyilik ile adaletin gerçekleşeceği ideal toplumu kurmaya çalışmışlardır. *Peygamberler* ideal toplumu üstün bir alemde görerek yeryüzünde ona uygun örnek toplum kurmak istemişler.¹³³ Ruh ile eşyanın hakikatinden, birlikten bahseden peygamberler gözlerdeki perdeyi açıp ırkların, dillerin, asırların ve ülkelerin üstüne yükselecek şeyler ile ruhun doğasını göstermişlerdir.¹³⁴ *Filozoflar* insana tümeller alemini tanıttılar. İnsana insanlığı sundular.¹³⁵ Filozoflar gökteki şehri yeryüzüne indirerek doğrunun, güzelin ve iyinin fiile geçeceği toplum tasarladılar.¹³⁶ *Buda* ideal toplumu yeryüzüne indirmiş; insanları hakiki hürliğe sevk edecek tek yol olan mertebeler ahlakını kurmuştur. Ruh asilliğini

¹³⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 86-87.

¹³¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 141.

¹³² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 167.

¹³³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 131.

¹³⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 67.

¹³⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 68.

¹³⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 131.

hayvani güçlere hakim kılarak *insanlığa giden bütün kapıları açmıştır*.¹³⁷ *Hakimler* (bilgeler) hakikat alemine girdiler; orada kaldılar ve öyle yaşadılar. *Sanatçılar* hakikat alemine doyamadılar. Hakikate nüfus etmek için çokluktan başlayan *bilginler* parçalar üzerinde çalıştılar ve orada derinleşerek insanı birliğe götürmeyi amaçladılar. Hakkı hak için aradılar. *Zanaatkarlar* eşyanın hakiki değerini gösterdiler. Tabiata karşı koymanın zararını ve uymanın değerini öğrettiler.¹³⁸ İnsanlığın ideal kişileri evren tasavvurunu idealleştirmek için çalışırlar.

Ülken, insani ahlak için tarihsel malzemenin yetersizliğinin ve insanlık sevgisi anlayışının da taraftar bulmadığının farkında olarak bu fikri savunacak ideal insanı betimler. İdeal insanın inançlı olmasını isteyen Ülken bilim¹³⁹ (ilim) ile inancı ayıranların hayalci oldukları, ruhlarını parçaladıkları, çelişkiler yaşayarak kendilerini yok ettikleri düşüncesindedir.¹⁴⁰ İnanmadıkları şeyleri telkin edenler, söylediklerinin aksini yapanlar, bilimi bir süs ve zeka oyunu sananlar, düsturu hayırla ilgisiz bırakanların bilimlerinin varlığı yokluğundan daha kötüdür. Bu “imansız bilimdir.” Ona göre bilim yalnız eylem ve ahlaklı siyaset içindir. İmana kalp olmayan, eyleme geçmeyen, ahlak için temel olmayan bilim bir dakikalık zahmete değmemektedir.¹⁴¹

Ülken’in insanlarda aradığı temel özelliklerden biri inanmadır. O, inanmayanları, hiçbir inanca ulaşamayanları, bir fikre köle olup körü körüne onun peşinden sürüklenenleri hasta kabul eder. Daima şüphe içinde kıvranarak, hiçbir neticeye varmadan yollarda kaybolan bu kişiler ruhlarındaki azabı insanlara hücum ederek örtmeye çalışırlar.¹⁴² Ülken’e göre inanmak varlığın birliğine ulaşmak ve bilimin dışında alem bırakmamaktır. Ruh parçalanmaktan kurtarıp zaruretlere yolundan hürriyete kavuşmaktır. İnanmak yetkinliğe doğru yol almaktır; hakikati görmek ve dünyaya hakim olmaktır. Yanılgılar içindeki ruhu kurtuluş kıyısına çıkararak maddeye, hayata ve cemiyete hükmedecek yolu kazandırmaktır.¹⁴³ Ona göre bilimle (ilim) inancı birleştirenler hakikate ulaşırlar. Ruhunda hareket ihtiyacı duyanlar arayıştadırlar. İnananlarsa *arifiğe* ererler.¹⁴⁴

İdeal insan tipini arif bağlamında betimleyen Ülken’e göre arif hakka ulaşan, akıl ile duyguyu birleştiren, bilim (ilim) ile imanı uzlaştıran, vatanda insanlığı, insanda vatani gören, ideal ile gerçeği, olanla olması gerekeni, yerle göğü kavrayandır. Arif çokluğu bilen, birliğe inanandır; çokluğu birlikten çıkarandır. İnsanlık sıfatıyla vatana değer verendir. İnsanlığı vatan için değil, vatani insanlık için bir merhale gibi görür.

¹³⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 131-132.

¹³⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 68

¹³⁹ “İlim” terimi 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar “bilim” terimi anlamını da içerdiğinden H. Z. Ülken’in *Aşk Ahlakı*’ndaki düşüncelerini doğru anlamak için “ilim” terimleri yerine “bilim” terimini kullandım. Bazı yerlerde bilim terimi sonrasında ilim terimini parantez içinde yazdım.

¹⁴⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 42.

¹⁴¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 174.

¹⁴² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 41.

¹⁴³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 41.

¹⁴⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 42.

Tarihi gelecekle, hatırayı ümitle, vatan sevgisini insanlık aşkıyla bir kılandır. Arif için tabiatın başka tapılacak ve aşktan başka kanun yoktur.¹⁴⁵ Arif, duyulardan başlayıp düşünceye yükselendir.¹⁴⁶

Ülken'e göre arifin ilmi olan irfan¹⁴⁷ hakikati aramak, bilgiye doyamamak, erememek, asıla ulaşamamaktır. Varılan hiçbir nokta son değildir.¹⁴⁸ Rehberin bütün çabası içine ateş düşene, cüreti, tutkuyu ve aşkı arayana irfan vermektir. İrfan akılla duyguyu birleştirmektir. Tabiatla nefsi birlik haline getirmektir. İçindeki kudretin tabiat denilen bütünden bir parça olduğunu görmektir. İrfan nefsi tabiatın potasında erimekten ve ruhu toplumun ocağında yanmaktan kurtarmaktır.¹⁴⁹ İrfanda ilk adım kendine bakarak içindeki alemi görüp dışarıdaki alemi anlamaktır. İnsan uzun müddet yanlışla yaşadığından doğruya varamaz. Çoğu zaman eşyaya gaffletle baktığından kendine dönemez.¹⁵⁰ İkinci adım kendinde aşkı görmektir. Aşk ruhun olgunluğu hem zaafı hem de kuvveti, lütfu ve şiddetidir. İnsan aşkla cehennem lezzetini tadar ve bela tacını giyer. Cefadan sefa uman ve ölümden hayret bulandır.¹⁵¹

Ülken'e göre *ideal insan* alemi düzeltmek arzusuyla kendisine düzen verendir. Çalışkan, neşeli ve ahenkli gençlik yetiştirmek için iş zevki aşılایandır. İdeal insan, bencil maddecilerin, gafil hayalcilerin değil, pratik ülkücülerin (idealistlerin) peşindedir. Gerçekle temasa gelmiş ve insanları tanımış çalışan insanlara ihtiyaç duyar. Çok şey bilen ve hiçbir şeye inanmayan insanı değil; insani bir ahlaka inanan ve etkili olan insanı arar. Tartışan, tenkit eden, alay eden ve sözde fikirlerin sözde kalesi içine kapanarak hareketsiz kalan insanı değil, *telkinin sükunu* içinde dinleyen, yeni canlara üfleyen, yeni şeyler telkin eden, telkine açık insanı önemser. Ruh ile beden kudretiyle keyfiyeti gereklidir. "İşte insan" denebilecek kişilere ihtiyaç vardır.¹⁵² Fikirlerin arkasından sürüklenenler değil kendi fikirleri ile ideallerini üretenler, insanlara *tapanlar* değil, hürriyeti içinde duyan kişiler değerlidir.¹⁵³

İnsanın kendi üzerinde düşünmesini isteyen Ülken'e göre kişi kendine baktığında alemin küçük bir nüshasını görür. Orada unsurların birleşmesini, tabiatın kanunlarını, hayatın büyüyip gelişmesini, cemiyetin değerleri ile değişmelerini bulur. Kendine bakış derinleştikçe kişiyi oluşturan alemlerin sırları anlaşılır. Keşfettikleri kişiyi vermez. Bakışını daha da derinleştirdiğinde, kişi, kendinin, gördüklerinin bittiği yerde başladığını anlar. Kişi gördüklerini kendinde öldürdükten sonra yaşamaya başlar. Sınırsız

¹⁴⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 42.

¹⁴⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 44.

¹⁴⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 46.

¹⁴⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 42.

¹⁴⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 45.

¹⁵⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 46.

¹⁵¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 48.

¹⁵² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 6.

¹⁵³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 16.

hazine olan ve doymak bilmeyen tutkular kuvvetini yaşamaya başladığı yerden alır. Kişiyi ölümlü ve esir kılan sahiplendiği unsurlardır. Kişiyi ebediliğini ve hürriyetini zevkini veren de bedensel tutkuların peşinden gitmesidir.¹⁵⁴ Kişi kendinde içkin olan tutkuların bilincine vararak arzular ile tutkularını anlamlandırarak eylemlerinin alt yapısını kurar. Ülken, aşk ahlakının en büyük kaidesini fenalığa kızmamak, kırılmamak; kötülüğe hücum etmemek¹⁵⁵ şeklinde açıklar ve her işin başının sükun, telkin ve sabır¹⁵⁶ olduğunu belirtir. Bu duygu durumundaki insanın gerçeği göreceğini, uzun yol olsa da yanlıştan geri döneceğini, mertebeler ahlakıyla yeni baştan yola çıkarak kurtarabileceğini¹⁵⁷ kabul eder.

Ülken'in ideal insan tipi arif şeylere sırtını dönen, tutkuların körüklediği aşk ateşiyle yanan, irfan bilgisiyle uğraşan, insanlığın mertebeler sistemine göre gelişmesine yardım eden, dünyayı iyileştirmeyi amaçlayan kişidir. Arif, ahlaki hastalıklardan kurtulmuş, ihtiyaçları giderilen, özgürlüğüne sahip, insana karşı sorumluluklarını yerine getiren, birliğe katılmanın huzuruyla sükun içinde yaşayandır. İnançla ilgili kimlik olan "arif" Ülken'in felsefi kurgusuyla ahlaki kimliğe dönüştürülüyor. Ülken için arzu ve tutkularıyla yetişen, kendinde evreni bulan, insanlığı adaletle değerlendirip sorunlarını çözebilen kişiler ideal insanlardır.

5.2. İdeal Toplum

Ülken ahlak anlayışını geliştirirken toplumsal düzeni dönüştürmek gerektiğinin bilinciyle yeni bir toplum modeli kurgular. İnsani vatanseverliğin yeni bir felsefenin esasını ve konusunu oluşturduğunu bildirir. *İnsani vatanseverlik* felsefesinin yeni bir "birlikçilik" olacağını, hakikati olgu ile idealin birliği ile ayrılmaz bütünlüğünde göreceğini öne çıkarır.¹⁵⁸ Yeni felsefenin birlikçi anlayışının bir aşaması da insanlığı tek toplum olarak kurgulamaktır.

Ülken'e göre insanlık yaşadığı sorunlar nedeniyle yeni temellendirmeler yaparak kendisini değiştirmelidir. Söz konusu değişim için yapılması gerekenleri sıralar: 1. İnsanın (kişinin) hayvani güçler elinde ve toplumsal çoğunluğun ayakları altında ezilmemesi için insanlık binasına yeni kat eklenmelidir. 2. Medeniyetin yarıya gelmiş gelişmesinin çökmesine karşı konmalıdır. 3. İnsan (ruh) ürünlerinin hile ile zulmün elinde perişan olmasına ve insanın köle gibi kullanılmasına izin verilmemelidir. 4. Kılıç ile para zorbalığı, aristokrat ile ahiret tahakkümü üzerine kurulmuş bütün sahte toplum iskeleleri yıkılmalıdır. 5. İnsan (ruh) bilinçsiz yığınların oyuncağı olmama-

¹⁵⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 6-7.

¹⁵⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 88.

¹⁵⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 6.

¹⁵⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 133.

¹⁵⁸ Ülken, *İnsani Vatanseverlik*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1998, s. 66.

lıdır.¹⁵⁹ Sıralanan sorunların üstesinden gelmenin yolu insanlık binasında yapılacak yeni katta içkindir.

Ülken, doğa konusunda evrimci de devrimci de olmadığını, gökten yemek gelmesini beklemediğini, cenneti yer yüzüne indirmeyi vaat etmediğini dile getirir. İsteddiği, gerçekler arası çatışmalardan doğan insanlığın ilerlemesi, yaratıcı ruhu aydınlığa çıkarıp doğa düzeninde insanlığın hakettiği yere ulaşmasıdır.¹⁶⁰ *Düşüncelerinin çağa ait olduğunu* ve gelişen hayatın anlamını yansıttığını belirten Ülken, dünyanın yeni bir istikamete, özgürlüğe doğru gittiğini ifade eder.¹⁶¹ Toplum kendi kendini aşmalı, hududu geçip enginlere açılmalı, daima yeni ile sonsuzu istemelidir. Gerçekleşecek yeni hamleler toplumdaki tikanıklıkları açacaktır. Hamleler insanın ahlaki kudreti, hürriyet aşkı, kendini aşma ve adalet açlığıyla gerçekleşecektir.¹⁶² Çağın şartlarının toplumları sürüklediğinin farkında olan Ülken, topluma sorunlarını aşmak ve insanlığın yeni düzeni için model hazırlamak çabasındadır.

Ülken'e göre insanlığın yeni aşamaya geçmesi için toplumlar özgürlükleri geliştirmelidirler. Toplum ile ruhun (kişinin) özgürlükleri madde ve hayat kadar gerçektir. Ancak her toplum için ruh (kişi) özgürlüğünden ve özgürlük isteğinden söz edilemez. Toplumlar özgürlüklerini kazanmalıdırlar. Özgürlüğün temelini teşkil eden kişi olmak duygu bakımından tutkulu ve bitimsiz sürekli arzulara sahip olmakla mümkündür.¹⁶³ Korku ile kuruntudan sıyrılabilen halkta, hayatlarını ümitlere bağlayan yurttaşta, alkışa muhtaç gurur ahlakı peşinde koşanlarda özgürlük aşkı gelişmez.¹⁶⁴ Özgürlüğün önünde duran korku, çıkar, kibir gibi engeller aşılmadan özgürlüğü kavramamış kişilere özgürlük verilmesi anarşi ile despotluk ortamı hazırlar.¹⁶⁵ Kaderi de özgürlük bağlamında değerlendiren Ülken'e göre kadercilik, boynuna zincir geçirmek, zorbaların kahrına katlanmak, tahakkümü oldu bitti kabul etmektir. Mehdi'yi bekler gibi kaderin son sözünü söylemesini, son perdenin oynanmasını beklemek¹⁶⁶ özgürlüğü anlamamaktır.

Zorlukları göz önüne alarak yeryüzünün insanlığın vatanı olması gerektiğini düşünen Ülken'in vatan anlayışı geleneksel vatan anlayışının çok dışındadır. Ona göre hakikatlerin hakikati *insandır*. Saraylar, abideler, bilimler, felsefeler, dinler, ahiretler ve her şey insan içindir. İnsanın vatanı *ruhların (bilinçlerin) birbirlerine yaklaştığı yerdir*. Ademoğlunun kalbi fethedildiği gün yeryüzü insanın vatanı olacaktır.¹⁶⁷ Aşk ahlakı yeryüzünü vatan olarak tanımlama imkanı verir. Ülken'e göre *yarının cemiye-*

¹⁵⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 119.

¹⁶⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 140.

¹⁶¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 129.

¹⁶² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 129.

¹⁶³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. xxxiii- xxxiv.

¹⁶⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 128.

¹⁶⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 108.

¹⁶⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 126.

¹⁶⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 3.

tinden ümitli olmak özgür insanların insanlığı için temel kurmadır. Kadercilerin kara fikirlerinden, hayal kurucuların zavallı iyimserliklerinden kurtularak, gerçeklikten hareketle *siyaseti ahlak üzerine* ve ahlakı da *bilincin* (ruhun) gücüne dayandırarak işe başlanmalıdır.¹⁶⁸

Ülken'e göre günün birinde *tek bir topluma, hür insanların insanlığına ulaşmak isteniyorsa* varolan büyük farklar karşısında korkuya kapılmamalı ve gözler açık olmalıdır. Halk kendilerini gökten inmiş farz eden, ruhu ve ahlakı tekellerine almış, bütün tesir ve kudretini kaybeden *sahte ilmin* "seçkin"lerinden uzak tutulmalıdır. Halk, elinden tutup onu bilince, hürriyete ve aşk ahlakına götürmek isteyen öncülerle birlikte hareket etmelidir.¹⁶⁹ İnsanlık için siyasi ve askeri olmayan, ahlak temelli tek vatan düşüncesi oldukça ileri seviyede kuramlaştırmadır.

Ülken, mertebeler devletinin özelliklerinin insanlık anlayışının gelişmesine yardımcı olacağı düşüncesindedir. Ona göre milli hakimiyete dayanan devlet insan hakları denen özgürlük ve eşitlik değerlerini gerçekleştirmelidir.¹⁷⁰ Gelişmiş toplumların devletleri mertebeler temelinde kurulduğundan kişi eğitimi mertebeler esasına göre yürütülür. Kişi bütün mertebelerden geçirilerek aşk ahlakına ulaştırılır. Mertebelerin geçilmesi dıştan eğitimle değil içten eğitimle mümkündür. Aşk ahlakına ulaşmak özerk kişilik kazanmak ve bilinçlenmedir (ruhun kurtulmasıdır). Mertebeleri aşmak herkesin birbirleriyle yarışmasıdır.¹⁷¹ *Mertebeler devletinde* herkes özgür ve disiplinli bir şekilde görevlerini yapar. Bu devletin gayesi kişileri birbirleriyle özgürce yarışarak birbirini aşmaya ve üstün değerlere yükselmeye sevk etmektir. Amaç toplumu olgunluğa ulaşmış insanların yönetimine vererek adaleti sağlamaktır. Kişi iş özgürlüğüyle insanlığa ve görev disipliniyle vatana karşı borcunu öder. Yeni eğitim toplumu eşitliğe götürecektir.¹⁷²

Ülken iyiliğe giden yolun kötülükten geçmediği ve adalete zulümle varılamayacağı düşüncesindedir.¹⁷³ Ona göre yasaya boyun eğilmeyen yerde ahlaki eylem gerçekleşmez. Halk için yasa içten gelen seste değil ruh asilliğinin ona dışardan verdiği emirdir. Yasa bilinçlenenlerin (iç hürriyetine ulaşanların) ve ahlaki erginliğe erenlerin insani mertebeleri aşarak *aşk ahlakına yükselenlerin uyguladıkları adalettir*. Halk için yasa adaletin emrini külli bir kaide olarak icradır.¹⁷⁴ Aşk ahlakına, birlik ve bütünlük irfanına ulaşamayanların yaptıkları yasalar toplumun bütününe zarar verir ve bunalıma neden olur.¹⁷⁵ Ruh asilliğine, insanlık sevgisine erişmeyenlerin, benlik davasından

¹⁶⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 117.

¹⁶⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 122.

¹⁷⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 181.

¹⁷¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 205-206.

¹⁷² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 206-207.

¹⁷³ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 58.

¹⁷⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 121.

¹⁷⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 123.

vazgeçmeyenlerin yasaları adaleti korumak şöyle dursun, farkına varmadan insani mertebeleri yıkıp zulmü başlatacak niteliktedir.¹⁷⁶

İdeal toplum şartlarının önemli unsurlarından biri de siyasettir. Ülken'e göre insanlığı gökten yere indirmek güçle gerçekleşir. *Güç* siyasete, siyaset ahlaka, ahlaksa bilinç (ruh) ile bilincin (ruhun) gücüne bağlıdır.¹⁷⁷ Siyasetsiz ahlak yalnız çocuklar ve dünyadan elini çeken bunaklar içindir. Doğru olmak doğruluğu yetiştirmekle, iyi olmak iyiliği fiile koymakla mümkündür. *Nasihatle, vaazla, kuru sözlerle hiçbir neticeye varmayan ahlak değil, telkin eden, güçlü olmalarını sağlayan ve insanlara mutlu olacakları yeni bir toplum veren ahlak istenir.*¹⁷⁸ Siyaset ile ahlak arasındaki ilişkiyi önemseyen Ülken'e göre siyaset gizli kuvvetleri aydınlığa çıkartır, pas tutmuş olan cilalı yüzü temizleyerek insandaki gücü kanatlandırır, karanlığa ışık tutar, uyuyan kuvvetleri bilinçlendirir, eşyanın üzerindeki örtüyü kaldırıp hakiki düzeni gösterir.¹⁷⁹ Gerçek siyaset yalnız ahlaka ve hakiki ahlak yalnız ruh (bilinç) ile beden gücüne dayanır. Bu sebeple siyasetin ilkesi zafer değil aşktır.¹⁸⁰ Ahlak ve açıklık temelli siyaset anlayışıyla ideal toplum düşüncesi güçlendirilir.

Ülken, *Aşk Ahlakı*'nın amacını, insanı demokrasi ahlakına yükselten öğretim yollarını aramak şeklinde belirterek demokrasi temelli siyaseti önemsedğini ortaya koyar. Ona göre demokrasi araç değerlerde eşitlik, ideal değerlerde hürlik isteyen sosyal adaleti sağlayacak tek sistemdir.¹⁸¹ Demokrasi yığının baskısı değil eğitimidir. Kafanın bedene, fikrin maddeye hükmetmesidir. Demokrasideki cevher kül altında kalmış halktan gelmez, bilgiyle, idealle halka doğru gidildiğinde cevher ortaya çıkar. Demokrasi, halka rağmen halk için ve yalnız halkı yetiştirmek içindir.¹⁸²

Ülken'in kişi, insan, düşünceler, kurumlar, değerler hakkında çeşitli bağlamlarda ileri sürdüğü düşünceler toplumların ve insanlığın yaşama şartlarının iyi olmadığını eleştirel tarzda gözler önüne serer. Bununla birlikte Ülken insanlığın sorunlarının üstesinden gelinebileceğinden emindir. Düşüncesinin temel dayanağı, modern medeniyet içinde gelişen az sayıda Batılı toplumun öğretim sistemlerini, iş ahlaklarını önemsemesidir. İkinci ayak geliştirdiği ahlak, siyaset, aydın hakkındaki düşüncelerle toplumsal düzenleri yeniden kurgulayarak insanlığın yaşama şartlarının daha iyi aşamalara taşınabileceği inancıdır. Ülken'in ileri sürdüğü düşünceler ideal toplumun felsefi kurgusunu ortaya koymaktadır.

¹⁷⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 124.

¹⁷⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 58.

¹⁷⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 59; *Aşk Ahlakı*, 3. bs., s. 85.

¹⁷⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 203.

¹⁸⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 204.

¹⁸¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. VII.

¹⁸² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 109.

6. Eleştiri

Ait olduğu toplumun modern medeniyetin değerleriyle kendini yeniden yapılandırma süreçlerinde Ülken toplumsal düzenin omurgasını oluşturan temel değer sistemlerinin arasında yer alan ahlakın, siyasetin, büyücülerin ve toplumsal düzenin hangi yapısal özellikleri kazanmaları gerektiğini *Aşk Ahlakı*'nda tartışır. İnceleyip tartıştığı değer sistemlerinin yapısal sorunları ile çözüm yollarını gösteren felsefi temellendirmeleri başta büyücüler, bürokratlar, siyasetçiler olmak üzere toplumla paylaşmıştır.

6.1. Felsefe Problemi Kurmak

Felsefeci felsefe yapan kişidir. Felsefe yapmak ise felsefi düşünce tarzını öğrenip içselleştirerek araştırma alanının yapısal özelliklerini, içerdikleri sorunları, alana ilişkin ileri sürülmüş düşünceleri, eleştiriden geçirerek yeniden kurgulayıp temellendirmektir. Alanın yapısal özelliklerini araştırarak ve alana ilişkin düşünceleri eleştirerek geliştirilen düşüncelerin temellendirilmeleri felsefe problemi kurma anlamına gelir. Felsefe problemini kurma görev ile sorumluluklarını yerine getiren felsefeciler ile diğer araştırma alanlarındaki araştırmacıları filozof yapan düşünce üretimidir. *Aşk Ahlakı*'nda Ülken insan, ahlak, siyaset-toplum konularını felsefe problemi olarak kurarak filozof niteliğine ulaştığını metniyle sergilemiştir. Felsefe problemi kurmak felsefe yapmanın ve filozof olmanın esas göstergesidir.¹⁸³ Ülken'in içselleştirdiği felsefi düşünce tarzının sorunların araştırılmasında, ileri sürülen düşüncelerin eleştirilerinde, kavramların yeniden anlamlandırılmalarında, tartışmalarında, geliştirmek istediği kurgunun temellendirilmesinde iyi kullanıldığı açıkça görülüyor. Düşüncelerini iddialı yargılarla ifade etmesi kendine güvenini yansıtır.

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde insanlığın durumu Türkiye'nin durumundan çok da iyi değildi. Batıyı ve kendi toplumunu iyi tanıyan bir araştırmacı olarak Ülken toplumların yaşadığı sorunlar altında insanlığın ezildiğinin bilincindedir. Bilgelik temelli değer sistemlerinin içerik açısından yetersizleşmeleri ve saldırgan sömürgecilerin felsefe temelli modern medeniyetin içerikçe değiştirdiği değer sistemlerini dayatmalarıyla geleneksel toplumsal düzenler çökmüştür. Ülken'in eleştirel betimlemelerle ortaya koyduğu halkların yaşama şartları ile değer sistemlerinin durumu halkın siyasete, iktisada, hukuka, inanç temsilcilerine, halktan kopuk aydınlara güvenmediğini sergilemektedir. Adları geçenler başta olmak üzere ahlak dışındaki değer sistemleri kendi seçkinlerini oluşturup sömürgeci gibi davranırlar.

Ahlak zarar vermemek-yardım etmek, insanların birbirlerine karşı sorumlu bulunmaları, insanların denk ve özgür oldukları ilkeleri üzerine kuruludur. Toplum ile

¹⁸³ Ayhan Bıçak, *Türkiye'de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022, s. 395.

insanlık sorunlarının çözülmesinin ve halkların iyi yaşama şartlarına ulaşmasının en güvenilir yolu ahlak ilkelerini esas alarak toplumsal düzenlerin oluşturulmalarıdır. Genç düşünür ahlakın en güvenilir çıkış yolu olduğuna karar vererek insan, toplum ve insanlık sorunlarını aşmak için kendi çözüm modelini kurgular. Bu kurgu ahlakı, ahlakın taşıyıcı unsurları olan ve biçimlenmelerinde ahlakın büyük katkılar sağladığı insan ile toplumsal düzeni kapsar. Ahlakı yeniden kurgulayarak toplumsal düzenin yapısal özelliklerini de dönüştürebilmektedir. İnsan olmanın esas unsurları arasında olan tarihsellik ahlakın görünümü ile eleştirisi açısından büyük öneme sahiptir. İnsanın kişi, toplum ve insanlık boyutlarının tarihsel süreçle betimlenmesi ahlak düşüncesini güçlendirmiştir. Ayrıca geleceği kurgulamanın yolu insanın geçmişi ile şimdisini eleştirip tartışarak şimdiki ve gelecekteki sorunlarla ilgili çözüm modelleri geliştirmekten geçmektedir. İnsanın yaşadığı hastalıklar, eski siyaset, ahlak, inanç anlayışlarının yetersizlikleri de göz önüne alındığında toplumsal düzeni oturtmak için ahlakın en sağlam temel olduğu açıktır. Kişilerin tutkularını gerçekleştirerek aşk ahlakına (insani vatanseverliğe) varma süreçleri örs ile çekiş arasında dövülürken kızgın demirden çıkan kıvılcımlara benzetilir. Benzetme hedefe varmanın zorlukları ile her kişinin hedeflere ulaşamayacağını gösterir.

Aşk ahlakına varma süreçleri ve mertebelerin en üstü olan *insani vatanseverlik* aşamasına varabilmek kişinin bilgi birikimleri ile deneyimlerini olabildiğince artırmakta ve kendisi, toplumu ile insanlık hakkında kişiyi bilinçlendirmektedir. Bu bilinç geçmişi, şimdiki ve geleceği birleştirerek yani zaman bilincine dönüşerek kişinin sorun çözme becerisini geliştirip ufkunu genişletmektedir. Ayrıca geleceği biçimlendirmek amacıyla üretilecek yeni düşüncelere malzemeler hazırlayıp manevra alanları kazandırmaktadır. Geçmişte üretilen sorunlardan kurtularak, insanlığın geleceğini yeni bilinçle kurmanın tekniklerini geliştirmedir. Tutkular kişisel amaçlar olarak algılanabildiklerinden amaçları gerçekleştirme çabaları kişiyi ahlaklı ve başarılı yapabildiği gibi aynı zamanda toplumu yeniden kurma imkanlarını da hazırlamaktadır. İnsani vatanseverlik aşamasına ulaşanların amaçları toplumu daha iyi şartlarda yaşatabilmek için toplumsal düzeni oluşturan iktisat, hukuk, güvenlik, öğretim, yönetim, ahlak ve inanç gibi temel değer sistemlerini dönüştürerek geliştirmektedir.

Modern medeniyette ortaya çıkan bütün insanların eşit ve özgür oldukları düşüncesi ile uygulamalarını sahte kabul eden Ülken *insan* sözcüğünü özelleştirip sadece aşk ahlakına ulaşanların insan olabileceğini ileri sürer. Onun için insan olmak ahlakın hedeflerine ulaşp mertebeleri aşarak insani vatansever noktasına varmakla gerçekleşir. Başka bir deyişle, aşk ahlakına varanlar insandır. Ayrıca insani vatanseverin (aşk ahlakına varanların) *son gayesinin vatan değil insanlık olduğunu* vurgular. “İnsanın vatani ruhların (bilinçlerin) birbirlerine yaklaştığı yerdir” yargısıyla yeni vatan tasavvuru oluşturmaktadır. Ülken bu düşünceleriyle insan, vatan, ahlak değerlerini felsefi düşüncenin en üst seviyelerinde tartışmaya açar. Kavmin ya da toplumun yaşadığı sınırları belli coğrafya anlamında vatan anlayışını geri plana iterek bilinçlerin (ruhların)

oluşturduğu ahlak temelli vatan tasavvurunu ortaya çıkartır. Bu kuramsal vatan kabile, kavim, inanç, devlet, sınıf tarafından meydana getirilmez. Aksine birbirlerine karşı sorumlu olduklarının bilincini yaşayan aşk ahlakına varanların bilinçleriyle oluşur. Ülken bir bakıma insanlığın insani vatanseverlerin geliştireceği *dünya devleti* ya da *insanlık düzeninde* yeni adalet anlayışıyla yaşamalarını kurgular. Ülken yüzyıl önce bütün insanların yaşama şartlarını iyileştirerek, ihtiyaçlarını denk bir şekilde karşılayıp sorunlarını hızlı ve kalıcı tarzda çözecek insanlık düzeni tasarlamıştır. Tasarının önemi, eşitsizliğin, sömürücülüğün, ahlaksızlığın, kabileci siyasetin, aç gözlülüğün yönlendirdiği toplumsal düzenlerin yerine, birbirlerine karşı sorumluluklarının bilincinde olan kişilerin (insani vatanseverlerin) insanlık düzenini kurup işletmelerini tasavvur etmesidir.

Aşk Ahlakı'nda arif betimlemesinde görüldüğü gibi yer yer tasavvufi sözcüklerin ağırlıklı olması ve metnin çeşitli yerlerinde inanç temelli yargıların bulunmasından ötürü çalışmanın tasavvufi kaygılarla yazıldığı iddia edilmiştir. İddiaların ideolojik temelli oldukları göz önünde bulundurulmalıdır. Kitapta inancın etkili unsurlardan biri olmasının çeşitli nedenleri vardır: 1. Bilgi Birikimi: Ülken çocukluğunda dedesinin verdiği tasavvuf derslerine katıldığından tasavvuf onun düşünce üretme malzemeleri arasındadır. 2. Tarihsellik: Dönemin Türkiye'sinde bilgelik temelli düşünce tarzının aydınlar üzerinde etkisinin sürmesi doğaldır. Ayrıca yeni felsefi terminoloji oluşmamışsa genç düşünür ne yapabilirdi? 3. Felsefe Yapmak: Her şey felsefenin konusu yapılabilmektedir. Tanrı nedeniyle inanç felsefecilerin en çok çalıştığı konular arasındadır. Eğer Ülken incelediği sorunları tasavvuf anlayışıyla temellendirmeye kalksaydı felsefi düşünce tarzı çalışmada kaybolurdu. Ayrıca tasavvufi anlamlarla yüklü olduğu sanılan yargıların felsefi anlamlarının çok daha ağırlıklı olduğu da göz ardı edilmemelidir. Tasavvufi sözcüklerin kullanıldığı yerlerde gerekçelendirmeler ile eleştiriler zayıflasa da metnin genelinde felsefi düşünce tarzı ağırlığını korur.

Ülken toplumların dolayısıyla insanlığın yaşadığı sorunları tarihsellikleri temelinde değer sistemleri bağlamında çözümleyip eleştirmektedir. Bunun yanında yeni insan, ahlak, yönetim, toplumsal düzen anlayışlarıyla toplumlar ile insanlığın geleceğini kurgulamaktadır.

6.2. Temellendirmenin Sorunları

İnsan ile ahlakı, siyaset ile toplumsal düzeni felsefi problem olarak kuran Ülken Türkiye'nin kuramsal düşünce üretimlerinin ve felsefe sorunlarını geniş çaplı temellendirenlerin öncülerindendir. Onun başarılarının önemli nedenlerinden biri eleştiri ve tartışma becerisidir. Ülken insan, ahlak, siyaset ve toplum alanlarını taşıyan gelenekleri, anlayışları ve alanı açıklayan düşünceleri ağır bir şekilde eleştirerek ne kadar yetersiz olduklarını sergilemektedir. Eleştiriyle betimlenen eski düşünceler ve eleştirel tarzda

incelenen alanın sorunları yeni düşüncelerin geliştirilmesi için ortam hazırlar. Ülken'in ileri sürdüğü düşüncelerin önemli bir kısmı değer sistemlerinin geleneksel tarzına yönelttiği eleştirilerle geliştirilmiştir. Öte yandan Ülken *Aşk Ahlakı*'nda eleştirilecek önemli sorunlar yaşar.

Dağınıklık: Ülken kitaptaki düşüncelerin dağınık olduğunu ilk baskısında dile getirir. Önsöz'de kitaptaki bütün meselelerin mantıki tutarlılıkla birbirlerine bağlı oldukları, fakat *telkinci* ifadelerin bütünlüğünü bozmamak için tasnif yapılmadığı, aralarındaki bağların görülmez bırakıldığı¹⁸⁴ bildirilir. Düşünür, anlatım tarzı nedeniyle aynı konu hakkındaki düşünceleri bilerek bir araya toplamadığını, dolayısıyla kitabının dağınık olduğunu kabul eder. Bir bakıma düşünür geliştirdiği düşüncelerin birbirleriyle ilişkilerini iyi kuramadığından ileri sürülen görüşlerin zayıflamasına neden olur. Bölümlerde bölümü bütünlüklü tanıtan açıklamalar yok denebilir. Sıklıkla peş peşe gelen paragraflarda konular değişmekte, paragraflardaki düşünceler arasında bağlantı kurmaya gerek duyulmamaktadır. İncelenen konularla ilgili önemli düşünceler kitabın çeşitli sayfalarına serpiştirilmiştir.

Sınırlar: Ülken kitabın bölüm başlıkları olan *İnsan, Ahlak, Siyaset* kavramlarından ne anladığını belirtmediği gibi kavramların sınırları da çizilmemiştir. İnsan, kültürel dünyadaki her şeyi kapsayan kültürel bir varlık olduğundan kültürdeki her şey insanın bir niteliğidir. İnsanı beden ve ruh varlığı olarak ifade etse de beden ile ruh belirsiz kalırlar. Asıl sorun, insan ile ahlak, insan ile siyaset ve ahlak ile siyaset kavramlarının sınırlarını belirlemeden birbirleriyle ilişkilerinin yoğun bir şekilde anlatılmasıdır. Ahlak ile siyasetin hem kavram hem de değer sistemi olarak anlam katmanları çok fazla ve kuşatıcılıkları çok geniştir. Her iki kavram da anlam katmanları ve sınırları belirlenmeden kullanıldıklarında ileri sürülen düşünceler yüzeyselleşir. Öte yandan yazar, ileri sürdüğü düşüncelerde bu iki unsurun birlikte nasıl çalışacaklarını da konu etmemektedir. Ahlak ile siyasetin kendilerine has konularının ayırımı yapmadığından ilişkileri de belirsizleşir. Ahlak ile inanç (din) ilişkilerinde de sınır sorunları yaşanır. Sınırları çizilmeyen kavramların anlam sınırları belirlenmediğinden din temelli olanları kolaylıkla ahlaki bağlamda kullanır. Dindeki anlam katmanları çok olan ruh kavramı kolaylıkla din dışı alana taşınır. Kavramların yeniden anlamlandırılma gerekçelerinin felsefe metinlerinde sunulması felsefi düşünce tarzı ve temellendirme açısından gereklidir. Ülken bu gereklilikleri çok önemsememiştir.

Ülken kavramların anlamlandırılmasını çoğunlukla gerekçelendirmeden yaptığından, kavrama yüklenen yeni anlam cümledeki ya da paragraftaki düşünceden çıkar. Kitaptaki düşünceleri büyük ölçüde taşıyanlardan biri olan *ruh* kavramının canlılık, insan, insanlık, kültür, bilinç, kişilik kavramlarının yerine de kullanıldığı cümlelerin anlamlarından çıkıyor. Çoğunlukla insan yerine kullanılan ruh kavramı duruma göre anlam değiştirdiğinden düşüncelerin gücünü zayıflatmaktadır. İnsanı merkez alan

¹⁸⁴ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 1. bs, s. III.

bir araştırmada insan düşüncesini oluşturan temel kavramların anlam katmanları ve sınırları gerekçeli bir şekilde belirlenmediğinde ileri sürülen düşünceler bulanıklaşır.

İdeal İnsan: Ülken aşk ahlakı anlayışının gerçekleşmesini, bilinçlenerek arzu ve tutkularından kurtulup, özgürleşen ideal ahlaki insan olarak tasvir ettiği Arif kişiliğine bağlar. Ancak insanlık devrelerinde kişileri üst aşamaya taşıyan süreçlere rağmen yeteri sayıda arif kişinin ortaya çıkmadığı insanlığın ağır hastalıklar altında ezilmesinden anlaşılmaktadır. Bilinçli aydınlar ile ariflerin halkı bilinçlendirmelerini beklemek de yeterli değildir. Toplumu dönüştürmeleri beklenen ariflerin nasıl yetiştirilecekleri belirsizdir.

Halk: Mertebelerin en altında yer alan halkın elinden tutulup geliştirilmesi gereken zayıf tabaka olarak görülmesi sorunludur. Ülken, toplumların kendilerini geliştirmek için ortak hareketlerde bulunduklarını, değer sistemlerini değiştirip iyileştirdiklerini göz ardı eder. Toplumlar veya insanlıkta gelişmeler sadece kişilerin kendilerini geliştirmeleriyle olmamaktadır. Toplumlar temel değer sistemleriyle ilişkili imkanlarını artırdıkça yurttaşların yaşama şartları iyileşir ve bilinçleri yükselir. Toplumsal bilinç yükseldikçe toplumun iyileşmesine yardımcı olacak, halka rehberlik edecek kişilerin sayısı artar.

Değer Sistemi: Ülken toplumun diğer değer sistemlerinin aşk ahlakı yönünde kendilerini nasıl dönüştürecekleri konusunu ayrıntılı işlememiştir. Ahlak insanlığın sorunlarının üstesinden gelecek çok önemli çıkış yoluysa, ahlaklılığı destekleyecek iktisat, hukuk, öğretim, yönetim gibi temel değer sistemlerinin nasıl yapılandırılmaları gerektiği konusunda düşünceler eksik kalmıştır.

Heyecan ve Coşku: Ülken *Aşk Ahlakı*'ndaki felsefe yapma heyecanını, bir problemle uğraşmanın verdiği coşkuyu, felsefeci olmanın kişiye kazandırdığı güveni sonraki çalışmalarında kaybetmiştir. Düşünürlerimizde sıkça görülen filozofun gölgesinde kalma tavrı Ülken'in sonraki çalışmalarında da görülür. Bu tavrın gelişmesinin nedeni *Aşk Ahlakı*'nın ilk baskısına gelen yoğun eleştiriler olabilir. Eleştirilerin içerikleri ve sahipleri bildirilmemekle birlikte, kitabın ikinci baskısına yirmi beş madde halinde koyduğu yüz sayfanın üstündeki *Açıklamalar* başlıklı kısım eleştirilere cevaptır. İkinci Baskıya Önsöz'ün ilk paragrafında kendisine yöneltilen eleştirileri sıralarken bazı kişilerin *bütün söylenenlerin felsefe tarihinde bilinen hakikatler olduğu yeni hiçbir şeyden bahsedilmediğini*¹⁸⁵ ileri sürdüklerini aktarır. Bu yakıştırmalarda bulunanların Ülken'in eleştirilerini, felsefi yargılarını, tartışmalarını ve temellendirmelerini anlamadıkları açıktır. Düşüncenin nasıl oluştuğundan haberli olmayanlar, düşünce üretenleri kendi seviyelerinde tutmak için “bilinen şeyler” ifadesiyle yapılanları küçümsemeye çalışırlar. Bu tür görüşleri ileri sürenler insan, kültür, tarih, zanaat, sanat, bilim ve felsefe gibi kavramlar hakkında hiç düşünmediklerini ilan ederler. İnsan olmak başkalarının ürettiği bilgi ve düşüncelerden oluşan kültürel yapıda gerçekleştiği gibi, bilim insanı, felsefeci

¹⁸⁵ Ülken, *Aşk Ahlakı*, 2. bs., “İkinci Baskının Ön Sözü” ilk paragraf. (Bu “Ön Söze” sayfa numaraları konmamıştır.)

ya da filozof olmak da aynı şekilde başkalarının ürettikleri düşüncelerin sentezlenip yeniden yorumlanmasıyla gerçekleşir. “Bilinen şeyler” ya da “bir şey yok” türünden yargılar ciddiye alınmamalıdır.

Aşk Ahlakı, öncelikle ek olarak çok çeşitli konular açısından da eleştirilebilir. Eleştiriler bir düşünceyi değersizleştirip unutulmasını sağlamak için değil, eleştiri konusu edilen düşüncenin canlandırılıp güçlendirilmesine yardımcı olmak için yapılır. Eleştiride içkin özelliklerden biri de eleştirmenin konuyla ilgili kendi düşüncelerini geliştirirken eleştirdiği düşüncelerden isteyerek ya da istemeyerek faydalanmasıdır.

Felsefi düşünce tarzının dayandığı ilke şudur: *Felsefedeki bütün düşünceler ya eksiktir ya hatalıdır ya da yanlışır; benimkiler de dahil*. Bu ilke nedeniyle felsefeciler felsefi temellendirmelerini kendi sorularının cevaplarını açıklama gücü yüksek düşünceler üretmek ortaya koymaya çalışırlar. Ayrıca ait oldukları toplumda felsefi düşünce ortamını geliştirmek ve gelenekler oluşturmak için araştırma konularıyla ilgili düşünceler üretirler. Genç filozof Hilmi Ziya Ülken *Aşk Ahlakı*'nda felsefi düşünce tarzının gereklilikleri ile felsefeye karşı olan görev ile sorumluluklarını yerine getirerek kendine sorduğu soruları çeşitli boyutlarıyla cevaplamış ve toplumsal sorunlarla ilgili çözüm modelleri geliştirerek büyücüler kabilesinin üstün düşünürleri arasında yer almıştır.

KAYNAKÇA

- Bıçak, Ayhan; *Türkiye’de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.
- Ülken, Hilmi Ziya; *Aşk Ahlakı Halka Rağmen Halk için Kitap*, 1. Baskı, İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, 1931.
- ____; *Aşk Ahlakı Halka Rağmen Halk İçin Kitap*, 2. Baskı, İstanbul: Anıl Yayınları, 1959.
- ____; *Aşk Ahlakı Halka Rağmen Halk İçin Kitap*, 3. Baskı, İstanbul: Demirtaş Yayınları, 1971.
- ____; *İnsani Vatanseverlik*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1998.
- ____; *Aşk Ahlakı*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

THOMAS AQUINAS’S RESOLUTION OF THE ETERNITY OF THE WORLD*

Filiz Didem Çoban Sarı**

AQUINAS’IN EVRENİN SONSUZLUĞU PROBLEMİNE ÇÖZÜMÜ

ABSTRACT

This article examines Thomas Aquinas’s philosophical and theological treatment of the eternity of the world, focusing primarily on his treatise *De Aeternitate Mundi*. By situating Aquinas within the thirteenth century conflict between Latin Averroists, such as Siger of Brabant, and Franciscan masters, such as Bonaventure, the study explores how he navigates the contradiction between Aristotelian eternal motion and the Christian doctrine of *creatio ex nihilo*. The analysis investigates the problem through the themes of creation, God, and time, utilizing key conceptual distinctions inherited from Boethius regarding *aeternitas* and *sempiternitas*. Aquinas argues that while the temporal beginning of the world is a truth established by faith and revelation, reason alone can neither prove nor disprove the world’s eternity. Crucially, he demonstrates that “created by God” and “always existing” are not logically contradictory by distinguishing between a cause that is prior to its effect by nature rather than by time. The paper presents Aquinas’s view and concludes that it serves as a metaphysical clarification of the boundaries between natural reason and faith, providing a framework for philosophical theology.

Keywords: Thomas Aquinas, Aristotle, eternity, time, creation, beginning, end.

* This article is based on the PhD thesis in Istanbul University, Institute of Social Sciences, titled “Eternity of the World in Thomas Aquinas within the Context of Creation, God and Time.” This study was funded by Scientific Research Projects Coordination Unit of Istanbul University. Project number: 32639.

** Dr., Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Philosophy. e-mail: fdcoban@istanbul.edu.tr. ORCID: 0000-0002-9819-1153. Type of Article: Research Article. Article Submitted: 29.01.2026, Article Accepted: 03.04.2026.

ÖZ

Bu makale Thomas Aquinas'ın evrenin sonsuzluğu problemini felsefi ve teolojik açıdan ele alışını, *De Aeternitate Mundi* adlı makalesi çerçevesinde incelemektedir. Çalışma, Aquinas'ı on üçüncü yüzyılda Sigerius de Brabantia gibi Latin İbn Rüşdcüler ile Bonaventura gibi Fransiskanler arasındaki tartışmanın içinde, onun Aristotelesçi sonsuz hareket ile Hristiyan yoktan varetme (creatio ex nihilo) düşüncesi arasındaki çelişkiyi nasıl aştığını ortaya koymaktadır. Makale problemi yaratma, Tanrı ve zaman kavramları üzerinden ve Boethius'tan alınan aeternitas ile sempiternitas ayırımına dayanan temel kavramsal ayrımlardan yararlanarak incelemektedir. Aquinas, evrenin zaman içinde başladığının inanç ve vahiy yoluyla kabul edilen bir hakikat olduğunu savunmakla birlikte, aklın tek başına evrenin sonsuzluğunu ne kanıtlayabileceğini ne de çürütebileceğini ileri sürer. Daha da önemlisi, bir nedenin etkisinden zaman bakımından değil doğası bakımından, yani doğal bir öncelikle önce gelmesi ayırımına dayanarak, "Tanrı tarafından yaratılmış olmak" ile "her daim var olmak" ifadelerinin mantıksal olarak çelişik olmadığını gösterir. Makale Aquinas'ın görüşünü ortaya koyarak, bu görüşün akıl ile inanç arasındaki sınırların metafizik bir açıklığa kavuşturulması işlevini gördüğü ve felsefi teoloji için bir çerçeve sunduğu sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Thomas Aquinas, Aristoteles, sonsuzluk, zaman, yaratılış, başlangıç, son.

*

Introduction

In the thirteenth century, whether the world had a beginning in time was a very widely discussed topic. The arrival of Aristotle's texts with commentaries introduced many other aspects of the problem. Time, defined by Aristotle as the number of motion, is not created in an instant by a supreme being. On the other hand, Genesis clearly states that "in the beginning God created the heavens and the earth." The two propositions contradict each other.

When Aquinas wrote an article on the eternity of the world, he had to face Latin Averroists and Franciscan masters on the subject. While Siger of Brabant, one of the Latin Averroists, stated that the eternity of the world is rationally demonstrable, Bonaventure, one of the Franciscan masters, stated that the temporal beginning is rationally demonstrable. Aquinas debates these claims in his various writings, among which the main focus of this article is *De Aeternitate Mundi*.¹

¹ For Siger's argument, see Siger of Brabant, *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*, trans. Cyril Vollert, Lottie H. Kendzierski, and Paul M. Byrne, in *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)* (Milwaukee: Marquette University Press, 1984). For Bonaventure's position, see P.

To examine Aquinas's position, the subject will be examined in three parts. The first section focuses on the background of the problem, the second section examines the structure of the problem, and the third section discusses Aquinas's stance.

1. The Background: From Ancient Greece to the Thirteenth Century

Ex nihilo nihil fit is first introduced through the works of Parmenides. The Milesian tradition that precedes him already accepts this principle. Anaximander's *apeiron* is described as that from which all things come and into which they return, but never as that which itself comes to be from nothing.² By the time Plato writes the *Timaeus*, the principle is widely accepted and the Demiurge is not a creator from nothing but a craftsman who imposes form on pre-existing matter. He defines time as "the moving image of eternity" together with the heavens.³ On the *Timaeus*'s account, time comes into being with the cosmos, but the matter on which the Demiurge works does not.⁴

Physics IV.10–14 gives the canonical account of time as the number of motion:

"But when we perceive a distinct before and after, then we speak of time; for this is just what time is, the calculable measure or dimension of motion with respect to before-and-afterness."⁵

He states that every "now" is a limit between a "before" and an "after," so no "now" can be the first, the beginning.⁶ *De Caelo* I.3 argues for the existence of an incorruptible fifth element, the aether.⁷ The aether's circular motion is eternal, and through its existence there is no question as to the generation of the heavens. For Aristotle, the cosmos is eternal in both directions: it never began, and it will never end.⁸

Van Veldhuijsen, "The Question on the Possibility of an Eternally Created World: Bonaventura and Thomas Aquinas," in *The Eternity of the World in the Thought of Aquinas and his Contemporaries*, ed. J. B. M. Wissink (Leiden: Brill, 1990), 20–38; and Richard C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World* (Leiden: Brill, 1990), 87–112.

² G. S. Kirk and J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts* (London: Cambridge University Press, 1977), 26–31; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 2, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus* (London: Cambridge University Press, 1969), 30.

³ Plato, *Timaeus* 28a–38c, trans. Francis Macdonald Cornford, in *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato* (Cambridge: Hackett, 1997), 26–98.

⁴ Plato, *Timaeus* 38e.

⁵ Aristotle, *Physics* IV.10–14, trans. Philip H. Wicksteed and Francis M. Cornford (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), 219b1–3.

⁶ Aristotle, *Physics* IV.10–14, 218a–223a.

⁷ Aristotle, *De Caelo* I.3, trans. J. L. Stocks (Oxford: Clarendon Press, 1922), 270a12–b25.

⁸ On the role of the aether in Aristotle's cosmology, see Horst Seidl, "Is Aristotle's Cosmology and Metaphysics Compatible with the Christian Concept of Creation," in *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: Essays Presented to the Rev'd Dr. Robert D. Crouse*, ed. Michael Treschow, Willemien Otten, and Walter Hannam (Leiden: Brill, 2007), 86–87.

Another point of view comes from Plotinus's writings. Time, for Plotinus, is "the life of the soul in movement," ordering the descent from the eternal One.

"So would it be sense to say that time is the life of soul in a movement of passage from one way of life to another? Yes, for eternity is life at rest, unchanging and identical and already unbounded, and time must exist as an image of eternity (in the same relation as that in which this All stands to the intelligible All) [...]"⁹

On this account, time orders the descent. The dualist view of Plato is softened by the participated continuity between eternity and time.¹⁰ Plato's account of time extends to the Christian tradition mainly through Augustine.

For Augustine, time is mostly a theological and psychological subject. Books XI and XII of the *Confessiones* are devoted to the question of what God did "before" creating the world. The answer is that no such "before" exists, since time itself is a creature.

"Indeed, how could uncountable ages pass by, which Thou hadst not made, when Thou art the Author and Creator of all ages? Or, what periods of time existed, which were not established by Thee? Or, how could they have passed away, if they never existed? Therefore, since Thou art the Maker of all periods of time, if there were any time before Thou madest heaven and earth, why is it said that Thou didst rest from work? For, Thou hadst made time itself, and no periods of time could pass by, before Thou madest the periods of time. If, on the contrary, there was no time before heaven and earth, why the question: What didst Thou make 'then'? For, there was no 'then' when there was no time."¹¹

The "six days" of Genesis are read allegorically. The creation of time and the creation of creatures are simultaneous. The famous question whether God could have made the world earlier is rejected as malformed.¹² Augustine leaves open the question whether the world might be everlasting in a non-temporal sense.

Boethius's contribution is more technical than Augustine's. In the *Consolatio Philosophiae*, written in prison shortly before his execution, he defines eternity in a formula that becomes the terminology of the thirteenth-century debate.

"Eternity therefore is a perfect possession altogether of an endless life, which is more manifest by the comparison of temporal things, for whatsoever liveth in time, that being present proceedeth from times past to times to come, and there is nothing placed in time which can embrace all the space of its life at once. [...] For it doth not comprehend and

⁹ Plotinus, *Enneads*, trans. A. H. Armstrong (London: Harvard University Press, 1967), III, 7, 11.

¹⁰ For exposition, see Gordon H. Clark, "The Theory of Time in Plotinus," *Philosophical Review* 53, no. 4 (1944): 337–58, at 341; and Michael Wagner, *The Enigmatic Reality of Time: Aristotle, Plotinus, and Today* (Leiden: Brill, 2008), 341–43.

¹¹ Augustine, *Confessiones*, XI.13, trans. Vernon J. Bourke (Washington: 2008). The systematic point is examined in William A. Christian, "Augustine on the Creation of the World," *The Harvard Theological Review* 46, no. 1 (1953): 1–25, at 4; and James F. Anderson, *St. Augustine and Being* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1965), 35–36.

¹² For the allegorical reading of the Hexaemeron in Augustine and its later reception, see Frank Egleston Robbins, *The Hexaemeral Literature: A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis* (Chicago: University of Chicago Press, 1912), 64–82.

embrace all the space of its life together, though that life be infinite, but it hath not the future time which is yet to come. That then which comprehendeth and possesseth the whole fulness of an endless life together, to which neither any part to come is absent, nor of that which is past hath escaped, is worthy to be accounted everlasting, and this is necessary, that being no possession in itself, it may always be present to itself, and have an infinity of movable time present to it.”¹³

Three points in his explanation of eternity come to attention. *Interminabilis* means that eternity is not extension across endless time but the negation of all temporal limits. *Tota simul* rules out succession, which is seen in *time*. The eternal being possesses its life in a single non-temporal act. *Possessio* means actuality rather than mere duration. Eternity is not a measure of Being's time.

Boethius develops the distinction more sharply in *De Trinitate* IV. Drawing on Aristotle's category of time, he separates two senses of “present time”; one proper to creatures, one proper to God, *aeternitas* and *sempiternitas*.

“He is ever, because “ever” is with Him a term of present time, and there is this great difference between “now,” which is our present, and the divine present. Our present connotes changing time and sempiternity; God's present, abiding, unmoved, and immovable, connotes eternity. Add *semper* to *eternity* and you get the constant, incessant and thereby perpetual course of our present time, that is to say, sempiternity.”¹⁴

The contrast turns on the structure of the *nunc*. The creaturely now is a flowing present whose successive instants generate, on the one hand, time proper and, on the other, *sempiternitas*, endless duration through ordered succession. The divine now is a standing present that admits no succession and grounds *aeternitas* in the strict sense. These two concepts, *aeternitas* and *sempiternitas*, provide the vocabulary in which the thirteenth-century debate is conducted.¹⁵¹⁶

Another example is Eriugena. The third book of his *Periphyseon* argues that the world has a beginning in time but is eternal through its causes, because the divine reasons that ground it are eternal in God.¹⁷ The distinction is structural rather than chronological. Temporal beginning is a property of effects, while the eternity that belongs to causes is a property of the divine rationes in which created things subsist.

¹³ Boethius, *De Consolatione Philosophiae*, in *Boethius: Tractates, De Consolatione Philosophiae*, trans. H. F. Stewart and E. K. Rand (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968), V, 6.

¹⁴ Boethius, *De Trinitate* IV, in *Boethius: Tractates, De Consolatione Philosophiae*, trans. H. F. Stewart and E. K. Rand (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968), 20–21.

¹⁵ For a more detailed examination of the *aeternitas/sempiternitas* distinction, see Filiz Didem Çoban Sarı, “Augustinus ve Boethius'un Düşüncelerinde Sempiternus Kavramı,” *Felsefi Düşün* 10 (2018): 63–73.

¹⁶ Richard C. Dales, “Discussions of the Eternity of the World during the First Half of the Twelfth Century: Early Latin Discussions,” *Speculum* 57, no. 3 (1982): 495–508, at 501.

¹⁷ Eriugena, *Johannis Scotti Eriugenae Periphyseon* III.638b, ed. I. P. Sheldon-Williams (Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1981).

Eriugena thus anticipates a structural move that Aquinas will later formalize. The world is not co-eternal with God in the sense of *aeternitas*, but its dependence on God can be understood without reference to temporal priority.

In the twelfth and early thirteenth centuries, the recovery of Aristotle's corpus, together with its Greek and Arabic commentary, adds new perspectives to the problem.¹⁸ The cosmology of *De Caelo*, the understanding of time in *Physics* IV, and the Averroist approach to Aristotelianism present the masters with a different picture of an eternal world. Whether this picture can be reconciled with the Genesis narrative, and on what terms, is the most pressing question of the era.

Three figures represent the prominent positions in the discussions: Siger of Brabant, Bonaventure, and Thomas Aquinas. Siger of Brabant, in his own *De Aeternitate Mundi*, argues that the eternity of the world is rationally demonstrable. The species "human being" cannot have come into being at any particular moment, because the species is a universal that does not depend for its actuality on any individual. The relation between universal and particular cannot itself have a temporal first. The eternity of the species, joined with the principle that whatever comes to be must come to be from a prior existent, secures the eternity of the world.¹⁹ Bonaventure argues that the temporal beginning of the world is not merely a matter of faith but a demonstrable consequence of the very concept of *creatio ex nihilo*.²⁰ Aquinas's position is the third, and it is intermediate. Reason alone cannot establish that the world had a beginning, and reason alone cannot establish that it is eternal. The temporal beginning of the world is held by *fides Catholica*, on the authority of Genesis 1:1.²¹

By the time Aquinas writes, the key conceptual instruments are already in place. From Boethius he inherits the *aeternitas/sempternitas* distinction, refined by thirteenth-century writers in subtle ways.²² From Aristotle he inherits the definition of time and

¹⁸ See Richard C. Dales, "Discussions of the Eternity of the World during the First Half of the Twelfth Century: Early Latin Discussions," 495–508; Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, 1–48.

¹⁹ Siger of Brabant, *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*, in Vollert, Kendzierski, and Byrne, *On the Eternity of the World*. For an analysis of the argument, see Robert Doyle, *An Historical-Doctrinal Exposition of the Doctrine of the Eternity of the World in Siger of Brabant* (1950), 21–22.

²⁰ For the reconstruction of Bonaventure's argument, see P. Van Veldhuijsen, "The Question on the Possibility of an Eternally Created World: Bonaventura and Thomas Aquinas," in *The Eternity of the World in the Thought of Aquinas and his Contemporaries*, ed. J. B. M. Wissink (Leiden: Brill, 1990), 20–38; and Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, 87–112.

²¹ Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 1, q. 1, in *Aquinas on Creation*, ed. and trans. Steven E. Baldner and William E. Carroll (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997), 63–113. The three views are presented and defended in John F. Wippel, "Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation," in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1995), 191–214, at 212.

²² Rory Fox, *Time and Eternity in Mid-Thirteenth-Century Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 10–50; Richard C. Dales, "Time and Eternity in the Thirteenth Century," *Journal of the History of Ideas* 49, no. 1 (1988): 27–45, at 28.

the cosmology of *De Caelo*. He will read both as compatible with an eternally created world, though not as evidence for one. From Augustine he inherits the principle that time is itself a creature. The synthesis Aquinas attempts is not the invention of a new conceptual framework. He simply puts forth a new way of understanding that his contemporaries never attempted.

2. The Problem: Creation and Time

The medieval Latin world inherits two doctrines. The first is the Christian doctrine of creation *ex nihilo*. As Aquinas explains it in *Summa Contra Gentiles* II, in *De Potentia*, q. III, and in *Summa Theologiae* I, q. 45, creation is not a change. It does not presuppose a subject in which a change occurs. Before creation there is no subject, there is nothing at all.

“Creation is not change, except according to a mode of understanding. For change means that the same something should be different now from what it was previously. Sometimes, indeed, the same actual thing is different now from what it was before, as in motion according to quantity, quality and place; but sometimes it is the same being only in potentiality, as in substantial change, the subject of which is matter. But in creation, by which the whole substance of a thing is produced, the same thing can be taken as different now and before only according to our way of understanding, so that a thing is understood as first not existing at all, and afterwards as existing.”²³

Creation is the production of the whole substance of a thing, and it presupposes only the divine power and intellect that produces it. For Aquinas, creation establishes the relation of the creature and the Creator. Since no presupposed subject is required, the creative act does not presuppose antecedent passive potency.²⁴

The second doctrine is the Aristotelian thesis on motion and time. Aristotle claims that motion and time do not have a first instant. He defends this thesis in *Physics* IV.10–14 and in *De Caelo* I.10–12. As mentioned before, time, for Aristotle, is “the number of motion according to before and after.” Motion is continuous, so no motion can be the first either. If it were, it would presuppose a prior motion. *De Caelo* reinforces the argument from a cosmological point of view with the doctrine of the

²³ Thomas Aquinas, *Summa Theologica* I, q. 45, aa. 1–3. See also Aquinas, *Summa Contra Gentiles* II.16–21, trans. James F. Anderson (New York: Doubleday, 1955); Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei* q. 3, aa. 1–3, trans. English Dominican Fathers (Westminster, MD: Newman Press, 1952). For an exposition, see John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2000), 387–410.

²⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologica* I, q. 45, a. 3. For further analysis, see W. Norris Clarke, “What Cannot Be Said in Saint Thomas’s Essence-Existence Doctrine,” in *The Creative Retrieval of Saint Thomas Aquinas* (New York: Fordham University Press, 2009).

fifth element, the aether, which is incorruptible and ungenerated and constitutes the eternal motion of the heavens.²⁵

If the world is created *ex nihilo*, there must be a “before” that came before created beings. If motion has no first instant, no such “before” can be located. The Latin Averroists sharpen the contradiction. They argue that a sufficient and unchanging cause can produce an effect that is instantaneous with itself.²⁶ They also have a different approach to *ex nihilo nihil fit*: every generation requires a material cause, so the world must have always existed.²⁷

Aquinas tries to resolve the issue by stating two distinctions. The first is the Boethian distinction between *aeternitas* and *sempiternitas*, as mentioned before. *Aeternitas* belongs to God alone. *Sempiternitas* is at most what an everlasting world could possess. An everlasting created world is not the same type of atemporal being as God.²⁸

The second is about cause and effect. As Aquinas explains the distinction in *De Aeternitate Mundi*, a cause may be prior to its effect by nature without being prior to it in time.

“[...] no cause producing its effect instantaneously need precede its effect in duration. Now God is a cause producing His effect, not by way of motion, but instantaneously. Therefore He need not precede His effect in duration.”²⁹

There are two kinds of priority; natural and temporal. An effect may begin to be by being made out of nothing without being preceded in time by nothing. This second distinction is the most important one for Aquinas’s argument.

One further preliminary point should be noted. The dispute, as Aquinas understands it, is not about the empirical age of the cosmos. It concerns the structure of dependence. Creation, for Aquinas, is not a one-time act after which the created being exists by itself. He states in *Summa Contra Gentiles* III;

²⁵ Aristotle, *De Caelo* I.3, 270b1–25, trans. Stocks; cf. *De Caelo* I.10–12, 279b4–283b22.

²⁶ For the Averroist position, see Siger of Brabant, *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*, in Vollert, Kendzierski, and Byrne, *On the Eternity of the World*.

²⁷ For the Pre-Socratic background of *ex nihilo nihil fit* and its medieval reception, see Mourelatos, “Pre-Socratic Origins,” 649–65.

²⁸ Boethius, *De Consolatione Philosophiae* V.6, in *Boethius: Tractates, De Consolatione Philosophiae*, trans. Stewart and Rand, 422–23; Boethius, *De Trinitate* IV, in the same volume, 20–21. For an analysis of the distinction in Aquinas, see Brian Leftow, “The Eternal Present,” in *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. Gregory E. Ganssle and David M. Woodruff (Oxford: Oxford University Press, 2002), 27–28.

²⁹ Thomas Aquinas, Siger of Brabant, and St. Bonaventure, *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*, 2nd ed., trans. Cyril Vollert, Lottie H. Kendzierski, and Paul M. Byrne, vol. 16, *Mediaeval Philosophical Texts in Translation* (Milwaukee: Marquette University Press, 1984), 3.

"But, if things have eternally emanated from God, we cannot give a time or instant at which they first flowed forth from God. So, either they never were produced by God, or their being is always flowing forth from God as long as they exist. Therefore, He preserves things in being by His operation."³⁰

Summa Theologiae I, q. 104, a. 1, makes the same identification. Creation (*creatio*) and conservation (*conservatio*) are thus not two distinct divine acts but one and the same act considered under different aspects. In production of being from nothing, it is *creatio*, but in sustaining of being against the possibility of its non-being, ceasing to be, it is *conservatio*. If the creature requires divine action not only to come into being but to remain in being, then an everlasting creature would be everlastingly conserved. The question can therefore be addressed without any cosmological survey of antiquity.

3. De Aeternitate Mundi

Aquinas investigates the eternity of the world across many of his writings, but *De Aeternitate Mundi* is the most discussed one. He opens the inquiry by posing a conditional challenge:

"If we suppose, in accord with Catholic faith, that the world has not existed from eternity but had a beginning of its duration, the question arises whether it could have existed forever."³¹

This inquiry signifies a systematic questioning of the Averroist approach, specifically Siger of Brabant's claim that the Aristotelian demonstrations of the world's eternity are rationally irrefutable.³² But Aquinas also insists on the question whether God could have created something that has always existed. As Wilks points out, the object of inquiry is not whether the world will end but whether something that has always existed is even a possibility.³³

Aquinas distinguishes two possible sources of contradiction in the conjunction "created by God" and "always existing." The first is that an agent cause must precede its effect in time. Aquinas dismisses this premise by appeal to instantaneous causation. The sun illuminates the air. The lamp illuminates the room. A foot resting in dust produces the footprint. None of these effects is preceded in time by its cause, although each is preceded in nature.

³⁰ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles* III.65, trans. Vernon J. Bourke (New York: Doubleday, 1956); cf. *Summa Theologica* I, q. 104, a. 1.

³¹ Thomas Aquinas, *De Aeternitate Mundi*, 1.

³² Thomas Aquinas, *De Aeternitate Mundi*, 2.

³³ Ian Wilks, "Aquinas on the Past Possibility of the World's Having Existed Forever," *The Review of Metaphysics* 48, no. 2 (1994): 299–329, at 303.

“Besides, if at any instant there is a cause with which the effect proceeding from it cannot co-exist at that same instant, the only reason is that some element required for complete causality is missing; for a complete cause and the effect caused exist together. But nothing complete has even been wanting in God. Therefore an effect caused by Him can exist always, as long as He exists, and so He need not precede it in duration.”³⁴

The premise that an agent cause must precede its effect in time is therefore false. It is sufficient that the cause precede the effect by nature.

The second possible source of contradiction is that non-being must precede being in time. Aquinas makes an important distinction here. The phrase “created from nothing” can mean either that non-being precedes being in time, or that non-being precedes being in nature. Only the second reading is required by the doctrine of creation.

“To proceed further, let us suppose that the order alluded to above, namely, relationship to nothingness, remains asserted, so that the sense is this: the creature is made from nothing [ex nihilo] that is, it is made after nothing. The term “after” unquestionably connotes order. But order is of various kinds; there is an order of duration and an order of nature.”³⁵

Ex nihilo signifies that the creature has no cause other than God. It does not signify that there was a temporal interval of nothingness before the creature was made.³⁶ If “before” is read as priority of nature, an eternal creature is intelligible. Only if “before” is read as priority of time does the apparent contradiction arise. The doctrine of creation requires only the first reading.

A third objection turns on passive potency. Creation, the objection runs, requires a passive potency in the creature. Since the creature is, prior to creation, nothing, no such potency exists. Aquinas’s reply is that the doctrine of creation does not require an antecedent passive potency. The active power of God is sufficient. The only “potency” relevant to creation is the divine power itself, which is eternal.³⁷ The objection rests on a confusion between two senses of potency.

The conclusion of the treatise is as follows:

“Thus it is evident that the statement that something was made by God and nevertheless was never without existence, does not involve any logical contradiction.”³⁸

There is no contradiction in the conjunction “made by God” and “always existing.” The argument establishes only metaphysical compossibility. The actuality of the world’s temporal beginning is established not by metaphysics but by revelation.

The argument of *De Aeternitate Mundi* depends on Aquinas’s readings of Aristotle. James Weisheipl has reconstructed these readings in detail. In his commentary on Ar-

³⁴ Thomas Aquinas, *De Aeternitate Mundi*, 5; cf. *Summa Contra Gentiles* II.31, trans. Anderson.

³⁵ Thomas Aquinas, *De Aeternitate Mundi*, 7.

³⁶ Thomas Aquinas, *De Aeternitate Mundi*, 4–6.

³⁷ Thomas Aquinas, *De Aeternitate Mundi*, 7–8; cf. *Summa Theologica* I, q. 25, a. 4.

³⁸ Thomas Aquinas, *De Aeternitate Mundi*, 9.

istotle's *Physics*, Aquinas takes Aristotle's definition of time as the number of motion seriously, while qualifying its apparent subjectivism.³⁹ The arguments of *Physics* IV are arguments about the structure of time. They do not establish that time has actually existed without beginning. As Weisheipl notes, Aquinas reads Aristotle's reasoning as directed against the cosmogonies of Plato and his predecessors, who held that the cosmos was generated in some particular way at some particular moment. It is not directed against the doctrine of creation.⁴⁰

The same interpretive strategy is also used in Aquinas's commentary on the *De Caelo*. Aristotle there infers from the incorruptibility of the aether that the heavens have always existed and will always exist. Aquinas's interpretive move, as Weisheipl has emphasized, is to argue that Aristotle's eternity of the world is durational.⁴¹ It is an unbounded succession of moments, and not eternity proper to God. Even if Aristotle's argument were sound, it would establish only that the world is sempiternal in the Boethian sense. It would not establish that the world is *aeternal* in the strict sense reserved for the divine. Aquinas further reads *De Caelo* I.4, where Aristotle remarks that "God and nature do nothing in vain," as evidence that Aristotle himself acknowledges a creative First Cause distinct from the heavens.⁴² Aristotle's cosmology is therefore compatible with the doctrine of creation, although not demonstrative of it.

The two commentaries together do important work for the argument of *De Aeternitate Mundi*. They show that the Aristotelian arguments commonly cited in favour of the eternity of the world do not establish what they are taken to establish. Aristotle does not demonstrate that the world has always existed. He establishes only that the world is sempiternal. Aquinas accepts this as a possible outcome while denying that it is the actual one.

The position of *De Aeternitate Mundi* is not an isolated doctrine. It is restated, with the same conclusion, in every other writing where Aquinas treats the question. In *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 1, q. 1, Aquinas already articulates the typology of three positions and locates himself in the third. Even in this early work, the verdict is clear.

³⁹ Thomas Aquinas, *Commentaria in octo libros Physicorum* IV, lect. 17–23, trans. Pierre H. Conway (Columbus, OH: College of St. Mary of the Springs, 1962).

⁴⁰ James A. Weisheipl, "The Interpretation of Aristotle's *Physics* and the Science of Motion," in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, and Jan Pinborg (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 521–36.

⁴¹ James A. Weisheipl, "The Commentary of St. Thomas on the *De Caelo* of Aristotle," in *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, ed. Brian Davies (Oxford: Oxford University Press, 2002), 37–61, at 52–54.

⁴² Thomas Aquinas, *In Libros Aristotelis De Caelo et Mundo Expositio* I, lect. 8, trans. Fabian R. Larcher and Pierre H. Conway.

"I say, therefore, that there are demonstrations for neither side of the question but probable or sophistical arguments on both sides. The Philosopher's words indicate this when he says, *Topics* 1.11 (104b16), that there are certain problems for which we have no argument, such as whether the world is eternal."⁴³

He even states that for Aristotle, the eternity of the world was not a demonstrable subject. In *Summa Contra Gentiles* II, 31–38, the longest sustained treatment, he organizes the discussion as a sequence of arguments from each of the three sides and reaches the same conclusion:

"Now, these arguments, though not devoid of probability, lack absolute and necessary conclusiveness. Hence, it is sufficient to deal with them quite briefly, lest the Catholic faith might appear to be founded on ineffectual reasonings, and not, as it is, on the most solid teaching of God."⁴⁴

Neither the eternity nor the temporal beginning of the world can be demonstrated by reason. After having rehearsed the arguments in favour of the eternity and temporal beginning of the world, he judges the arguments probable instead of conclusive. In *Summa Theologiae* I, q. 46, a. 1 he asks whether the universe of creatures has always existed.

"It is not therefore necessary for God to will that the world should always exist; but the world exists forasmuch as God wills it to exist, since the being of the world depends on the will of God, as on its cause. It is not therefore necessary for the world to be always; and hence it cannot be proved by demonstration."⁴⁵

He concludes, again, that whether it has is a matter established only by faith. In *ST* I, q. 46, a. 2 he asks whether the world's beginning in time can be demonstrated, and answers in the negative.⁴⁶ None of the philosophical arguments offered on either side reaches the level of demonstration.

The core does not change from the *Sententiae* through the late opusculum. As J. A. Aertsen observes in the Wissink volume, this consistency is itself a philosophical commitment. Aquinas distinguishes, on every occasion, between what reason can establish and what only revelation discloses, and his answer to the question of the eternity of the world depends on that distinction.⁴⁷

The central question can now be answered directly. Aquinas does believe that the world could have always existed, but he does not believe that the world has in fact

⁴³ Thomas Aquinas, *Sententiae*, II, d. 1, q. 1, a. 5, in Baldner and Carroll, *Aquinas on Creation*, 63–113.

⁴⁴ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles* II, 38, 8, trans. Anderson. For the argument see: *Summa Contra Gentiles* II, 31–38.

⁴⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologica* I, q. 46, a. 1.

⁴⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologica* I, q. 46, a. 2. Also see: *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei* q. 3, a. 17.

⁴⁷ J. A. Aertsen, "The Believing and the Philosophical Thomas," in *The Eternity of the World in the Thought of Aquinas and his Contemporaries*, ed. J. B. M. Wissink (Leiden: Brill, 1990), 9–19, at 16.

always existed. The actuality of the world's temporal beginning is held by faith. But the metaphysical possibility of an eternal world, on Aquinas's view, can be established by reason. Three considerations support this reading.

First, Aquinas explicitly says so, and says so throughout the whole span of his writings. The conclusion of *De Aeternitate Mundi* is that it is not contradictory to say "made by God" and "always existing." The treatise establishes, on its own terms, the metaphysical compossibility of creation and eternity. This is not an isolated idea, he does not waver from his conclusion. He restates it across many of his writings, as shown before in a few examples. The most economical statement is probably in the *Summa Theologiae*:

"I answer that, By faith alone do we hold, and by no demonstration can it be proved, that the world did not always exist, as was said above of the mystery of the Trinity."⁴⁸

The consistency is telling; across the opusculum and the *summa*, he does not change his stance.

Second, the philosophical machinery on which the conclusion rests is consistent across his writings. The identification of *creatio* with *conservatio*, and the Boethian distinction between *aeternitas* and *sempiternitas* together secure the possibility of an eternal creature. Creation is not a singular event at the beginning of the world, but it is the continuous emanation of *esse* to the created. It is a dependence that is solved by participating at every moment it exists. The Boethian distinction between *aeternitas* and *sempiternitas* is seen not only in relation to his thoughts on God but also on angels and their being as well. An everlasting world would possess at most *sempiternitas*, an unbounded temporal succession, but never as a whole, like divine *aeternitas*. As De Grijns observes, none of these distinctions is ad hoc. Each does work elsewhere in Aquinas's metaphysics and their independent standing in his metaphysics is what keeps his stance on the eternity from being a questionable subject.⁴⁹

Third, Aquinas's position is structurally distinct from the position that the world is in fact eternal. He defends the possibility of an eternally created world, not its actuality. This is what sets him apart from Bonaventure and Siger of Brabant. Against Siger of Brabant he denies that the eternity of the world can be demonstrated, against Bonaventure he denies that its temporal beginning can be demonstrated. He does not argue with the Averroists for the world's eternity. He argues with them only over the demonstrability of that eternity, and he denies it while granting that their conclusion, taken as a bare possibility, harbours no contradiction. The world might have been eternal. As a matter of fact, on the testimony of Genesis 1:1, it is not. There are two questions; whether an eternal creation is possible, and whether the world is in fact eternal. The

⁴⁸ Thomas Aquinas, *Summa Theologica* I, q. 46, aa. 1–2.

⁴⁹ F. J. A. De Grijns, "Aquinas' *De Aeternitate Mundi*," in *The Eternity of the World in the Thought of Aquinas and his Contemporaries*, ed. J. B. M. Wissink (Leiden: Brill, 1990), 1–8, at 5, 7.

first is settled by reason in the affirmative and the second by faith in the negative. The answer to the central question of this section is therefore: Aquinas believes the world could have always existed, but he does not believe it has. The answer to this question is simply a matter of faith.

Conclusion

Aquinas's contribution to the thirteenth-century controversy over the eternity of the world is neither a defense of an eternal world nor a demonstration of its temporal beginning. It is a metaphysical clarification of what natural reason can and cannot establish about eternity. The clarification turns on the distinction between *aeternitas* and *sempiternitas*, and on the identification of *creatio* with *conservatio*. Together, these distinctions secure the metaphysical possibility of an eternally created world. They leave the actuality of the world's temporal beginning to revelation.

The systematic value of this synthesis is durable. The Thomistic distinction between nature and time remains a permanent resource for philosophical theology, applicable to questions far removed from cosmology. The methodological lesson, that the boundary between philosophy and faith must be drawn with care, neither confusing nor isolating the two, remains a model of how Aquinas situates the relation between reason and faith. *De Aeternitate Mundi* presents this methodological commitment in a compressed article. *Summa Theologiae* gives it definitive systematic expression. The synthesis is at once a contribution to the cosmological dispute of its day and an example of Thomistic method.

BIBLIOGRAPHY

- Aertsen, J. A. "The Believing and the Philosophical Thomas." In *The Eternity of the World in the Thought of Aquinas and his Contemporaries*, edited by J. B. M. Wissink, 9–19. Leiden: Brill, 1990.
- Anderson, James F. *St. Augustine and Being*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965.
- Aquinas, Thomas. *Commentaria in octo libros Physicorum*. Translated by Pierre H. Conway. Columbus, OH: College of St. Mary of the Springs, 1962.
- _____. *In Libros Aristotelis De Caelo et Mundo Expositio*. Translated by Fabian R. Larcher and Pierre H. Conway.
- _____. *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*. Translated by Cyril Vollert, Lottie H. Kendzierski, and Paul M. Byrne. In *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*, 2nd ed. Vol. 16, Mediaeval Philosophical Texts in Translation. Milwaukee: Marquette University Press, 1984.
- _____. *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles, Book Two: Creation*. Translated by James F. Anderson. New York: Doubleday, 1955.

- _____. *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles, Book Three: Providence, Part I*. Translated by Vernon J. Bourke. New York: Doubleday, 1956.
- _____. *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*. Translated by the English Dominican Fathers. Westminster, MD: Newman Press, 1952.
- _____. *Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi*. In *Aquinas on Creation*, edited and translated by Steven E. Baldner and William E. Carroll. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997.
- _____. *Summa Theologica: Complete English Edition in Five Volumes*. Vol. 1. Translated by the Fathers of the English Dominican Province. London: Sheed and Ward, 1981.
- Aristotle. *De Caelo*. Translated by J. L. Stocks. Oxford: Clarendon Press, 1922.
- _____. *Physics*. 2 vols. Translated by Philip H. Wicksteed and Francis M. Cornford. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- Augustine. *Confessiones*. Translated by Vernon J. Bourke (Washington: 2008).
- Boethius. *Boethius: Tractates, De Consolatione Philosophiae*. Translated by H. F. Stewart and E. K. Rand. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.
- Christian, William A. "Augustine on the Creation of the World." *The Harvard Theological Review* 46, no. 1 (1953): 1–25.
- Clark, Gordon H. "The Theory of Time in Plotinus." *Philosophical Review* 53, no. 4 (1944): 337–58.
- Clarke, W. Norris. "What Cannot Be Said in Saint Thomas's Essence-Existence Doctrine." In *The Creative Retrieval of Saint Thomas Aquinas*. New York: Fordham University Press, 2009.
- Çoban Sari, F. Didem. "Augustinus ve Boethius'un Düşüncelerinde Sempiternus Kavramı." *Felsefi Düşün* 10 (2018): 63–73.
- Dales, Richard C. "Discussions of the Eternity of the World during the First Half of the Twelfth Century: Early Latin Discussions." *Speculum* 57, no. 3 (1982): 495–508.
- _____. *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. Leiden: Brill, 1990.
- _____. "Time and Eternity in the Thirteenth Century." *Journal of the History of Ideas* 49, no. 1 (1988): 27–45.
- De Grijjs, F. J. A. "Aquinas' *De Aeternitate Mundi*." In *The Eternity of the World in the Thought of Aquinas and his Contemporaries*, edited by J. B. M. Wissink, 1–8. Leiden: Brill, 1990.
- Doyle, Robert. *An Historico-Doctrinal Exposition of the Doctrine of the Eternity of the World in Siger of Brabant*. 1950.
- Eriugena, Johannis Scotti. *Johannis Scotti Eriugenae Periphyseon*. Edited by I. P. Sheldon-Williams. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1981.
- Fox, Rory. *Time and Eternity in Mid-Thirteenth-Century Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. 2, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. London: Cambridge University Press, 1969.
- Kirk, G. S., and J. E. Raven. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. London: Cambridge University Press, 1977.
- Leftow, Brian. "The Eternal Present." In *God and Time: Essays on the Divine Nature*, edited by Gregory E. Ganssle and David M. Woodruff. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Mourelatos, Alexander P. D. "Pre-Socratic Origins of the Principle that There are No Origins from Nothing." *The Journal of Philosophy* 78, no. 11 (1981): 649–65.
- Plato. *Timaeus*. Translated by Francis Macdonald Cornford. In *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Cambridge: Hackett, 1997.

- Plotinus. *Enneads III 1–9*. Translated by A. H. Armstrong. London: Harvard University Press, 1967.
- Robbins, Frank Egleston. *The Hexaemeral Literature: A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1912.
- Seidl, Horst. “Is Aristotle’s Cosmology and Metaphysics Compatible with the Christian Concept of Creation.” In *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: Essays Presented to the Rev’d Dr. Robert D. Crouse*, edited by Michael Treschow, Willemien Otten, and Walter Hannam. Leiden: Brill, 2007.
- Siger of Brabant. *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*. Translated by Cyril Vollert, Lottie H. Kendzierski, and Paul M. Byrne. In *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*. Milwaukee: Marquette University Press, 1984.
- Veldhuijsen, P. Van. “The Question on the Possibility of an Eternally Created World: Bonaventura and Thomas Aquinas.” In *The Eternity of the World in the Thought of Aquinas and his Contemporaries*, edited by J. B. M. Wissink, 20–38. Leiden: Brill, 1990.
- Wagner, Michael. *The Enigmatic Reality of Time: Aristotle, Plotinus, and Today*. Leiden: Brill, 2008.
- Weisheipl, James A. “The Commentary of St. Thomas on the *De Caelo* of Aristotle.” In *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, edited by Brian Davies, 37–61. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- . “The Interpretation of Aristotle’s *Physics* and the Science of Motion.” In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, edited by Norman Kretzmann, Anthony Kenny, and Jan Pinborg, 521–36. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Wilks, Ian. “Aquinas on the Past Possibility of the World’s Having Existed Forever.” *The Review of Metaphysics* 48, no. 2 (1994): 299–329.
- Wippel, John F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2000.
- . “Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation.” In *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, 191–214. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1995.

NIETZSCHE VE TRANSHÜMANİZM: SAHİPLENME GİRİŞİMİ ÜZERİNE BİR YENİDEN DEĞERLENDİRME

Ali Han Babuççu*

NIETZSCHE AND TRANSHUMANISM: A REASSESSMENT OF THE APPROPRIATION ATTEMPT

ÖZ

Bu makalede Nietzsche felsefesinin transhümanizmin felsefi öncüsü olarak okunup okunamayacağı sorusu ele alınmaktadır. Stefan Lorenz Sorgner'in başlattığı ve Max More'un desteklediği tartışmada, Nietzsche'nin üstinsan ve güç istenci kavramlarının transhümanist post-insan idealiyle derin yapısal benzerlikler taşıdığı ileri sürülmüştür. Bu makale söz konusu iddiayı beş temel eksen üzerinden eleştirmektedir: i) Nietzsche'nin ilerleme karşıtlığı, ii) modern bilimi çileci idealin devamı olarak görmesi, iii) zihin-beden ayrılmazlığına yaptığı vurgu, iv) acıyı varoluşun ve yaratıcılığın zorunlu zemini olarak konumlandırması v) ve son olarak felsefesinin anti-öğreti karakterinin transhümanist yorumcular tarafından gözden kaçırılması. Transhümanist düşüncülerin ortak hatası, Nietzsche'nin kavramlarına sabit ve mutlak anlamlar atfetmeleridir. Oysa Nietzsche'nin kavramları, özellikle de başta üstinsan ve güç istenci, sabit doktrinler değil, anlam üretimini daima açık bırakan yönlendirici işaretlerdir. Kavramları sabitleme ve belirsizliği kapatma isteği, Nietzsche'nin son insan figürüne atfedeceği bir tavrın yansımasıdır. Makalemizin temel tezi transhümanist post-insan idealinin Nietzsche'nin üstinsanından değil, onun felsefesinde en olumsuz yeri işgal eden son insan kavramından neşet ettiği.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Transhümanizm, Post-İnsan, Son İnsan, Üst İnsan, Anti-Öğreti

* Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Felsefe Bölümü. e-posta: alihanb@ksu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-6589-4688. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Makale Geliş Tarihi: 15.04.2026, Makale Kabul Tarihi: 02.06.2026.

ABSTRACT

This article explores whether Nietzsche’s philosophy can be read as a philosophical precursor to transhumanism. In the debate initiated by Stefan Lorenz Sorgner and supported by Max More, it has been argued that Nietzsche’s concepts of the Overhuman (*Übermensch*) and the will to power bear deep structural similarities to the transhumanist post-human ideal. This article critiques the aforementioned claim through five fundamental axes embraced by transhumanism: i) Nietzsche’s opposition to the idea of progress, ii) his interpretation of modern science as a continuation of the ascetic ideal, iii) his emphasis on the inseparability of mind and body, iv) his positioning of suffering as the necessary ground of existence and creativity v) and finally the oversight of the anti-doctrinal character of his philosophy by transhumanist interpreters. The fundamental error of transhumanist thinkers lies in their attribution of fixed and stable meanings to Nietzsche’s concepts. However, Nietzsche’s concepts, most notably the Overman and the will to power, are not rigid doctrines but rather guiding signposts that leave the production of meaning perpetually open. The desire to fix concepts and eliminate ambiguity is a reflection of an attitude that Nietzsche associates with the figure of the “Last Man.” The central thesis of this article is that the transhumanist post-human ideal originates not from Nietzsche’s Overman, but from the concept of the “Last Man,” which occupies the most negative position in his philosophy.

Keywords: Nietzsche, Transhumanism, Posthuman, Last Man, Overhuman, Anti-doctrine

*

I. Giriş

Nietzsche felsefesi, anlaşılma ve konumlandırma konusunda kendine özgü güçlükler barındıran bir felsefedir ve bu durum filozofun bilinçli olarak tercih ettiği bir durumdur. Zira o, maskeler kullanarak yazar. Bu maske kullanımı, sürekli anlaşıl-mamaktan şikâyet eden ancak bir yandan da anlaşılmaktan korkan Nietzsche’nin en büyük mesafe aracıdır. Burada maske ne basit bir retorik oyun ne de onun felsefesini anlama konusunda tâli bir unsurdur. Maskeler felsefe yapmanın ve hatta yaşamının olmazsa olmaz unsurlarıdır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’de söyleyeceği gibi, “her felsefe içinde başka bir felsefe daha barındırır, her fikir bir saklı köşe ve her sözcük bir maskedir.”¹ Onun maskelere yaptığı vurgu, felsefi stratejisinin temelinde yer alır. Yanlış anlaşılmaya mahal vermemek adına belirtmek gerekir, Nietzsche’nin maske vurgusu bir savunma mekanizması, bir kaçış noktası, yaratmaktan korkanlar için bir saklanma unsuru değildir. Maske yaratıcı tinin aktifliğinin, eylemselliğinin işaretidir.

¹ Friedrich Nietzsche, *KSA 5: Jenseits von Gut und Böse*-289, Berlin: De Gruyter, 1980, s. 234.

Tinin özelliği maske takmak değil, onu daima üretmektir. O meşhur ifadesinde söyleyeceği üzere, ona göre “derin olan her şey maskeleri sever.”²

Ancak sürekli maskeler üreten felsefesi nedeniyle, Nietzsche felsefe tarihinin en ihtilafli figürlerinden birisi olarak karşımıza çıkar. Maskeler daima yeni yorumların muhatabı olurlar. Elbette bu Nietzsche’nin tükenmez güncelliğinin en önemli unsurlarından birisidir. Kaufmann’ın da işaret edeceği gibi, belki de sonsuz yanlış anlaşılmalara, ölümsüzlüğün bedelidir.³ Öte yandan maske hakkında hüküm verenler, maskenin maskeliğine bakmadan yargıda bulunduklarında, kimi zaman karşımıza her yere çekilebilen, her ağızdan konuşan bir düşünür çıkar. Hatta maske yorumları, Nietzsche’nin naziler tarafından temellük edilmesinde karşımıza çıktığı gibi, tehlikeli raddelere varabilir. Nietzsche tam da bu nedenle acelesi olanlar için yazmadığını vurgular. O, okurlarından kendisini yavaş ve dikkatli okumalarını ister.

Tam da felsefesinin bu yapısı nedeniyle Nietzsche düşüncesi radikal biçimde farklı, kimi zaman birbiriyle çelişen düşünce ve akımların dayanak noktası olmuştur. Nazizm, modernizm, postmodernizm, liberalizm, anarşizm gibi birbiriyle çoğu zaman alâkası olmayan entelektüel ve politik hareketler Nietzsche’de kendi müjdecilerini bulduklarını iddia etmişlerdir. Bu sahiplenme geleneği, filozofun ölümünün üzerinden geçen yüz yılı aşkın süreye rağmen hâlâ devam etmektedir.

Bu sahiplenme geleneğinin son halkalarından birisini, Transhümanizm oluşturmaktadır. Esas olarak 20. yüzyılın ikinci yarısında belirginleşen ve teknolojiye baş döndürücü gelişmelerin etkisiyle gittikçe artan bir ilgiye mazhar olan transhümanist hareket içindeki bazı düşünürler, Nietzsche’nin felsefesinde özellikle de onun üstinsan (*Übermensch*) kavramında kendi post-insan ideallerinin öncüsünü veya müjdecisini bulduklarını öne sürerler. Özellikle bu iddiaya sistematik bir veçhe kazandırmaya çalışan Stefan Lorenz Sorgner’in yazmış olduğu bir makaleyle başlayan tartışmalar, transhümanizmin ünlü isimlerinden Max More’un Sorgner’in iddialarına destek vermesi ve kendi düşüncelerini oluştururken Nietzsche’den etkilendiğini söylemesiyle, Nietzsche ile transhümanizm ilişkisini felsefe çevrelerinde on yılı aşkın süren canlı bir tartışmanın odağına yerleşmiştir.

Bu makalede, söz konusu tartışmalar ışığında Nietzsche ile transhümanizm arasındaki ilişkiye odaklanılacaktır. Makalenin temel iddiası, ilk bakıştaki benzerliklerine rağmen Nietzsche’nin kavramlarının transhümanizmininkilerden içerik ve mahiyet bakımından bütünüyle farklı olduğudur. Sadece kavramların kullanım biçimleri değil, felsefi idealleri bakımından da Nietzsche düşüncesi transhümanizme çok uzaktır. Dikkatli bir okuma Nietzsche’nin transhümanizmin müjdecisi olmak bir yana onun tam karşısında yer aldığına dair çok fazla metinsel veri sağlar. Öne sürüleceği üzere transhümanist sahiplenme çabası esasında Nietzsche felsefesinin ve kavramlarının

² Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*-40, s. 57.

³ Walter Kaufmann, “Nietzsches Philosophie der Masken”, *Nietzsche-Studien*, vol. 10 (1), 1982, s. 125.

eksik bir değerlendirmesine dayanmaktadır. Makalede göstermeye çalışacağımız üzere Nietzsche felsefesi transhümanizmin destekçisi ya da müjdecisi değil, karşıtıdır. Transhümanizmin trans-insan ya da post-insan ideali, Nietzsche’nin stinsanına değil bilakis onun felsefesinde en olumsuz yeri işgal eden son insan (*der letzte Mensch*) kavramına yakın durur. Paradoksal biçimde transhümanistler Nietzsche’de kendi mjdecilerini ararken, onun en büyük kaygısının felsefi programının yürütücüleri olarak karşımıza çıkarlar.

Bunu gösterebilmek adına öncelikle transhümanizmin temel özelliklerine ana hatlarıyla değinilecektir. Daha sonra transhümanist düşünürlerin Nietzsche alımlaması ve bu konudaki tartışmalar ele alınacak ve nihayet son olarak Nietzsche felsefesiyle transhümanizmin felsefi kavram ve ufukları karşı(t)laştırılacaktır.

II. Nietzsche ve Transhümanizm: Bir Alımlamanın Tarihçesi

Metnimizin esas amacı olmadığı ve transhümanist hareketin karakteristiği hakkında devasa bir literatür oluştuğu için transhümanist hareketin temel özelliklerine burada sadece kısaca değineceğiz. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek artan bir ilgiye mazhar olan ve günümüzde ciddi felsefi tartışmaların muhatabı olan transhümanizm, en genel tanımıyla bilim ve teknoloji yoluyla insanın biyolojik ve bilişsel sınırlarını aşmayı ve onu son tahlilde daha üstün, insan ötesi bir varlığa dönüştürmeyi hedefleyen felsefi bir harekettir. Transhümanist düşünür Nick Bostrom’un tanımıyla transhümanizm, insanın biyolojik sınırlarının aşılması konusunda teknolojinin doğrudan müdahalesini savunurken, genetik mühendisliği, nanoteknoloji, yapay zekâ ve zihin yükleme gibi teknolojik imkânlar aracılığıyla insan ömrünün uzatılmasını, hastalıkların ve acıların ortadan kaldırılmasını, entelektüel ve fiziksel kapasitelerin artırılmasını hedefler.⁴ Max More ise insanlığın evrim yolunda geçici bir aşama olduğunu ve bu nedenle kendi evrimine müdahale ederek daha st bir türe dönüşmesi gerektiğini savunurken insanın mevcut formunu, zayıflıklarını ve ölümlülüğünü bir kenara bırakmasının zamanının geldiğini söyler.⁵

İnsanın yükseltilmesi (*enhancement*) hedefi doğrultusunda bilimsel ve teknolojik gelişmeleri hayati öneme sahip gören transhümanist hareket kendisini Aydınlanmanın ve hümanizmin bir mirasçısı olarak görür. Fakat hümanizmin insanı eğitim ve kültür yoluyla geliştirmeyi amaçladığı yerde, transhümanizm doğrudan biyolojik insan doğasını bir engel görerek onu aşmayı amaçlar.⁶ Bu ervede transhümanizmin nihai amacı

⁴ Nick Bostrom, “The Transhumanist Values”, *Journal of Philosophical Research* 30, s. 3-4.

⁵ More, Max, *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, 1990. <https://www.ildodopensiero.it/wp-content/uploads/2019/03/max-more-transhumanism-towards-a-futurist-philosophy.pdf>

⁶ Max More, *The Philosophy of Transhumanism, The Transhumanist Reader* (ed. Max More & Natasha Vita-More), Wiley Blackwell, s. 4.

insandan farklı bir tür olmak durumundadır. Bu tür hastalık, yaşlanma ve son tahlilde ölüm karşısında insana nazaran çok daha dayanıklı olan, bilişsel ve biyolojik özellikleri bakımından insanın çok ötesinde olan yeni bir varlık biçimi olan post-insandır.⁷

Nietzsche'nin transhümanizmle ilişkilendirilmesine neden olan temel unsurlar insanın aşılması gerektiği fikri ve üstinsan (*Übermensch*) kavramıdır. Bilindiği üzere *Böyle Buyurdu Zerdüşt* metninde Zerdüşt, sıklıkla insanın aşılması gerektiğini vurgular ve varılması gereken hedef olarak üstinsanı işaret eder: "Size üstinsanı öğretiyorum. İnsan aşılması gereken bir şeydir. Onu aşmak için ne yaptınız?"⁸ İnsanı aşılabilecek ara bir aşama olarak gören ve son tahlilde teknolojik araçlarla desteklenmiş yeni bir türün ortaya çıkması arzusunda olan kimi transhümanist düşünürler, Nietzsche'nin bu satırlarında transhümanist öğretinin müjdelenişini yahut ilk örneğini görürler.

Gerçi bu görüşü tüm transhümanist düşünürlerin benimsediğini söylemek hata olur. Ünlü transhümanist Bostrom, 2005 yılında kaleme almış olduğu *Transhümanist Düşüncenin Tarihçesi* (*A History of Transhumanist Thought*) metninde Nietzsche ile transhümanizm bağına ilk kez değinen isimlerden birisidir. Transhümanist ölümsüzlük arzusu gibi temaların Gilgamiş gibi kadim metinlerde dahi bulunabileceğini öne sürdüğü bu metninde Bostrom, Nietzsche'nin yukarıda alıntılıdığımız satırları göz önünde bulundurulduğunda, transhümanizm için önemli bir ilham kaynağı olarak düşünülebileceğine dikkat çeker. Bununla birlikte Bostrom, aralardaki benzerliklerin yüzeysel benzerlikler olduğunu dile getirir. Zira Bostrom'a göre Nietzsche'nin aklında olan, insanın teknolojik olarak dönüşümünden ziyade bir kişisel yücelme ve kültürel gelişme durumudur.⁹ Bostrom, Nietzsche'nin Naziler tarafından temellük edilmesinin kötü şöhretini ima eder şekilde, transhümanist düşüncenin Nietzsche düşüncesinden ziyade Aydınlanma kökenli, bireysel özellikleri vurgulayan ve tüm insanların refahına yönelik insancıl bir kaygı taşıyan bir hareket olduğunu ve Nietzsche'den ziyade onun çağdaşı olan J.S. Mill'e daha yakın olduğunu dile getirir.¹⁰

Bostrom'un yorumu Nietzsche ve transhümanizm ilişkisine ilk işaret eden metinlerden birisi olsa da tartışmanın fitili esas olarak Bostrom'a yaptığı itirazla Stefan Lorenz Sorgner tarafından ateşlenir. Bostrom'un Nietzsche'yi transhümanizmin öncüsü olarak kabul etme isteksizliğine karşı Sorgner, Nietzsche'nin düşüncesiyle transhümanizm

⁷ Post-insan kavramı esasında etrafında çokça tartışma dönen bir kavramdır. Trans-insan genellikle biyolojik ve teknolojik geliştirme sürecinin ara aşamasını, post-insan ise bu sürecin nihai çıktısını ifade etmek için kullanılır. Öte yandan özellikle Kıta felsefesi geleneğinden beslenen kültürel post-hümanizm, post-insan kavramını transhümanizmin teknolojik iyimserliğinden bilinçli olarak kopmak amacıyla farklı bir anlamda kullanmaktadır. Bununla birlikte bu makalenin esas problemi söz konusu kavramsal ayrımları tartışmak değil, transhümanist düşünürlerin Nietzsche felsefesini sahiplenme girişimini incelemektir. Bu nedenle biz de bu makalede kavramı transhümanist düşünürlerin kullandığı şekliyle kullandık.

⁸ Friedrich Nietzsche, *KSA 4: Also sprach Zarathustra-Vorrede-3*, Berlin: De Gruyter, 1980, s. 14.

⁹ Nick Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution & Technology*, 2005, s. 4.

¹⁰ Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", s. 4.

arasında çok fazla benzerlik bulunduğunu ve bu nedenle Nietzsche'nin transhümanizmin öncüsü olarak okunabileceğini öne sürer. Sorgner'in Nietzsche-transhümanizm yakınlığı düşüncesi bazı temel noktalara dayanır. Sorgner'in ilk ve en temel bağlantı noktası güç istenci kavramı üzerinden gerçekleşir. Tıpkı transhümanistlerin insanın biyolojik doğasını daimî bir dönüşüm ve çalışma alanı görmeleri gibi Sorgner'e göre Nietzsche de güç istenci metafiziği ile her şeyin sürekli bir değişim içinde olduğunu söyler.¹¹ Sorgner'in yorumunda Nietzsche'nin güç istenci kavrayışı metafizik bir öğretilerdir. Ona göre insan da dahil tüm varlıklar belirli açılardan Leibniz'in monadlarına benzeyen güç odaklarından oluşurlar. Bu güç odakları bir araya gelerek güç birliklerini ya da güç konstellasyonlarını oluştururlar.¹² Bu güç odaklarının sürekli olarak hareket halinde olmaları nedeniyle insan da dahil olmak üzere hiçbir şeyin sabit bir doğası yoktur. Sorgner'e göre bu güç odaklarının en yüksek noktası, en yüksek güç, üstinsanların başarabileceği bir şeydir.¹³ Dolayısıyla üstinsan da Sorgner tarafından fiziksel, kanlı canlı bir ideal olarak yorumlanır. Sorgner, Nietzsche'nin evrim düşüncesinin de güç istencinin bir yansıması olduğu kanaatindedir. Tüm canlılar, daha önceki canlı formlarının güç arayışlarının en iyi sonuçları olarak ortaya çıkmıştır ve insan da bu konuda bir istisna değildir. Transhümanistlere göre de böyledir onlar da insanları evrimin son noktası olarak görmez ve bu konuda Nietzsche ile ortaklaşırlar.¹⁴ Sorgner, yine Nietzsche'nin güç istenci kavrayışı üzerinden transhümanist yükseltme (*enhancement*) kavrayışına bağlanabileceğimizi savunur. Ona göre eğer kişi güç istiyorsa, kendini yükseltmek (*enhancement*) zorundadır ve bu da transhümanistlerin amaçladıkları şeydir.¹⁵ Her güç odağı, gücünü maksimum düzeyde artırmaya çalışacaktır ve insan için bu fiziksel, duygusal ve zihinsel kapasitelerinin artırılması anlamına gelecektir ki transhümanist hareketin gündemi tam olarak budur.

Sorgner bir diğer yakınlık olarak mevcut ahlâkî çerçeveyi özellikle de dinsel/Hristiyan değer mirasının reddini gösterir. Tıpkı transhümanistlerin kabul görmüş ahlâkî değer ve ilkeleri insanla ilgili genel kurallar ve politikalar belirleme konusunda reddetmeleri gibi Nietzsche de ahlâkî ve dini eleştirmiştir. Bilime saygı göstermek ve bilimsel ruha sahip olmak konusunda da Nietzsche ile transhümanistler arasında ortaklık vardır. Sorgner'e göre transhümanizmin temelde bilim ve teknoloji odaklı olması gibi Nietzsche de gelecek çağları yönetecek olanın bilimsel ruh olduğunu düşünür.¹⁶ Sorgner'in Nietzsche felsefesiyle transhümanizm arasında kurduğu en önemli bağlantılardan birisi hiç kuşkusuz post-insan ve üstinsan arasındaki bağlantıdır.

¹¹ Stefan L. Sorgner, "Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism", Yunus Tuncel (ed.) *Nietzsche and Transhumanism*, 2017, s. 15

¹² Stefan L. Sorgner, *Metaphysics Without Truth*, Marquette University Press, 2007, s. 47-51.

¹³ Sorgner, *Metaphysics Without Truth*, s. 56.

¹⁴ Sorgner, "Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism", s. 16.

¹⁵ Sorgner, "Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism", s. 17.

¹⁶ Sorgner, "Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism", s. 17.

Sorgner, Nietzsche'nin kavramlarının transhümanist hareketin öncülerinden olan FM-2030 adıyla da bilinen Fereidoun M. Esfadiary'nin kavramlarıyla ciddi yakınlıkları olduğunu öne sürer. Buna göre Esfadiary'nin trans-insan ve post-insan kavramlarına benzer biçimde Nietzsche de yüksek insan ve üstinsan kavramlarına sahiptir. Yüksek insanlar özel kapasiteler geliştirmiş olan ancak henüz türsel sınırı aşmamış insanlardır. Üstinsan ise post-insan gibi türsel bir sıçramanın ürünüdür. Buna göre üstinsanı doğuracak olan çiftler, yüksek insanlar olarak belirli niteliklere sahip olmalıdır.¹⁷ Bu bakımdan Sorgner, Nietzsche'nin üstinsanını evrimsel bir perspektiften yorumlar. Evrimsel olarak, çok sayıda yüksek insan olduğunda ve diğer koşullar mevcutsa bu evrimsel adım gerçekleşebilecektir. Tüm bu bağlamlar neticesinde Sorgner, Nietzsche'nin tür olarak insana teknolojik olarak müdahale edilme olasılığını dışarıda bırakmadığını savunur. Ona göre tüm insanî başarıların ortaya çıkışında olduğu gibi genetik mühendisliğinin insana müdahalesi de ciddi bir cesaret gerektirmektedir. Cesaret Nietzsche'nin düşüncesinde önemli bir erdemdir. Her ne kadar Nietzsche, insanın kendini geliştirmesinde/yükseltmesinde eğitimin önemini vurgulamışsa da Sorgner, Nietzsche'nin genetik mühendisliğine ve teknolojik müdahaleye de sıcak bakabileceğini savunur.¹⁸ Böylece Sorgner, Nietzsche'nin üstinsanı ile transhümanist post-insan arasında ciddi benzerlikler bulur ve Nietzsche'nin transhümanizmin öncüsü ya da müjdeleyicisi olarak okunabileceğini savunur.

Sorgner'in bu oldukça tartışmalı iddiasına, ünlü transhümanist Max More da destek çıkacaktır. More, Nietzsche ile transhümanizm arasındaki ilişkinin sadece iki düşünce arasında kurulabilecek olan benzerlik ve paralelliklerden fazlası olduğunu savunur. Buna göre Nietzsche'nin tarihsel bir etkisi de söz konusudur ve transhümanist fikirler ortaya çıkma aşamalarında Nietzsche düşüncesinden doğrudan etkilenmiştir.¹⁹ More, bunu bizzat kendi tecrübesine dayandırır. Buna göre o transhümanizm kavramını oluştururken ve ünlü *Extropian Principles (Extropi İlkeleri)* metnini kaleme alırken, doğrudan Nietzsche'nin fikirlerinden etkilenmiştir. More'a göre, tıpkı Nietzsche'nin üstinsanı yeryüzünün anlamı olarak belirlemesi gibi post-insan da bilimsel düşünceye sahip insanlar için yeryüzünün anlamı olarak kavranabilir.²⁰ More, transhümanistlerin hümanistik ve Aydınlanmacı kökenlerine uygun olarak rasyonalizme ve eleştiriye yüksek değer atfettiğine dikkat çeker ve benzer şekilde Nietzsche'nin de eleştirel düşünce ve bilimsel araştırmaya büyük değer verdiğini ifade eder.²¹ More, transhümanist düşünürlerin öz-dönüşüm fikriyle Nietzsche'nin insanın kendisini aşması gerektiği düşüncesi arasında da yakınlıklar kurar. Buna göre gerek bireysel gerekse de türsel

¹⁷ Sorgner, "Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism", s. 22.

¹⁸ Sorgner, "Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism", s. 19.

¹⁹ Max More, "The Overhuman in the Transhuman", Yunus Tuncel (ed.) *Nietzsche and Transhumanism*, s. 27.

²⁰ More, "The Overhuman in the Transhuman", s. 28.

²¹ More, "The Overhuman in the Transhuman", s. 29.

açıdan, kendini ama kavramı transhümanist idealleri yankılar. Her ne kadar Nietzsche insanın kendini aşması konusunda teknolojiyle alakalı pek az şey söylemiş olsa da bu ihtimali dışlamamıştır. Dahası gelmekte olan bir bilim çağının savunucusu olarak Nietzsche'nin teknolojiyi kendini aşma sürecinin bir parçası olarak görmesi son derece muhtemel olacaktır.²² Tüm bu benzerliklerin yanında More, Nietzsche'nin ebedi dönüş fikrinin transhümanizmin ilerleme fikriyle bağdaşmayan tuhaf bir metafizik içerdiğini düşünür.²³ Bu nedenle bu öğretiyi Nietzsche felsefesinden ayırarak dışarıda bırakır fakat onun dışında Nietzsche'nin transhümanizmin tarihsel olarak da öncüsü olduğu fikrini gündeme getirir.

Elbette bütün transhümanistler Nietzsche ve transhümanizm arasındaki bağlantıyı onaylamazlar. Örneğin Hedonistik mühendislik projesinin mimarı David Pearce, Nietzsche'nin transhümanizmin manevi atası olarak görülmesi fikrine katılmaz. Ona göre her ne kadar Nietzsche'yi faşizmin öncüsü olarak belirlemek büyük bir yanlış okuma olsa da Nazilerin Nietzsche'yi okumalarının bir nedeni vardır. Pearce'a göre Nietzsche'yi Nazilere yaklaştıran onun sosyal Darwinizmidir. Nietzsche zayıfları hor gören, savaş ve mücadeleyi onaylayan görüşleri nedeniyle transhümanizmden uzaklaşır.²⁴ Bu yoruma göre Nietzsche'nin naziler tarafından temellük edilme çabası yanlış olsa da felsefesinin mücadeleye vurgu yapan, zayıfları göz ardı eden yapısı onu transhümanizmin öncüsü olarak görmeyi zorlaştırmaktadır.

Denilebilir ki Nietzsche'yi transhümanizmin öncüsü olarak gördüklerinde de bu ilişkiyi reddettiklerinde de transhümanistler benzer bir okuma pratiğini paylaşırlar. Sahiplenme girişimlerinde Nietzsche'nin kavramları temelde transhümanist ideallere yakın unsurlar seçilmek suretiyle kurgulanır. Pearce örneğinde gördüğümüz üzere, reddetme girişimlerinde ise filozof hakkında mevcut olan yaygın olumsuz imgeye yaslanılır. Oysa göstermeye çalışacağımız üzere Nietzsche ile transhümanizm arasındaki fark seçici alıntılarla kapatılamayacak ya da yaygın önyargılarla belirlenemeyecek kadar derindir. Bu mesafeyi anlayabilmek adına, her şeyden önce onun felsefi stratejisini göz önünde bulundurmak ve kavramlarına mutlak anlamlar atfetmeye çalışmaktan kaçınmak gerekir. Bunun yanında ilerleme inancı karşısındaki şüphesi, modern bilimin ideallerine getirdiği eleştiriler, bedene yaptığı vurgu gibi özellikler aradaki kapanmaz mesafeyi oluşturan önemli unsurlar olarak karşımıza çıkar.

²² More, "The Overhuman in the Transhuman", s. 29.

²³ More, "The Overhuman in the Transhuman", s. 28.

²⁴ David Pearce, "Was Friedrich Nietzsche a Transhumanist? A Critique of Nietzsche by David Pearce", *Science, Technology & the Future*, <https://www.youtube.com/watch?v=7vOP3uEHedc&t=179s>.

III. Nietzsche ve Transhümanizm

Bu bölümde Nietzsche'nin transhümanizm ile ortaklıklara sahip olmak bir yana onun felsefesinin transhümanizme tamamen karşı olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Bu karşıtlığın beş temel noktaya dayandığını öne süreceğiz. İlk olarak transhümanizmde güçlü bir türsel ilerleme inancı ve düşüncesi varken Nietzsche'nin ilerleme konusunda son derece şüpheci olduğunu göstermeye çalışacağız. İkinci olarak transhümanizm söz konusu ilerlemede modern bilimi olmazsa olmaz bir konumda görürken, Sorgner ve More'un öne sürdüklerinin aksine Nietzsche modern bilimin temelde çileci idealere dayandığını düşünür. Üçüncü olarak transhümanizmin zihin ve beden arasındaki ilişkiyi olumsal gördüğü ve ikisini ayrılabilir olarak değerlendirdiğine ilişkin çok sayıda kanıtımız varken, Nietzsche bu türden bir ayrımı reddeder. Bunun yanında transhümanistler son kertede acıyı ortadan kaldırmak isterken, Nietzsche açısından acı kaçınılması gereken bir fenomen değildir. Nihayet, transhümanist düşünürlerin Nietzsche felsefesinde kavramların çok anlamlılığını ve bu kavramlara sabit anlamlar izafe etmenin tehlikelerini gözden kaçırdıklarını ve bu bakımdan onun felsefesinin deneysel karakterini gözden kaçırdıklarını öne süreceğiz.

İlk olarak yukarıda ele aldığımız üzere Sorgner ve More, Nietzsche'nin transhümanizmle olan ilişkisine değinirken onun her iki tarafın da ilerlemeye olumlu baktığını ifade ederler. Sorgner, evrimsel olarak daha gelişmiş bir türün Nietzsche tarafından da arzulandığını gündeme getirirken More, transhümanizmin hümanistik ve Aydınlanmacı köklerine vurgu yaparak Nietzsche'yi de bu bağlamda okur. Fakat bu iki iddia da oldukça tartışmalıdır. Zira Nietzsche, Sorgner'in öne sürdüğü türden tür olarak insanlığın evrimsel olarak daha iyiye doğru evrildiği fikrini savunmaz. O, ilerleme kavramının kendisine ve tür olarak insanlığın ilerlediği fikrine karşı oldukça mesafelidir. Bu, Nietzsche'nin insanın birtakım gelişmeler başardığını reddettiği anlamına gelmez. Daha ziyade bu gelişmelerin zorunlu olarak insanı yücelttiği ya da daha iyi konuma getirdiği fikrine itiraz ettiği anlamına gelir. *Tan Kızılığı*'nda "İnsanlık ne kadar gelişmiş (*entwickelt*) olursa olsun, belki de sonunda başlangıçtakinden daha da geri kalacaktır"²⁵ diyerek buna işaret eder. Nietzsche'ye göre bir geleneğin ya da evrim söz konusu olduğunda bir organın gelişimi (*Entwicklung*) ne zorunlu olarak bir hedefe doğru ilerleme (*progressus*) ne de en az güçle ulaşılan mantıklı ve kısa ilerleme anlamına gelir. Dolayısıyla gelişme olarak görülen hareketler çoğu zaman bir gerileme ya da çöküş semptomu olabilir. Zira Nietzsche, ilerleme kavramını incelediğinde modern fikirlere bir tokat atmak gerektiğini ifade eder.²⁶ Ona göre çoğunlukla inanıldığı üzere, insanlığın daha iyiye, daha güçlüye ya da daha yükseğe doğru bir gelişim gösterdiğini düşünmek hata olacaktır. Hatta Nietzsche,

²⁵ Friedrich Nietzsche, *KSA 3: Morgenröthe-49*, Berlin: De Gruyter, 1980, s. 54.

²⁶ Friedrich Nietzsche, *KSA 13: Nachgelassene Fragmente 1888-15[13]*, Berlin: De Gruyter, 1980, s. 413.

kendi döneminin Avrupalı insanının, Rönesansın insanının çok altında kaldığını belirtir. “İlerleme yalnızca modern bir fikirdir” der Nietzsche, “yani yanlış bir fikirdir.”²⁷

Dolayısıyla Nietzsche açısından modernlerin ilerlemeye duydukları inanç temelde yanlış bir kaniya dayanmaktadır. Modern insan niceliksel büyümeyi niteliksel yükselmeyle, çoğalmayı güçlenmeyle ve çoğu zaman teknik ilerlemeyi insanın yücelmesiyle özdeşleştirmektedir. Oysa ilerleme olarak görülen tüm bu şeyler Nietzsche açısından sadece bir yanılsama değil, insanlığın yüksek örneklerinin ortaya çıkışının önünü kapatan bir eşitleme sürecinin parçası olarak yorumlanabilir. Zamanın ve tekniğin ilerlemesi Nietzsche açısından insanın ilerlemesi anlamına gelmeyecektir.

“Kendimizi kandırmayalım! Zaman ilerliyor; biz de onunla birlikte zaman içindeki her şeyin ilerlediğine; gelişmenin hep ileri doğru gelişmek olduğuna inanmak istiyoruz. En ihtiyatlılar dahi bu görünüşe aldandılar. Oysa 19. yüzyıl 18. yüzyıla nazaran bir ilerleme değildir. Ve 1888’deki Alman tını, 1788’deki Alman tını karşısında bir gerilemedir. İnsanlık ilerlemez, hatta öyle bir şey mevcut dahi değildir.”²⁸

Nietzsche’nin bu görüşleri tür olarak insanlığın ilerlemesi fikrine sıkı sıkıya bağlı olan transhümanizmin görüşleriyle doğrudan karşıtlaşır. Dahası Nietzsche, Sorgner’in Nietzsche konusundaki fikirlerine ters biçimde, kendisi açısından önemli olanın varlıklar silsilesinde insandan sonra hangi türün ortaya çıkacağı fikri olmadığını söyler. Şöyle der Nietzsche: “Burada ortaya koyduğum problem, varlıklar silsilesinde insanlığın yerini neyin alacağı değildir (insan bir sondur). Aksine, daha yüksek değerli, yaşama daha layık, geleceği daha kesin olan hangi insan tipinin yetiştirilmesi (*züchten*), arzulanması (*wollen*) gerektiridir.”²⁹

Nietzsche’nin insanın bir son olduğuna ilişkin cümlesi, “İnsanlık, evrim yolunda geçici bir aşamadır”³⁰ diyen More’un görüşleriyle doğrudan çelişir. Bu cümleyi göz ardı etsek dahi Nietzsche, kendisini açısından önemli olanın insanın yerini alacak yeni bir türün geliştirilmesi olmadığı hususunda açıktır. Onun için önemli olan yaşamla ilişkisi içerisinde ne tür kişilerin ortaya çıkacağı meselesi üzerine düşündürmektir. Bu bakımdan Nietzsche tür olarak insanın gelişeceği fikrine mesafeli olsa da belirli türde bir insanın ortaya çıkmasını arzulamaktan vazgeçmez. Onun ifadesiyle “Bir tür olarak insan ilerlemez. Belki yüksek tipler elde edilebilir ama bunlar da kalıcı olmaz. Türlerin seviyesi yükselmemiştir.”³¹ Bu bakımdan Nietzsche Darwinci evrim kuramının öne sürdüğü şekilde seçim sürecinin güçlülerin ya da hayattan daha iyi pay almış olanların

²⁷ Friedrich Nietzsche, *KSA 6: Der Antichrist-4*, Berlin: De Gruyter, 1980, s. 171.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1888-15[8]*, s. 408.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *KSA 6: Der Antichrist-3*, Berlin: De Gruyter, 1980, s. 171.

³⁰ Max More, *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, 1990. <https://www.ildodopensiero.it/wp-content/uploads/2019/03/max-more-transhumanism-towards-a-futurist-philosophy.pdf>

³¹ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1888-14[133]*, s. 316.

lehine işlemediğini düşünür. Ona göre şanslı tesadüfler olarak istisnai figürler elenip giderken ortalama ya da ortalama altı tiplerin hakimiyeti söz konusudur.³²

Tüm bunlar göz önünde bulundurulursa ilerleme ve türsel evrim fikri söz konusu olduğunda Nietzsche'nin felsefi ufkuyla transhümanizmin görüşlerinin köklü biçimde ayrıldığını söylemek yanlış olmaz. Transhümanizmin temel amacı insanlığın bütünü-nü teknolojik araçlar vasıtasıyla daha gelişmiş bir versiyona doğru değiştirmekken, Nietzsche bu türden bir değişimi ilerleme olarak görmez. O da bir tür insanın ortaya çıkışını arzular ancak bu türün tamamının yeni bir türe evrilmesi demek değildir. Ortaya çıkması beklenen, daha ziyade tekil ya da istisnai yüksek tiplere karşılık gelir. Transhümanizmin tüm insanlığı teknolojik olarak yükseltme ve bir anlamda eşitleme vaadi, Nietzsche'nin derinden karşı çıktığı bir sürecin en sofistike versiyonlarından birisi olarak görülebilir.

Nietzsche modern bilime duyulan güven konusunda da transhümanizmden farklılaşır. Birbirinden farklı yönelim ve görüşlere sahip transhümanist düşünürleri ortaklaştıran temel temalardan birisi insanın mevcut formunda sahip olduğu sıkıntıları özellikle modern bilim ve gelişen teknolojilerin yardımıyla ortadan kaldırmaktır. Bu durum önde gelen transhümanist düşünürler tarafından vurgulanmıştır. Örneğin More, transhümanizmin temel amacını bilim ve teknoloji yardımıyla zeki yaşamı insan formunun ötesine taşımak olarak tanımlar.³³ Bostrom ise transhümanistlerin bilim, teknoloji ve diğer rasyonel vasıtaların kullanımı neticesinde post-insana olmak istediklerini, günümüz insanların çok daha gelişmiş varlıklar hâline gelmek istediklerini vurgular.³⁴ Çeşitli transhümanist düşünürlerin ortak olarak kaleme aldıkları *Transhümanist Deklarasyon*'da da bilimin transhümanizm için önemi vurgulanır. Burada insanın bilim ve teknolojiden derin biçimde etkileneceği ve bu etkiler neticesinde yaşlanmanın, bilişsel eksikliklerin, istenmeyen acıların ortadan kaldırılmasından ve insan potansiyelinin gelişmesinden bahsedilir.³⁵

Transhümanist düşüncede sahip olduğu itibarlı konuma ve kendisine karşı duyulan bu güvene karşı, Nietzsche modern bilim karşısında son derece temkinlidir. Nietzsche'nin modern bilime ilişkin temel eleştirisi, modern bilimin özünde çileci ideallerin devamı olduğunu yönündedir. Nietzsche tıpkı çileci idealler gibi modern bilimin de kökeninde hakikate duyulan mutlak inanç yattığını söyler. Nietzsche'nin modern bilimin kökeninde, Hıristiyanlığın da kökeninde olduğunu düşündüğü çileci idealleri görmesi ilk bakışta yadırganabilir. Zira Nietzsche'nin de dikkat çekeceği üzere modern bilim genellikle Tanrısız, nesnel ve tarafsız bir kimliğe sahip olan ve böylelikle

³² Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1888-14[123]*, s. 303.

³³ More, *The Philosophy of Transhumanism*, s. 3.

³⁴ Bostrom, "The Transhumanist Values", s. 4.

³⁵ More, M., Vita-More, N., Bostrom, N., ve dğr. *Transhumanist Declaration*, M. More, & N. Vita-More içinde, *The Transhumanist Reader*, West Sussex: Wiley-Blackwell., 2013, s. 54.

ileci ideallerin karşısında olan bir alan olarak tasvir edilir.³⁶ Oysa Nietzsche, bilimin Hristiyanlığa ve çileci ideallere karşıt olmadığını bilakis onların en yetkin ve rafine formunu oluşturduğunu düşnr. Bilimin kendine ait bir inanç ya da ideali yoktur, doğrudan çileci idealler üzerine yükselmektedir.³⁷

Şen Bilim’in ünlü bir fragmanında Nietzsche, bilimin temelde Hristiyanlıktan tevarüs ettiği hakikat istenci üzerine yükseldiğini dile getirir. Herhangi bir n kabule dayanmıyormuş gibi görünmekle birlikte bilim, Batı metafizik geleneğinin temel bir düsturuna, hakikatin her şeyden üstün olduğu inancına dayanır.³⁸ Nietzsche “ne olursa olsun hakikat” diyen bu istencin yaşama karşıt bir ilke olduğunu düşünür zira Nietzsche açısından yaşamın oluşa, perspektiflere ve hatta yanılığıya dayandığı düşünülürse koşulsuz hakikat talebi, yaşama hayır demek anlamına gelir.³⁹ Hristiyanlığın yaşamı olumsuzladığı ve kurtuluşu öte dünyaya ertelediği gibi bilim de yaşamı olumsuzlar ve kurtuluşu geleceğe erteler. Babette Babich’in son derece yerinde biçimde işaret edeceği üzere Hristiyanlığın ve Sokratik geleneğin idealleri, modern bilimde ve ilerleme fikrinde gelecekte kurtuluş idealine dönüşmüştür.⁴⁰ Tam da bu nedenle Nietzsche modern bilimin, Hristiyan dünya görüşünün en rafine örneğini oluşturduğunu düşünür.

Nietzsche’nin bu görüşleri transhümanizm söz konusu olduğunda daha da geçerlidir çünkü tam da transhümanizm anlatısını gelecekte insanın daha iyi bir forma/türe dönüşeceği temeli üzerine kurmuştur. Mevcut yaşamı evetlemek, onaylamak yerine transhümanist düşünce tabiri caize onu bitmeyen bir sıkıntılar silsilesi olarak kavrar ve müphem bir gelecekte insanın çektiği yaşlılık, hastalıklar, bilişsel yetersizlikler gibi sıkıntıların son bulacağı vaadinde bulunur. Burada kurtuluş söylemi değişmez, sadece öte dünyadan ya da Tanrı’nın krallığından geleceğe ya da teknolojinin hakimiyetine kayar.

Transhümanizmin insanın mevcut sıkıntılarının kaynağı olarak gördüğü temel unsurlarından birisi onun bedenselliğidir. Transhümanistlerin ortadan kaldırmak istediği yaşlanma ve çeşitli hastalıklar doğrudan bedene bağlı fenomenler olarak karşımıza çıkar. Örneğin Nick Bostrom bedeni bir ölüm tuzağı (*deathtrap*) olarak adlandıracaktır.⁴¹ Bir lm tuzağı olarak beden insanın vazgeçebileceği unsurlar arasında yer alır. Zira Transhümanist felsefede, bireyin kendi bedensel yapısı üzerinde tam hak sahibi olmasını ifade eden “morfolojik özgürlük” temel bir insan hakkı olarak kabul edilir.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *KSA 5: Zur Genealogie der Moral III-23*, KSA 5, Berlin: De Gruyter, 1980, s. 395-396.

³⁷ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral III-23*, KSA 5, Berlin: De Gruyter, 1980, s. 396.

³⁸ Friedrich Nietzsche, *KSA 3: Die fröhliche Wissenschaft-344*, Berlin: De Gruyter, 1980, s. 576.

³⁹ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft-344*, s. 577.

⁴⁰ Babette Babich, “Nietzsche’s Antichrist: The Birth of Modern Science out of the Spirit of Religion”, *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Markus Enders & Holger Zaborowski, eds. Freiburg i. Briesgau: Alber, 2014. 134-154.

⁴¹ Nick Bostrom, *Letter From Utopia. Studies in Ethics, Law, and Technology*, 2008, s. 3.

Bu yaklaşıma göre kişiler, kendi istekleri doğrultusunda biyolojik bedenlerini geride bırakma özgürlüğüne sahip olmalıdır. Hatta bazı transhümanist düşünürler, bu hakkın sadece kendi ideolojileriyle sınırlı kalmaması, tüm demokratik toplumlarda evrensel bir hak olarak tanınması ve dileyen her bireyin bedenini yenisiyle değiştirebilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁴²

Bu nedenle kimi transhümanist düşünürler zihnin dijital ortamlara aktarılması anlamına gelen zihin yükleme ihtimalini tartışır. Michael Hauskeller, Nietzsche'nin transhümanizmin bir öncüsü olarak kabul edilemeyeceğini savunduğu makalesinde, iki felsefe arasındaki temel farklarından birinin zihin-beden düalizmi meselesi olduğuna dikkat çeker. Hauskeller'a göre, transhümanizm logos merkezci bir geleneği sürdürerek insanı özünde bilinçli bir varlık olarak tanımlar ve zihin yüklemesi gibi seçeneklerin tartışılmasının anlamı burada yatar.⁴³ Oysa Nietzsche düşüncesinin en temel özelliklerinden birisi bu düalizmi ortadan kaldırma çabasıdır. Nietzsche açısından her şeyden önce zihin, bedenden ayrı düşünülebilecek bir yeti değildir. O, Batı metafizik geleneğinde önemsizleştirildiğini düşündüğü bedene, büyük önem atfeder. Onun temel çabalarından birisi bedene dayanan bir yorumlama stratejisi geliştirmektir. Nietzsche'nin bu çabası onun hem Sokrates'ten başlayarak neredeyse bütün bir felsefe geleneğine hem de bedeni hor gören Hristiyanlık geleneğine mesafe alma isteğiyle ilişkili olarak okunabilir. Öyle ki Nietzsche bütün bir felsefenin bedeninin bir yorumu, onun bir yanlış anlaşılması olarak okunabileceğini iddia eder.⁴⁴ Ona göre tin denilen şey esasında doğrudan bedeninin bir üretimi/yaratımıdır.⁴⁵ Jutta Georg'un işaret edeceği üzere, Nietzsche'de beden adeta yaratma statüsüne sahip bir özne statüsü kazanırken, biz anlayalım ya da anlamayalım, her şeyi yöneten ve denetleyen güç halini alır.⁴⁶ Ben dediğimiz şey bile esasında bedenimizdir. "Ben diyorsun ve bu sözcükle övünüyorsun. Ama inanmak istemediğin daha büyük bir şey var, bedeninin ve onun büyük aklı: o Ben demez, ama Ben yapar."⁴⁷ Dolayısıyla bedeni hor görmek, ondan yüz çevirmek yaşamdan yüz çevirmek anlamına gelir. Ona göre bedeninin hor görülmesinden daha büyük yanılgı yoktur ve bütün tinsellik esasında bir tür hastalıktır.⁴⁸

Nietzsche bedene böylesine büyük bir önem verirken, onu düzeltmeye, iyileştirmeye, islah etmeye yönelik her çabayı ondan ve dolayısıyla da yaşamdan nefretin bir semptomu olarak göreceğini tahmin etmek zor değildir. O, büyük akıl (*grosse Vernunft*) olarak adlandırdığı bedene karşı olan her türlü çabayı reddedecektir. Gerçi

⁴² Sandberg, A., "Morphological Freedom: Why We Not Just Want It, but Need It", M. More, & N. Vita-More içinde, *The Transhumanist Reader* (s. 56-64). West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013, s. 56

⁴³ Michael Hauskeller, "Nietzsche, The Overhuman and the Posthuman: A Reply to Stefan Sorgner", Yunus Tuncel (ed.) *Nietzsche and Transhumanism*, s. 34.

⁴⁴ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft-Vorrede-2*, s. 348.

⁴⁵ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I*, s. 40.

⁴⁶ Jutta Georg, *Übermensch und ewige Wiederkehr*, Paderborn: Brill, 2020, s. 74.

⁴⁷ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I*, s. 39.

⁴⁸ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1888-14[37]*, s. 236.

burada önemli bir nokta, transhümanistlerin bedenden nefret ettikleri iddiasını şiddetle reddetmeleridir. Örneğin More, transhümanistlerin bedenden nefret etmediklerini ancak onu kusurlu bir mühendislik yapısı olarak gördüklerini söyler.⁴⁹ Ancak bu dahi Nietzsche düşüncesinin transhümanizm ile karşılaştırılmasında yeterli görülebilir. Zira Nietzsche açısından sorun, bedenden nefret etmek değildir. Beden demek, tüm tonlarıyla yaşamın simgesi demektir, yaşamımız ve varoluşumuz demektir.⁵⁰ Onu kusurlu bir mühendislik yapısı olarak görerek düzeltilmesi ya da geliştirilmesi gereken bir nesne olarak konumlandırmak çileci idealin bir tezahürüdür. “Senin düşüncelerinin ve duygularının arkasında kardeşim, büyük bir hükümdar, bilinmeyen bir bilge yatar—adı ‘kendi’dir (*Selbst*) onun. Senin bedeninde yaşar o, senin bedenindir o.”⁵¹ Zerdüş’tün yaşamı evetleme ve varoluşa değer kazandırma çabası, bedeni alt ederek ya da ona sırt çevirerek değil, onu olduğu gibi kabul ederek gerçekleşir. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda transhümanizmin zihin yükleme ile bedeni devre dışı bırakma veya teknolojik imkânlar yoluyla onu modifiye etme çabaları, Nietzscheci dünya görüşünde Hristiyan mirasının seküler bir versiyonu yani çileci ideallerin devamı olarak görülecektir. Burada insan bedeni bir tür hapisane olarak gören bakışı açık ya da örtük devam ettirmektedir. Oysa göstermeye çabaladığımız üzere, Nietzsche felsefesinde beden hapisane değil, olduğu biçimiyle varoluşun kendisidir.

Transhümanist düşünürlerin bedenin terk edilmesi ya da modifiye edilmesi gibi düşüncelerinin bağlamlarından birisi, insanın bilişsel ve eylemsel kapasitelerini yükseltmekse birisi de onu hastalıklar, yetersizlikler, yaşlılık gibi mevcut problem ve acılarından kurtarma arzusudur. Örneğin More, post-insan olmanın ne anlama geldiğini açıklarken post-insan varlıkların hastalıkların, yaşlanmanın ya da ölümün acısını çekmeyeceklerini dile getirir.⁵² Yine *Transhümanist Deklarasyon*’da hareketin amaçlarından birisinin ağır acıların hafifletilmesi olduğu fikri gündeme getirilir.⁵³ David Pearce ise kendi transhümanizm kavrayışının önemli bir boyutu olan hedonistik imperatfin ne olduğunu anlatırken, canlılar dünyasında hoşnutsuzluk yaratan deneyimlerin üstesinden gelineceğini, önümüzdeki bin yıl içerisinde acı çekmenin biyolojik temellerinin tamamen ortadan kaldırılacağını vurgular. Acı ortadan kalkacak, bunun yerine yaşamı sonsuza dek seven süper varlıklar ortaya çıkacak ve hepsinin ortak noktası yüce ve her şeyi kaplayan bir mutluluk olacaktır.⁵⁴ Bütün bunları özetler şekilde More, tüm transhümanistlerin hem fikir olduğu ortak noktanın teknoloji vasıtasıyla yaşlanmanın ve ölümün ortadan kaldırılması olduğunu söyler.⁵⁵

⁴⁹ More, *The Philosophy of Transhumanism*, s. 15.

⁵⁰ Georg, *Übermensch und ewige Wiederkehr*, s.79.

⁵¹ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I*, s. 40.

⁵² More, *The Philosophy of Transhumanism*, s. 4.

⁵³ More, M., Vita-More, N., Bostrom, *Transhumanist Declaration*, s. 54.

⁵⁴ David Pearce, *Hedonistic Imperative*, <https://www.hedweb.com/hedonist.htm>

⁵⁵ Max More, “Engines of Life: Identity and Beyond Death,” *The Transhumanist Reader*, ed. Max More ve Natasha Vita-More, (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013), 213.

Transhümanist düşünürler, acı çekme ve ölümsüzlük konusundaki görüşleri nedeniyle de Nietzsche felsefesinin karşı kutbunda yer alırlar. Nietzsche açısından acı kaçınılması ya da tamamen ortadan kaldırılması gereken bir fenomen değildir. Tam tersine acı çekme edimi doğru yönlendirebildiğinde yaratıcı eylemin, derinliğin ve büyümenin zorunlu zeminini oluşturur. O, büyük olan şeylerin temelinde acı, sıkıntı ve ıstırap olduğunu düşünür.

“En iyi ve en verimli insanların ve halkların yaşamını inceleyin ve kendinize şunu sorun: Gururlu biçimde yükselere uzayacak bir ağaç, kötü havalardan, fırtınalardan yoksun olabilir mi? Dışarıdan gelen olumsuzluklar ve direnişler, nefret, kıskançlık, inatçılığın, güvensizlik, sertlik, tamahkârlık ve şiddet besleyici koşullardan sayılmaz mı? Ki bunlar olmaksızın erdemde bile büyük bir gelişim imkânsızdır.”⁵⁶

Bu bakımdan acı çekmek, Nietzsche açısından olumsuz mahiyete sahip değildir. Bilakis büyüklüğe giden yolda olmazsa olmaz bir unsurdur. Üstelik bu sadece hayat-taki mücadeleler, ruhsal acılar için de geçerli değildir. Nietzsche bedensel ağrıları da bu büyüklüğe giden yolda önemli görür. Ünlü bir fragmanda “Ve hastalık meselesine gelince” der Nietzsche “yalnızca büyük ağrı (*der grosse Schmerz*) tinin nihai kurtarıcısıdır. (...) Yalnızca o büyük ağrı, o ağır ağır ilerleyen, acelesi olmayan, içimizde adeta yaş odunla yaktığımız o ağrı. Biz filozofları en derinlerimize inmeye ve belki de insanlığımızı içine yerleştirdiğimiz tüm o güveni, iyi huyluluğu, gizlemeyi, yumuşaklığı, vasatlığı üstümüzden atıp kurtulmaya zorlar.”⁵⁷

Acılar ve ağrılar Nietzsche’de kişinin sağlamlasını, güçlenmesini sağladığı için son derece olumlu ve önemli bir yer tutarlar. Dahası Yunus Tuncel’in de işaret ettiği gibi acı bir tutku biçimi olduğundan, acıyı yadsımak yaşamı yadsımanın bir başka formudur ve bu bakımdan transhümanizmin acı çekmeye ilişkin tutumu da onu çileci ideallere bağlayacaktır.⁵⁸ Nitekim *Zerdüş*’te, hastalıktan azade bir yaşam arzusu son insanların arzusu olarak sunulur. Son insanların özelliklerini anlatırken şöyle söyler Zerdüş: “Hastalık ve güvensizlik günahdır onlara göre. İnsan dikkatli olmalıdır. Bir aptaldır hâlâ taşlara ve insanlara takılıp tökezleyen.”⁵⁹

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda transhümanizmin acıya yaklaşımı ile Nietzsche’nin acı ve hastalık konusundaki görüşleri basit görüş farklarına indirgenemeyecek, adeta ontolojik düzeyde farklardır. Transhümanizmin acıyı mümkün olduğunca varoluşun dışına atma ve teknik araçlarla onu bertaraf etme çabası, acıyı yaşamı anlamlı kılan büyük bir uyarıcı olarak gören Nietzsche düşüncesiyle çelişir. Transhümanizmin bakışında insanın kurtulması gereken bir hata olan acı ve hastalık Nietzsche’de yaşamdan ayrılmaz bir mahiyettedir. Onun felsefesi açısından temel öneme sahip olan büyüklük ve yaratıcılık, acının süzgecinden geçmeden ortaya çıkmayacaktır.

⁵⁶ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*-19, s. 390.

⁵⁷ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft-Vorrede*-3, s. 350.

⁵⁸ Yunus Tuncel, “Pain and Suffering in Nietzsche and Transhumanism”, Tuncel (ed.) *Nietzsche and Transhumanism*, 2017, s. 228.

⁵⁹ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra-Vorrede*-5, s. 20.

IV. Post-insan: Üstinsan mı Son İnsan mı?

Ele almış olduğumuz tüm bu karşıtlıklar düşünöldüğünde, Nietzsche'nin trans-hümanist temellöükü oldukça sorgulanır hâle gelir. Bu derin farklar, onun üstinsanının transhümanist post-insanın bir öncüsü olarak okunmasını neredeyse imkânsız kılar. Hatta daha da ileri giderek denilebilir ki, transhümanist post-insan ideali, üstinsanın değıl, Nietzsche düşüncesinde olabildiğince olumsuz bir mahiyet taşıyan son insanın özelliklerini taşır. "Biz mutluluğı icat ettik"⁶⁰ diyerek gözlerini kırıştıran son insan, tehlikeli belkilerden kaçır ve büyüklük yerine rahatlığı tercih eder. Böylece hastalık ve acıdan mümkün olduğunca azade, konforlu ve hesaplanabilir bir varoluş arzusu, son insanın en büyük özelliklerinden birisi olarak karşımıza çıkar. Makale boyunca göstermeye çalıştığımız üzere transhümanizmin hastalık ve acı karşısındaki tavrı ve onun bedene yönelik tutumu, onun post-insanını son insana yaklaştırır.

Aradaki tüm bu radikal farklara rağmen Nietzsche'nin transhümanist okuması nereden kaynaklanır? En başa dönerek diyebiliriz ki bu okumanın temel hususlarından birisi Nietzsche felsefesinin temel karakterini göz önünde bulundurmamak ve onun maskelerinden birisine nihai bir anlam atfetmektir. Nietzsche felsefesinin transhümanizmin müjdecisi olduğunu düşünen ya da arada benzerlikler olduğuna hükmeden transhümanist düşünürler en temelde onun üstinsan kavramına dayanırlar. Bu okumayı hatırlayacak olursak, Nietzsche'nin *Zerdüş*'te işaret ettiğı üzere insanın, maymunla üstinsan arasında gerili bir ip olması gibi, transhümanistler açısından da evrim zincirinde ara aşama olan insan, maymunla post-insan arasında yer alır. Ve post-insan evrimsel olarak önümüzde duran, ulaşmamız gereken bir noktadır. Fakat üstinsana sabit bir anlam vermek, onu ulaşılacak bir hedef, evrimsel bir nokta olarak görmek Nietzsche felsefesinin temel karakteristik özelliklerini hiçe saymak mânâsı taşır. Onun felsefesinin kavramları sabit öğretiler olarak değıl yönlendirici ve anlam üretimini daima açık bırakan işaretler olarak yorumlanmalıdır.

Bu strateji üstinsan ve güç istenci gibi kavramlar için de kullanılmalıdır. Üstinsanı lafzi yönüyle ele alarak ona transhümanistlerin verdiğı tarzda bir anlam vermek, Nietzsche'nin bütün felsefesini düşündüğümüzde bir uyumsuzluk doğuracaktır. Tanrı'nın ölümünün ilanından sonra, daha önceki metafizik tuzaklara düşmemek adına ortaya atılmış olan bir kavramın ikâmesi olacağı kavramın tüm özelliklerini taşıması, onun gibi nihai belirlenimlere sahip olması beklenemez. Bu nedenle Werner Stegmaier'in de belirttiğı üzere belirli bir tür 'insan' kavrayışını üstinsana atfetmek ve onun nihai belirlenimi olarak sunmak, son insanlara ait bir davranış olacaktır. Tam da bu nedenle Stegmaier, üstinsanın bir anti-öğreti olarak okunması gerektiğine işaret eder. Bir anti-öğreti olarak üstinsan, insan kavramının tüm belirlenimlerini ve sabitliklerini daima yeniden aşmakla karakterize olacaktır.⁶¹ Yani üstinsan, varılacak bir son noktadan

⁶⁰ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra-Vorrede-5*, s. 20.

⁶¹ Werner Stegmaier, "Anti-Lehren: Szene und Lehre in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*", s. 210-211.

ziyâde, insana (ve elbette üst insana) yönelik tüm tanımlarımızı sürekli olarak gözden geçirmemize yarayan bir sınır kavramdır.

Aynı yaklaşım güç istenci kavramı için de sergilenmelidir. Hatırlanacağı üzere Sorgner, Nietzsche'nin yayımlanmamış notları üzerinden güç istenci kavramını Leibnizci monadlara benzeyen güç odakları kavramı üzerinden yorumlar. Burada güç istenci kavramına sabit bir anlam atfedilir ve metafizik bir öğreti olarak değerlendirilir. Yine Stegmaier, Nietzsche'nin felsefi düşüncesi boyunca güç istenci kavramını bilinçli bir şekilde sürekli olarak farklı anlamlarla sunduğunu gösterdiği bir makalesinde, Nietzsche'nin hiçbir sistematik öğretiye ulaşmadığını ya da ulaşmak istemediğini ve böylelikle de kendisini sürekli yeniden konumlandığını vurgular.⁶² Sorgner'in ele aldığı anlamda güç odakları olarak güç istenci kavramı onun sabit ve tüm eserlerinde savunduğu bir düşünce değildir. Stegmaier, kapsamlı çalışmasında Nietzsche'nin güç istencini her seferinde farklı anlamlar kazanan bir kavram olarak işlediğini gösterir. Kavram, *Şen Bilim*'de dünyanın kaotik yapısına ilişkin bir önkabulken, *Zerdüş*'te kendini aşma ediminin olumlu ilkesi olarak karşımıza çıkar. Kimi *Nachlass* notlarında güç odakları üzerinden fiziksel bir olarak sunulurken, *Deccal*'de beklenmedik biçimde güç istenci olmayan bir yaşamın imkânı üzerine düşünülür.⁶³ Dolayısıyla tıpkı üstinsan kavramı gibi, güç istenci kavramı da son derece bilinçli biçimde, sabit anlamlar atfetmeye dirençli bir kavram olarak geliştirilmiştir. Nietzsche deneysel felsefesine uygun biçimde, metafizik tuzaklardan kaçınmak adına kavramlarını sabit anlamlar atfetme girişimlerinden korumaya çalışır. Onun kavramlarının çelişkili olduğuna yönelik yorumların temeli de burada yatar. Oysa bu düşünsel bir tutarsızlığın sonucu olmaktan ziyade, son derece bilinçli bir stratejinin parçasıdır.

Böylece gerek güç istencine gerek üstinsana gerekse de Nietzsche'nin diğer temel kavramlarına sabit, belirli, mutlak olarak atfedilebilir anlamlar atfetmek, Nietzsche'nin felsefe yapma biçimini yanlış anlamak ve hatalı biçimde maskelerden birisini, belki de mevcut olmayan maskenin ardıyla özdeşleştirmektir. Dolayısıyla transhümanistlerin Nietzsche'yi sahiplenme biçimi, yalnızca felsefi bir okuma hatası değil, daha derin bir semptomdur. Kavramlara sabit anlam atfetme isteğinin kendisi, Nietzsche'nin son insan figüründe teşhis ettiği, belirsizlikten kaçan, tehlikeli belkileri kapatan, her şeyi hesaplanabilir ve güvenli kılmak isteyen tavrın ta kendisidir. Dolayısıyla transhümanistler sadece acı ve hastalık konusundaki tavırları, bedene olan bakışları gibi hususlarda değil, felsefe yapma biçimleriyle de Nietzsche düşüncesinin tam karşısında konumlanırlar.

⁶² Werner Stegmaier, "Die 'Lehre' vom Willen zur Macht aus der Sicht der nachgelassenen Aufzeichnungen", *Nietzscheforschung* 30 (1), 2023, s. 157.

⁶³ Nietzsche'nin son yayımlanan notları ışığında "Güç istenci" kavramına ilişkin detaylı bir değerlendirme için bkz. Stegmaier, "Die 'Lehre' vom Willen zur Macht aus der Sicht der nachgelassenen Aufzeichnungen", sa. 157-170.

V. Sonuç

Bu makalede Nietzsche felsefesinin transhümanizmin felsefi öncüsü olarak temellük edilmesi çabası en temelde beş temel eksen üzerinden incelenmiş ve söz konusu çabanın temelsiz olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Nietzsche'nin transhümanist düşünürlerin ittifakla kabul ettiği bazı kavram ve fikirler konusundaki son derece eleştirel tavrı bu okumanın temelini oluşturmuştur. İlerleme fikri karşısında duyduğu şüphe, modern bilimi çileci ideallerin en rafine şekli olarak görmesi, zihin ve beden konusunda düalist tutumu reddederek bedene verdiği büyük önem, acıyı ortadan kaldırma çabaları karşısında acıyı varoluşun kurucu zemini olarak konumlandırması, Nietzsche felsefesi ile transhümanist düşünce arasındaki uzlaşmazlığın temelinde yer alır. O itibarla transhümanizmin ilerleme inancı, bilime duyduğu büyük güven, bedeni kusurlu bir mühendislik yapısı olarak görmesi ve acıyı ortadan kaldırma arzusu, söz konusu hareketi Nietzsche felsefesinde son derece olumsuz bir konuma sahip olan çileci ideallerin bir takipçisi yapar.

Ancak söz konusu felsefi karışıklık bunun da ötesine geçer. Makale boyunca gösterilmeye çalışıldığı üzere, transhümanist düşünürlerin Nietzsche'nin kavramlarını yorumlarken izledikleri strateji onun felsefi ufkuyla uyumsuz. Sorgner'in güç istencini sabit bir metafizik öğreti olarak konumlandırması, üstinsanı teknolojik müdahalelerle ortaya çıkabilecek evrimsel bir aşama olarak görmek, More'un ebedi dönüşü ayırarak onu tuhaf bir metafizik olarak damgalaması, Nietzsche'nin kavramlarına mutlak ve değişmez anlamlar atfetme isteğinden kaynaklanır. Oysa Nietzsche felsefesi bilinçli olarak sabit anlamlara ve değişmez kavramlara ulaşmaktan kaçınır. O eleştirmiş olduğu metafizik geleneğin tuzaklarına düşmemek adına kavramlarını çok anlamlı ve sabitlenemez bir yapıda kurmaya gayret eder. Bu bakımdan Nietzsche felsefesi deneysel bir felsefedir. Bu yapıyı göz ardı etmek, Nietzsche'yi felsefi açıdan kadükleştirmek anlamına gelir. Filozofun kullandığı çok sayıda maskeden birisini nihai gerçeklik olarak sunmak, maskeler üretme kapasitesini ortadan kaldırmak demektir. Nietzsche felsefesinden günümüze kalan en değerli felsefi miraslardan birisi, üretilmiş her sabit anlamı, her kesinleşmiş yorumu, her taşlaşmış doktriner çerçeveyi yırtıp atma cesaretidir.

Böylece transhümanizmin post-insanı, tehlikeli belkilere açılmayı, yaşamı bütün acılarıyla onaylamayı, kavramları sürekli yeniden yorumlamayı talep eden bir hedef olarak gören üstinsandan çok, rahatlığı arzulayan, belirlilik ve güvenlik uğruna anlamın çoğulluğuna sırt eviren son insanı ağırtırmaktadır. Esasında bu durum sadece Nietzsche'nin transhümanistler tarafından doğru okunup okunmadığı tartışmasının ötesine işaret eder. Transhümanist post-insan kavramının, Nietzsche'nin son insanı üzerinden okunması baş döndürücü bir hızla hayatımıza giren teknolojik yeniliklerin insana uygulanması durumunda ne türden sonuçların doğabileceğine dair son derece önemli bir tartışmaya kapı aralayabilir. İnsanlığı acıdan, hastalıktan ve hatta ölümden kurtarma vaadi, Nietzscheci bir perspektifle insanın kendini küçülttüğü, derin bir va-

roluştan ve yaratıcılıktan vazgeçtiği bir süreç olarak da okunabilir. Nietzsche'nin son insan kavramı, transhümanist projenin özgürlük vaadine başka türlü bakabileceğimiz bir mercek görevi görebilir. Yine de makalemizin temel odağı Nietzsche'nin transhümanist sahiplenmesine dair eleştirel bir okumadır. Bu okuma neticesinde söylenebilecek olan, bu iki felsefi düşüncenin farklı ontolojik çeperlere, günlük dille söylersek farklı dünyalara ait olduklarıdır.

KAYNAKÇA

- Babich, Babette; "Nietzsche's Antichrist: The Birth of Modern Science out of the Spirit of Religion", *Jahrbuch für Religionsphilosophie* içinde, Markus Enders ve Holger Zaborowski, 134-154. Freiburg i. Briesgau: Alber, 2014.
- Bostrom, Nick; "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution & Technology*, (2005): 1-25
- ____; "Letter From Utopia", *Studies in Ethics, Law, and Technology*, (2008): 1-7.
- ____; "Transhumanist Values", *Journal of Philosophical Research*, 30, (2003): 3-14.
- ____; "Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up", Max More ve Natasha Vita-More (ed.), *The Transhumanist Reader*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013, s. 28-54.
- Hauskeller, Michael; "Nietzsche, The Overhuman and Posthuman: A Reply to Sorgner", *Nietzsche and Transhumanism*, (ed.) Yunus Tuncel, Cambridge: Cambridge Scholar Publishing (2017): 32-36.
- Georg, Jutta; *Übermensch und ewige Wiederkehr*, Paderborn: Brill, 2020.
- Kaufmann, Walter; "Nietzsches Philosophie der Masken", *Nietzsche-Studien* 1 (10), (1982): 111-131.
- More, Max; "Engines of Life: Identity and Beyond Death", Max More ve Natasha Vita-More (ed.), *The Transhumanist Reader*, West Sussex: Wiley-Blackwell, (2013): s. 213-214.
- ____; "The Overhuman in the Transhuman", *Nietzsche and Transhumanism*, (ed.) Yunus Tuncel, Cambridge: Cambridge Scholar Publishing, (2017): s. 27-31
- ____; "The Philosophy of Transhumanism", *The Transhumanist Reader*, (ed.) Max More ve Natasha Vita-More, West Sussex: Wiley Blackwell. 2013, 3-17.
- ____; *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, 1990: <https://www.ildodopensiero.it/wp-content/uploads/2019/03/max-more-transhumanism-towards-a-futurist-philosophy.pdf>.
- ____; Natasha Vita-More, Nick Bostrom, ve dğr. "Transhumanist Declaration", *The Transhumanist Reader*, (ed.) M. More ve N. Vita-More, West Sussex: Wiley-Blackwell, (2013): 54-55
- Nietzsche, Friedrich; *KSA 4: Also sprach Zarathustra I-IV*, Berlin: DTV, 1980.
- ____; *KSA 5: Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*, Berlin: DTV, 1980.
- ____; *KSA 6: Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Anti-Christ, Ecce Homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche Contra Wagner*, Berlin: DTV, 1980.
- ____; *KSA 13: Nachgelassene Fragmente 1888*, Berlin: DTV, 1980.
- Pearce, David; Technology & the Future Youtube Science. "Was Friedrich Nietzsche a Transhumanist? A Critique of Nietzsche by David Pearce", <https://www.youtube.com/watch?v=7vOP3uEHedc&t=179s>. (erişim: 20.04.2026)

- ____; *Hedonistic Imperative*, <https://www.hedweb.com/hedonist.htm>. (erişim: 10.04.2026)
- Sandberg, A.; “Morphological Freedom: Why We Not Just Want It, but Need It”, *The Transhumanist Reader*, (ed.) M. More ve N. Vita-More, West Sussex: Wiley-Blackwell.(2013): 56-64
- Sorgner, Stefan L.; *Metaphysics Without Truth*, Wisconsin: Marquette University Press, 2007.
- ____; “Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism”, *Nietzsche and Transhumanism*, (ed.) Yunus Tuncel, Cambridge: Cambridge Scholar Publishing. (2017): 14-26.
- Stegmaier, Werner; “Anti-Lehren: Szene und Lehre in Nietzsches Also sprach Zarathustra”, *Also Sprach Zarathustra*, (ed.) Volker Gerhardt, Kassel: Akademie-Verlag. (2012): 143-168
- ____; “Die ‘Lehre’ vom Willen zur Macht aus der Sicht der nachgelassenen Aufzeichnungen”, *Nietzscheforschung* 1 (30), (2023): 157-170.
- Tuncel, Yunus; “Pain and Suffering in Nietzsche and Transhumanism”, *Nietzsche and Transhumanism*, (ed.) Yunus Tuncel, Cambridge: Cambridge Scholar Publishing, (2017): 220-230.

MANTIĞIN TEMEL SINIFLANDIRILMASININ ONTOLOJİK ARKAPLAN, AKLIN İLKELERİNE UYGUNLUK VE AKILYÜRÜTME TÜRLEİ ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Vedat Kamer**

EVALUATING THE FUNDAMENTAL CLASSIFICATION OF LOGIC THROUGH ONTOLOGICAL BACKGROUND, CONFORMITY TO THE LAWS OF THOUGHT AND TYPES OF REASONING

ÖZ

Bu çalışma, mantığın temel sınıflandırılmasını üç eksen üzerinden ele almaktadır: ontolojik arkaplan, aklın ilkelerine uygunluk ve akilyürütme türleri. Türkçe literatürde mantık, ontolojik temele göre “klasik mantık” ve “modern mantık” şeklinde ikiye ayrılırken, uluslararası literatürde aklın ilkelerine uygunluk esas alınarak ‘*klasik mantık*’¹ ve “klasik-olmayan mantık” ayrımı yapılmaktadır. Bu durum, özellikle felsefe, ilahiyat, matematik ve bilgisayar bilimleri arasında önemli bir terminolojik bir karışıklığa yol açmaktadır. Çalışma, bu karışıklığı gidermek amacıyla klasik ontolojiye dayanan mantıkları “geleneksel mantık”² terimi altında adlandırmayı önermektedir. Ayrıca Susan Haack’ın ortaya koyduğu sapkın ve genişletilmiş mantıklar

* 15-17 Mayıs 2015 tarihlerinde, Bursa’da düzenlenen, V. Mantık Çalıştayı çerçevesinde bildiri olarak sunulmuş ve ilgili bildiri kitabında yayımlanmış metnin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş halidir. Metni okuyarak, geribildirimlerini paylaşan Prof. Dr. Ahmet Ayhan Çitil, Prof. Dr. Yücel Yüksel, Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Muhammed Deniz, Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil Çetres, Dr. Öğr. Üyesi Ezgi İraz Su ve Dr. Derya Önder’e teşekkür ederim.

** Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mantık Anabilim Dalı.
e-posta: vkamer@istanbul.edu.tr. ORCID: 0000-0001-9146-0923. Yazı Türü: Araştırma Makalesi.
Makale Geliş Tarihi: 16.03.2026, Makale Kabul Tarihi: 30.05.2026.

¹ İng. classical logic. “Klasik mantık” ifadesi, aklın ilkelerini kabul eden “geleneksel mantık”, önermeler mantığı ve niceleme mantığını kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Türkçedeki “geleneksel mantığı” karıştıran “klasik mantık” ile karışmaması için, bu çalışmada özellikle tek tırnakla ve italik yazılmıştır.

² İng. traditional logic.

ayırımına, çıkarımın yapısal kurallarını sınırlandıran altyapısal mantıkların üçüncü bir kategori olarak eklenmesi gerektiği; bunun yanı sıra doğal dil argümantasyonunu kapsayan informel mantığın da sınıflandırma çerçevesine dahil edilmesi gerektiği savunulmaktadır. Çalışmanın temel önerisi, mantığı birbirinden bağımsız iki eksen üzerinde konumlandıran iki boyutlu bir matristir: mantıksal sistemler (klasik, sapkın, genişletilmiş, altyapısal) ve akılyürütme türleri (dedüktif, indüktif, abdüktif³). Bu iki eksenin kesişimiyle oluşan on iki hücreli bu matris, mevcut mantık türleri sistematik biçimde haritalandırmakta ve henüz geliştirilmemiş araştırma alanlarını görünür kılmaktadır. Sonuç olarak, çağdaş mantığın Aristoteles'in kapsamlı çerçevesine yeniden yakınsadığı ve önerilen matrisin disiplinler arası ortak bir terminolojik zemin oluşmasına imkân vereceği ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: mantık, sınıflandırma, mantık türleri, aklın ilkeleri, ontoloji, klasik mantık, modern mantık, geleneksel mantık, klasik-olmayan mantık, informel mantık, akılyürütme, akılyürütme türleri.

ABSTRACT

This study examines the fundamental classification of logic along three axes: ontological background, conformity to the laws of thought, and types of reasoning. Whereas in the Turkish literature logic is divided, on the basis of its ontological foundation, into “classical logic” and “modern logic”, the international literature draws the distinction—taking conformity to the principles of reason as its basis—between ‘*classical logic*’ and “non-classical logic”. This gives rise to a significant terminological confusion, particularly across philosophy, theology, mathematics, and computer science. In order to resolve this confusion, the study proposes designating those logics grounded in classical ontology under the term “traditional logic”. It further argues that substructural logics, which restrict the structural rules of inference, should be added as a third category to Susan Haack’s distinction between deviant and extended logics, and that informal logic, which encompasses natural-language argumentation, should likewise be incorporated into the classificatory framework. The study’s central proposal is a two-dimensional matrix that situates logic along two independent axes: logical systems (classical, deviant, extended, substructural) and types of reasoning (deductive, inductive, abductive). Formed by the intersection of these two axes, this twelve-cell matrix systematically maps the existing types of logic and renders visible those research areas that have yet to be developed. In conclusion, it is shown that contemporary logic is reconverging upon Aristotle’s comprehensive framework, and that the proposed matrix may enable the formation of a common terminological ground across disciplines.

Keywords: logic, classification, types of logic, laws of thought, ontology, classical logic, modern logic, traditional logic, non-classical logic, informal logics reasoning, types of reasoning.

³ Nazlı İnönü, “abduction” terimini, “geriçıkırım” olarak tercüme etmiştir. Bu çalışmamız için “abdük-tif akılyürütme”yi tercih ediyoruz.

Geleneksel Mantık ile Klasik Mantık Ayrımı

Türkiye’de, ana dilde Türkçe eğitim veren, özellikle üniversitelerin felsefe ve ilahiyat bölümlerinin müfredatları dikkate alındığında, giriş düzeyindeki mantık derslerinin, “klasik mantık”⁴ ve “modern mantık”⁵ olarak iki biçimde adlandırıldığı görülmektedir.

“Klasik mantık”, organik evren tasavvuru üzerine inşâ edilmiş iken, “modern mantık” mekanik evren tasavvuruna dayanır. Söz konusu ders adlandırmaları, bu ontolojik dönüşümü, yani klasik anlayıştan modern anlayışa geçişi işaret etmektedir. Bu bakımdan, ontolojik arkaplan, Türkiye’de mantık sınıflandırılmasında, tercih edilen temel kategori durumundadır.

Batı dillerindeki mantık literatüründe ise mantık, temel olarak ‘*klasik mantık*’ ve ‘*klasik-olmayan mantık*’⁶ olarak ikiye ayrılmaktadır. ‘*Klasik mantık*’tan aklın ilkelere⁷ uygun önermeler mantığı ve niceleme mantığı anlaşılmaktadır. Çift değilleme,⁸ çelişkinin kötüye kullanılması,⁹ monotonluk,¹⁰ gerektirmenin eşkuvvettliliği,¹¹ tümel evetlemenin yerdeğisticiliği,¹² De Morgan Yasaları, ikideğerlilik (bivalans) ilkesi¹³ de ‘*klasik mantığın*’ temel ilkeleri durumundadır.

“Klasik-olmayan mantık” ise aklın ilkeleri ve/veya ‘*klasik mantığın*’ en az bir ilkesine veya bunların evrensel geçerliliğine karşı çıkmakta ya da önermeler mantığı ile niceleme mantığına yeni mantıksal değişmezler eklemektedir. Görüldüğü üzere, bahsi geçen literatürde, mantığın sınıflandırılması için tercih edilen kategori “aklın ilkelerine uygunluk”tur.

Mantık; bilgisayar bilimleri, felsefe ve matematik arasında interdisipliner bir çalışma alanı durumundadır. Felsefe kökenli bir mantıkçı, “klasik mantık” ile ontoloji temelli bir ayrım çerçevesinde Aristoteles mantığını işaret ederken; matematik kökenli

⁴ “Klasik Mantık” dersleri çerçevesinde terimler mantığı yani Aristoteles’in kıyas öğretisi ele alınmaktadır. “Klasik Mantığın” üç temel konusu bulunmaktadır: Terimler, önermeler ve çıkarımlar. Pek az ders kitabı, “Klasik Mantığa” diyalektik ve yanlışlıklar konularını da ilave ederek; “Klasik Mantığı”, terimler mantığından Aristoteles mantığına genişletmektedir. “Klasik Mantık” kapsamında kıyasların geçerliliğini denetlenmesi için Euler şemaları, Venn şemaları, antilogistik, 0-1 yöntemi gibi sembolik ve formel yöntemler gösterilmektedir. Bahsi geçen yöntemler, “Klasik Mantığın” görece *sembolik* ve *modern* yorumunu teşkil etmektedir.

⁵ “Modern Mantık” çerçevesinde önermeler mantığı ve niceleme mantığı öğretilmekte, bu konulara bazen üç değerli mantık da ilave edilmektedir. Üç değerli mantık bir kenarda tutulursa, önermeler mantığı ile niceleme mantığı aslında kronolojik olarak Boole’dan Frege’ye kadar olan dönemi kapsamaktadır. Derslerde öğretilen geçerliliğin denetlenmesine yönelik değişik yöntemleri bir kenara bırakırsak, “modern mantık” dersinin temelini aslında 19. yüzyıl ile sınırlı kaldığını söyleyebiliriz.

⁶ İng. non-classical logic.

⁷ Özdeşlik ilkesi, çelişmezlik ilkesi, üçüncünün olmazlığı ilkesi

⁸ İng. double negative elimination.

⁹ İng. principle of explosion veya principle of Pseudo-Scotus.

¹⁰ İng. monotonicity of entailment.

¹¹ İng. idempotency of entailment.

¹² İng. commutativity of conjunction.

¹³ İng. principle of bivalence.

bir mantıkçı, ‘*klasik mantık*’ ile aklın ilkelerini uygunluk bakımından önermeler ve niceleme mantığını işaret etmektedir. Dolayısıyla “klasik mantık”ın neyi işaret ettiği, Türkçede, alanlar arasında da bir problem durumundadır.

Bu problemi ortadan kaldırmak adına aklın ilkelerine uygunluğu kabul eden mantıklar ile klasik ontolojiye dayanan mantıkları ayırt etmek için iki ayrı terime ihtiyacımız olacaktır. “Klasik-olmayan mantıklar”, aklın ilkelerine uygunluğu bir kenara bırakan mantıklar olarak gruplandığına göre, “klasik-olmayan mantık” teriminin referans olarak alınabileceği kanaatindeyiz. Bu bakımdan, klasik ontolojiye dayanan mantıkları işaret etmek için klasik mantık yerine “geleneksel mantık” teriminin kullanılması önermekteyiz. Başta Aristoteles’in terimler mantığı olmak üzere, klasik ontolojiye dayanan bütün “geleneksel mantıklar”, aklın ilkelerini uygunluk bakımından, ‘*klasik mantık*’tır. Böylece mantığın sınıflandırılmasında, aklın ilkelerine uygunluk ve ontolojik arkaplan ayrı ayrı işaret edilebilmektedir.¹⁴

“Geleneksel mantık” ile “modern mantık” arasındaki ayrımı yaratan farka bakılacak olursa, ontolojik arkaplan değişikliğiyle birlikte, matematiksel mantık üzerinden, mantık, aksiyomatikleştirilmiş ve salt sembolik hale gelmiştir. Fakat Russell ile zirveye ulaşan bu çılgır açıcı gelişmeler, Aristoteles’ten beri süregelen aklın ilkelerini; yani özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncünün olmazlığı ilkelerini değiştirmemiştir. Aklın ilkelerinin aynı kalması bakımından Aristoteles’in terimler mantığı, Boole’un iki değerli mantığı ve Frege’nin niceleme mantığı ‘*klasiktir*’.

Üçüncünün olmazlığı üzerinden, düşünmenin yasalarına ilk itiraz eden mantık türü “üç değerli mantık”¹⁵ olmuştur. Yapay zekânın doğuşu ve puslu mantığın yaygınlaşmasından hemen sonra, son elli yılda, aklın ve/veya ‘*klasik mantığın*’ ilkelerine yönelik itirazlar üzerinden birçok mantık çeşidi türetilmiştir. Dolayısı ile “modern mantık” kavramı Boole ve Frege ile başlayan mantıktaki değişimi işaret etmesi bakımından yerinde iken, aklın ilkeleri üzerinden mantığın sınıflandırılmasında işlevsiz kalmaktadır.

Klasik-olmayan Mantıkların Ayrımı

Susan Haack, aklın ve/veya ‘*klasik mantığın*’ en az bir ilkesine itiraz üzerine kurulan mantık türlerine sapkın mantıklar,¹⁶ yeni mantıksal değişmezler tanımlayan mantık türlerine ise genişletilmiş mantıklar¹⁷ olarak adlandırmaktadır.¹⁸

¹⁴ Teo Grünberg, *Sembolik Mantık Kitabı* (2000) isimli eserinin üçüncü cildinde, “klasik mantık” ile “geleneksel mantığı” eşanlamlı kullanmıştır. Yücel Yüksel’in kaleme aldığı *Gelenekselden Moderne Mantıkta Önermeler ve Doğruluk Değerleri* (2017) isimli eserinde, ‘*klasik mantık*’ ile “geleneksel mantık” ayrımı Türkçede karşılık bulmaya başlamıştır.

¹⁵ 1920 yılında, Jan Łukasiewicz tarafından kurulmuştur.

¹⁶ İng. deviant logics.

¹⁷ İng. extended logics.

¹⁸ Susan Haack, *Deviant logic: some philosophical issues*, Cambridge University Press, London, 1974, s. 4-7.

Haack, sapkın bir mantık türü olarak, üçüncünün olmazlığı ilkesini esneten ve doğruluk değeri olarak 0 ile 1 arasında herhangi bir reel sayıya izin veren puslu mantık üzerinde önemle durmuştur.¹⁹ Diğer sapkın mantıklara ise aşağıdakiler örnek verilebilir:

- Tutarlı-ötesi mantık:²⁰ Çelişmezlik ilkesinin evrenselliğini ya da aksiyomluğunu reddetmektedir.
- Sezgici mantık:²¹ Üçünün olmazlığı, çift değilleme ve De Morgan Yasaları'nı reddetmektedir.
- Monoton-olmayan mantık: Monotonluk ilkesini reddetmektedir.

Genişletilmiş mantıklara, '*klasik mantığı*' zorunluluk ve mümkünlik gibi mantıksal değişmezlerle genişleten, modal mantık başta olmak üzere, özdeşlik mantığı, varlık mantığı, bilgi mantığı, ödev mantığı, sorular mantığı, zaman mantığı vd. örnek verilebilir.²²

Haack'a göre, bir mantık ya '*klasik mantığın*' temellerini değiştirmekte ya da onun üzerine yeni unsurlar eklemektedir. Bu ikili ayırım, 1970'lerin sonları ile 1980'lerde mantık literatüründe yaygın kabul görmüş ve sonraki kuşak ders kitaplarında da bu ayırım sürdürülmüştür.²³

Haack'ın ayırımı ilk bakışta açık görünmesine karşın, sonraki on yıllarda hangi mantık türlerinin hangi kategoriye dahil edilmesi gerektiği konusunda tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar özellikle üç mantık türü üzerinde odaklanmıştır:

1. Modal mantık: Haack, modal mantığı genişletilmiş bir mantık olarak sınıflandırmıştır; çünkü modal mantık, klasik önermeler mantığının ilkelelerini reddetmeksizin ona yeni operatörler eklemektedir. Ne var ki modal mantığın yorumlanmasında Kripke semantiğiyle birlikte ortaya çıkan olası

¹⁹ Susan Haack, *Deviant logic, fuzzy logic: beyond the formalism*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, s. 229-258.

²⁰ İng. Paraconsistent logic. Kavram birliği sağlamak adına, 2015 yılında önerdiğimiz karşılık yerine, Ahmet Ayhan Çitil ve Ebubekir Muhammed Deniz'in "tutarlı-ötesi mantık" karşılığını tercih ediyoruz: "Consistent" tutarlı, "çelişik olmayan" anlamına gelmektedir. Grekçede "para" önekinin üç anlamı mevcuttur: 1) "karşıt" anlamında. Sağduyunun karşıtı paradoks gibi, 2) "ötesinde" anlamında. Paranormal gibi, 3) "çok benzer" ("bağlı", "yakınında") anlamında. Paramiliter ve paramedik gibi. Tutarlı-ötesi mantık, çelişik malumatı herhangi bir saçmalığa düşmeden ele almamızı sağlayan bir mantık türüdür. Üçüncünün olmazlığı ilkesini kabul eden mantıklarda çelişkinin kötüye kullanılması (patlama ilkesi) mümkündür. Başka bir ifadeyle, herhangi bir A ve $\sim A$ verildiğinde herhangi bir B'yi ispatlanabilir. Dolayısıyla çelişgi ile birlikte verilen herhangi bir ifadeden, her şey ispatlanabilir. Tutarlı-ötesi mantık ile akılyürüten biri çelişik bir öncülden hareketle (ör: ahlak ikilemine, bir Kant antinomisine veya semantik bir paradoks gibi) tamamen bağdaşmazlığa (incoherence) düşmeden konuşabilir.

²¹ İng. intuitionistic logic.

²² Bu konuda, Türkçemizdeki eşsiz çalışmalardan biri olan, Teo Grünberg'in *Sembolik Mantık El Kitabı* (2000) isimli eserinin ikinci cildine bakılabilir.

²³ Bkz: Graham Priest, *An Introduction to Non-Classical Logic*, Cambridge University Press, Cambridge University Press, 2008, s. 117, 140.

dünyalar çerçevesi, klasik mantığın doğruluk anlayışını kayda değer ölçüde dönüştürmektedir.²⁴ Ayrıca Quine'in 1950'li yıllardan itibaren dile getirdiği eleştiriler doğrultusunda, modal mantığın özdeşlik ve niceleme konularında 'klasik mantıktan' ayrıldığı da savunulabilir.²⁵ Bu açıdan bakıldığında, modal mantığın "salt genişletme" olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği tartışmaya açıktır. Bununla birlikte, Haack'ın sınıflandırması çerçevesinde, genişletilmiş mantıklar kategorisinin, modal mantık türlerini içermesinden ötürü, ayrıca bir sınıflandırmaya ihtiyaç bulunmadığı kanaatindeyiz.

2. Puslu mantık: Doğruluk değerleri uzayını genişletmesi bakımından, klasik iki-değerli mantığa yeni doğruluk değerleri ekleyen bir genişletme olarak da değerlendirilebilir. Haack'ın kendisi de bu hususu kabul etmektedir.²⁶ Puslu mantığın temel motivasyonunun üçüncünün olmazlığı ilkesinin esnetilmesine dayandığı düşünülebilirse de bu eleştirinin, Haack'ın sınıflandırmasını değiştirmeyi gerektirmediği kanaatindeyiz.
3. Altyapısal mantıklar:²⁷ Gerhard Gentzen'in sistemleştirdiği sıralı hesaplama,²⁸ bazı yapısal kuralları²⁹ reddeden ya da sınırlandıran mantıksal sistemleri kapsamaktadır.³⁰ Bu kurallar başlıca dört tanedir: zayıflama,³¹ büzme,³² yer değiştirme³³ ve kesim.³⁴

Jean-Yves Girard'ın 1987'de tanımladığı lineer mantık,³⁵ hem zayıflama hem büzme kurallarını reddederek her öncülün çıkarım sürecinde tam olarak bir kez kullanılmasını gerektirir.³⁶

Alan Ross Anderson ile Nuel Belnap'ın geliştirdiği uygunluk mantığı,³⁷ zayıflama kuralını reddederek maddi gerektirmenin paradokslarından kaçınmayı amaçlar; öncül ile sonuç arasında içeriksel bir ilişkinin bulunmasını gerektirir.³⁸

²⁴ İbrahim Halil Çetres, "Sentaks ve Samantik Arasında: Saul. A. Kripke", VI. *Mantık Çalıştayı Kitabı*, Ed: Vedat Kamer, Şafak Ural, Mantık Derneği Yayınları, 2016, s. 85-87.

²⁵ Willard Van Orman Quine, *From A Logical Point of View*, Harper Torchbook, New York, 1963, s. 156-159.

²⁶ Susan Haack, *Deviant logic, fuzzy logic: beyond the formalism*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, s. 256-258.

²⁷ İng. substructural logics.

²⁸ İng. sequent calculus.

²⁹ İng. structural rules.

³⁰ Gerhard Gentzen, "Investigations into Logical Deduction", *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*, Ed. M. E. Szabo, North-Holland, Amsterdam, 1969, s. 68-69, 83-84.

³¹ İng. thinning/weakening: Bir çıkarımın öncüllerine yeni bir öncül eklemenin geçerliliği bozmaması.

³² İng. contraction: Aynı öncülün tekrarının tek bir öncülle eşdeğer sayılması.

³³ İng. interchange: Öncüllerin sırasının önemsiz olması.

³⁴ İng. cut: Çıkarımın geçerliliği.

³⁵ İng. linear logic.

³⁶ Jean-Yves Girard, "Linear Logic", *Theoretical Computer Science*, Cilt 50, Sayı 1, 1987, s. 7-8.

³⁷ İng. relevance logic.

³⁸ Greg Restall, *An Introduction to Substructural Logics*, Routledge, London / New York, 2000, s. 9-11.

Joachim Lambek'in 1958 yılında matematiksel dilbilimde kullanılmak üzere geliştirdiği Lambek hesabı ise yer değiştirmeyi reddederek değişmesiz (non-commutative) bir mantıksal yapı ortaya koyar.

Altyapısal mantıklar ne aklın ilkelerini uygunluğa karşı gelmekte ne klasik mantığa yeni mantıksal değişmezler eklemektedir. Bunlar sadece çıkarımın yapısal kurallarını sınırlandırmaktadırlar. Dolayısıyla genişletilmiş mantıklar kategorisine de yerleştiremezler. Haack'ın ayrımı, klasik mantığı tanımlayan iç unsurları, yani temel ilkeler ve mantıksal değişmezler, eksen olarak almaktadır. Oysa altyapısal mantıklar klasik mantığın iç unsurlarını değil, çıkarımın yapısal kurallarını sorgulamaktadır. Zayıflama, büzme ve yer değiştirme kuralları, Gentzen'in 20. yüzyılda sıralı hesaplamayı sistemleştirirken açık biçimde ortaya koyduğu çıkarımın biçimsel önvarsayımlarıdır. Bu önvarsayımları sorgulayan bir mantığı "Aristoteles'in yasalarını reddediyor mu yoksa klasik mantığa eklemeler mi yapıyor?" sorusu çerçevesinde sınıflandırmaya çalışmak, sorunu kendi zemininin dışına çıkarmaya çalışmak gibidir. Kanaatimize göre altyapısal mantıklar, Haack'ın ikili ayrımına ek olarak üçüncü bir kategori olarak eklenmelidir.

Bu değerlendirme ışığında, "klasik-olmayan mantıklar" üç kategori altında ele alınabilir: Sapkın mantıklar, genişletilmiş mantıklar ve altyapısal mantıklar. Sapkın mantıklar, aklın ve/veya '*klasik mantığın*' en az bir ilkesine itiraz eden mantıkları; genişletilmiş mantıklar, '*klasik mantığı*' yeni değişmezlerle genişleten mantıkları ve altyapısal mantıklar ise çıkarımın yapısal kurallarını sınırlandıran mantıkları kapsar.

İnformel Mantığın Yeri

İnformel mantığın bir disiplin olarak kuruluşu, 26-28 Haziran 1978'de düzenlenen Windsor Sempozyumu'na dayandırılmaktadır. Bu mantık alanında, argüman ve kanıt kavramları çerçevesinde yanlışlıklar, eleştirel düşünme, argümantasyon, kanıtlama ve akılyürütme biçimleri incelenmektedir. İnformel mantık, klasik mantık ders kitaplarında genellikle yer verilmeyen Aristoteles mantığının diyalektik ve yanlışlıklar konularını da kapsamaktadır.

Disiplinin modern anlamdaki çıkış noktası olarak Stephen Toulmin'in *The Uses of Argument* (1958) isimli eseri kabul edilmekle birlikte, klasik anlamda kökleri Antikçağ felsefesine kadar uzanmaktadır. İnformel mantığın temel konuları arasında yer alan yanlışlıklar, argümantasyon ve doğal dile dayalı akılyürütmeler, Sofistlerden bu yana felsefenin gündeminde olmuştur. Hatta Platon'un mantığa yaptığı katkılar da bu çerçevede değerlendirilmektedir. Aristoteles, *Topikler* ve *Sofistik Çürütmeler* adlı eserleriyle de argümantasyon ve yanlışlıklar konularını sistematik bir inceleme konusu haline getirmiştir. Bu bakımdan, mantık tarihinin başlangıcında, informel mantığın temel sorunlarının yer aldığı söylenebilir.³⁹

³⁹ Vedat Kamer, "İnformel Mantık ve Akılyürütme", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 40, 2014, s. 38.

Eğer doğal dil argümantasyonu da mantığın inceleme alanlarından biri olarak yer alacaksa, informel mantığın da mantık sınıflandırılmalarına dahil edilmesi gerekir. Bu anlamda mantık için aşağıdaki sınıflandırmayı önerebiliriz:

- ‘*Klasik mantık*’ (aklın ilkelerine)
- Terimler mantığı (“geleneksel mantık”)
- Önergeler mantığı
- Niceleme mantığı (birinci basamak mantığı)
- Klasik-olmayan mantıklar
- Sapkın mantıklar (aklın ve/veya ‘*klasik mantığın*’ en az bir ilkesini reddedenler)
- Genişletilmiş mantıklar (‘*klasik mantığı*’ yeni mantık değişmezleriyle genişletenler)
- Alt-yapısal mantıklar (yapısal kuralları değiştirenler)
- Informel mantık (doğal dil argümantasyonu)

Mantık için önerdiğimiz bu sınıflandırma felsefe, ilahiyat, matematik ve bilgisayar bilimleri alanında çalışmalarını sürdüren mantıkçılar için ortak bir terminolojinin oluşturulmasına imkân sağlayabilir. Bununla birlikte, informel mantığın da bu sınıflandırmaya dahil edilmesiyle, Aristoteles mantığının ele aldığı bütün temel konular yeniden mantığın kapsamına girmiş olmaktadır. Bu anlamda, 20. yüzyılın başında dedüktif akılyürütme ile sınırlanan “modern mantığın” genişleyerek, *Organon*’un konu alanına yeniden yakınsandığı söylenebilir.

Akılyürütme Türlerinin Sınıflandırmadaki Yeri

Akılyürütmenin bilimi olan mantığın, belki de en çok ihmal ettiği konulardan birinin akılyürütme türleri olmuştur.⁴⁰ Analojiyi bir kenara bırakırsak, Charles Sanders Peirce’ün çalışmaları sayesinde, üçüncü bir akılyürütme türünün tanımlanması 20. yüzyılı bulmuştur.⁴¹

Peirce’ün önemi, bu üç akılyürütme biçimini mantığın kapsamı içinde düşünmüş olmasıdır. Ne var ki Peirce’ün ölümünden sonra mantığın gelişimi farklı bir yön izlemiştir. 20. yüzyılın başında Frege, Russell ve Hilbert’in çalışmalarıyla şekillenen matematiksel mantık geleneği, mantığı temelde dedüktif sistemlerin incelenmesi olarak konumlandırmıştır. İndüksiyon “tümevarım problemi” başlığı altında bilim felsefesinin alanına itilmiş, abduksiyon ise büyük ölçüde geri planda kalmıştır.

Bu daralma sonucunda 20. yüzyılın büyük bölümünde “mantık” denildiğinde anlaşılan, esas olarak dedüktif akılyürütmeyi inceleyen biçimsel sistemler olmuştur.

⁴⁰ Teo Grünberg vd. tarafından kaleme alınan ve Türkçemizdeki ilk mantık sözlüğü olan *Mantık Terimleri Sözlüğü*’nde (2003) “akılyürütme” maddesi yer almamaktadır.

⁴¹ Nazlı İnönü, “Charles Sanders Peirce’ün Mantığı”, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 32, 2008, s. 57.

İndüktif ve abdüktif akılyürütme, mantığın değil; bilim felsefesinin ve istatistiğin konuları sayılmıştır. Özellikle yapay zekâ alanındaki gelişmelerle birlikte akılyürütme türleri bilgisayar bilimleri üzerinden yeniden mantık çalışmalarına dahil olmaya başlamıştır.

Descartes ile başlayan ve Ders Kitabı Geleneği ile devam eden indüktif mantık çalışmaları, mantığın dedüktif akılyürütmeye indirgenmesiyle kesintiye uğramış ancak Carnap'ın *Logical Foundations of Probability* (1950) eseriyle birlikte yeniden kalıcı biçimde mantığın gündemine girebilmiş ve Bayesçi olasılık teorisinin ortaya çıkışıyla birlikte, bilgisayar bilimlerinde de önemli bir yer dinmiştir. Bayesçi yaklaşım, bilim felsefesinden makine öğrenmesine kadar uzanan geniş bir alanda uygulanmaktadır.

Abdüktif akılyürütmenin mantık alanının kapsamına alınması ise daha geç bir gelişmedir. Bu sürecin önemli bir başlangıç noktası olarak Norwood Russell Hanson'un *Patterns of Discovery* (1958) eseri gösterilebilir. Hanson, bilimsel keşfin mantığının dedüktif değil abdüktif olduğunu savunmuştur.⁴² Ne var ki Hanson'un çalışması daha çok felsefi bir öneri niteliği taşımakta, abdüktif çıkarımı formel olarak modellememektedir.

Abdüktif akılyürütmenin formel modellenmesi 1990'lardan itibaren ciddi bir literatür oluşturmuştur. Jaakko Hintikka'nın 1998'de yayımladığı "What is Abduction? The Fundamental Problem of Contemporary Epistemology" başlıklı makalesi, abdüksiyonu sorgulama mantığı⁴³ çerçevesinde ele alarak formelleştirme yolunu açmıştır. Dov Gabbay ve John Woods'un *The Reach of Abduction: Insight and Trial* (2005) adlı çalışması ise abdüktif akılyürütmenin geniş kapsamlı bir formel modelini sunar; yazarların Gabbay-Woods modeli olarak da anılan çerçevesi, abdüksiyonu "açıklama-yönelimli" bir akılyürütme tipi olarak konumlandırmakta ve onun bilişsel-eylemsel boyutunu vurgulamaktadır.⁴⁴

Lorenzo Magnani'nin *Abductive Cognition* (2009) çalışmaları, model-bazlı abdüksiyon (model-based abduction) kavramı etrafında, abdüktif akılyürütmenin epistemolojik ve bilişsel boyutlarını sistemleştirir.⁴⁵ Atocha Aliseda'nın *Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery and Explanation* (2006) çalışması ise abdüktif çıkarımın semantik tablo yöntemiyle formel bir teorisini sunmaktadır.⁴⁶ Bu çalışmalar bir arada düşünüldüğünde, abdüktif akılyürütmenin son yirmi-otuz yıl içerisinde kayda değer ölçüde gelişmiş bir formel literatür ürettiği görülmektedir.

İndüktif ve abdüktif akılyürütmenin formelleştirilmesinin gösterdiği husus, bu akılyürütme türlerinin "mantığın dışında" bir disiplinin konusu olarak değil, mantığın kendi içinde bir boyutu olarak ele alınabileceğidir.

⁴² Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1958, s. 85-89.

⁴³ İng. interrogative logic.

⁴⁴ Dov M. Gabbay & John Woods, *The Reach of Abduction: Insight and Trial (A Practical Logic of Cognitive Systems*, Cilt 2), Elsevier / North-Holland, Amsterdam, 2005, s. 75-86, 383-387.

⁴⁵ Lorenzo Magnani, *Abductive Cognition: The Epistemological and Eco-Cognitive Dimensions of Hypothetical Reasoning*, Springer, Berlin / Heidelberg, 2009, s. 165-166, 222-226.

⁴⁶ Atocha Aliseda, *Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery and Explanation*, Springer, Dordrecht, 2006, s. 95.

Dedüktif akılyürütme; klasik mantık, sezgici mantık, tutarlı-ötesi mantık, modal mantık ve lineer mantık çerçevesinde de gerçekleştirilebilir. Her bir durumda dedüktif çıkarımın biçimsel özellikleri (geçerlilik, sağlamlık, kanıtlanabilirlik) söz konusu mantıksal sistemin kurallarına göre belirlenir. Ancak çıkarımın akılyürütme türü olarak “dedüktif” olma niteliği değişmez.

Benzer biçimde indüktif akılyürütme, klasik olasılık aksiyomları üzerine kurulu standart Bayesçi sistemlerde yapılabildiği gibi, tutarlı-ötesi olasılık çerçevesinde de ele alınabilir;⁴⁷ puslu olasılık teorisi⁴⁸ de indüktif akılyürütme için bir başka biçimsel zemin sunmaktadır.

Abdüktif akılyürütme, Gabbay-Woods şemasının standart versiyonunda klasik mantık altyapısı üzerine kuruludur; ancak abdüktif çıkarımın sapkın ya da altyapısal mantıklar üzerinde inşa edilmesinin önünde ilkesel bir engel bulunmamaktadır.

Bir mantığın sınıflandırılmasında “klasik mı klasik-olmayan mı?” sorusu ile “dedüktif mi indüktif mi abdüktif mi?” sorusu, birbirinden mantıksal olarak bağımsız iki ayrı eksenidir. Bu iki sorunun birlikte yanıtlanabilmesi, mantığın sınıflandırılmasının iki boyutlu bir matris üzerinde ele alınmasına imkân vermektedir.

Bu durum informel mantık için de geçerlidir. Informel mantık, doğal dil argümantasyonunu, kanıtlamayı ve eleştirel düşünmeyi mantığın kapsamına alan bir gelenektir. Dedüktif, indüktif ve abdüktif akılyürütmenin tümünü doğal dil bağlamında inceleyebilir. Dolayısıyla informel mantık, akılyürütme türleri ekseninin bir parçası ya da onunla rekabet eden bir kategori değil, bu eksenin tümünü kesen ayrı bir boyut olarak değerlendirilmelidir.

İki Boyutlu Sınıflandırma Önerisi

Önceki bölümde ortaya konan çerçeve, mantığın sınıflandırılmasının birbirinden bağımsız iki eksen üzerinden yapılabilmesine imkân vermektedir:

Mantıksal sistemler eksenini dört kategoriye sahiptir: ‘*klasik mantık*’, sapkın mantıklar, genişletilmiş mantıklar ve altyapısal mantıklar. Akılyürütme türü eksenine ise üç kategoriye sahiptir: dedüktif, indüktif ve abdüktif. Bu iki eksenin kesişiminden çıkan on iki hücreli matris, mantığın sınıflandırılması için önerilen iki boyutlu çerçevenin omurgasını oluşturmaktadır:

⁴⁷ Juliana Bueno-Soler & Walter Carnielli, “Paraconsistent Probabilities: Consistency, Contradictions and Bayes’ Theorem”, *Entropy*, Vol. 18, Issue: 325, 2016, s. 14-15.

⁴⁸ James. J. Buckley, *Fuzzy Probabilities*, Physica-Verlag, New York, 2003, s. 31-32.

	Dedüktif	İndüktif	Abdüktif
<i>‘Klasik mantık’</i>	Terimler mantığı, Önergeler mantığı, Niceleme mantığı	Carnap mantığı, Bayesçi olasılık	Gabbay-Woods şeması, Magnani modeli
Sapkın mantıklar	Sezgici mantık, Puslu mantık, Tutarlı-ötesi mantık, Üç-değerli mantık	Tutarlı-ötesi Bayes, Puslu olasılık	(araştırmaya açık)
Genişletilmiş mantıklar	Modal mantık, Zaman mantığı, Ödev mantığı	Modal olasılık mantığı	Modal abdüksiyon
Altyapısal mantıklar	Lineer mantık, Uygunluk mantığı, Lambek hesabı	(araştırmaya açık)	(araştırmaya açık)

Matrisi okurken iki yönlü hareket etmek mümkündür:

1. Yatayda gezinme: Aynı mantıksal sistem içinde farklı akılyürütme türlerinin nasıl gerçekleştirildiğini gösterir. Örneğin *‘klasik mantık’* satırı, *‘klasik’* mantıksal altyapı üzerinde dedüktif, indüktif ve abdüktif akılyürütmenin nasıl konumlandığını ortaya koyar.

2. Dikeyde gezinme: Aynı akılyürütme türünün farklı mantıksal sistemlerde nasıl gerçekleştirilebildiğini gösterir: Örneğin “dedüktif” sütunu, dedüktif akılyürütmenin mantık türleri içinde aldığı biçimleri sergiler.

‘Klasik mantık’ × Dedüktif hücresi, mantığın en öne çıkan türleri olan terimler mantığı, önermeler mantığı ve niceleme mantığını içermektedir. Bu hücre, hem Türkçe’deki “klasik mantık” başlığı altında öğretilen “geleneksel mantığı” hem de batı dillerindeki literatürde *‘klasik mantık’* başlığı altında ele alınan önermeler ve niceleme mantığını kapsamaktadır. Birinci bölümde tartışılan terminolojik kargaşa esas olarak bu hücrenin nasıl adlandırılması gerektiği sorununa ilişkindir. İki boyutlu sınıflandırma ise bu hücreyi tek bir kategori olarak konumlandırarak söz konusu tartışmaya sistematik bir çözüm önermektedir.

‘Klasik mantık’ × Abdüktif hücresi, son yarım yüzyılda gelişen abdüktif mantık literatürünün önemli bir bölümünü içermektedir. Gabbay-Woods şemasının standart versiyonu ile Magnani’nin model-bazlı abdüksiyon kuramı, klasik mantık altyapısı üzerine kurulu abdüktif sistemler olarak bu hücrede yer almaktadır. Ne var ki iki boyutlu çerçeve, bu hücrenin yalnızca bir konum olduğunu, abdüktif akılyürütmenin farklı mantıksal sistemlerde de inşa edilebileceği açıkça görülmektedir.

Sapkın mantıklar × Dedüktif hücresi mantık tarihinin son dönemlerdeki en verimli hücrelerden birini oluşturmaktadır. Sezgici mantık (Brouwer-Heyting geleneği), puslu mantık (Zadeh), tutarlı-ötesi mantık (da Costa, Priest) ve üç-değerli mantıklar

(Łukasiewicz, Kleene) bu hücrenin başlıca üyeleridir. Bu mantıkların her biri, aklın ve/veya ‘*klasik mantığın*’ en az bir ilkesini reddederek dedüktif akılyürütmenin alternatif bir biçimini sunmaktadır.

Genişletilmiş mantıklar $\times$ Dedüktif hücresi modal mantık ve onun türevlerinin yer aldığı alandır: modal mantık, zaman mantığı, ödev mantığı, bilgi mantığı vb. Bu mantıklar, klasik mantığa yeni mantık değişmezleri ekleyerek, dedüktif çıkarımın kapsamını genişletmektedir.

Altyapısal mantıklar $\times$ Dedüktif hücresi ise 20. yüzyılın ikinci yarısının verimli araştırma alanlarından birini temsil eder: lineer mantık, uygunluk mantığı, Lambek hesabı ve diğer altyapısal sistemler bu hücrede yer almaktadır. Bu konumlandırma, Haack’ın ikili ayırımına sığmayan mantıkların sınıflandırma şeması içinde uygun bir yer bulduğunu göstermektedir.

‘*Klasik mantık*’ $\times$ İndüktif hücresinde, Carnap’ın mantıksal olasılık temelli indüktif mantığı ile standart Bayesçi sistemler yer almaktadır. Sapkın mantıklar $\times$ İndüktif hücresinde ise tutarlı-ötesi olasılık teorisi ve puslu olasılık teorisi gibi gelişmekte olan yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu alanlar klasik olasılık aksiyomlarından ayrılan zeminlerde indüktif akılyürütmenin nasıl yapılandırılabilceğini araştırmaktadır.

Matriste yer alan üç hücre (Sapkın mantıklar $\times$ Abdüktif, Altyapısal mantıklar $\times$ İndüktif ve Altyapısal mantıklar $\times$ Abdüktif), şimdilik “araştırmaya açık” olarak işaretlenmiştir. Örneğin sapkın mantıklar üzerinde abdüktif akılyürütme sistemleri inşa etmek kavramsal olarak mümkündür: tutarlı-ötesi abdüksiyon (çelişik öncüllerden hipotez üretebilen bir abdüktif sistem) ya da puslu abdüksiyon (puslu doğruluk değerlerine duyarlı bir abdüktif sistem) örnekleri düşünülebilir. Benzer biçimde altyapısal mantıklar üzerinde indüktif veya abdüktif akılyürütme sistemleri kurmak da ilkesel bir engel taşımamakla birlikte henüz sistematik olarak geliştirilmemiş bir araştırma alanıdır. Bu boş hücrelerin görünür kılınması, aynı zamanda gelecekteki araştırma yönlerini de işaret etmektedir.

İki boyutlu çerçevede ele alınması gereken bir diğer mesele, informel mantığın matristeki konumudur. Önerilen şemada informel mantık, matrisin bir hücresi olarak değil, matrisi dik kesen bir kesit olarak konumlandırılmaktadır. Doğal dilde yürütülen argümantasyon dedüktif olabileceği gibi indüktif veya abdüktif olabilir. Aynı zamanda ‘*klasik*’, sapkın, genişletilmiş ya da altyapısal mantıksal yapılar içinde formelleştirilebilir. Dolayısıyla informel mantık, akılyürütme türleri eksenine alternatif bir kategori değil, doğal dil boyutunu eklenen bir ek katman olarak değerlendirilmelidir. Informel mantığın matrise eklenmesi, sınıflandırmayı üç boyutlu bir yapıya dönüştürmektedir. Ancak bu üçüncü boyut, diğer iki eksen gibi ayrı kategoriler içeren bir yapıdan ziyade, daha çok bir “yapay dil/doğal dil” boyutu olarak düşünülebilir.

Sonuç

İki boyutlu çerçeve içinde bakıldığında, çağdaş mantığın Aristoteles'in konu alanlarına önemli ölçüde yakınsadığı söylenebilir. Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'inde geliştirdiği kıyas öğretisi, matrisin klasik $\times$ dedüktif hücrelerine; *İkinci Analitikler*'inde ele aldığı bilimsel ispat ve ilkelere ulaşma öğretisi (epagoge) sırasıyla 'klasik mantık' $\times$ dedüktif ve 'klasik mantık' $\times$ indüktif/abdüktif hücrelerine; *Topikler* ve *Sofistik Çürütmeler*'de incelediği argümantasyon, diyalektik ve yanlışlıklar ise matrisi dik kesen informal mantık kesitine yerleşmektedir. "Modern mantık", 20. yüzyılda Aristoteles'in kapsamlı çerçevesinden uzaklaşarak dedüktif sistemlere yoğunlaşmıştır. Son yarım yüzyıldaki gelişmeler ise bu daralmayı tersine çevirmiş, mantığın bütün boyutlarını yeniden gündeme getirerek, mantığın alanını genişletmiştir. Önerilen iki boyutlu matris, bu geri dönüşü daha zengin ve sistematik bir haritalama içinde görünür kılmaktadır.

İki boyutlu sınıflandırma çerçevesinin bir diğer yararı, mantığı farklı amaçlarla kullanan disiplinler arasında ortak bir terminolojik zemin sağlamasıdır. Burada amaç, her disiplinin kendi yerleşik terminolojisini matrisin terimleriyle değiştirmek değil, disiplinlerin kendi alanlarındaki kavrayışlarını matriste konumlandırarak diğer disiplinlerin nereden hareket ettiğini görünür hale getirmektir.

KAYNAKÇA

- Aliseda, Atocha, *Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery and Explanation*, Springer, Dordrecht, 2006.
- Buckley, James. J., *Fuzzy Probabilities*, Physica-Verlag, New York, 2003.
- Bueno-Soler, Juliana & Carnielli, Walter, "Paraconsistent Probabilities: Consistency, Contradictions and Bayes' Theorem", *Entropy*, Vol: 18, Issue: 325, 2016.
- Carnap, Rudolf, *Logical Foundations of Probability*, University of Chicago Press, Chicago, 1950.
- Çetres, İbrahim Halil: "Sentaks ve Samantik Arasında: Saul. A. Kripke", *VI. Mantık Çalıştayı Kitabı*, Ed: Vedat Kamer, Şafak Ural, Mantık Derneği Yayınları, 2016.
- Gabbay, Dov M. & Woods, John, *The Reach of Abduction: Insight and Trial (A Practical Logic of Cognitive Systems, Cilt 2)*, Elsevier / North-Holland, Amsterdam, 2005.
- Gentzen, Gerhard, *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*, Ed: M. E. Szabo, North-Holland, Amsterdam, 1969.
- Girard, Jean-Yves, "Linear Logic", *Theoretical Computer Science*, Cilt 50, Sayı 1, 1987.
- Grünberg, Teo, *Sembolik Mantık El Kitabı* (3 Cilt), METU Press, Ankara, 2000.
- _____, Grünberg, David, Onart, Adnan, Turan, Halil: *Mantık Terimleri Sözlüğü*, METU Press, Ankara, 2003.
- Haack, Susan, *Deviant Logic: Some Philosophical Issues*, Cambridge University Press, London, 1974.
- _____, *Deviant logic, fuzzy logic: beyond the formalisim*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.
- Hanson, Norwood Russell, *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1958.

- Hintikka, Jaakko, "What is Abduction? The Fundamental Problem of Contemporary Epistemology", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Cilt 34, Sayı 3, 1998.
- İnönü, Nazlı, "Charles Sanders Peirce'ün Mantığı", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 32, 2008.
- Kamer, Vedat, "İnformel Mantık ve Akılyürütme", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 40, 2014.
- _____, "Mantığın Temel Sınıflandırması için Bir Deneme", *V. Mantık Çalıştayı Bildiri Kitabı*, Ed: A. Kadir Çüçen, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2016.
- Lambek, Joachim, "The Mathematics of Sentence Structure", *American Mathematical Monthly*, Cilt 65, Sayı 3, 1958.
- Magnani, Lorenzo, *Abductive Cognition: The Epistemological and Eco-Cognitive Dimensions of Hypothetical Reasoning*, Springer, Berlin/Heidelberg, 2009.
- Priest, Graham, *An Introduction to Non-Classical Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Quine, Willard Van Orman, *From A Logical Point of View*, Harper Torchbook, New York, 1963.
- Restall, Greg, *An Introduction to Substructural Logics*, Routledge, London/New York, 2000.
- Toulmin, Stephen, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, Cambridge, 1958.
- Yüksel, Yücel, *Gelenekselden Moderne Mantıkta Önergeler ve Doğruluk Değerleri*, Akademik Titez Yayınları, İstanbul, 2017.

EPISTEMİK GERİLEME PROBLEMİ'NE HEGELCİ BİR ÇÖZÜM OLANAKLI MI?

Bahadır Söylemez*

IS A HEGELIAN SOLUTION TO THE PROBLEM OF EPISTEMIC REGRESS POSSIBLE?

ÖZ

Epistemik gerekçelendirmenin yapısına dair ortaya atılan epistemik gerileme (regress) problemi; herhangi bir inancın gerekçelendirilmesi için bir neden, o nedenin gerekçelendirilmesi için bir başka neden ve bu şekilde sonsuza kadar gidebilecek bir gerekçelendirme arayışı ihtiyacından ortaya çıkmaktadır. Bu problemin yarattığı şüpheli sonuç, inanca dair gerekçeler zincirinin bir noktaya bağlanamayacağını ve bu nedenle de bilginin olanaksızlığını ortaya koymaktadır. Bu olanaksızlık iddiasına karşın bilginin olanağını ve yapısını ortaya koymaya çalışan yaklaşımlar geliştirilmiştir. Çağdaş dönemde bu yaklaşımlar; temelcilik (foundationalism), bağdaşımcılık (coherentism) ve sonsuzculuk (infinetism) yaklaşımları olarak adlandırılmıştır. Bu çalışmada, ilk olarak çağdaş epistemoloji tartışmalarının önemli bir hattını oluşturan ve bilginin yapısına dair şekillenen bu tartışma ele alınacaktır. Bu noktada özel olarak gerileme sorununa odaklanan iki yaklaşım değerlendirilecektir. Bunlar temelcilik ve bağdaşımcılıktır. Bu değerlendirmeyi takiben Hegel'in bu tartışma içerisinde ne şekilde konumlanabileceği sorusu ortaya atılacaktır. Bu soru, Hegel'in temelcilik ve temelcilik karşıtı pozisyonlar arasında nerede ve ne şekilde konumlandığı; onun felsefe yaklaşımının şüphecilikle kurduğu ilişkinin nasıl olduğu ve bu ilişkinin onun felsefesinin neresinde durduğu; çağdaş epistemoloji tartışmaları açısından merkezi bir problem olan sonsuz gerileme problemine Hegelci bir çözümün olanaklı olup olmadığı sorularını beraberinde getirmekte ve çalışma içerisinde de bu soruların cevaplanması hedeflenmektedir.

* Doktora Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. e-posta: bsöylemez@pau.edu.tr. ORCID: 0000-0002-0799-7291. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Makale Geliş Tarihi: 21.01.2026, Makale Kabul Tarihi: 22.05.2026.

Anahtar Kelimeler: Epistemik Gerileme Problemi, Şüphecilik, Temelcilik, Bağdaşımcılık, Hegel

ABSTRACT

The epistemic regress problem, raised regarding the structure of epistemological justification, arises from the need to search for a reason to justify any belief, then another reason to justify that reason, and so on, indefinitely. The skeptical conclusion drawn from this problem is that the chain of justifications for belief cannot be anchored at any point, thereby demonstrating the impossibility of knowledge. In response to this claim of impossibility, approaches have been developed that seek to establish the possibility and structure of knowledge. In contemporary period, these approaches were called foundationalism, coherentism and infinitism. This study will first address this debate, which forms a significant line of contemporary epistemological discussions and concerns the structure of knowledge. Specifically, two approaches focusing on this debate will be evaluated: foundationalism and coherentism. Following this evaluation, the question of how Hegel can be positioned within this debate will be raised. This question raises another question such as where and how Hegel's philosophy is positioned between foundationalist and anti-foundationalist positions; how his philosophical approach relates to skepticism and where this relationship stands within his philosophy; and whether a Hegelian solution to the epistemic regress problem, a central issue in contemporary epistemological discussions, is possible. The aim of this study is to answer these questions. **Keywords:** Epistemic Regress Problem, Skepticism, Foundationalism, Coherentism, Hegel

*

Giriş: Epistemik Gerileme Problemi ve Şüphecilik

Epistemoloji, genel olarak bakıldığında, bilgi'ye (episteme) dair açıklamalar (logos) ortaya koyan bir felsefe disiplini. Daha yakından bakıldığında, epistemolojinin bilginin ne olduğuna, onun sınırlarına, kaynağına ve yapısına (mimarisine) dair soruşturmalar bütünü. İçerdiği görülmektedir. Çalışmanın bağlamında yer alan epistemik gerileme (regress) ya da sonsuz gerileme problemi de özel olarak bilginin yapısına yönelik soruşturmaların dayanağını oluşturmaktadır. Bu problem, bilginin temel unsuru olarak görülen gerekçelendirmenin yapısına, gerekçelendirmede içerilen nedenler arası ilişkisinin yani nedenler (ya da kanıtlar) zincirinin kurulumuna dayanmaktadır. Bir inancın gerekçelendirilmesinin bilgi olarak adlandırılması için ne türden neden ya da kanıtlara sahip olunması gerektiğinin ortaya konması ve de nedenlerin oluşturabileceği zincirin yapısına yönelik bir araştırma epistemik gerileme probleminin cevaplanabilmesi için gerekli gözükmektedir.

Çoğu zaman bir çocuğun “Neden?” sorusunun peşini bırakmadığı durumlara tanık olunur. Sınırsızca bu soruyu yöneltme potansiyeli olan bir çocuk karşısında olanlar için bu soruları durduracak bir cevap bulmak güç, hatta olanaksızdır. Bu nedenle de genellikle çocukların soruları bir yerde, pek de tatmin olunmayan bir aşamada cevaplanarak sona erdirilir. Bir çocuk kapuska yemeği önüne geldiğinde yemek istemeyebilir ve kendisine yemesi gerektiği söylendiğinde “Neden?” diye sorar. Bir gerekçe olarak yemenin onun gelişimi için iyi olacağı söylendiğinde de “Neden?” diye sorar. Bunun gerekçesi olarak sağlıklı bir yiyecek olduğundan yemesi gerektiği söylendiğinde de “Neden?” diye sorar. Sağlıklı olması gerektiğini söylediğinizde de yine “Neden?” diye sorar. Sabrın tüeneceği bir aşamada çocuk bir şekilde kapuskayı yemeye ikna edilebilir. Ama bu, onun “Neden?” sorularına tatmin edici bir cevap aldığı anlamına gelmez. Epistemik gerekçelendirmenin yapısına dair ortaya atılan epistemik gerileme problemi de böylesi basit bir temele dayanmaktadır. Herhangi bir inanç için bir gerekçe, o gerekçe için bir başka gerekçe ve bu gerekçe için de bir gerekçe arayışı ihtiyacı, bu problemi ortaya çıkarmaktadır. Bu problemin yarattığı şüpheli sonuç, inanca dair gerekçeler zincirinin bir noktaya bağlanamayacağını ve bu nedenle de bilginin olanaksızlığını ortaya koymaktadır.

Şüphecilik, özellikle de Phyrhronculuğu takip eden antik şüphecilik, bilginin olanaklarını tartışmaya açmaktadır. Bilgi, bir olumlama ile kuşatılamayacağından şüphelinin hedefi bilgiyi olumsuzlamaktır. Bunu da yargıyı askıya alma yoluyla gerçekleştirmektedir. Agrippa'ya atfedilen yargıyı askıya almaya yönelik beş argüman da bu bağlamda değerlendirilmektedir. Bu başlık altında ifade edilen beş modun daraltılmış hali olarak Agrippa Üçlüsü (Trilemma) epistemik gerileme probleminin temel referans noktasını oluşturmaktadır. Agrippa Üçlüsü'nü (Trilemma) şu şekilde özetlemek mümkündür:¹ 1) Gerekçelendirme zincirinde ortaya çıkan bir P inancı düşünelim. Bu P inancı Q inancı tarafından gerekçelendiriliyor olsun. Q inancı da R inancı tarafından... Zincirin halkası bu şekilde takip edildiğinde bir başlangıç noktası bulunamaz. Burada kendisinden kaçınılamayan bir sonsuz gerileme söz konusudur. D. Laertios'un da aktardığı gibi “Sonsuza uzanan biçim, araştırılan konunun kesin çözüme ulaşmasına olanak vermez çünkü birinin kanıtı öbürü içindedir ve bu böyle sonsuza kadar gider.”² 2) Sonsuz gerileme ile karşılaşıldığında bir çözüm seçeneği olarak belli bir inancın diğer inançlardan ayrı bir şekilde konumlandırılıp başlangıç olarak alınabileceği düşünülebilir ya da 3) Bir inancın kendisinin gerekçesi olarak konumlanabileceği bir ‘zincir’ düşünülebilir. Her ne kadar son iki seçenek sonsuz gerileme (regress) probleminden kaçış gibi gözüксе de şüpheli açısından başarılı bir kaçış değildir. Bu nedenle de yargının askıya alınması kaçınılamaz gözükmektedir.

¹ Sextus Empiricus, *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 80.

² Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021, s. 457 (88.)

Genel olarak felsefe, özel olaraksa epistemolojinin temelinde şüpheci sonucun reddi yer almaktadır. Şüpheci cepheye karşı olarak epistemoloğu ya da filozofu motive eden şey bilginin olanaklı olduğuna dair inancıdır. Bu, aynı zamanda, ‘mesleki sorumluluk’ olarak da görülebilir. Peki bilgi nedir? Çağdaş epistemoloji tartışmalarının önemli bir hattını meşgul eden bu sorunun kaynağında Platon’un *Theaitetos* diyalogunda öne sürdüğü bilgi yaklaşımı yer almaktadır: “Bilgi bir açıklamayla birlikte Doğru Yargıdır (meta logou alêthê doxan)”³ Platon’un bilgi tanımını olarak kabul etmediği bu tanım, çağdaş döneme gelindiğinde “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç” (Justified True Belief) (GDI/JTB) olarak ifade edilmiş ve Gettier’in 1963 tarihinde kaleme aldığı makalesinde ortaya koyduğu çürütmelerle temelden sarsılmıştır.⁴ Makalesinin başlığında “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi Midir?” sorusunu soran Gettier, literatüre kattığı örnek durumlar üzerinden gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımının bilgi için yeterli olmadığını ortaya koymuştur. Gettier ve onun örnek durumları, bilginin üç koşulundan herhangi birini devre dışı bırakmamaktadır. Bilgiye ve onun olanaklılığına dair bir reddiye de söz konusu değildir. Yalnızca bu üç koşulun biraradalığının bilgi için yeterli olmadığı gösterilmektedir. Gettier’in eleştirilerinin şüpheci yaklaşımları yeniden harekete geçirdiği dile getirilebilir. Ancak bu çalışma bağlamında ele alınan şüpheci sonucun Gettier durumlarından farkı, şüpheci yaklaşımların bilginin koşullarından biri olan gerekçelendirmeyi olanaksız kılmaya çalışmalarıdır. Şüpheci sonuca göre gerekçelendirme bir yerde sonlanamamaktadır. Buradan hareketle, şüpheci sonucun bu yıkıcı eleştirilerine ve yargıların askıya alınması talebine aynı zamanda da Gettier’in eleştirilerine karşı epistemologlar öncelikle bilginin olanaklı olduğunu sonrasında da klasik bilgi tanımının bir biçimiyle savunulabileceğini kanıtlamaya çalışmışlardır.

Şüpheci sonuç bir yandan her ne kadar bir ‘yıkım’ gibi görölse de diğer yandan bu sonuçta kalmak, yani bilginin olanaksız olduğunu kabul etmek sağduyu ile kolayca örtüşmemektedir. Aikin’in ifadesiyle, “rasyonel olmaya çabaladığımız sürece iyi nedenler temelinde inanmaya çabalarız.”⁵ Bu nedenle şüphecinin kapattığı kapılar, bilginin olanaklılığı ve dolayısıyla da gerekçelendirmenin olanaklılığı çerçevesinde aşındırılmaktadır. Epistemik gerileme ya da sonsuz gerileme problemine getirilen çözüm önerilerinin arka planında bu yatmaktadır. Bonjour’un işaret ettiği üzere önemli olan belirli inançlar değil, yapıdır.⁶ Bu nedenle Gettier’in tartışmasından farklılaşan bir bağlam söz konusudur. Bu bağlamda belirli gerekçelendirmeler değil, gerekçelendirme yapısının kendisi tartışılmaktadır. Örneğin, bu bağlamda, Audi’nin incelemesinin

³ Platon, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, *Diyaloglar* içinde, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014, 201d.

⁴ Edmund Gettier, “Is Knowledge Justified True Belief?”, *Analysis*, 1963, 23.6, s. 121-123.

⁵ Scott F. Aikin, “Who Is Afraid of Epistemology’s Regress Problem?”, *Philosophical Studies*, 2005, 126.2, s. 191.

⁶ Laurence Bonjour, *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*, Rowman & Littlefield, 2010, s. 178.

başlığının “Bilginin Mimarisi” olması da bu yapıya dair yürütülen tartışmalardaki metaforlara yerinde bir karşılık olarak gözükmektedir.⁷

Epistemik gerileme problemine yönelik üç olumlu bir olumsuz yanıt söz konusudur. Bunları özetlemek için Goldman'ın ağaç benzetmesi izlenebilir.⁸ Buna göre birbirlerini destekleyen bir inanç üçlemesi düşünelim. Bu inanç üçlemesini de bir ağaç olarak canlandıralım. Ağaç, kök(ler)e, gövdeye, dallara, yapraklara sahiptir. Üç olumlu yanıtın ilki sonsuzculuktur (infinetism). Sonsuzculuğun öne sürümü, ağacın köklerinin sonsuza kadar gidebileceğidir. Sonsuzculuk, üçlemenin sonsuz gerileme kısmını sahiplenir ama bunu şüpheciden farklı olarak bilginin olanaklılığı yolunda kullanır. Çağdaş epistemoloji literatüründe özellikle Klein ile öne çıkan sonsuzculuk yaklaşımı her ne kadar bir çözüm girişimi olsa da bu hedeften uzak olduğu gerekçesiyle fazlasıyla eleştirilmiştir.⁹ Bu eleştiriler temel olarak ‘sonsuz’ düşüncesine odaklanmaktadır: “Sonsuz sayıda inanca sahip olabilseydim bile, şayet bilgi sonsuz bir bilgisel zinciri gerektiriyorsa, herhangi bir şeyi nasıl bilirdim ki?”¹⁰ Goldman’a göre “sonsuzculuk nadiren ciddi olarak değerlendirilir”.¹¹ Ciddi olsun ya da olmasın sonsuz gerileme problemini ortadan kaldırmak için sonsuz gerilemeyi savunmanın güçlüğü açık gözükmektedir. Bununla birlikte bu çalışmada sonsuzculuğa geniş kapsamlı yer verilmemektedir.¹² Bunun nedeniyse tartışmanın sonsuzculuk yaklaşımından ziyade temelcilik ve bağdaşımcılık pozisyonları arasındaki gerilimden beslenmesidir.

Goldman'ın ağaç benzetmesine dönüldüğünde, eğer kökler bir yerde duruyorsa, bu, temelciliktir. Eğer kökler kendi üzerine dönüyorsa, bu, bağdaşımcılıktır. Goldman'ın örneklerinde üç olumlu yanıtı izleyen olumsuz yanıt ise şüpheciliktir. Şüphecilik

⁷ Robert Audi, *Epistemoloji*, çev. Melis Tuncel, Ankara: Nobel Yayınları, 2018, s. 206-245.

⁸ Alvin I. Goldman, “The Structure of Justification”, *Epistemology A Contemporary Introduction*, ed. Alvin I. Goldman ve Matthew McGrath, New York: Oxford University Press, 2015, 3-24, s. 6-8.

⁹ Sonsuzculuk üzerine yürütülen bir tartışma için bkz. Peter Klein, “Infinetism the Solution to the Regress Problem”, ed. Matthias Steup ve Ernest Sosa, Blackwell Publishing, 2005, s. 131-139. Klein'ın metnin yer aldığı bölümde onun metnine yönelik Ginet'in eleştirileri hem sonsuzculuk anlayışının hem de onun eleştirisinin anlaşılması için derleyici gözükmektedir: Bkz. “Is Infinetism the Solution to the Regress Problem?” başlığı altında yürütülen tartışma (131-155).

¹⁰ Audi, *Epistemoloji*, s. 211.

¹¹ Alvin I. Goldman, “The Structure of Justification”, s. 9.

¹² Bu tercih, çalışmanın son ayağını oluşturan, konunun Hegel felsefesi ile kurduğu ilişkiye geçişi daha iyi sağlamak açısından yapılmıştır. Ana paradigma temelcilik, temelciliğe karşı en güçlü alternatif yaklaşım ise bağdaşımcılık olarak gözükmektedir. Çağdaş epistemoloji içerisinde sonsuzculuk yaklaşımı her ne kadar yükselişeyse de bu yaklaşımın “Kripto-Şüphecilik” olduğuna yönelik yakıştırmalar da söz konusudur. Aikin bu konuda Foley, BonJour, Porter, Cling gibi isimlerin eleştirilerine eserin de değinmektedir. Örneğin Cling'e göre Phyrhronculuğun zaferi, BonJour'a göre şüpheciliğin yeni bir biçimidir sonsuzculuk. Bkz. Scott F. Aikin, *Epistemology and the Regress Problem*, New York: Routledge, 2011, s. 47. Sonsuzculuk Aikin, Klein, Fantl gibi güncel tartışmalar içerisinde konumlanan önemli savunuculara da sahip gözükmektedir. Bununla birlikte gerilemeyle başa çıkmada temelsiz bir yapıya dayanma düşüncesi tartışmalı olmanın yanı sıra ana paradigmaya karşı güçlü bir alternatif de oluşturmakta zorlanır gözükmektedir.

beklendiği üzere üç çözümün de yetersiz ve tatmin edici olmayışını belirtir. Ancak önceden de anıldığı üzere burada çözümcü tavır takip edilecektir. Ernest Sosa çağdaş epistemolojinin yapmak zorunda olduğu bir seçimden söz etmektedir. Bu seçim, “antik temelcilik piramidinin sağlam güvenliğiyle yeni bağdaşmacı salın (raft) riskli macerası arasında” yapılması gereken bir seçimdir.¹³ Sosa’nın çağdaş epistemoloji için zorunlu tuttuğu bu seçim iki yaklaşımın nitelenişinde bazı ipuçlarını da barındırmaktadır.

1.1. Temelcilik: Piramidin İnşası

Temelciliğin ana iddiası, gerekçelendirmelerimizde yer alan inançların bir bilgi olarak öne sürülebilmesi için kendisi bir gerekçeye ihtiyaç duymayan bir inancın dayanak olması gerekliliğidir. Gerekçelendirme içerisinde kendisi bir gerekçeye sahip olmayan, kendiliğinden gerekçelendirilmiş ya da açık temel inançlardan, olgulardan hareket ederek oluşturulan yapı temelinde bilgi sisteminin kurulduğu iddiası temelciliğin hareket noktası olarak görülmektedir. Robert Audi’dan aktarımla bilgi, bir epistemik zincir içerisinde ortaya çıkar.¹⁴ Bu zincir, inanç zinciridir ve temsillerinden biri de temelciliktir. Temsilcilerinde de görüleceği üzere, temelcilik yaklaşımı, dolaylı inancın dayanağı olarak dolaylı olmayan inancı; yani doğrudan bilgiyi varsayar. Aristoteles ve Descartes gibi güçlü kaynakları olan temelcilik yaklaşımı, tartışma bağlamında ana paradigmayı oluşturmaktadır. Onu ana paradigma kılan temel unsurlardan biri tarihi, diğeri ise direncidir.¹⁵ Aikin’in de vurguladığı üzere, yaklaşım eskidir ve köklerinde Aristoteles yer almaktadır.¹⁶ Aristoteles’in *İkinci Çözümlemeler*’de tartışmaya dair sözleri hem şüpheli yaklaşımı hem de temelciliğin yapı taşlarını ortaya koyar niteliktedir:

“Bilmenin hepten söz konusu olmadığını önesürenler bunun sonsuza değin bir geri gidiş olacağını iddia ediyorlar, çünkü ‘ilk’ler olmadan sonra gelenler önce gelenlerle bilinemez; dedikleri doğru: sonsuza gitmek olanaksız. [...] Biz ise her bilginin tanıtlanabilir olduğunu söylemiyoruz, ‘doğrudan’ olanların bilgisinin tanıtlanamaz olduğunu söylüyoruz.”¹⁷

Aristoteles’ten sonra modern felsefenin yapı taşı olarak gösterilebilecek Descartes’in da temelci yaklaşımı savunması, temelciliğin ana paradigmayı oluşturmamasının nedenleri olarak gösterilebilir. Descartes da bir şüphelidir. Ancak o ‘modern’ bir şüphelidir.¹⁸ Antik şüphecilik, özellikle Phyrroculuk etrafında şekillenen şüphecilik

¹³ Ernest Sosa, “The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge”, *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. V, 3-25, s. 3.

¹⁴ Robert Audi, *Belief, Justification, and Knowledge*, California: Wadsworth Publishing Company, 1988, s. 83.

¹⁵ Emine Tepeli, “Çağdaş Epistemolojide Bağdaşmacılık Teorisi”, *Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2016, s. 11.

¹⁶ Aikin, *Epistemology and the Regress Problem*, s. 50.

¹⁷ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 12. 72b.

¹⁸ Stephen Hetherington, “Epistemolojinin Geçmişi”, *Epistemoloji*, çev. Halil Rahman Açar, ed. Stephen Hetherington, Ankara: Fol Yayınları, 2020, s. 29.

anlayışı bilginin olanaksızlığı temelinde yargıların askıya alınması sonucuna varan bir yaklaşımı benimserken Descartes ile özdeşleştirilen modern şüphecilik, şüpheyi bilginin ortaya koyuluş ve oluşum koşullarının elde edilmesinin bir aracı haline getirmektedir. Daha yakından bakıldığında, Descartes *Meditasyonlar* eserine “Kuşku duyulabilir şeyler” ile başlar:¹⁹ O, bilimlerde sağlam ve kalıcı bir şey yapmak hedefi için bu aşamayı geçmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu nedenle, kendisine ve yaşamına gönderimle başlattığı akıl yürütmesinin ilk aşamalarında bugüne kadar doğru kabul ettiği şeyleri gündeme getirmektedir. Bunların da neredeyse hepsinin duyumlarıyla ilgili olduğunu ifade etmektedir. Bu ifadesini takiben de duyumlarının onu kimi zaman yanılttığını, genel olarak güvenilir gibi görülebilseler de yanıltıcı olabileceklerinin de altını çizmektedir. Güvenli bir başlangıç noktası arayan Descartes için ulaşılması hedeflenen, kendisinden şüphe edilemeyecek olandır. Duyumlar hedeftedir; çünkü kimi zaman yanıltırlar ve ona göre bir kere yanıltana güven duymak için sağlam bir gerekçemiz yoktur. Dolayısıyla duyumların genel olarak güvenilir olması onlardan şüphe etmemenin aracı olamamaktadır ve bu nedenle de duyumlar bir başlangıç noktası olamamaktadır. Bu yolla geliştirdiği yönteminde Descartes, tek tek şeylerin yanlış olduğunu göstermekle ilgilenmemekte ve bu nedenle de sağlam bir yapı için metruk binayı (mevcut bilgileri) tümünden yıkma yoluna gitmektedir.

Bu yıkım, bir inşayı da beraberinde getirmektedir.²⁰ Russell’ın ifadeleriyle Descartes, sağladığı yeni temelle, bilgi binasını yeniden kurmaya girişmektedir.²¹ Bu temel cogito’dur ve cogito, Descartes’ın epistemolojisini inşa ettiği sağlam zemin olarak görülmektedir.²² Onun yöntemli şüpheciliğinin devamı olan inşa süreci düşünüldüğünde, tüm bilginin temeli olarak cogito’ya bağlılık, sonunda onu bir şüphecisi değil temelci yapmaktadır.²³ Cottingham’ın da dikkat çektiği üzere, “en ileri kuşkuculuğun bile dokunamayacağı en azından bir doğruluk -sağlam ve hareketsiz bir nokta vardır [...] “Benim, ben varım”, bunu ileri sürdüğüm ya da zihnimde kavradığım her sefer zorunlu olarak doğrudur”.²⁴ Descartes’a göre, ancak açık ve seçik olarak kavranılanlar temelde yer alabilir çünkü aldanmamanın koşulu budur.²⁵ Bu da temelciliğin geleneksel yaklaşımını anlamak açısından önemlidir. Çünkü geleneksel yaklaşımın karakterini belirleyen ana unsur yanılamazlık savunusudur.

¹⁹ Rene Descartes, *Meditasyonlar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015, s.23.

²⁰ Descartes’ın felsefesinin temelci hamlesi, her ne kadar ortaya çıktığı an itibarıyla eleştirilerle karşılaşsa da, epistemolojideki hâkim ve baskın gelenekle mükemmel bir şekilde uyum sağladığı için genel olarak kabul edilmiştir. Bkz. David Atkinson-Jeanne Peijnenburg, *Fading Foundations; Probability and the Regress Problem*, Springer Open, 2017, s. 8.

²¹ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi (Cilt 3)*, çev. M. Sencer, İstanbul: Say Yayınları, 2016, s. 109.

²² Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi III, Cilt Modern Felsefe’nin Yükselişi*, çev. Volkan Uzundağ, İstanbul: Küre Yayınları, 2017, s. 135.

²³ Atkinson-Peijnenburg, *Fading Foundations*, s. 8.

²⁴ John Cottingham, *Akılculuk*, çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Doruk Yayınevi, 2003, s. 47.

²⁵ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 92.

Bu bağlamda epistemik gerileme problemine temelci cevabın temel iddiaları ortaya çıkmaktadır. Önceden Audi'den yaptığımız alıntıya da dikkat edildiğinde bilginin bir epistemik zincirde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu zincir ya sonsuz olabilir ya döngüsel olabilir ya bilgi olmayan bir inançta son bulabilir ya da doğrudan bilgiyi oluşturan bir inançta son bulabilir.²⁶ Audi, 'bilginin mimarisi' başlığı altında ilk üç kabulün devamında dördüncü kabulü şu şekilde serimlemektedir:

- “1. Eğer bir kişi herhangi bir bilgiye sahipse, o bilgisel bir zincirde meydana gelir. Bilgisel zincirler, doğrudan (çıkarımsal olarak değil) kişinin deneyimine demirlenmiş olmaları nedeniyle bilgiyi oluşturan tek bir halkanın özel bir durumunu, mesela algısal bir inancı, içeriyor şeklinde anlaşılırlar. O hâlde, o argüman şunu ifade eder:
2. Bilgisel zincirin yegâne olanaklı türleri az önce tartışılmış olan o karşılıklı olarak birbirini dışlayan dört türdür: sonsuz, döngüsel, bilgi olmayan inançlarda son bulanlar ve doğrudan bilgide son bulanlar.
- Onun üçüncü ve aynı zamanda sınırlayıcı olan öncülü de şudur:
3. Bilgi yalnızca o dördüncü tür zincirde meydana gelebilir.
- Ve argümanı şu sonuca varır:
4. Eğer bir kişi herhangi bir bilgiye sahipse, o kişi doğrudan bir bilgiye sahiptir.”²⁷

Temelcilik çeşitli şekillerde kendisini gösterse de ana iddiası ister temel bir inanç, ister temel bir önerme, isterse de temel bir deneyim olsun, bir temele bağlılıktır.²⁸ Temelci epistemolojinin dayanak noktası bütün inançları “temel inançlar” ve “temel-olmayan inançlar” olarak ayırmasıdır. Genel olarak ifade edildiğinde, temel inançlar kendisi bir temele ihtiyaç duymayan, kendinden gerekçeli ve temel-olmayan inançların bilgi olabilmesinin dayanağı olan inançlardır. Temelci bir gerekçelendirme kuramı bu bağlamda 1) bazı inançların diğer inançların desteği olmadan gerekçelendirildiği için temel olduğunu, 2) herhangi bir temel-olmayan inancın yalnızca temel bir önerme tarafından destekleniyorsa gerekçelendirildiğini veya bir temel inanç tarafından desteklendiğini öne sürmektedir.²⁹ Bir bina, genelde, iki bölümden oluşmaktadır: Temel ve üst yapı (ya da gövde). Temelci görüşe göre bilgi tıpkı bir bina gibi yapılandırılmıştır.³⁰ Sosa'nın ifadesini hatırlayacak olursak temelciliğin metaforu piramittir.³¹ Sosa'ya göre piramitin yapılanmasında hiçbir kat tarafından desteklenmeyen ancak kendisi destek olan bir temelden bahsedilebilir. Söz konusu bilgi olduğunda piramidin temeliyle anlatılmak istenen temel inançlardır ki bunlar da kendisi dışında başka bir şeye dayanmayan

²⁶ Audi, *Belief, Justification, and Knowledge*, s. 83.

²⁷ Audi, *Epistemoloji*, s. 215.

²⁸ Atkinson-Peijnenburg, *Fading Foundations*, s. 7.

²⁹ Andrew D. Cling, “The Epistemic Regress Problem” *Philosophical Studies*, 2008, 140.3, 401-421, s. 408.

³⁰ Matthias Steup, “Introduction”, *Contemporary Debates In Epistemology*, ed. Matthias Steup ve Ernest Sosa, USA: Willey-Blackwell, 2005, s. 123.

³¹ Sosa, “The Raft and the Pyramid”, s. 3.

olarak temelde yer alırlar.³² Bir piramidin en altında yer alan “temel inançlar” kendileri dışında bir nedene ihtiyaç duymayan inançlardır; piramidin üstüne gidildikçe birbirini destekleyen ve “temel-olmayan inançlar” ile karşılaşılır. Temel inançlar, Descartes’ın yöntemli şüpheciliği hatırlandığında, kendisinden şüphe edilemeyecek olan inançlardır. Bunlar, “açık” ve “seçik” olan, yani kendisinden şüphe edilemeyen ve yanılmazlık özelliğine sahip olan inançlardır.³³ Çağdaş dönemde temelcilik katı ve ılımlı temelcilik olmak üzere iki biçimde ele alınmaktadır. Bu ayrımın ana unsuru ise gelenekselci temelci yaklaşımın yanılamazlığı, günümüz temelci yaklaşımın ise yanılabilirliği kabul etmesidir.

“Geleneksel temelci yaklaşım, yukarıda da ifade edildiği gibi, temel inançları *yanılmaz*, hiçbir şekilde şüphe ve *revize edilemez* gibi özellikler üzerinden karakterize eder ve böylece çok katı bir tutum sergiler. Ama günümüz temelcileri bu konuda çok daha ılımlı bir yaklaşım benimser ve temel inançların da yanılabilir, revize edilebilir olduğunu düşünür. Çünkü onlara göre bir inancı temel inanç yapan şey, o inancın epistemik gerekçesinin sadece başka inançları gerektirmemesi, onun başka inançların desteğine ihtiyaç duymamasıdır”³⁴

Katı ve ılımlı temelcilik yaklaşımlarının farklılıkları, ilkin katı temelciliğin temel inanç için dolayimsız kavrayışa ve sezgiselliğe yaptığı vurguda açığa çıkar. İlimli temelcilik deneyde verili olanı, basit gözlem önermelerini temel inanç olarak kabul etmektedir. İkinci önemli ayrılık noktasıysa temel ve temel-olmayan inançlar arasındaki ilişkide kendisini göstermektedir. Katı temelcilikte inançlar arası ilişkinin tek yönlü bir destek ilişkisine sahip olduğu ve dedüktif tarzda olduğu düşünülürken, ılımlı temelcilere göre temel-olmayan inançların epistemik gerekçesi endüktif çıkarımlara dayanır.³⁵ Bununla birlikte ayrımlaşma söz konusu olsa da bir temel olduğu varsayımı güçlü bir birleştiricidir. Temelciliğin zayıf noktalarının başında da bu birleştirici öge yer almaktadır. Temel ve temel-olmayan inançlar ayrımı ve imtiyazlı epistemik statüye sahip temel inançlar üzerinden bilgi yapısını inşa etme girişimi, zayıf noktasını kendinde, yani ortaya koyduğu bu ayrımda barındırmaktadır. Temelcilik, böylesi bir ayrımla şüpheci sonucu bertaraf etmeye çalışsa da ayrımın kendisi ve bu ayrımla probleme yönelik geliştirilen cevabın tatmin edici olup olmadığı tartışmalıdır. Kısaca

³² Sosa, “The Raft and the Pyramid”, s. 5.

³³ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 93. Descartes’ın temelcilikteki belirleyici etkisi temelciliğin diğer temsilcilerini göz ardı etme sonucunu doğurmamalıdır. Atkinson ve Peijnenburg’dan aktarımla, kendi döneminde cogito’ya ve kartezyen şüpheciliğe eleştiriler olsa da Descartes’ın temelciliği başkının gelenekle uyum sağlamış; 18. Yüzyıl İngiliz deneyimcileri olan Locke, Hume ve Berkeley gibi filozoflar da birçok filozof gibi temelciliği sahiplenmiş gözükmetedir. Atkinson ve Peijnenburg bu listeye çekimser bir şekilde Kant’ı da dahil ederler. Çekimserliklerinin nedeni Kant’ın bu konudaki çekimserliğine dayanmaktadır. Bkz. Atkinson-Peijnenburg, *Fading Foundations*, s. 8. Öztürk’ün deyişle ayrım, temel inançların olmasında değil, temel inançların hangileri olduğunun belirlenmesinde kendisini göstermektedir. Bkz. Fatih Öztürk, “Temelcilik, Uyumculuk ve Sonsuz Gerileme Problemi”, *Felsefe Dünyası*, 2014, 60: 44-66, 49.

³⁴ Fatih Öztürk, “Temelcilik, Uyumculuk ve Sonsuz Gerileme Problemi”, 50.

³⁵ Fatih Öztürk, “Temelcilik, Uyumculuk ve Sonsuz Gerileme Problemi”, 52-3.

söylendiğinde, temelcilik ilk olarak ölçüt problemiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bunun nedeni hangi inançların “temel” hangi inançlarınsa “temel-olmayan” olduğunun belirleniminin keyfi olması, sınırın nerede başlayıp nerede biteceği ve nihayetinde “temel” olan inançların gerçekten de bir nedene gerek duymasının tartışmalı olmasıdır. Temelcilik bu bağlamda, 1) Temel inançların sınırlılığı, 2) Duyu ve gözleme dayalı kendiliğinden apaçık inançların olması, 3) Keyfilik argümanı, 4) Bonjour’un itirazı, 5) Sellarscı Dilemma gibi önemli itirazlarla karşı karşıya kalmıştır.³⁶ Ana eleştiri temel inancı imtiyazlı kılan ve onun için bir neden arama ihtiyacını ortadan kaldırmanın gerekçesinin ne olduğunun tartışmalı bulunmasından hareket etmektedir. Bu eleştiriler dolayısıyla gerileme problemine temelcilik karşıtı bir cevap olarak bağdaşımcılık ortaya çıkmaktadır ve bilginin yapısına yönelik tartışmada güçlü bir alternatif olmaktadır.

1.2. Temelciliğe Karşı: Bağdaşımcılık

Bağdaşımcılık, çağdaş epistemoloji içerisinde sonsuz gerileme bağlamında temelcilik karşıtı bir hattı oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşımda, ilk elden bir temelin kabul edilmediği rahatlıkla söylenebilir. Peki temel olmadan nasıl bilgiden söz edilebilir? Temelci yaklaşım bunun olanaksızlığını öne sürerken, bağdaşımcılık bu olanağı ortaya koymaktadır. Bağdaşımcılık, Sosa’nın dediği üzere çağdaş epistemoloji tartışmaları içerisinde ‘maceracı’dır ve onu ifade eden metafor piramide karşın saldırı.³⁷ Kökleri Theseus’un gemisinde bulunabilirse de çağdaş epistemoloji tartışmaları bağlamında Neurath’ın ünlü benzetiminde karşılığını bulmaktadır: “Bizler, açık denizde gemilerini yeniden inşa etmek zorunda olan ama asla sıfırdan, kuru bir havuzda söküp en iyi parçalarla yeniden kurma şansı bulamayan denizciler gibiyiz.”³⁸ Neurath’ın bu sözü temelcilik karşıtı konumlanışların bir özeti olarak düşünülebilir.

Bağdaşımcı yaklaşımın en önemli temsilcisi Bonjour’dur. Bonjour’a göre, temelcilik, hem felsefe tarihinde hem de günümüzde başarılı bir şekilde örgütlenmiş bir kuram olsa da bağdaşımcılığın tartışma içerisinde iyi bir pozisyon oluşturabilmesi için bir birikimin oluşması gerekmektedir ve kendisi de bu eksikliği gidermeye çalışmaktadır.³⁹ Epistemik gerileme probleminin ele alınışında karşılaşılan yollardan 1) gerekçelendirilmemiş inançlarda sonlanmalı ve 2) sonsuza kadar devam etmeli seçeneklerinin problemi çözme konusunda yetersiz olduğundan hareketle, bağdaşımcılık son maddeyi sahiplenir: 3) bir şekilde kendi üzerine geri dönmeli.⁴⁰ Bonjour’a göre temelcilik ve sonsuzculuk

³⁶ Asım Dilmaçınal, “Epistemik Regress (Sonsuz Gerileme) Problemi”, Yüksek Lisans Tezi, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2017, s. 43-50.

³⁷ Sosa, “The Raft and the Pyramid”, s. 3.

³⁸ Akt. Luciano Floridi, “The Renaissance of Epistemology”, *The Cambridge History of Philosophy 1870-1945*, ed. Thomas Baldwin, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 537.

³⁹ Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, s. xi-xii.

⁴⁰ Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, s. 87.

başarısız ve şüpheciliğin birer versiyonu olarak görülebilecek alternatiflerdir.⁴¹ Ona göre empirik bilginin şüpheli olmayan bir açıklaması için geriye kalan tek seçenek üçüncü seçenektir. BonJour'a göre bağdaşımcılık düşüncesinin merkezinde, ilk olarak, sonlu bir gerekçelendirilmiş empirik inanç sistemi yer almaktadır.⁴² Buna göre, inançlar sonsuz olamaz ve gerekçelendirme inançlar arasında ve inanç sistemi içerisinde olabilir, dışarıdan herhangi bir kaynak gerekçelendirme ağına dahil edilemez. Goldman'a göre "bağdaşımcılık, gerekçelendirilmiş inançlar bütünü, parçaları birbirini karşılıklı olarak destekleyen bütüncül bir sistem olarak betimler."⁴³ Goldman'a göre bağdaşımcılığın ayırt edici öğelerinden biri de 'ayrıcalıklı' inançlara sistem içerisinde yer vermemesidir. Bağdaşımcılıkta, tüm gerekçelendirme, inançlar arası karşılıklı ilişkiden kaynaklanmaktadır.⁴⁴ BonJour'da da benzer bir vurgu söz konusudur: "bağdaşımcılığın temel iddiası, epistemik gerekçelendirmenin tek temelini inançlar arasındaki ilişkiler olduğu, inançlara dışsal bir şey arasındaki ilişkiler olmadığıdır."⁴⁵

Bağdaşımcılık sonsuz gerileme problemine sahici bir çözüm sunabilir mi? Bu soru, BonJour açısından bağdaşımcı konumlanış bağlamında temelci varsayımlarla yüzleşmenin aracı rolünü üstlenmektedir. Ona göre hem sonsuz gerileme problemi hem de bu probleme yönelik temelci konumlanışın temel varsayımı aşılmadıkça bağdaşımcının 'döngü' iddiası başarısızlıkla sonuçlanacaktır: "gerilemeye verilen bu yanıt, konuya temelci önyargılarla yaklaşan birine açıkça ve tamamen yetersiz görünecektir."⁴⁶ Bu yetersizliğin nedeni bağdaşımcılığın doğrusal ve doğrusal olmayan gerekçelendirme ayırımı ile ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır:

"Gerilemenin bir döngü içinde hareket ettiğini söylemek, bir noktada, daha önce sonuç olarak ortaya çıkan inançlardan birine (veya daha fazlasına) şimdi gerekçelendirici bir öncül olarak başvurulduğunu söylemektir. Ve bu yanıt, sorunu çözmek şöyle dursun, böyle bir inancın gerekçelendirilmesinin dolaylı ama yine de kaçınılmaz olarak kendi mantıksal olarak önceki gerekçelendirmesine bağlı olduğu gibi son derece saçma bir sonuca yol açıyor gibi görünmektedir: Zaten gerekçelendirilmemişse, gerekçelendirilemez. [...] Bağdaşımcı teorilerine göre empirik gerekçelendirme bu şekilde her zaman nihai olarak döngüsel olduğundan, böyle bir görüşe göre sonuçta hiçbir empirik gerekçelendirme ve hiçbir empirik bilgi olamaz. Görünüşte yıkıcı olan bu argüman çizgisinin altında yatan önemli, ancak üstü kapalı varsayım, çıkarımsal gerekçelendirmenin esasen doğrusal bir karaktere sahip olduğu, epistemik öncelik ilişkisine göre sıralanan ve epistemik gerekçelendirmenin çıkarım bağlantıları yoluyla dizideki önceki inançlardan sonraki inançlara aktarıldığı tek boyutlu bir inanç dizisini içerdiği düşüncesidir. İlk etapta sonsuz gerileme problemini yaratan da bu doğrusal gerekçelendirme anlayışıdır."⁴⁷

⁴¹ BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge*, s. 87.

⁴² BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge*, s. 88.

⁴³ Goldman, "The Structure of Justification", s. 10.

⁴⁴ Goldman, "The Structure of Justification", s. 10.

⁴⁵ BonJour, *Epistemology*, s. 187.

⁴⁶ BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge*, s. 90.

⁴⁷ BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge*, s. 90.

Goldman'dan aktarımla, sonsuz gerileme probleminin ifade edilişi, doğrusallık yaklaşımıyla şekillenir, yani tek bir yöne aktığı varsayılır ve bağdaşımcılık da bu varsayıma meydan okumaktadır.⁴⁸ BonJour'un doğrusallık varsayımına yönelik eleştirisi bağdaşımcı pozisyon açısından önem arz etmektedir. O, buradan hareketle bağdaşımcılığı bir alternatif olarak öne sürme olanağının sağlam zeminini oluşturmaktadır. BonJour doğrusal olmayan çıkarım modelinin açıklama girişiminde yerel ve küresel düzeyler ayırımına gitmektedir. Yerel ile tek ya da küçük bir inanç kümesine gönderimde bulunulurken; küresel ile ise tüm empirik inançlar sisteminin genel gerekçelendirilmesine gönderim yapılmaktadır.⁴⁹ Yerel düzlemde doğrusal olmayan çıkarımsal gerekçelendirmenin yine de doğrusal görünebileceğine dikkat çeken BonJour, bu seviyede sonsuz gerileme tehlikesiyle karşılaşılmasa da bu yanılısma küresel düzeye yansıdığına ciddi bir hataya dönüşecektir. Çünkü inançlar arasında ne epistemik öncelikten ne de gerileme için bir temelden söz edilebilir: "[...] bir bağdaşım teorisinin iddiasına göre, görünürdeki gerekçelendirme döngüsü aslında kısır değildir çünkü gerçekten bir döngü değildir: Belirli bir empirik inancın gerekçelendirilmesi, doğrusal gerekçelendirme anlayışının gerektirdiği gibi diğer belli inançlara değil, bunun yerine genel sisteme ve onun bağdaşımına bağlıdır."⁵⁰

Goldman, bağdaşımcılık için iskambil kağıdından oluşturulan ev örneğini vermektedir ve bu örnek bağdaşımcılığı genel olarak özetlemektedir.⁵¹ İskambil kağıtlarının hiçbirisi 'temel' değildir. Biri hepsi için temel görevi göremez. Ancak hepsi, birbiri için destek görevi görmektedir. Bağdaşımcılık, özetle, bilginin hiçbir bölümünü temel görevi görecek kadar sağlam görmemekte; ek olarak da hiçbir bölümünün bir temel ihtiyaç duyacak kadar zayıf olmadığını öne sürmektedir.⁵² Aslolan 'temel' ilişkisi değil 'destek' ilişkisidir. BonJour'a göre bağdaşımcılığın temel hareket noktası inanç-deneyim bağınıtısındaki gerekçelendirme ve destek ilişkisine yönelik itirazdan ortaya çıkmaktadır ve buradan hareketle, yalnızca inançların çıkarımsal ilişkiler içinde yer alabileceğini öne sürmektedir.⁵³ Temelcilik içerisinde temel inançların kaynağı farklılaşmaktadır. Bununla birlikte temel inançlar çıkarımsal değildir. Bu nitelikleri temel inançları ayrıcalıklı kılmaktadır. Bağdaşımcılık bu ayrıcalığı ortadan kaldırmakla yetinmemektedir. Aynı zamanda, söz konusu iddianın bariz sonucu olarak, inançların ancak diğer inançlarla gerekçelendirilebileceğini ortaya koymaktadır. Epistemik gerekçelendirmenin tek temeli, bu bağlamda, inançlar arası ilişkiler yani inançların birbirleriyle kurdukları bağdaşım ilişkisidir.⁵⁴ Bağdaşımcılık inanç dışı unsurları, olguları kabul etmemektedir. Temelciliğin farklı şekiller altındaki görünümünde ortaklaşan öge olarak temelin

⁴⁸ Goldman, "The Structure of Justification", s. 10.

⁴⁹ BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge*, s. 91.

⁵⁰ BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge*, s. 92.

⁵¹ Goldman, "The Structure of Justification", s. 10.

⁵² Steup, "Introduction", s. 124.

⁵³ BonJour, *Epistemology*, s. 186.

⁵⁴ BonJour, *Epistemology*, s. 187.

varlığına karşın bağdaşımcılık, temelin ortadan kaldırıldığı denklemde inanç dışı hiçbir ögenin denkleme dahil edilemeyeceğini öne sürmektedir. Bağdaşım, yalnızca inançlar arasında gerçekleşen bir durum olarak görülmektedir.

Bağdaşımcı yaklaşım, bir inanca yönelik epistemik gerekçelendirme sürecini ve inancın bilgi değeri kazanmasını bağdaşım üzerinden açıklarken bir iç-dış ayrımından da hareket etmektedir. Eğer bir öznenin inancı kendisinin diğer inançları ile bağdaşım kurabiliyorsa—inançlar bağdaşıyorsa—o inanç gerekçeli bir inanç değerini kazanmakta ve böylelikle içeride kalabilmektedir. Dışarıda kalmanın ölçütü de bu bağlamda öznenin inanç sistemiyle bağdaşamamaktan geçmektedir.

Buraya kadar söylenenleri şu şekilde özetlemek mümkündür: Agrippa üçlemesinin döngüsellik eleştirisinden hareketle sonsuz gerileme problemine çözüm girişiminde bulunan bağdaşımcılık, ilkin, temelciliğin varsayımlarına saldırmış ve böylelikle kendisini konumlandırmıştır. Bu nedenle ne döngüsellik bağdaşımcılık için bir eleştiri olabilir ne sonsuzluk ne de bir temel arayışı bir seçenek olabilir. Bağdaşımcılığın merkezinde inançlar ve onların birbirleriyle ilişkilerinde kurulan 'ağ' düşüncesi yer almaktadır. Bununla birlikte bağdaşımcılığa getirilen güçlü eleştiriler söz konusudur. Sosa'nın tabiriyle güçlü temelciliğin karşısında konumlanan bu sal inşası sürecindeki 'yeni' ve 'maceracı' bağdaşımcılığın eleştirilmesinden doğal bir şey yoktur. Örneğin öznenin bağdaşım ağlarını ne şekilde kurduğu ve işlettiği; bunu özel/yerel ve genel/küresel düzeyde ne şekilde gerçekleştirdiği bazı bilinmezleri içerisinde barındırır gözükmektedir. En güçlü eleştirilerden biri, bağdaşım ağının parçaları olan inançların statüleridir. Bu inançlar 'doğru' olmak zorunda değildirler ancak bağdaşımcı ağdaki her inancı doğru kabul etmektedir. Bir diğer eleştiri yalıtılmışlık itirazıyla ortaya konur. Bu eleştiriye göre sadece inançları denkleme katan bağdaşımcılığın algılar, duygular gibi öğeleri nasıl konumlandığı ve bunların gerekçelendirme sürecindeki rolleri belirsizdir ya da sistemden dışlanmışlardır.⁵⁵ Dolayısıyla her bağdaşık sistem kendi içine kapalı ve yalıtılmış durumdadır. Bir diğer güçlü eleştiriye kurgusal olsa da bağdaşan inanç ağının statüsüdür. Bu inanç ağının doğru olduğuna inanan birini düşünün. Sizce bu düşüncesi gerekçelendirilmiş bir düşünce midir?⁵⁶

2. Çağdaş Tartışmalar İçerisinde Hegelci Konum Arayışı

Önceki bölümlerdeki değerlendirmelerimizde epistemik gerileme problemi ve bu probleme dair temel iki yaklaşımın konuya dair güçlü ve zayıf noktaları ana hatlarıyla belirtilmiştir. Şimdi, Hegel'in çağdaş epistemolojinin süregiden bir tartışması içerisinde konumlanıp konumlanamayacağı sorusu ele alınacaktır. Bunun için ilk olarak Hegel'in

⁵⁵ Goldman, "The Structure of Justification", s. 12.

⁵⁶ Eleştirilerin bir özeti için bkz. Goldman, "The Structure of Justification", s. 11-13.

felsefesinin şüphecilikle olan ilişkisine bakmak yerinde olacaktır. Bir Hegel uzmanı olan Pinkard'ın deyişiyle Hegel, *Tinin Fenomenolojisi* eserinde, özgün bir şüpheciliği inşa etmektedir, ki bu şüphecilik kendisi hakkında şüpheci olduğu ve şüpheciliği bir görünüş olarak aldığı için özgündür.⁵⁷ Bununla birlikte felsefe şüphecilikte kalamaz; Hegel'in diyalektiği şüpheci sonucun aşılması olarak görülebilir. Temelcilik ve temelcilik-karşıtlığı tartışması bakımından özel olarak *Tinin Fenomenolojisi*, *Mantık Bilimi* ve *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* metinlerinden önemli veriler elde edilmektedir. *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* içerisinde *Kuşkuculuk* başlığı altında sonsuz gerileme argümanına yer veren Hegel, konuyu şu şekilde özetlemektedir:

“[...] bir iddianın kendisi için ortaya atılan sebebin gene bir sebep gerektirdiğini ve bunun da gene başka bir sebep gerektirdiğini ve böyle sonsuza kadar gittiğini gösterirler; bundan da böylece aynı şekilde yargının askıya alınması sonucu çıkar, çünkü sağlam bir temel sunabilecek hiçbir şey yoktur. Böylelikle, kalıcı hiçbir zemine işaret edilemez, çünkü her bir zemin daha da geriye basınç yapmaya devam eder, ama aynı zamanda bir yerde durmak da gerekir. Çok yakın zamanlarda çoğu kimse bu argümanla böbürlenmiştir ve aslında anlık ve tasım denen şey bakımından oldukça güçlü bir argümandır. Zira sebeplerden çıkarım yapan eğer bilginin gücüyse, bunu yaparken tamamen zeminsiz öncüllere sahip olduğumuzu unutmamamız gerekir.”⁵⁸

Pasajın son cümlesinden hareketle temelcilik-bağdaşımcılık tartışması bağlamında Hegel'in temelciliğin karşısında konumlandığı ilk elden söylenebilir. Bunun tek dayanağı bu alıntı da değildir. Hegel'in felsefesinin genel hatları buna örnek teşkil etmektedir. Özellikle *Mantık Bilimi*'nin başlangıcında Hegel, diğer bilimlerle ayrımı üzerinden felsefenin konumunu, felsefenin diğer bilimlerle kıyaslandığında yoksun olduğu bir avantaj üzerinden belirlemektedir. Ona göre felsefe, “başka bilimlerin yararlandığı bir üstünlükten, nesnelerinin tasarım yoluyla dolaysızca verili ve başlama ve ilerleme için bilme yönteminin daha şimdiden kabul edilmiş olduğunu varsayabilme üstünlüğünden yoksundur.”⁵⁹ Bu yoksunluk nedeniyledir ki belirli bir temelden söz etmek olanaksızdır. Bunu aynı eserin içerisinde “başlangıç problemi” olarak da tartışmaktadır. Atkinson ve Pejinenburg'un vurguladığı üzere Hegel temelcilik karşıtı bir epistemoloji geliştirmiştir ancak temelciliğe karşı ciddi bir alternatifin bağdaşımcılık olarak gün yüzüne çıkması yirminci yüzyılda gerçekleşmiştir.⁶⁰ Hegel'in hem alt yapısında yer aldığı hem de sonradan dahil edilebileceği bir literatür söz konusudur. Bu çalışma, tam da bu noktada, bu literatür içerisinde Hegel'in nasıl konumlanabileceğini değerlendirme amacını taşımaktadır.

⁵⁷ Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, New York: Cambridge University Press, 1994, s. 5

⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi, Platon'dan Ortaçağ Felsefesine* (Cilt 2), çev. Doğan Barış Kılınc, İstanbul: Notabene, 2019, s. 308.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2004, parag. 1.

⁶⁰ Atkinson-Pejinenburg, *Fading Foundations*, s. 9.

Hegel ve Alman idealizmi alanında uzman isimlerden biri olan Tom Rockmore, Hegel'in temelcilik ve temelcilik karşıtlığı tartışmasındaki konumunu değerlendiren önemli isimlerden biri olarak dikkat çekmektedir.⁶¹ Ona göre Hegel, Kartezyen bir temelin yokluğundan hareketle epistemolojik bakış açısını oluşturmuştur. Bir temelin yokluğu durumunda seçeneklerden biri şüphecilik, yani bilgiyi terk etmektir. Bilgiyi terk etme gayesi taşımayan Hegel için ikinci seçenek kendisinin temelciliğe karşı öne süreceği döngüsel bir gerekçelendirme modelidir. Temelci yaklaşımda hâkim olan başlangıç-son ilişkisi, başlangıcın sonu gerekçelendirdiği görüşü Hegel'in perspektifinde ters yüz edilir; başlangıç sonu değil, son başlangıcı gerekçelendirir. Çok yaygın olmamakla birlikte kimi Hegel çalışmalarında Hegel'in temelci karşıtı pozisyonu vurgulanmıştır. Bu kısımda, bu pozisyonun çağdaş bir tartışma içerisindeki konumlanışının ne şekilde olabileceği tartışılacaktır. Bu bağlamda Hegel'in hem antik hem modern şüphecilikle olan ilgisi, ölçüt sorununa yaklaşımının, gerekçelendirme ve sonsuz gerileme problemlerine dair söylediklerinin bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi hedeflenmektedir. Bunun için Hegel'in ilk olarak felsefeden ne anladığına bakılmalıdır.⁶²

2.1. Hegel ve Felsefe

En genel haliyle felsefe, Hegel için, bilimdir; felsefe sistematik olarak örgütlenmiş bir bilimdir.⁶³ Bu örgütlenme için ve örgütlenme içerisinde ilk olarak kendisini diğer bilimlerden ayırma ihtiyacı güdüldü ve bu yolla 'bir bilim olarak felsefe'ye kendine ait konum kazandırıldı. Diğer bilimlerle ayrımı üzerinden felsefenin konumunu Hegel, felsefenin diğer bilimlerle kıyaslandığında yoksun olduğu—önceden değindiğimiz—avantaj üzerinden belirlemektedir. Felsefenin diğer bilimlerle karşılaştırdığında yoksun olduğu şey, diğer bilimlerin ortaya çıkış ve gelişimlerinde, temellerinde yer alan varsayımların felsefe tarafından sahiplenilememesinden kaynaklanmaktadır. Felsefe, bu nedenle, nesnelerini ya da yöntemini verili olarak kabul edemez, verili olanla yetinemez ve verili olan üzerinden ilerleyemez. *Tinin Fenomenolojisi'*nde de belirtildiği üzere, Felsefe, tanıdık olanla yetinemez; onun ilgisi tanıdık olanı bilinen haline dönüştürmeye dönüktür:

⁶¹ Tom Rockmore, *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra, Hegel'in Düşüncesine Tarihsel Bir Giriş*, çev. Kağan Kahveci, İstanbul: Say Yayınları, 2019, s. 106-114.

⁶² Böylece Hegel'in kendi felsefesinin dinamikleri de—genel hatlarıyla—ortaya koyulmuş olacaktır. Buradan hareketle de temelcilik ve temelcilik-karşıtlığı bağlamında Hegel'in konumlanışına yapılacak geçiş daha anlaşılır olacaktır.

⁶³ Almanca *Wissenschaft* terimi, sistematik olarak organize edilmiş herhangi bir bilgi birikimine ve dolayısıyla sadece doğa ve sosyal bilimlere değil, aynı zamanda, felsefeye de atıfta bulunur. Bkz. R. Kenneth Westphal, *Hegel's Epistemological Realism: A Study of The Aim And Method Of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers Group, 2012, s. 10.

“Genel olarak tanınan tanınan olduğu için bilinen değildir. Bilmede bir şeyi tanıdık olarak varsaymak ve bu nedenle onu kabul etmek kendini ve başkalarını aldatmanın en genel yoludur; tüm ileri geri konuşması ile bu tür bilme hiçbir yere varamaz ve niçin böyledir bilmez. Özne ve Nesne, Tanrı, Doğa, Anlama, Duyarlık vb. eleştirilmeksizin tanıdık ve geçerli şeyler olarak temel alınır, başlangıç ve geri dönüş için durağan noktalar yapılır. Bunlar devimsiz kalırken, devim onların arasında ileri geri gider ve bu nedenle ancak yüzeylerinde kalır.”⁶⁴

Tinin Fenomenolojisi’nden alınan bu pasaj, Hegel’in felsefeden ne anladığına ve onu nasıl bir bilim olarak tasarladığına dair önemli ipuçları sağlamaktadır. İlk olarak, tanınan ve bilinen arasındaki ayrım üzerinden felsefenin temel işlerinden birinin düşüncenin varsayımları olduğu söylenebilir. Felsefe, temelinde varsayımların yer aldığı bir düşünce izlencesinin çıktısının bu varsayıma döndürüldüğünde ele geçirilenin bu varsayımla dolayımını ortaya çıkardığından, bu varsayımla ve varsayımdan elde edilenlerle yetinilemeyeceğini de ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle bir düşünce izlenirken bu düşüncede dile gelen varsayımlar da takip edilmeli, düşüncenin eleştirisi varsayımların eleştirisiyle bütünleşmelidir. Felsefe ancak bu yolla bir kazanım elde eder ve bu yolla, düşüncenin, üzerine düşünmeyi gerek bile görmediği, verili olarak kabul ettiği şeyleri birer varsayım olarak ortaya çıkarır. Düşüncenin sınanmasını, düşünceye ait bu varsayımların sınanmasıyla bir araya getirir. Bu, felsefenin klasik tanımı olan *bilgelik sevgisi*’nin de taleplerinin gerçekleşmesi olarak düşünülebilir. Ancak Hegel’in felsefenin bu tanımını da doğrudan kabul etmediği bilinmektedir. Bir bilim olarak felsefe için *bilgelik sevgisi* yeterli değildir; o, edimsel bilme olma hedefini gerçekleştirmelidir.⁶⁵ Bu nedenle ikinci olarak, felsefe, verili kabul edilen, eleştiriye tabii tutulmayan durağan belirlenimler, başlangıç noktaları ve düşüncenin bu seyri doğrultusunda elde edilen sonuçlarla kendisine koyduğu hedefi gerçekleştiremeyecektir. Hedef, düşüncedeki ve onun nesnesindeki edimselliğin kavranışıyla yerine getirilebilir durmaktadır. Bilmenin bir yanı soyutlama yapmayı, bu yolla nesneyi ve bilmeyi durağan hale getirmeyi zorunlu kılıyor gözükse de soyutlama yaptığının bilincinde olan bilinç için bu soyutlama tek ölçüt ve tek belirlenim olmaktan da çıkacaktır. Bu yolla verili olanın durağanlığı da aşılabilecek, hareket içinde olan hareketi içerisinde anlaşılabilecektir.

Felsefenin nesnesi, genel olarak ifade edildiğinde, doğruluk/hakikattir (Wahrheit/Truth). Hegel’e göre Doğru ya da hakiki olan (Wahre/True), bütündür (Ganze/Whole).⁶⁶ Bu nedenle felsefenin nesnesi, aynı zamanda, bütündür. Felsefe, kendisini, nesnesi olan bütüne dışsal bir belirlenim olarak konumlandırmaz. Felsefe bütündedir ve aynı zamanda bütündür. Dolayısıyla, bütünü nesnesi olarak alan felsefe, aynı zamanda, kendisini kendisine nesne kılmaktadır. Bir bilim olma hedefindeki felsefenin izlencesi, bu nedenle, bütünün ve dolayısıyla felsefenin betimlenişidir: “Bilginin Bilim olmasının iç zorunluğu

⁶⁴ Hegel, G. W. F.; *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2011, prf. 31.

⁶⁵ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, prf. 5.

⁶⁶ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, prf. 20.

onun doğasında yatar ve bunun doyurucu açıklaması yalnızca felsefenin betimlenişinin kendisidir.”⁶⁷ Bilginin iç zorunluluğu, felsefede ve felsefe ile örgütlenmektedir. Hegel'in felsefeden anladığı ve kendi felsefesinde gerçekleştirmek istediğinin de bu olduğu söylenebilir. Bütün, birbirinden ayrı parçaların salt bir toplamı değildir. Birbirinden ayrı ve bağımsız duran parçaların bir araya gelişi bütünü sağlamak için yeterli değildir, böyle bir toplama yığın demek daha doğru olacaktır. Hegel'in felsefesinde bütün, organik bir birliğe gönderimde bulunmaktadır ve felsefe de bu organik birliğin ifadesi olarak anlaşılabilmektedir. Parçaların bir araya gelişi anlamlı bir bütün oluşturmaktadır. Bu bir araya gelişi anlamlı kılan ise parçaların kendileriyle ve bütünle olan bir aradalık ilişkisinin ve bu ilişkideki içsel zorunluluğun serimlenmesidir. Bu nedenle ne bütün parçalarından ayrı ne de parçalar bütünden ayrı kavranabilir olacaktır. Felsefe de bu yolla salt bütünü değil bütünün tüm belirlenimlerini kendisine nesne kılmalıdır:

“Felsefe, öte yandan, özsel olmayan belirlenimleri değil, ama özsel oldukları ölçüde belirlenimleri irdeler; onun ögesi ve içeriği soyut olan ya da edimsel olmayan değil, ama edimsel olan, kendi kendisini koyan ve kendi içinde dirimli olandır, kendi Kavramı içindeki belirli-varlıktır.”⁶⁸

Hegel'e göre felsefe sanılarla iş göremeyeceği gibi, aynı zamanda, onlarla yetinmemelidir. Felsefe, Hegel için, “hakikatin nesnel bilimidir, bilgiyi arayan zorunluluğun bilimidir ve ne sanıdır ne de sanıların evrilip çevrilmesidir.”⁶⁹ Hegel'in felsefeden ne anladığına ve bu anlayışı üzerinden felsefesine bunu nasıl yansıttığına dair genel bir resim, buraya kadar aktarılanlar üzerinden, ortaya çıkmış gözükmektedir. Buradan hareketle, Hegel'in felsefesinin şüphecilikle olan ilişkisinin kısa bir değerlendirilmesinin ardından onun felsefesinin temelcilik ve temelcilik-karşıtlığı tartışmasındaki konumu incelenecektir.

2.2. Hegel ve Şüphecilik

Hegel felsefesi, kendisinden önceki felsefenin bakış açılarının birliğidir. Ancak bu birlik, durağan ve üst üste getirilen bir toplam anlamına gelmemektedir. Hegel'in felsefesindeki 'yeni'lik, genel olarak ifade edilirse, bu bir araya getirilişte kendisini sunmaktadır. Kendisinden önce, içinde bulunduğu geleneğin nesnesiyle kurduğu ilgiyi takip eden Hegel, bu ilginin farklılaşmalarını ve ilgilerin kendi varsayımları içerisinde sahip oldukları eksiklikleri serimlemektedir. Düşüncenin izlencesi bir bütündür ve bütün olduğu için anlamlı ve seyri sürülebilir. Felsefenin temellerinde şüphe yer almaktadır ve Hegel de bir yönüyle kendisinden önceki felsefeye şüpheyi yaklaştırmakta, bu yolla 'eski' olanı eleştiriye tabii tutmaktadır. Ancak o, kendisini şüphecilikten ayırmaktadır:

⁶⁷ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, prf. 5.

⁶⁸ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, prf. 47.

⁶⁹ G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi, Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi (Cilt 1)*, çev. Doğan Barış Kılınc, İstanbul: Notabene, 2018, s. 33.

“Kuşkuculuk, tüm bilgi biçimlerine uygulanan olumsuz bir bilim olarak, kendini böyle varsayımların hiçliğini gösteren bir giriş olarak sunabilir. Ama kuşkucu bir giriş yalnızca sıkıcı olmakla kalmayacak, ayrıca gereksiz de olacaktır, çünkü diyalektik olanın kendisi, az sonra gösterileceği gibi, pozitif bilimin özsel bir öge-aşamasıdır. Yine, Kuşkuculuk sonlu biçimleri ancak bilimsellikten uzak görgül bir yolda bulabilir ve verili olarak alabilir. Böyle sonuna dek vardırılan bir kuşkuculuk isteminde bulunmak Bilimin her şeye uygulanan bir ikircim tarafından, e.d. her şey için istenen genel bir varsayimsızlık tarafından öncelenmesinde direktmek ile aynı şeydir. Bu istem sözcüğün tam anlamıyla arı düşünmeyi isteme kararında özgürlük yoluyla yerine getirilir—bir özgürlük ki her şeyi soyutlar ve kendi arı soyutluğunu, düşüncenin yalınlığını ele geçirir.”⁷⁰

Pinkard, bir bilgi teorisinin, yani epistemoloji çalışmasının görevini, bilgi iddialarımızın bu iddialarımıza konu olan nesneleriyle nasıl örtüşebileceğinin açıklamasını sunmak olarak belirtmektedir.⁷¹ Ona göre bu da şüphecilik sorununu merkeze yerleştirmektedir. Çünkü bilgi iddialarımızın, iddialarına konu olan nesneleriyle eşleşip eşleşmeyeceğine dair şüphe yerinde durmaktadır ve bu tür bir şüpheciye cevap vermek hem Hegel hem de genel olarak bilgi teorisinin ana sorunu haline gelmektedir. Ancak bu şüpheci yaklaşım, aynı zamanda, bir bilgi teorisinin de vazgeçilmez unsurudur. Şüphecinin perspektifinde bilgi iddialarımız ve iddialarımıza konu olan nesneler arasındaki örtüşememe sorunu, iddialarımızın özne ve nesne arasındaki aracı olduğu kabulüne dayanır gözükmektedir. Genel olarak ifade edildiğinde bir tarafta özne diğer taraftaysa dünya vardır ve öznenin dünya hakkındaki ‘fikir’leri, onun dünya hakkındaki bilgi iddialarıdır. Fikirler, özne ve dünya arasındaki araçlardır. Aracının öznenin nesneye dair yanıltıcı ya da yanıltıcı olmayan bir temsili verip vermediği ise bilinemez durmaktadır. Bu perspektiften şüphecinin konumu sağlam bir dayanağa sahip gözükmektedir. Hegel bu konumun gücünün farkında olmakla birlikte dayanağının sağlamlığından şüphe duyar. O, eserinde özgün bir şüpheciliği inşa eder ve Pinkard’ın deyişiyle özgün bir şüphecilik, kendisi hakkında şüpheci olmalıdır; aynı zamanda şüpheciliği bir görünüş olarak almalıdır.⁷²

Şüpheciliğin görünüş olarak ele alınması, aynı zamanda, Hegel’in eserini oluşturan parçaların bir arada nasıl durduğunu anlamak açısından da önemlidir. Çünkü bu bilgi iddialarımızın bir görünüş olarak kavranmasını açık kılmakta ve farklı bilinç oluşumlarından, yani birbirinden farklı belirli bilinç oluşumlarından söz etmeyi, onları hem ayrılıkları hem de ortaklıkları içerisinde analiz etmeyi olanaklı kılmaktadır. Hegel’in eseri bir *eleştiri* eseridir. Eleştirinin konusu ilk bakışta farklı bilinç biçimleri ve bunların kendilerini gerekçelendirme tarzlarıdır. Bilinç biçimlerinin eleştirisindeki önemli unsur, bu eleştirinin içsel olmasıdır.⁷³ Eleştiri, eleştiriye konu olan bilinç şeklinin kendi

⁷⁰ Hegel, *Mantık Bilimi*, prf. 78.

⁷¹ Pinkard, *Hegel's Phenomenology*, s. 4.

⁷² Pinkard, *Hegel's Phenomenology*, s. 5

⁷³ R. Kenneth Westphal, *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to The Phenomenology of Spirit*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003, s. 7.

iç dinamiğinde olan çelişkiyi açığa çıkarmaktadır. Belirli bilinç şekli, bilincin belirli deneyimine ve o da bilincin nesnesiyle kurduğu belirli tarzdaki ilişkisine, yani belirli tarzda bir açıklamaya karşılık düşer. Bu açıklamalara görünüş olarak bakmak, onları kendi sözleriyle ele almak, belirli türden nedenleri otoriter olmak için nasıl kullandıklarını ve bu otoriterliği kendileri için nasıl meşrulaştırmaya çalıştıklarını görmemizi sağlamakla beraber bu açıklamalarda varsayılan gerekçelerin gerçekten otoriter olup olmadığını incelemeyi de gerekli kılmaktadır.⁷⁴ Houlgate'e göre de Hegel'in eserinde takip ettiği bu izlencesi sistematik, bilimsel bir bilinç incelemesidir.⁷⁵

2.3. Modern Felsefe, Şüphecilik ve Hegel'in Yol Arayışı

Testa'nın deyişiyle Hegel'in felsefesi, dış dünyanın, diğer zihinlerin ve kişinin kendi zihninin erişebilirliğine ilişkin modern şüphecilik tarafından ortaya atılan sorulara yanıt vermeyi amaçlamaktadır.⁷⁶ Hegel açısından antik ve modern şüphecilik ayrımının önemi, modern şüpheciliği şüphecilikten çıkarmasında yatmaktadır. Ona göre modern şüphecilik gerçekte bir temelci dogmatizm biçimidir.⁷⁷ Hegel'in modern şüphecilik karşısında aldığı konumlanış, onun temelcilik karşısında aldığı konumla iç içedir. Bu noktada özellikle *Tinin Fenomenolojisi* eserinin 'Giriş' kısmında —önceden kimi açılardan değinilen— “bilgi” üzerine yürüttüğü tartışma önemlidir.

Modern felsefenin ayırıcı unsuru, onun, kendisinden önceki felsefe kavrayışlarının temel ön-varsayımlarına şüpheyle yaklaşmasıdır. Bu şüphe, ilk felsefe ya da ontolojinin nesneler hakkındaki dolaysız ve mutlak ‘bilme’ iddialarını temelden sarsmaktadır. Şüphe, mevcut kabulleri sorgulamaya açık kılmıştır. Winfield'e göre bu girişim modern felsefenin temel niteliklerinden biridir ve Kant ile doruğa ulaşan ‘transendental dönüş’le birlikte herhangi bir meşru felsefi sisteme gerekli giriş olarak epistemolojiyi ikame etmeyi gerektirir.⁷⁸ Dolayısıyla modern felsefe ile nesnenin araştırılmasından nesneyi araştırma iddiasında olan ‘bilgi’nin araştırılmasına bir evrilme söz konusudur. Felsefenin merkezi unsurunun ‘bilinen’ hakkında belirli varsayımların kabulüyle iddialarda bulunulmasından ‘bilen’in ‘bilgi’ iddiası üzerine kendisine dönerek araştırmada bulunmasına dönüşümü, epistemolojiyi ya da bilgi teorisini felsefe yapmanın başat bir unsuru haline getirmiştir. *Fenomenoloji*'nin “Giriş” kısmı da Hegel'in eserinin bir epistemoloji çalışması olduğunun ilanı olarak kabul edilebilir. Peki bir epistemoloji çalışması ile ne kastedilmektedir? Hegel'in “Giriş”i, Kantçı ve modern felsefede vü-

⁷⁴ Pinkard, *Hegel's Phenomenology*, s. 6.

⁷⁵ Stephen Houlgate, *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reader's Guide*, New York: Bloomsbury Academic, 2013, s. 9.

⁷⁶ Italo Testa, “Sceptis And Scepticism”, *The Bloomsbury Companion to Hegel*, ed. A. D. Laurentis & J. Edwards, New York: Bloomsbury Academic, 2013, s. 273.

⁷⁷ Italo Testa, “Sceptis And Scepticism”, s. 275.

⁷⁸ R. D. Winfield, *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Rethinking in Seventeen Lectures*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2013, s. 1.

cut bulan şüphesinin ortaya koyduklarına duyulan bir şüpheye dayanmaktadır. Hegel burada modern felsefe ve -özel olarak da- Kant'ın yaklaşımında sergilenen şüphesinin kendisinin bir kesinliğe dayandığını göstermektedir. Şüphesinin şüpheden uzak yanı onun varsayımında gizlidir.

Bilme, iki temel engele sahip gözükmetedir: ya bir aracı/ortam (medium) yoluyla biliriz ya da bir alet yoluyla (instrument). Bunlardan ilki bilmedeki pasifliğe, ikincisi ise aktifliğe gönderimde bulunmaktadır.⁷⁹ Burada yürütülen tartışmada Hegel, her iki durumda da eğer 'kendinde' bilgi diye bir şey varsa ona ulaşamayacağının kolaylıkla görülebileceğini söylemektedir. Bunun nedeni iki yolla da 'saf' bir şeyin elde edilemeyeceğidir. Çünkü pasif olanda ortamın iletmediği kadarını, aktif olanda ise aletin değiştirmiş olduğu şekliyle bilebiliriz. Ancak Hegel burada 'saf' bir şekilde 'bilme' iddiasının kendisine saldırmaktadır ve dolayumsuz bir şekilde bilme ediminin imkanı sorgulamaktadır. Bu nedenle de Hegel 'dolayumsuz' bir şekilde bilgi varsayımının kendisinin dolayımı tabii olduğunu eseri boyunca ortaya koymaktadır. Bu noktada Hyppolite'e kulak verilebilir:

"Eğer bilgi-olmayan, kavranamayan, dilegelmez, bilgi için mutlak bir sınır teşkil ediyorsa, mutlak bilgi diye bir şey yoktur. Oysa *Fenomenoloji*'nin temel savı, insan deneyiminin bütünlüğü temelinde mutlak bilgiyi tesis etmektir. Fakat bilgi, sırf varlığın bilgisi değildir, aynı zamanda bilinçlerce kurulan ortaklığın da imkânıdır."⁸⁰

"Giriş" Mutlak'ın bilgisine ulaşmadaki engelleri serimlemenin yanı sıra bu engelleri aşmaya dair bir öneriyi de içinde barındırır ve bilincin deneyimi—bütünlüğünde—bu deneyimi yaşantılar. Engeli teşkil eden 'saf bilgi' ya da 'dolayumsuz bilgi' varsayımdır, ki Hegel bu varsayımı eserin izlencesindeki her bir aşamada sınar ve Mutlak bu aşamalarda ve de aşamalarla örgütlenir. "Giriş" kısmı, son kısım olan 'Mutlak Bilgi' ile bu yolda bağlanır ve bir bütünlük inşa edilir. Mutlak'ı bilmenin imkansızlığını ortaya koyan bilme tarzının varsayımları birer varsayım olmaktan çıkarıldığında ve bu varsayımlar üzerinde geliştirilen şüphesiliğe kendi silahı döndürüldüğünde, Hegel, 'Mutlak Bilgi'ye giden yolu örgütlemeye girişmektedir. Bunun için 'bilme' bir fenomen olarak ele alınır ve eser boyunca 'kendi kendini inceleyen bilme'nin izlencesi takip edilir ve bu izlencede bilincin 'gerçekten' ne olduğuna dair bir argüman sunulmaz.⁸¹ Bu nedenle Öztürk'ün Hegel'i ölçüt problemi bağlamında alışlagelmiş bir epistemoloji projesi olmaktan çıkarması anlaşılmalıdır, ki bu yaklaşım genel Hegel yorumuyla da örtüşmektedir:

⁷⁹ Westphal ilkinin aktivist epistemoloji olarak adlandırılabilirliğine ve temsilcisinin Kant olarak görülebileceğine; ikincisinin ise pasif bir epistemolojiye işaret ettiğine ve temsilcisinin Locke olarak görülebileceğine işaret eder. Bkz. Westphal, *Hegel's Epistemological Realism*, s. 5.

⁸⁰ Jean Hyppolite, *Mantık ve Varoluş, Hegel'in Mantığı Üzerine Bir Deneme*, çev. İsmail Yılmaz ve Celal Gürbüz, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013, s. 16.

⁸¹ Winfield, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, s. 5.

“Hegel’in kaygıları daha ziyade ölçüt problemi ile ilgilidir. Çok genel olarak ifade etmek gerekirse, bilginin analizini epistemolojinin merkezine koyan herhangi bir projenin amacına ulaşabilmesi için, onun ta ilk baştan bilgi ve bilgi olmayan durumları birbirinden ayırt edebilecek bir ölçütü belirlemesi gerekir. Fakat başlangıçta, kullanabileceğimiz böyle bir ölçütün belirlenmesi imkansızdır. Bundan dolayı, geleneksel anlamda herhangi bir epistemoloji projesinin başlatılması bile mümkün değildir.”⁸²

Buraya kadar yürütülen inceleme her ne kadar Hegel’in temelcilik ve temelcilik-karşıtlığı arasında nerede konumlandığına ve konumlanabileceğine dair önemli veriler sunmuşsa da şimdi tartışmaya daha yakından bakmak toparlayıcı olacaktır.

2.3. Hegel ve Temelcilik

Bu noktada, temelde hem Alman İdealizmi hem de Hegel uzmanı olan iki ismin (Beiser ve Rockmore) değerlendirmelerine yer verilecektir. Aydınlanma, Alman İdealizmi açısından belirleyicidir. Bir başka temel belirlenim ise Kant ve onun felsefesidir. Aydınlanma düşüncesi, bilgiye dayanıyordu ve bilgi için sağlam bir temelin alternatifi olarak şüphecilğin dehlizleri bu düşünce açısından kabul edilebilir değildi. Bu nedenle hem akılcı (rasyonalist) hem de deneyimci (empirist) taraflar bilginin temeli olmasının gerekliliği konusunda ortaklaşmaktaydı. Bununla birlikte özellikle 1790 yılı sonrasında Alman entelektüel birikiminin hâkim olduğu Jena çevresinde temelcilik karşıtı fikirler “Grundsatzkritik” adı altında boy göstermişti.⁸³ Beiser Hegel’in bu temelcilik eleştirisinden etkilendiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte Beiser’e göre, o, salt bir temelcilik karşıtlığıyla da yetinemez. Diyalektik, bu aşamada, Hegel için bir çözüm kapısı olarak görülebilir:

“[...] Hegel filozofun ölçütlerini, kurallarını ve ana ilkelerini paranteze alması gerektiğini ve ana meselesini salt o meselenin yüzü suyu hürmetine incelemesi gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Ana meseleye uygun olan ölçütler, kurallar ve ana ilkeler soruşturmanın başlangıç noktası değil, sonucu olmalıdır. Bu nedenle, eğer Hegel’in bir metodolojisi varsa, öyle görünüyor ki bu bir anti-metodoloji, bütün yöntemleri askıya alan bir yöntemdir.”⁸⁴

Tom Rockmore ise “temel” konusunda var olan tartışmaya Hegel’in dahil olmasına dair incelemesinde şu soruyu öne sürmektedir: “Temele sahip olmayan fakat yine de bilgiyle sonuçlanan felsefi bir sistemi nasıl kurabiliriz?”⁸⁵ Rockmore’un öne sürümü Hegel’in temelciliğe ve şüphecilğe karşı döngüsel bilgi teorisini alternatif

⁸² Fatih Sultan Mehmet Öztürk, “Epistemolojinin Problemleri”, *Felsefe Ansiklopedisi*: 5, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul: Etik Yayınları, 2003, s. 604. Hegel ve ölçüt problemiyle ilgili bkz. Kenneth R. Westphal, “Proof, Justification, Refutation”, *The Bloomsbury Companion to Hegel*, ed. A. D. Laurentis & J. Edwards, New York: Bloomsbury Academic, 2013, 289-302; Jeffery Kinlaw, “Epistemology”, *G. W. F. Hegel Key Concept*, ed. Michael Baur, New York: Routledge, 2015, 17-31, s. 22

⁸³ Frederick Beiser, *Hegel*, çev. Seçim Beyazıt, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2019, s. 48.

⁸⁴ Beiser, *Hegel*, s. 212.

⁸⁵ Rockmore, *Hegel’den Önce Hegel’den Sonra*, s. 107.

bir epistemolojik strateji olarak geliştirdiğidir; çünkü Hegel'e göre temelci yaklaşım başarıdan uzak gözükmetedir.⁸⁶ Rockmore, Hegel felsefesinin önemli konularından biri olan "başlangıç" konusuna değinmekte ve buradan hareketle de onun döngüselliğe evrilişini açıklamaktadır. 'Başlangıç', Hegel felsefesinde olmadığı için önemlidir. *Mantık* eserinin girişinde yürüttüğü ve önceden Hegel felsefesinin ana hatlarına yönelik yürütülen izlenice bu nedenle değerlidir. Hegel'e göre bilgi, bilme ediminde açığa çıkmaktadır. Bunu, o, yüzme örneği ile açıklar: "bilmeden önce bilmeyi istemek Skolastik düşünürün bilgece bir kararla yüzmeyi suya girmeyi göze almadan önce öğrenme düşüncesi denli saçmadır."⁸⁷ Bu nedenle Rockmore'un deyişiyile en uygun yol sadece başlamaktır.⁸⁸ Rockmore, buradan hareketle, felsefenin döngüsel olduğunu öne sürer; çünkü bilme iddiasının gerekçesi, teorinin kendi varsayımıyla ve deneyimle olan ikili ilişkisine dayanmaktadır.⁸⁹ O, bu bağlamda, Hegel'in düşüncesinin iki tipik özelliğini şu şekilde ifade etmektedir:

"İlk olarak döngüsel özelliği açıkça görülür, yani temelsiz bir sistemde, sistem; sonun veya neticenin başlangıcı gerekçelendirmesiyle ancak kendisini gerekçelendirebilir. Kartezyen tipte bir sistemde tam olarak her şey temele dayanır, bu nedenle burada başlangıç problemi çok önemli bir güçlütür. Fakat her türlü temel iddiasını reddeden Hegel için böyle bir güçlük yoktur. Başlamak, sadece başlamak yeterlidir; çünkü ayrıcalıklı bir başlangıç noktası yoktur ve olamaz. Sistem ile tarih arasındaki ilişkiyle karşılaşıyoruz burada tekrar. Doğru, kendi gelişiminin içinde, kendisini edimselleştirirken (*actualize*) doğru haline gelir."⁹⁰

Temelcilik ve Bağdaşımcılık tartışması bağlamına Hegel bu dolayımında dahil olmaktadır. Dikkat çekici olan bir şey ise Hegel'in bu bağlamda düşünülmesinin çok da eskiye dayanmamasıdır. Rockmore, bu nedenle, Hegel'in genellikle epistemolojik bir yaklaşım bağlamında düşünülmediğini, oysa temelcilik-karşıtlığı üzerinden önemli sayılabilecek bakış açılarının geliştirilmesine Hegel felsefesinin dahil olabileceğinin ve sorunun çözümüne hizmet edebileceğinin altını çizmektedir.⁹¹ Rockmore'un soruna dair Hegel düşüncesinin çözme olanağını öne çıkarttığı temel noktalar ise sırasıyla Alman idealizmi içerisinde temelcilik ve temelcilik-karşıtı yaklaşımlara ilginin olduğunun gösterilmesi; Hegel'in temelcilik-karşıtlığının düşüncesinde ve felsefesinde somutlaştığının gösterilmesi; Hegel'in az bilinen ama öneme sahip olan temelcilik karşıtı epistemolojisinin dikkate değer olduğunun gösterilmesidir.⁹² Hegel'in "sistem"i bu noktada belirleyicidir. Bağdaşımcılıkta sistem, yalnızca bilgi için düzenleyici bir

⁸⁶ Tom Rockmore- J. Beth Singer, *Anti-Foundationalism Old and New*, Philadelphia: Temple University Press, 1992, s. 111.

⁸⁷ Hegel, *Mantık Bilimi*, prf. 10.

⁸⁸ Rockmore-Singer, *Anti-Foundationalism Old and New*, s. 111.

⁸⁹ Rockmore-Singer, *Anti-Foundationalism Old and New*, s. 118.

⁹⁰ Rockmore, *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra*, s. 112.

⁹¹ Rockmore, Tom; "Hegel's Circular Epistemology As Antifoundationalism", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 6, No. 1, Jan., 1989, s. 101.

⁹² Rockmore-Singer, *Anti-Foundationalism Old and New*, s. 123.

ideal olarak değil, epistemik olarak kurucu bir ilke olarak görülmektedir ve söz konusu olan, Hegelci bir tersine çevirmedir: Eğer bir tez gerçek bilginin bir parçasıysa, o zaman bilinenin geri kalanıyla tutarlı bir şekilde “uyum” içinde olmalıdır, bir tez bilinenin geri kalanıyla tamamen tutarlıysa, o zaman gerçek bilginin bir parçasıdır.⁹³

3. Hegel ve Tartışmaya Dair Değerlendirme

Çalışmanın sonuç kısmına geçmeden önce Hegel bağlamında ele alınan kısımda söz konusu olabilecek bir karışıklığa açıklık getirilmelidir. Bu da temelcilik-karşıtlığı ile bağdaşımcılığın aynı gönderime sahip olmamasıdır. Bu çalışma açısından Hegel’in temelcilik karşıtı olduğu açıktır. Ancak bu onu bağdaşımcı konumun bir üyesi yapmamaktadır. Houlgate’den aktarımla söylenecek olursa, Hegel’e göre, varlığın gizli bir temeli yoktur ve bununla birlikte o, Nietzsche ve Rorty gibi ‘öz’ fikrini de reddetmez, ki böylelikle özgün bir temel karşıtlığını ortaya çıkarır.⁹⁴ Bu çalışma Hegel ile ilgili arka planda kalan bir noktaya işaret etmektedir. O da Westphal’in de belirttiği üzere göz ardı edilen epistemolojisidir.⁹⁵ Hegel’in epistemoloji projesi “Bütün’e gönderimde bulunmaktadır. Piramit ve Sal örnekleriyle andığımız Sosa’nın çalışmasının başlangıcında ‘bilgi ve kriterler’ altında iki soru öne sürülmektedir: 1) Ne biliyoruz? 2) Nasıl biliyoruz? Burada tikelcilik ve yöntemcilik ayrımı ortaya çıkar. Üçüncü seçenekse şüpheciliktir. Hegel, bu üçlemeye hapsedilemez bir figür olarak dikkat çekmektedir. Onun diyalektik ve spekülasyon kavrayışı, özgün bir yol oluşturmaya sebep olmaktadır.⁹⁶ Bu özgün yol dinamik ve tarihseldir. Yanılabilirliğe kapı aralarken; dogmatik şüpheciliğe (temelci) karşı kendisini ortadan kaldıran bir şüpheciliği örgütler. Şüphecilik, dışsal değil içseldir. Temelcilik karşıtlığı bu bağlamda şekillenir. Bununla birlikte He-

⁹³ Nicholas Rescher, “Foundationalism, Coherentism, and the Idea of Cognitive Systematization”, *The Journal of Philosophy*, 1975, 71.19: 695-708, s. 707-8.

⁹⁴ Stephen Houlgate, “Hegel’s Critique of Foundationalism in the ‘Doctrine of Essence’”, *German Philosophy Since Kant*, ed. Anthony O’Hear, Cambridge University Press, 1999, 25-46, s. 28.

⁹⁵ Kenneth R. Westphal, “The Phenomenology of Spirit of 1807: A Conspectus”, *The Bloomsbury Companion to Hegel*, ed. A. D. Laurentis & J. Edwards, New York: Bloomsbury Academic, 2013, 39-54, s. 45.

⁹⁶ Bu çalışmanın kapsamını açacağı düşüncesiyle detaylandırılmasa da Hegel’e göre diyalektik, “belirlenimli olumsuzlama”dır. Bunun arka planında şüphecilik yer almaktadır. Hegel, anlama (understanding) etkinliğinin çelişkiyi kavrayamadığını ve “ya-ya da” mantığında kaldığını belirtir; şüphecilikse onu “ne-ne de”ye evriltilir; diyalektik ise “belirlenimli olumsuzlama” dolayımında “hem-hem de” kavrayışını sağlar. Ancak diyalektik Hegel açısından son durak değildir; spekülasyon ile tamamlanır. Spekülasyon “bütün” olanın kavranışdır ve bu kavranış içsel ve zorunlu ilişkinin farkındalığı aracılığıyla kazanılır. Bu nedenle Hegel’in özgün yolu için diyalektik tek başına yeterli değildir; spekülasyon ile tamamlanmalıdır. Hegel bunun belki de en güzel örneğini *Tinin Fenomenolojisi*’nde bilincin farklı şekillerde ortaya çıkan izlencesinin eserin bütünlüğündeki bütünsel kavrayışı dolayımında ortaya koyar. Hegel’in bu eserinde daha önce sözü edilen sonun başlangıcı gerekçelendirmesi ya da döngüsel yapının sağlayıcısı spekülasyon kavrayıştır.

gel'in bağdaşımcı olduğunu söylemek güçtür. Bunun en önemli sebebi de bağdaşımcı teorilerin Hegel'in perspektifinden uzak bir şekilde yola koyulmalarında yatmaktadır.

Sonuç

Hegel'in epistemik gerileme probleminin şüpheli sonucunu kabul edemeyeceği açık olsa da bu problem ile girdiği ilişki o kadar belirgin gözükmemektedir. Bu çalışmada, bu ilişkinin bir ölçüde ele alınması hedefini yerine getirmiştir. Bu bağlamda, ilk olarak şüpheli epistemik sonsuz gerileme argümanı ve bu argümanın bağlamı, bilginin olanaksız olduğu çıkarımı; ikinci olarak bu probleme getirilen cevaplar tartışılmıştır. Burada temelcilik ve bağdaşımcılığın ilişkisi sırasıyla iki tarafın incelenmesi yoluyla aktarılmıştır. Her iki yaklaşımın probleme yönelik yaklaşımlarıyla birlikte güçlü ve zayıf yönlerinin olduğu vurgulanmıştır. Çalışmanın özgün kısmı olarak Hegel'in konuya dahil edilişi içinse ilk olarak Hegel'in felsefeden ne anladığına ve bu bağlamda felsefesinin temel yönlerinin ve dinamiklerinin ne olduğuna bakılmıştır. Devamında, Hegel'in ve felsefesinin şüphecilikle olan ilişkisi değerlendirilmiştir. Son olaraksa temelcilik ve temelcilik karşıtlığı tartışmasında Hegel'in nerede ve ne şekilde konumlandığı gösterilmiştir. Buna göre, Hegel'in felsefe sisteminin temelcilik-karşıtı bir pozisyon çerçevesinde şekillendiğinin görülmesine ek olarak, sistemin kendi iç dinamiğinin bağdaşımcılık tartışmalarında işlevsel olabileceği düşünülebileceği söylenebilir. Ancak bu işlevsellik için bağdaşımcılığın Hegel dolayımında kurgulanması gerekliliği söz konusudur. Kavramların içsel örgütlenişi olarak Hegel'in felsefi sistemi her ne kadar bağdaşımcılığın arka planı olarak görülebilir dursa da bundan uzaktır. Bağdaşımcılığın inançlar ve inanç ağlarıyla kurduğu ilişkiye karşın Hegel'in salt inanç ve onların ilişkilerine dayanmayan sistemi, bağdaşımcı bir teorenin sac ayaklarından biri olmasının önünde engel oluşturmaktadır. Son olarak, başlıktaki sorunun cevabı hem evet hem hayırdır. Epistemik gerileme problemine Hegelci bir çözüm olanaklıdır, çünkü böyle bir sorun söz konusu değildir. Hegel'in ortaya koyduğu: Epistemik gerileme problemini ortaya çıkaran şüpheciliği şüphenin nesnesi haline getirmek ve felsefe sisteminde sonun başlangıca gönderimde bulunduğu bir bütünsellikte bilgiyi inşa etmektir. Ona bu olanağı sağlayan felsefe kavrayışının temellerinde yer alan diyalektik ve spekülasyon kavrayışıdır.

KAYNAKÇA

- Aikin, Scott F.; "Who Is Afraid Of Epistemology's Regress Problem?", *Philosophical Studies*, 2005, 126.2, s. 191-217.
- _____; *Epistemology And The Regress Problem*. New York: Routledge, 2011.
- Aristoteles; *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Atkinson, David-Peijnenburg, Jeanne; *Fading Foundations; Probability and the Regress Problem*. Springer Open, 2017.
- Audi, Robert; *Belief, Justification, and Knowledge*, California: Wadsworth Publishing Company, 1988.
- _____; *Epistemoloji*, çev. Melis Tuncel, Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Beiser, Frederick; *Hegel*, çev. Seçim Beyazıt, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2019.
- Bonjour, Laurence; *Epistemology: Classic Problems And Contemporary Responses*. Rowman & Littlefield, 2010.
- _____; *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Bruce, M.-Barbone S.; *Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele*, çev. Mustafa Topal, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Cling, Andrew D; "The Epistemic Regress Problem" *Philosophical Studies*, 2008, 140.3, 401-421.
- Cottingham, John; *Akılçılık*, çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Doruk Yayınevi, 2003.
- Descartes, Rene; *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- _____; *Meditasyonlar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Dilmaçınal, Asım; "Epistemik Regress (Sonsuz Gerileme) Problemi", Yüksek Lisans Tezi, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2017.
- Empiricus, Sextus; *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Floridi, Luciano; "The Renaissance Of Epistemology", *The Cambridge History of Philosophy 1870-1945*, ed. Thomas Baldwin, Cambridge University Press, 2003, 533-543.
- Gettier, Edmund; "Is Knowledge Justified True Belief?", *Analysis*, 1963, 23.6, 121-123.
- Goldman, Alvin, I.; "The Structure of Justification", *Epistemology A Contemporary Introduction*, ed. Alvin I. Goldman ve Matthew McGrath, New York: Oxford University Press, 2015, 3-24.
- Hegel, G. W. F.; *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2004.
- _____; *Felsefe Tarihi, Platon'dan Ortaçağ Felsefesine (Cilt 2)*, çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul: Notabene, 2019.
- _____; *Felsefe Tarihi, Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi (Cilt 1)*, çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul: Notabene, 2018.
- _____; *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.
- Hetherington, Stephen; "Epistemolojinin Geçmişi", *Epistemoloji*, ed. Stephen Hetherington, Ankara: Fol Yayınları, 2020.
- Houlgate, Stephen; "Hegel's Critique of Foundationalism in the 'Doctrine of Essence', *German Philosophy Since Kant*, ed. Anthony O'Hear, Cambridge University Press, 1999, 25-46.
- _____; *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reader's Guide*, Bloomsbury Academic, 2013.
- Hyppolite, Jean; *Mantık Ve Varoluş, Hegel'in Mantığı Üzerine Bir Deneme*, çev. İsmail Yılmaz ve Celal Gürbüz, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013.
- Kenny, Anthony; *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi III. Cilt Modern Felsefe'nin Yükselişi*, çev. Volkan Uzundağ, İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

- Kinlaw, Jeffery; "Epistemology", *G. W. F. Hegel Key Concept*, ed. Michael Baur, New York: Routledge, 2015, 17-31.
- Klein, Peter; "Infinitism the Solution to the Regress Problem", ed. Matthias Steup ve Ernest Sosa, Blackwell Publishing, 2005.
- Laertios, Diogenes; *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- Öztürk, Fatih Sultan Mehmet; "Epistemolojinin Problemleri", *Felsefe Ansiklopedisi: 5*, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- Öztürk, Fatih; "Temelcilik, Uyumculuk ve Sonsuz Gerileme Problemi", *Felsefe Dünyası*, 2014, 60: 44-66.
- Pinkard, Terry; *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, New York: Cambridge University Press, 1994.
- Platon; *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, *Diyaloglar* içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014.
- Rescher, Nicholas; "Foundationalism, Coherentism, and the Idea of Cognitive Systematization", *The Journal of Philosophy*, 1975, 71.19: 695-708.
- Rockmore, Tom-Singer, J. Beth; *Anti-Foundationalism Old and New*, Temple University Press, 1992.
- Rockmore, Tom; "Hegel's Circular Epistemology As Antifoundationalism", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 6, No. 1, Jan., 1989.
- ; *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra, Hegel'in Düşüncesine Tarihsel Bir Giriş*, çev. Kağan Kahveci, İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Russell, Bertrand; *Batı Felsefesi Tarihi (Cilt 3)*, çev. M. Sencer, İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Sosa, Ernest; "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. V, 3-25.
- Steup, Matthias; "Introduction", *Contemporary Debates in Epistemology*, ed. Matthias Steup ve Ernest Sosa, Blackwell Publishing, 2005, 123-130.
- Tepeli, Emine; "Çağdaş Epistemolojide Bağdaşımcılık Teorisi", Yüksek Lisans Tezi, *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2016.
- Testa, Italo; "Sceptis And Scepticism", *The Bloomsbury Companion to Hegel*, ed. A. D. Laurentis & J. Edwards, New York: Bloomsbury Academic, 2013. 273-278.
- Westphal, Kenneth R; "Proof, Justification, Refutation", *The Bloomsbury Companion to Hegel*, ed. A. D. Laurentis & J. Edwards, New York: Bloomsbury Academic, 2013, 289-302.
- ; "The Phenomenology of Spirit of 1807: A Conspectus", *The Bloomsbury Companion to Hegel*, ed. A. D. Laurentis & J. Edwards, New York: Bloomsbury Academic, 2013, 39-54.
- ; *Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Kluwer Academic Publishers Group, Dordrecht, 2012.
- ; *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2003.
- Winfield, R. D; *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Rethinking in Seventeen Lectures*, Altamira Press, 2013.

EVİRİMCİ EPİSTEMOLOJİ: KLASİK PROBLEMLERE FARKLI BİR BAKIŞ AÇISI

Egemen Seyfettin Kuşcu*

EVOLUTIONARY EPISTEMOLOGY: A DIFFERENT PERSPECTIVE ON CLASSICAL PROBLEMS

ÖZ

Bu çalışma, evrimci epistemolojiyi yalnızca biyolojik evrim kuramının epistemolojiye uygulanması olarak değil, aynı zamanda doğalcı ve metafelsefi bir araştırma programı olarak ele almaktadır. Çalışmada özellikle Donald T. Campbell'in yaklaşımı merkeze alınarak, evrimci epistemolojinin bilgi, dil, anlam ve gerçeklik sorunlarına nasıl yeni bir perspektif sunduğu incelenmektedir. Evrimci epistemolojiye göre bilgi, klasik epistemolojide olduğu gibi yalnızca “gerekçelendirilmiş doğru inanç” çerçevesinde açıklanamaz; aksine bilgi, canlıların çevreyle kurdukları uyum ilişkileri içinde gelişen evrimsel ve deneme-yanılma temelli süreçlerin ürünüdür. Bu yaklaşım, Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisiyle bağlantılı biçimde, epistemolojiyi psikoloji, biyoloji ve bilişsel bilimlerle süreklilik içinde değerlendirmektedir.

Campbell'in evrimci modeli doğrultusunda bilgi artışı, doğal seçim süreçlerine benzer şekilde açıklanmaktadır. Dil edinimi, gösterim, gönderim ve semantik sorunları da bu evrimsel süreçlerin bir parçası olarak ele alınmaktadır. Çalışma ayrıca evrimci epistemolojinin klasik temelcilik ve bağdaşımcılık gibi gerekçelendirmeci yaklaşımlara yönelttiği eleştirileri tartışmaktadır. Sonuç olarak evrimci epistemoloji, bilgi sorununu yalnızca bireysel bilinç temelinde değil, biyolojik, kültürel ve toplumsal süreçlerle birlikte ele alan bütüncül bir yaklaşım sunmaktadır.

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. e-posta: egemenk@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8549-5927. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Makale Geliş Tarihi: 15.01.2026, Makale Kabul Tarihi: 07.05.2026.

Bu bütüncül yaklaşım semantik, ontolojik tartışmaların epistemolojik sorunların tartışılmasında önemli yerlerinin olduğunu açığa çıkartmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Evrimci epistemoloji, D. C. Campbell, temelcilik, bağdaşıcılık, Quine, semantik, ontoloji.

ABSTRACT

This study approaches evolutionary epistemology not merely as the application of evolutionary theory to epistemology, but also as a naturalistic and metaphilosophical research program. Focusing particularly on the approach of Donald T. Campbell, the study examines how evolutionary epistemology offers a new perspective on problems of knowledge, language, meaning, and reality. According to evolutionary epistemology, knowledge cannot be explained solely within the classical epistemological framework of “justified true belief”; rather, it is understood as the product of evolutionary and trial-and-error processes that emerge through organisms’ adaptive relations with their environments. In connection with W. V. O. Quine’s naturalized epistemology, this approach evaluates epistemology in continuity with psychology, biology, and the cognitive sciences.

In line with Campbell’s evolutionary model, the growth of knowledge is explained analogously to processes of natural selection. Language acquisition, ostension, reference, and semantic problems are likewise treated as parts of these evolutionary processes. The study also discusses the criticisms directed by evolutionary epistemology against justificatory approaches such as foundationalism and coherentism. Consequently, evolutionary epistemology presents a holistic approach that addresses the problem of knowledge not only on the basis of individual consciousness, but also through biological, cultural, and social processes. This holistic perspective further reveals that semantic and ontological debates occupy a central place in the discussion of epistemological problems.

Keywords: Evolutionary epistemology, D. C. Campbell, foundationalism, coherentism, W.V.O. Quine, semantics, ontology.

*

Giriş

Evrimci epistemoloji genel bir araştırma alanının daha özel bir alt başlığı olarak görülebilir. Daha genel araştırma programı doğrudan doğruya evrimin ne olduğu ne şekilde ele alınması gerekliliğinden, evrimsel süreçlerin nasıl ilerlediğinden hareketle yürütülmektedir. Bu bağlamda elbette özellikle biyoloji, antropoloji vb. alanlardaki tartışmaların hepsiyle ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla bu açıdan biyolojik organizmaların nasıl süreçler geçirdiğine ilişkin tartışmaları (bireyoluş ve soyoluş) barındırmaktadır. Diğer yandan evrimci epistemoloji sosyal bir araştırma programı olarak ortaya çık-

tığından, evrimci perspektifin grup bağlamında nasıl işgördüğümüzün anlaşılmasına yönelik anlam (semantik tartışmalar) sorunları bağlamında da tezler ileri sürmektedir. Bu bağlamda dil edinimi ve dilin insan yaşamında oynadığı rol, dil ile dünya ilişkisi, kuram-gerçeklik ilişkisi gibi konularda görüşler ortaya konmaktadır.

Bu çalışmada bireyoluş ve soyoluş tartışmalarından oluşan ilk yan kısıtlı biçimde ele alınacak ağırlıklı olarak anlam sorunları üzerinden genel program anlaşılmasına çalışılacaktır. İlk yan ikinci yana ne kadar veri sağlıyorsa o kadar yer alacaktır. Bu seçim ilk yana ilişkin araştırmalar önemsiz olduğundan değil hepsini yazı kapsamına sığdırmanın zorluğundan kaynaklanmaktadır. Ayrıca ilk yana ağırlık vermek bu konu hakkında araştırmalar yürüten farklı bilim dallarındaki gelişmelere de hakimiyeti gerektirmektedir. Elbette baştan kabul etmek gerekir ki evrimsel süreçlerin ne şekilde ilerlediğine ilişkin bir bakış açısı sergilenmeksizin ana akımdaki hiçbir evrimci yaklaşım diğer alanlardaki tartışmalara yönelik bakış açısı geliştirmemiştir.

“Evrimci epistemoloji adı altında ilişkili ancak birbirinden bağımsız iki program bulunmaktadır. Biri hayvanlar ve insanlarda bilişsel mekanizmaların gelişimine odaklanmıştır. Bu tarz biyolojik evrim kuramının, bilişsel etkinliğin biyolojik altgrubu olan hayvanların karakterlerine ya da farklı yanlarına yani beyinleri, duyu sistemleri, motor sistemleri vb. doğrudan yayılmasıdır. Diğer program evrimci biyoloji tarafından ortaya konan model ve metaforların kullanılması yoluyla düşüncelerin, bilimsel kuramların, epistemik normların ve genel olarak kültürün evrimini açıklama girişimidir. Her iki programın da kökleri Darwin, Spencer, James vd.’nin çalışmalarıdır.”¹

Bu makalede aslında daha genel bir tartışma zemininin de parçası olarak görülebilecek alıntıda sözü edilen çalışmaların belirli yanlarına odaklanılacaktır. Bu bağlamda örneğin genel olarak evrimci epistemoloji taraftarı olarak görülen çeşitli isimler üzerinden değil de Donald Campbell üzerinden temel bakış açısı sergilenmeye çalışılacaktır. Campbell önceden dile getirmeye çalıştığımız farklı yanlar açısından “evrimci programı” geliştirmiş olmasından kaynaklı merkezi bir isim olarak öne çıkmaktadır. Oysa diğer isimler sözünü ettiğimiz üzere evrimci perspektifin temel işleyişine dair kapsamlı kuramlar ortaya koymuş değillerdir. Sözü edilen tipte kapsamlı kuramlara daha çok Campbell sonrası araştırmalarda rastlanmaktadır. Kısıtlı dediğimiz çalışmalar ise genellikle evrimci yaklaşımın kimi özel tartışmalarına odaklanmış görünmektedir. Çalışmamızın da odaklandığı bilme konusuyla bağlantılı diğer konular özel başlıklardan biri olarak değerlendirilebilir.

“Eğer evrim için bir İncil olsaydı yazıtları Campbell ve Stanley (1966) ve revize edilmiş sürümü de Cook ve Campbell (1975) tarafından yazılmış olurdu. (...) Campbell ve birlikte çalıştığı diğerlerinin etkisi azımsanamaz, yazıları evrim araştırmalarına onyıldır hâkim olmuştur ve alandaki teknik yeterliliğin niteliğini dikkate değer biçimde arttırmıştır.”²

¹ Bradie, Michael and William Harms. (2023). Evolutionary Epistemology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/epistemology-evolutionary/>>.

² Peter H. Rossi-Sonia R. Wright, “Evaluation Research: An Assessment of Theory, Practice, and Politics”, *Evaluation Quarterly*. 1(1), 1977, s. 13.

Her ne kadar evrimci epistemoloji ve onun temeli olan evrim düşüncesi felsefe (ve düşünce) tarihi açısından her alanda aynı biçimde kabul gören bir kuram olmasa da özellikle 20. yy'ın ortalarından itibaren evrimci yaklaşımlar sadece felsefe değil, psikoloji, sosyoloji ve diğer alanlarda öne çıkan kuramlara yol açmaktadırlar. Ancak bu kuramlara rağmen evrimin her zaman genel kabul görüp görmediği dahası onun felsefe ile olan ilgisinin şüpheyle karşılandığı açıktır.

Örneğin Wittgenstein Darwin'in kuramını felsefe açısından diğer doğa bilimlerinin hipotezleri kadar ilgisiz bulmuştur:

"4.11 Doğru tümcelerin toplamı, toplam doğabilimi (ya da doğabilimlerinin toplamı)dır.
4.111 Felsefe doğabilimlerinden biri değildir. (...)
4.1122 Darwin'in kuramının, felsefeyle, doğabiliminin başka herhangi bir hipotezinden daha fazla alışverişi yoktur."³

Bu yazı bağlamında bu etkilerin üzerinde durulacağı açıktır dolayısıyla bu konuda da bir tavır değişikliği olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Elbette Wittgenstein'in sınırlarını belirlediği biçimiyle bir metafelsefi sorun olarak felsefenin ne olduğu sorusuna onunla benzer cevabı verenler olduğu gibi günümüzde özellikle birazdan altını çizmeye çalışacağımız yaklaşımlar bağlamında felsefe ile doğa bilimlerinin bağına daha kuvvetli bir biçimde işaret eden yaklaşımlar da bulunmaktadır. Kendi görüşümüz kenarda durmak kaydıyla şimdilik bu yazının yazılma zeminini sağlamlaştırmak adına en azından Wittgenstein'in bu yaklaşımıyla sonraki metafelsefi görüşlerin ters yönlerde durduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla,

"şüphesiz [Darwin'in kuramının felsefeye etkisizliğine yönelik-ç.n.] bu reddi argümanlarla doğrulamamız gerekir ve bu en iyi evrimin felsefeye ne şekilde ilişkili olduğunu göstermekle yapılır. Eski felsefi problemleri çözdüğü, yeni problemler ortaya attığı (ve hatta çözdüğü) ve problemleri yeni bir ışıkla aydınlatmış olabilir. Böylesi üçlü bir iddia evrimci epistemoloji tarafından ortaya konulmaktadır."⁴

Bu etkinin gösterilebilmesi sadece evrimci epistemolojinin anlaşılmasına değil onun da dahil olduğu bir araştırma programı olarak adlandırılabilir ya da bir metafelsefi konum olarak nitelendirilebilecek doğalcılığın anlaşılmasıyla da olanaklıdır. Bugünkü farklı metafelsefi tavırlar arasında en ağırlıklı taraflardan biri doğalcılık gibi görünmektedir.⁵

³ L. Wittgenstein, *Tractatus-Logico Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2006, s. 60-1.

⁴ G. Vollmer, "New Arguments in Evolutionary Epistemology", *Ludus Vitalis*, vol. XII, num. 21, 2004, s. 199.

⁵ Metaontoloji ya da metametafizik bağlamındaki görüş çeşitlilikleri ile metafelsefi yaklaşımlar arasında da bir bağ olduğu açıktır. Ontoloji ile metafizik arasındaki olası ayrımları bir kenara bırakır, ikisini aynı anlamda ele alırsak bu alandaki metafizik karşıtı tutumlar ile felsefenin yöntemsel bir araştırma (dil, mantık ya da benzeri bir biçimde) olarak görülmesi gereken bir alan olduğu yönündeki görüşler bağlantılıdır (her iki yaklaşım da sönmülendirici -deflationary) yaklaşımlar olarak adlandırılmaktadır. Ancak metafelsefi tavırlar daha genel olarak neden felsefe yapıyoruz, felsefe yapmak ne demektir,

1. Doğalcılık ve evrimci epistemoloji

Bilgi nedir sorusuna yönelik cevapların öncelikli hareket noktası olan klasik normatif cevap bilginin “gerekçelendirilmiş doğru inanç” olduğu önermesinden hareket etmektedir. Bu cevabın tarihsel olarak ne kadar doğru olduğu üzerinde durmak gerekli değil çünkü ilgili cevabı bu kalıpla vermiş Gettier öncesi düşünür bulmak zordur. Ancak sözü edilen cevabın genel olarak bilgi tartışmalarına yön veren temel tartışmaları içermediğini söylemek de bilginin her zaman ilgili tanımla nitelendiğini öne sürmek kadar aşırı bir tavır olacaktır. Klasik felsefe tartışmalarında inancın ne olduğu, bilginin ne olduğu, nasıl doğrulama yapabileceğimiz gibi “gerekçelendirilmiş doğru inanç” sloganına indirgenebilecek pek çok tartışma olduğu açıktır. Peki bu sloganın gizlediği asıl tartışma nedir? Bilginin nasıl kazanıldığıdır! Elbette sözü geçen tanımın sonucu olarak özellikle içselcilik-dışsalıcılık tavırları bağlamında bilginin ne şekilde elde edilir olduğu tartışılmış olsa da ilgili süreçler hep belli bir “normatif” ya da felsefi tavırla ele alınmış görünmektedir. Bu soruya cevabımız aslında doğallaştırma tartışmalarının kökenine inme olanağı tanımaktadır.⁶

Doğalcılık en başta insanın doğal süreçlerin bir devamı olduğu ve felsefenin de bu süreçleri inceleyen alanlarla irtibatlı olması gerektiği yargısında kendini göstermektedir. Sıklıkla W.V.O Quine tarafından yazılmış “Doğallaştırılmış Epistemoloji” adlı makaleyle gündeme gelmiş bir yaklaşım olarak adlandırılrsa da doğalcılık temel tezleri bakımından felsefe tarihinde izi sürülebilecek bir yaklaşımdır. Ancak o kadar geriye gitmesek de Quine’in kendisi de kimi bakımlardan kendisinden önce gelenlere atıf yapmıştır. Bu bağlamda pragmatist düşünürler olarak adlandırılan Dewey ve diğerlerine de değinmek gerekmektedir. Hem evrimci epistemolojinin dayanağı olmaları

felsefe ile pozitif bilimler arasındaki ilişkiler, felsefe ile kültür bilimleri arası ilişkiler, edebiyat, şiir vb. alanlarla ilişkiler, felsefenin özel bir araştırma alanı var mıdır gibi daha genel sorunlara da odaklanmaktadır. Çağdaş metaontoloji ve metametafizik konusundaki güncel tartışmalar için Bkz.: Francesco Berto-Matteo Plebani, *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*, London: Bloomsbury Academic, 2015 ve D. Manley, “Introduction”, *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, ed. David Chalmers, Oxford: Clarendon Press, 2009, s. 1-34. Bu tartışmalar ile metafelsefi yaklaşımlar arasındaki bağlantılar ve güncel metafelsefi yaklaşımlar için Bkz.: S. Overgaard-P. Gilbert-S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, New York: Cambridge University Press, 2013. ve H. Cappelen- T. S. Gendler-J. Hawthorne, *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Oxford: Oxford University Press, 2016. Son iki kitabın içeriklerine dikkat edildiğinde en önemli tartışmaların özellikle doğalcılık bağlamında yürütüldüğü de gözlemlenebilecektir.

⁶ Doğalcılık önceden de dile getirdiğimiz üzere güncel olarak en çok tartışılan metafelsefi tavırlardan biri haline gelmiş görünmektedir. Bu anlamda tek bir doğalcılık olmadığı, doğalcılıktan farklı farklı tavırların anlaşıldığı dile getirilmelidir. Biz burada özellikle evrimci epistemolojiler açısından ilişkili olmasından hareketle Quine’in doğalcılığını ve onu doğalcılığının evrimci epistemoloji savunucularınca anlaşılmış biçimini takip edeceğiz. Doğalcılığın nasıl anlaşılması gerektiği bir tartışmadır ve sürmektedir, ancak bunun yanı sıra Quine’in doğalcılığının ne şekilde olduğunun da başka bir tartışma olarak sürdüğü belirtilmelidir. İlgili tartışmalar için bkz.: *Naturalism in Question*, ed. Mario De Caro&David Macarthur, Cambridge: HUP, 2004.

bakımından hem de doğalcılık bağlamında bu düşünürler öne çıkmaktadır çünkü aslında Darwin'in görüşlerinin sistematik biçimde ele alınarak bir anlamda felsefi sorunlara uyarlanması ya da yeni bir bakış açısının geliştirilebilmesi bu düşünürler aracılığıyla olmuştur denebilir:

“19. yy'ın Darwinci devrimi ilk kez Dewey ve pragmatistlerce araştırılan bir alternatif yaklaşım öne sürmüştür. İnsanlar, evrimsel gelişimin ürünleri olarak doğal varolanlardır. İnsanın bilgi ve inanç için yetileri de aynı şekilde evrimci görüşlerce keskinleştirilmiştir. Aslında bilmenin doğal bir etkinlik olarak ele alındığındaki statüsünden dolayı bilimin yöntemleri ile uyuşabilir bir bakımdan çözümlemesi ve ele alınması gerekliliğine yönelik şüphe etmek için nedenler vardır. Bu görüşe göre bilim ile epistemoloji arasında keskin bir iş bölümü yoktur. Özel olarak evrim kuramı ve bilişsel psikoloji gibi belirli bilimlerin sonuçları epistemolojik problemlerin çözümü ile ilişkili bulunmaktadır. Böylesi yaklaşımlar, genellikle, doğrudan evrimci görüşlerle yönlendirilsin ya da yönlendirilmesin doğalcı epistemolojiler olarak adlandırılırlar.”⁷

Böylece bilme ve bilmeyi ortaya çıkaran süreçlerin doğal süreçler oldukları öne çıkartıldığında ilgili araştırmanın doğa bilimlerinin inceleme alanına girmesi beklentisi de ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla böylesi bir yaklaşımın olanağının erken dönemden itibaren sözünün edildiği görülmektedir. Bilginin doğal bir etkinlik olarak görülmesinin altında yatan asıl neden bilme etkinliğine yol açan süreçlerin başta beyin olmak üzere, duyu organları, beden vb. fizyolojik süreçler olmalarıdır. Elbette ilgili bakış açısına göre bu süreçler de evrimsel bir aşamanın sonucunda ortaya çıkmışlardır. Dolayısıyla bilim ve özellikle evrimci görüşler, burada doğalcı yaklaşım için kendiliğinden bir müttefik olarak ortaya çıkmaktadırlar. Evrim kuramları her ne kadar farklılıklar içerse de temelde insanın evrimsel süreçler sonucunda ortaya çıktığına ilişkin temel bir ortak kabul üzerinden araştırmalarını devam ettirmektedirler.

“Bilişsel yapılarımız dünyaya uyarlar (en azından kısmen) çünkü soyoluşsal olarak gerçek dünyaya uyumlanmada (adaptation) biçimlenmişlerdir ve bireyoluşsal olarak her bir birey çevrenin üstesinden gelmek zorundadır.”⁸

Bu uyumlanma elbette sadece bilgiye, özellikle de doğru olması kaydıyla bilgiye dayandırılan bir biçimde anlaşılmaktadır. Felsefe tarihi bakımından düşündüğümüzde insanın rasyonel bir varlık olduğu yargısının çok keskin bir biçimde altının çizildiğini görmekteyiz. İnsan her zaman rasyonelliği sayesinde “doğru” olanı ortaya çıkarma

⁷ Michael Bradie, “Evolutionary Epistemology as Naturalized Epistemology”, ed. Hahweg, Kai; Hooker, C. A. *Issues in evolutionary epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1989, s. 393.

⁸ Vollmer, “New Arguments in Evolutionary Epistemology”, s. 198. Vollmer devamında çarpıcı bir alıntıyla devam etmektedir: “George Gaylord Simpson (1902-1984) bu noktanın üzerinde basit ama açık bir biçimde durmaktadır: ‘Üzerine atladığı ağaç dalının gerçekçi bir algısına sahip olmayan bir maymun ölü bir maymun olurdu –ve bu nedenle de ortak atalarımızdan biri olamazdı.’ Görece iyi olan uzamsal algımızı kavrayıcı organlara sahip ağaçlarda yaşayan önceki varolanlara borçluyuz. Diğer bilişsel kazanımlarımızı da benzer biçimde açıklayabiliriz.”

eğiliminde olan bir varolan olarak düşünülmüştür ancak yeni bakış açıları açısından bu kabul de sorgulanmalıdır. Hayatta kalmanın öncelikli olduğu bir yerde bir biçimiyle yanlışlık da rasyonelliğin içinde yer almak durumundadır.

İleride göreceğimiz üzere evrimci epistemolojinin temel itirazlarından biri bu noktada açığa çıkmaktadır. İnsanın rasyonel bir varlık olması onun her zaman doğruyu hedefleyecek, doğru bilgi zemininde ilerleyecek şekilde evrimleşmesi anlamına mı gelmektedir, tartışmalıdır:

“Tüm yönelimsel organizmaların rasyonel olduklarına yönelik teze karşı, varsayımsal olgu bilişsel kapasitelerimizin doğal seçim ile evrimleşmiş olmasının hiçbir biçimde inanç üreten mekanizmaların yanlışlık yerine doğruluk üretmeye eğilimli olmadığı yönündedir.”⁹

Sonuç olarak doğalcı yaklaşımın canlıların nasıl varolanlar olduğu ve bu dünyada öncelikle neyi yapmayı hedeflediğinin ortaya çıkarılmasına da bağlılığı açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda elbette felsefe tarihinde verilen cevaplar değişmiş olsa da altta yatan kökensel tartışma değişmemiş görünmektedir. İnsan öncelikli olarak birlik, benzerlik, benzemezlik türünden bazı kavrayışları geliştirmek durumundadır. Bu kavrayışı deneysel dünyadan hareketle geliştirip geliştiremeyeceği, bu idelerin önsel olup olmadıklarını tartışmak bu yazıda çözümlenebilecek konular olmadığından sadece doğalcı kavrayışa bu tartışmanın kattıkları ve doğalcı tavrın bu konuya yaklaşımını vermek yeterli olacaktır. Ontoloji, semantik ve epistemolojinin aynı odakta benzer sorular etrafında toplandıkları görülmektedir: Dünyayı nasıl bölüyoruz, dünyayı ne şekilde karşımızda buluyoruz ya da dünyayı nasıl yapılandırıyoruz? Bu birbirinden farklı üç tavrın hepsi aynı sorulara cevap vermek durumunda görünüyor: Bir şey ile bir başka şey nasıl birdirler, benziyorlar mı benzemiyorlar mı? Bu kategorileştirme işi en altta yatan olgu olarak ortaya konulması gereken özellik olarak öne çıkmaktadır. Quine’in bu tartışmaya cevabı doğalcı tavrı çoğu tartışmadan daha açık bir biçimde kavrayabilmemizi sağlar:

“Darwin’de [cevaba yönelik] biraz teşvik bulabiliriz. İnsanların, doğuştan gelen nitelik aralıklandırılmaları genlere bağlı bir özellikse, en başarılı tümevarımlar için yapılan aralıklandırılmalar doğal seçim yoluyla baskın olma eğiliminde olacaktır. Tümevarımlarında kökleşmiş bir şekilde hatalı olan canlılar ise türlerini çoğaltmadan önce ölmek [gibi] üzücü ama övgüye değer bir eğilime sahiptir. Bu noktada şunu söyleyeyim ki, tümevarımı haklı çıkarmak için Darwin’in ve diğerlerinin kullandığı tümevarım genellemelerini kullandığım ve böylece bir döngü içerisinde akıl yürüttüğüm yönündeki eleştirilerden etkilenmeye-

⁹ Bradie, “Evolutionary Epistemology as Naturalized Epistemology”, s. 404. Rasyonel varlıklar oluşumuzun her zaman doğruluğu hedefleyen ya da içeren biçimde bir düşünüşümüzün olmasıyla örtüşürülmesi güncel tartışmalar içerisinde daha yoğun bir biçimde eleştirilmeye başlanmış görünmektedir. İnsanlar olarak sıklıkla yanlış, hatalı varsayımlarda bulunur yanlış çıkarımlar yaparız ancak bunlar da rasyonel oluşumuzun bir parçasıdır. Akıl yürütme gücümüzün bu tip zayıflıkları hem evrimsel olarak hem de gündelik yaşamdaki etkileri ile tartışılmaya devam edilmektedir. İlgili tartışmalar için bkz.: A. Goldman, “Bilimler ve Epistemoloji”. ed. Moser, P.K. çev. Nur Betül Atakul, *Epistemoloji*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018, s. 150-152.

ceğim. Bundan etkilenmememin sebebi, doğalcı bir konumda olmamdır. Felsefeyi, bilim için bir *a priori* ön-hazırlık ya da bir temel olarak değil, bilimle süreklilik gösteren [bir şey] olarak görüyorum. Felsefe ve bilimi aynı gemide –sıklıkla yaptığım gibi Neurath’ın tasvirine başvurarak, yalnızca denizde, biz üzerindeyken kendisini onarabileceğimiz bir gemide görüyorum. Dışsal bir bakış açısı yok, ilk felsefe yok.”¹⁰

Bu alıntıda Quine hem benzerliklerden hareketle tümevarım yapmanın ve bunun bilgi için önemine değinirken diğer yandan da doğallaşmış bir felsefenin temel bakış açısını sergilemektedir. Burada ifade edildiği biçimiyle *Tractatus*’ta ortaya konmuş olan bir ilk felsefe ya da bilimlerin yaptığından farklı bir işi yerine getiren bir anlayış yerine felsefeyi de diğer araştırma alanlarıyla benzer bir biçimde onlarla aynı gemide iş gören bir alan olarak işaret edilmesiyle karşı karşıyayız. Dolayısıyla bu yaklaşımda (özellikle Quine’in yaklaşımı bağlamında dile ayrıcalıklı bir yer verilse de) bilimlerin genel olarak bilme etkinliğimizdeki yeri öne çıkmaktadır. Benzerlik ölçütü için neyi kullandığımız gündelik deneyimlerimizden bilimlerin kullandığı ölçütlere kadar geniş bir yelpazede birbirleriyle ilişki içinde bütüncül (holistik) bir ilişkiler ağında durmaktadır. Bu anlamda bakıldığında hem tek bir insanın gelişimi hem de genel olarak tür bağlamındaki gelişimimiz açısından söylenebilecekler vardır:

“Daha önce de belirttiğim gibi, karşılaştırmalı benzerlik duyusu, insanın doğuştan gelen niteliklerindendir. [Bu], ilkel tümevarımlarımızda ve beklentilerimizde bize makul bir başarı sağlamak için doğanın düzenliliklerine uyduğu sürece, muhtemelen doğal seçilimin evrimsel bir ürünüdür. İkincisi, belirtildiği gibi, kişinin benzerlik duyusu veya kişinin türler sistemi belki de güvenilir öndeyi için gelişir ve değişir; hatta kişi olgunlaştıkça çoklu hâle gelir. Sonunda kuramsal bilime bağlı olan benzerlik standartları ortaya çıkar. Bu gelişme, benzerliğin hayvani, dolaysız, öznel anlamından bilimsel hipotezler, varsayımlar ve yapılarca belirlenen uzaktaki bir benzerlik nesnelliğine doğru ilerleyen bir gelişmedir.”¹¹

Yaptığımız alıntılar daha genel bir biçimde “nasıl bir dünya kurduğumuz” sorusuyla ilişkili görülmektedir. Dolayısıyla detayına girmeyecek olsak da aslında epistemolojinin felsefe tarihi boyunca öncelikli alan olma durumu bile tartışmalı bir hal almaktadır. Aslında epistemoloji de özellikle ontoloji ile felsefedeki diğer araştırma alanlarıyla birlikte düşünülmelidir hatta belki de onlara ikincildir. Dediğimiz gibi bu tartışmaya özel olarak girmeyecek olsak da doğallaştırma önerisinin özel olarak epistemoloji açısından nasıl bir karşılığı vardır ele alınmalıdır. Sıklıkla alıntılandığı satırlarda Quine bu konuda şunları dile getirmektedir:

“Eski epistemoloji bir anlamda doğa bilimini içermeyi amaçlıyordu; onu bir şekilde duyu verilerinden yapılandıırırdı. Buna karşın; bu yeni düzenlemedeki epistemoloji ise tam tersine doğa biliminin içinde psikolojinin bir bölümü haline gelmiştir; bununla birlikte eski içerilme de kendi tarzında geçerli olmaya devam eder. Çalışmamızın öznesi olan insanın, cisimleri nasıl varsaydığını ve kendi fiziğini kendi verisinden nasıl tasarladığını

¹⁰ W.V.O. Quine, “Doğal Türler”, ed. Egemen Seyfettin Kuşcu, çev. Recep Demir, *Ontolojik Görelilik ve Diğer Makaleler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023, s. 153-154.

¹¹ Quine, “Doğal Türler”, s. 161.

inceliyor, dünyadaki yerimizin tıpkı onun gibi olduğunu kavırıyoruz. Psikolojinin içinde bir bölüm olarak bulunan epistemolojik girişimimiz ve psikolojinin de kendisinin bir alt bölümü olduğu doğa biliminin bütünü epistemolojik öznenin payına ayırdığımız uyarılmalar gibi [uyarılmalardan] hareketle kendi yapılandırmamız ve tasarımıdır. Farklı anlamlarda olsa da böyle bir karşılıklı içerilme söz konusudur: Doğa bilimindeki epistemoloji ve epistemolojideki doğa bilimi.”¹²

Tüm bu alıntılarda hem doğallaştırmaya ilişkin hem de genel olarak Quine’in yaklaşımının temel yanlarını görebiliyoruz. Dikkat edileceği üzere Quine için doğa bilimleri ile epistemoloji arasındaki ilişki ve tür olarak insanın dünyayı kurma biçimi ile dünyanın kendisi geçişli bir ilişki içerisinde. Bu anlamda yine detayına girmeyecek olsak da Quine’in duyu verilerinden hareketle yapılandırma biçimindeki klasik deneyciliğin kabullerine yönelik itirazı onun bütüncül kavrayışı ile anlaşılabilir. Ancak bu noktada Quine’in “felsefeyi bilime indirgiyor” yargısı ile suçlanmasına yol açan aşırı yorum da ortaya çıkar. Bütüncüllük her türden indirgemeci yaklaşıma karşı olmalıdır aksi durumda kendisinin karşı çıktığı deneycilikten farklı bir felsefi yaklaşım geliştirmiş olamayacaktır. Quine açısından felsefe de bilimlerle olan ilişkisi içerisinde anlaşılacak bir alandır. Dolayısıyla o bağlamda da bir indirgemedde bulunduğundan söz edilemez. Tüm araştırmalarımız birbiriyle ilişkilenecek biçimde bütünlüklü bir kuram ortaya çıkarırlar.

Epistemoloji özelinde ise önceki alıntılardaki tartışmanın ayrıcalıklı bir yanı bulunmaktadır. Dile getirdiğimiz gibi benzerlik ilişkileri ve onlar aracılığıyla dünyayı bölümlenmemiz (ve daha genel olarak kategorik şemanın kendisi) Quine’in sözleriyle belli bir gelişim süreci içerisinde ortaya çıkar, gelişir ve dolayısıyla değişir. Yeniden altını çizecek olursak:

“Kişinin benzerlik duygusu veya kişinin türler sistemi belki de güvenilir öndeyi için gelişir ve değişir; hatta kişi olgunlaştıkça çoklu hâle gelir. Sonunda kuramsal bilime bağlı olan benzerlik standartları ortaya çıkar. Bu gelişme, benzerliğin hayvani, dolaysız, öznel anlamından bilimsel hipotezler, varsayımlar ve yapılarca belirlenen uzaktaki bir benzerlik nesnelliğine doğru ilerleyen bir gelişmedir”¹³

Bu sürecin gelişimsel bir biçimde ele alınmasının nedeni insanın sadece akli bir varlık olarak hem birey oluş anlamında hem de türsel olarak her zaman yetişkin bir bireydeki gibi bir benzerlik standartını kullanmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu hem insanın gelişimine hem de hayvanların nasıl olup da benzer davranışları sergilediklerine, deneyim sahibi olduklarına yönelik de bir açıklama sunmaktadır. Bu süreklilik ilişkisi evrimci epistemolojinin de yoğun biçimde altını çizdiği bir nokta hatta hareket ettiği bir nokta olacaktır. Quine da bu bağlantıya “Doğallaştırılmış Epistemoloji” makalesinin sonunda işaret etmektedir:

¹² W.V.O. Quine, “Doğallaştırılmış Epistemoloji”, ed. Egemen Seyfettin Kuşcu, çev. Recep Demir, *Ontolojik Görelilik ve Diğer Makaleler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023b, s. 105-6.

¹³ Quine, “Doğal Türler”, s. 161.

“Bunların yanı sıra, bir de psikolog Donald T. Campbell’ın evrimsel epistemoloji olarak adlandırdığı bir alan vardır. (...) Evrimin açıklığa kavuşturmaya yardımcı olduğu daha belirgin bir epistemolojik konu ise tümevarımdır. İşte şimdi epistemolojiye doğal bilimlerin kaynaklarına ulaşması olanağı tanıyoruz.”¹⁴

2. Campbell’in evrimci epistemolojisi

Donald T. Campbell evrimci epistemolojiyi geliştirip, felsefe alanında çalışmalar yapmış olsa da aslında eğitimi ve genel anlamda hedefleri bağlamında bir felsefeci olmanın ötesinde görünmektedir. Doktorasını 1947 yılında psikoloji alanında yapan Campbell evrimci epistemolojiyi aslında toplumsal ya da sosyal (daha da özel olarak kültürel) evrimi anlamak adına ortaya koymuştur. Bu yanı sıra aslında sosyoloji ve diğer alanlar bağlamında da ürünler vermesinden kaynaklı bir sosyal bilimci olarak da nitelendirilmektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde doğalcılığın genel programını belirlemekte önde gelen isimlerden biri olarak işaret edilmesine rağmen sadece epistemoloji ya da ontoloji alanında tartışan Quine’dan daha genel bir savunu içerisindedir ve düşünce pratiği bunu ortaya koymaktadır:

“Bugünlerde, sentetik düşünmeden, disiplinlerarasılıktan ve bilimsel ve felsefi problemlere çok-düzeyleli yaklaşımlardan fazlaca söz ediyoruz. Campbell’in çalışması sözcüğün tam anlamıyla disiplinlerarasılıkça aşılmasıdır. Biyolojiyi epistemoloji, bilim felsefesi, psikoloji ve sosyal bilimlerle bağlantılandırmış ve ‘disiplinlerarasılık’ın içi boş bir deyiş olmadığını ve doğallığında (bazen hayret verici sonuçlarla) pratiğe aktarılabilir olduğunu kanıtlamıştır. Genel eğitimi ve farklı bilimsel ve felsefi disiplinlerdeki ustalığı Campbell’in yaşamın çok yönlü bir kavranışını geliştirmesine olanak sağlamıştır.”¹⁵

Campbell’in tavrının Quine ile olan açık bağlantısının yanı sıra düşünceleri üzerinde özellikle epistemoloji açısından etkili olmuş isim de Popper’dır. Detaylı ele alacağımız “Evrimsel Epistemoloji” adlı çalışmasını Popper hakkındaki bir *Festschrift*’te yazan Campbell’in bu ilişkisinin de altının çizilmesiyle aslında çağdaş epistemolojide Quine bağlamında öne çıkartılan pek çok tartışmanın daha gerilere götürülmesi gerekliliği de açığa çıkmaktadır:

“Profesör Campbell’in dikkate değer katkısı benim epistemolojimle belki de en geniş uyum içerisinde olanlardan biridir (...) Onu tarihsel gönderimleri hayli amacına uygundur, tam bir zengin kaynaktır ve beni de sıklıkla şaşırtmaktadır. Benim için Campbell’in denemesindeki en çarpıcı şey benim görüşlerimle Campbell’in görüşleri arasında küçük detaylara kadar inen neredeyse tam bir uyumdur.”¹⁶

¹⁴ Quine, “Doğallaştırılmış Epistemoloji”, s. 113.

¹⁵ Franz M. Wuketits, “The Philosophy of Donald T. Campbell: A Short Review and Critical Appraisal”, *Biology and Philosophy* 16, 2001, s. 185.

¹⁶ Popper’dan aktaran: Wuketits, “The Philosophy of Donald T. Campbell”, s. 175.

Campbell'in görüşlerine ilişkin detayları ele almadan önce Quine'in Campbell'e atfından hareketle yola çıkalım. Quine'in ilgili metinde Campbell'i işaret etmesinden de anlaşılabilceği gibi Campbell aslında bu yola daha (her zaman Quine'in görüşlerini ön açıcı bulsa da) erken dönemde çıkmıştır denebilir.

"Kariyerime, gönderimle olan inanç uyumunu kazanmanın tüm örneklerinin bir kör-seçilim-ve-seçici saklama (KSSS) bileşenini ister dolaylı isterse de varsayımsal olsun gerektirdiğine yönelik dogmatik varsayıma geçecek şekilde seçim kuramını deneme-yanılma öğrenmesi, problem çözümünün gestalt modellerine (...) görsel algıya (...) ve yaratıcı düşünmeye uygulayarak bir 'evrimci epistemolojist' olarak başladım."¹⁷

Campbell'in tavrı da doğalcılık bağlamında olmasa da bakış açısı anlamında çok nettir. Bilgi ve biyoloji arasında sıkı bir bağ öngörmektedir ve bunu şu şekilde dile getirir:

"Evrimci bir epistemoloji en azından insanın durumunu biyolojik ve sosyal evrimin bir ürünü olduğunun farkına varmak ve o şekilde görmekle uyumlu olmak bakımından bir epistemoloji olmalıdır. Bu çalışmada biyolojik yanları bakımından da evrimin bir bilgi işlemi olduğu ve böylesi bilgi artışları için doğal seçim paradigmasının diğer epistemik etkinliklere örneğin öğrenme, düşünce ve bilim gibilerine yayılabileceği tartışılacaktır. Böylesi bir epistemoloji hâkim felsefi geleneklerde gözardı edilmiştir. Öncelikli olarak Karl Popper'in çalışmaları yoluyla bir doğal seçim epistemolojisi bugün erişilebilirdir."¹⁸

Campbell "Evrimci Epistemoloji" makalesinde bu yaklaşımını detaylı bir şekilde serimlemektedir ve bu özellikler incelendiğinde Campbell'in bilgi problemine yönelik yaklaşımının hem geleneksel felsefi yaklaşımlara göre hem de Gettier sonrası kamplara ayrılmış çeşitli güncel yaklaşımlara göre daha geniş ve bütünlüklü olduğu görülebilecektir. Ancak ilgili makale ele alınmadan önce yaklaşımının bütünlüklü yanları da sergilenmelidir ve o temel yanları "Evrimci Epistemoloji"den önce yazdığı "Epistemolojik Bir Model Olarak Doğal Seçim" makalesinde [*Natural Selection as an Epistemological Model*] sergilemektedir.¹⁹

Campbell bu özelliklerin sıralanmasıyla aslında sadece epistemoloji açısından değil felsefi açıdan genel bir yöntem sunmaktadır denebilir. Ona göre bilgi tümevarımsal olmalıdır ancak tam da bu nedenle kesinlikten de uzaktır. Bu bağlamda bir gerçeklik kabul edilmeli ve bu türden bir ontolojik kabulün yansıması olacak şekilde sağduyuyu yargıları da bilimsel olanlar gibi kabul edilmelidir. Gerçeklikle olan bu ilişki yalnızca bizim, genelde felsefede kabul edildiği biçimiyle ayrıcalıklı bir varolan olarak insanın

¹⁷ D. T. Campbell, "Epistemological roles for selection theory", ed.: Nicholas Rescher, *Evolution, Cognition, and Realism: Studies in Evolutionary Epistemology*, London: University Press of America, 1990, s. 7.

¹⁸ D. T. Campbell, "Evolutionary Epistemology", ed: P. A. Schilpp, *The philosophy of Karl R. Popper*, LaSalle, IL: Open Court, 1974, s. 413.

¹⁹ D. T. Campbell, "Natural Selection as an Epistemological Model", ed. R. Narro and R. Cohen, *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, New York: Natural History Press/Doubleday., 1970, s. 39-40.

değil tüm canlıların kurduğu bir ilişkidir dolayısıyla onlar arasında bilme bağlamında bir hiyerarşi kurulmamalıdır. Hiyerarşi olmamasını kanıtı hem canlıların ortak çevrede bir arada olmaları ya da etkileşiyor olmaları dahası her daim bir diğerini çalışıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan çevre özne ikiliğinin de ortaya çıkmasına izin verilmemelidir, ama ayrı ayrı önem verilerek bu inceleme yürütülmelidir ve bu yapıldığında görülecektir ki burada farklı canlılar farklı biliş yollarıyla da olsa örtüşen bir çevrededirler dahası bir biçimiyle nesneyle benzer temel ilişkileri kurmaktadırlar.

Bu genel kabullerin klasik ya da geleneksel olarak adlandırabileceğimiz gerekçelendirme temelli epistemolojik tavırlarla kökten ayrılmış bir yeni yaklaşım geliştireceği açıktır. Her ne kadar çağdaşı olan tartışmalar içerisinde söz konusu programın çeşitli yanlarıyla savunulmuş olduğu ileri sürülebilecek olsa da Campbell'in tavrını ayrıcalıklı kılanın hem bu yaklaşımları bir araya getirecek bütünlüklü bir program ortaya koyması hem de tüm diğer tavırları karşısına alan bir biçimde kendi epistemolojik yaklaşımını geliştirmiş olmasıdır.

"Evrimci Epistemoloji" makalesinde kendi yaklaşımının program bazında diğerlerinden ayrıldığı temel noktayı şu şekilde dile getirmektedir:

"Hem Popper hem de bu [yazının] yazar[ın]ca bilimdeki *nesnellik hedefi* asil bir hedeftir ve samimiyetle değer verilmelidir. Bu hedefe tam bir hayranlıkla kendimize gerçeklik hakkındaki şimdiki görüşlerimizin kısmi ve mükemmel olmadığını hatırlatırız. Nihai doğruyu aramak ve gerçek dünyayı doğru olarak betimlemiş gibi yapan pratik hesaplayıcı reçeteleri kabul etmek yerine yalnızca öneren türden bir bilim görüşüne geri çekiliriz. Bu nedenle düşüncemiz pragmatizmi, faydacı adıcılığı, faydacı öznelciliği, faydacı uzlaşımsalcılığı ya da araçsalcılığı eleştirel hipotetik gerçekçilik adına reddetmektedir."²⁰

Böylece evrimci epistemoloji bütüncül bir yöntem olarak ortaya çıkmakta ve tüm diğer epistemolojik tavırları da kapsayacak biçimde geliştirilmektedir.

Evrimci epistemolojinin işleyiş mekanizmaları hakkında Campbell ne demektedir? Bu detayları "Evrimci Epistemoloji" makalesinde farklı başlıklar altında incelemektedir. Bu noktalar da kendi yaklaşımını tarihsel bağlamda oturttuğu yeri açık kılmaktadır. 6 başlık altındaki incelemede şu başlıklar bulunmaktadır:

1. Seçilimci Eleyeci Model (Popper'in evrimci epistemolojiye katkıları)
2. Bilgi Problemini konumlandırmak (Sağduyunun bilime yol açtığı yön yani deneme-yanılma)
3. Seçilim-Kalıcılık işlemlerinin iç içe geçmiş hiyerarşisi
4. Evrimci epistemolojide tarihsel perspektifler
5. Kant'ın Algı ve Düşünce kategorilerinin biyolojik bakımdan açıklanabilirliği konusu
6. Pragmatizm, faydacılık ve nesnellik (e.d. eleştirel bir gerçekçilik için tartışma)

²⁰ Campbell, "Evolutionary Epistemology", s. 447.

Tüm bu tartışmalarda Campbell'in tavrının kendi öne sürdüğü biçimiyle "betimleyici" bir epistemolojik yaklaşım olduğu görülmektedir. Saf ya da analitik epistemoloji olarak adlandırdığı diğer tavırlar karşısında yöntemsel olarak bu tavrı kullandığını belirtmektedir.

"Bu makale epistemolojik olduğundan ötürü, *analitik* epistemoloji ile karşıt bir biçimde *betimleyici* bir epistemoloji olarak adlandırılabilir olanın bir örneğidir. (Analitik epistemoloji terimini klasik epistemolojinin çekirdeğindeki merkezi problemi içerecek biçimde hem de bu adla süre giden modern ilgileri içerecek biçimde kullanıyorum.) Quine onu 'doğallaştırılmış epistemoloji' (1969) olarak adlandırıyor ve Shimony (1971a, 1971b) ona insanı fenomenal bir dünyanın merkezindeki ve onun yaratıcısı olan bir biçimde görmek yerine daha geniş bir dünyanın küçük bir parçası olarak görmek bakımından 'kopernikçi epistemoloji' diyor."²¹

Yukarıdaki basamakların kısa kısa da olsa değerlendirilmesi ve özellikle üçüncü başlıktaki hiyerarşinin içerisinde dilin ve sosyallığın yeri sonraki iki başlık aracılığıyla bizi metaepistemolojik bir bakış açısına da ulaştırmaktadır ve dolayısıyla üçüncü basamak bu noktada daha önemli bir ara başlık olarak görünmektedir.

Seçilimci Eleyeci Model başlığı altında Campbell doğal seçilimin ne şekilde iş gördüğünü tartışmaktadır. Ona göre "çeşitliliklerin ortaya çıkmasına neden olan genetik materyalin yarı kalıcı moleküler bir aradalığını sağlayan mutasyonlar ve varolan genlerin yeni birleşimleridir." Ancak dikkat edilmesi gereken nokta "çözümler ya da gelişimler olarak değerlendirildiğinde bu çeşitliliklerin hiçbirinin *a priori* geçerliliğinin olmadığıdır. Hiçbiri açığa çıkan doğruluk ya da analitik dedüksiyon durumunda değildirler. Ne derece bir doğrulama olduğu ancak ayıklama, eleme işleminden farklılaşan hayatta kalmadan kaynaklanır."²²

Popper'in katkısı da bilimsel kuramların ardışıklığını doğal seçim işlemine benzer biçimde ele almasından kaynaklanmaktadır. Popper'a göre de doğal seçim gibi çeşitli kuramlarla olan rekabet sonucunda diğer verilerimizle uyumlu olan kuramı seçerek yolumuza devam ederiz. Keşfin mantığı bir deneme, yanılma sistemidir. Popper'ın *Araştırmanın Mantığı*'ndaki [*Logik der Forschung*] ifadesiyle bir varsayma ve reddetme işlemidir.

Bilgi Problemini konumlandırmak başlığı bilgi probleminin daha genel bir araştırma olarak değerlendirilmesi gerekliliği üzerine kurulmaktadır. Elbette "tek bir bireysel düşünenin bilinçli bilişsel içeriği hâlâ ilgili olsa da bunlar artık problemin sınırlarını belirleyememektedir." Campbell'e göre "asıl ihtiyaç bilginin yayılımlarını da ele alabilecek, önceki bilgeliğin sınırlarından kopuşları, bilimsel keşfi ele alabilecek bir epistemoloji olmaktadır."²³

²¹ D. T. Campbell, "Unjustified Variation and Selective Retention in Scientific Discovery", ed. Ayala, F.J., Dobzhansky, T., *Studies in the Philosophy of Biology*. London: Palgrave, 1974b, s. 140.

²² Campbell, "Evolutionary Epistemology", s. 415.

²³ Campbell, "Evolutionary Epistemology", s. 417.

Bu noktada bilim sağduyusal bilginin bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır çünkü insanın deneme ve yanılma ile edindiği ve arttırdığı bilgi gibi bilimsel bilgi de benzer bir çalışma mantığıyla aynı bilginin artışına hizmet etmektedir. Campbell'e göre Popper'ın belirttiği gibi biyoloji ile epistemolojinin bağlantılı görülebilmesi çeşitli düzeylerdeki hayvanların uygulayageldiği tekniğin insan için de geçerli olduğunu anlamamıza olanak sağlamaktadır, o yüzden de asıl amaç bilginin geniş anlamıyla ne olduğu ele almak olmalıdır. Böylesi bir araştırma sayesinde *a priori* herhangi bir kabul ya da yanılmaz duyu içeriği sağlanmadan herhangi bir bilgi iddiasının sürümcemede kalacağı düşüncesini terketmemiz olanaklı olur. Canlılar deneme yanılma ile en alt düzeyden en üst düzeye kadar karmaşık biçimlerde bilgilenirler (bilgi edinirler ki bu da öğrenmenin yanı sıra algıyı da bilgi olarak görmemizi sağlar) ve bu her zaman yanılmanın önde olduğu (Popper'ın yanlışlamacılığının bir uzantısı olarak) bir biçimde olur.

Yanılmanın (yanlışlamanın) öneminin ortaya çıkması ve bunun hiyerarşik bir biçimde tüm canlılara atfedilmesi Campbell'i üçüncü basamaktaki iç içe geçmiş süreçleri ele almaya götürmektedir.

Campbell öncelikle bu süreçlerde geçerli olan genel işleyişe dair kabullerini sergiler, ondan sonra detaylı biçimde hiyerarşinin basamaklarını ele alır. Her basamak açısından geçerli olan genel kabuller şunlardır:

- “1. Tüm tümevarımsal kazanımlarda, bilgedeki tüm gerçek artışlarda, sistemin çevreye uyumundaki tüm artışlarda kökensel olan bir kör-çeşitleme-seçici-kalıcılık işlemi vardır.
2. Böylesi bir işlemde üç önemli yan vardır: (a) Çeşitliliği ortaya çıkaran Mekanizmalar; (b) Seçilim işlemleri ve (c) seçilen çeşitlemeyi saklayan ve/veya çoğaltan mekanizmalar. (...) 3. Tam bir kör çeşitleme ve seçici kalıcılık işleme göre kısayol oluşturan pek çok işlemin kendilerinin tümevarımsal kazanımlar olduğu (...) 4. Ek olarak böylesi kısayol işlemleri de belli bir düzeyde kendi kör-çeşitleme-seçici-kalıcılık işlemini içermektedir.”²⁴

Bu tanımlar içerisinde en tartışmalı olanın körlük olacağının üzerinde duran Campbell, seçilimin bu yönünü gelişi güzel olmaktan farklı bir kavram kullanmasıyla öne çıkartmaya çalışmaktadır. Campbell'e göre “kör” “bilge, tasarlanmış, önsezili, bildirilmiş, öngörülmüş, gelecekte-haber veren, akıllı, önceden-uyumlanmış” gibi çeşitli terimlerle ortaya çıkan imlemelerin reddedilmesi amacıyla kullanılmalıdır.²⁵ Tüm bu kavramlarda bir tür teleolojik yaklaşım içerilmesinden kaynaklı Campbell bu kavramları kullanmak istememektedir. Campbell kör kavramı yerine rastgelenin de kimi durumlarda kullanıldığını belirtir ancak kör kavramında önceden belirlenmemiş olmak anlamında bir rastlantısallıktan söz edilemeyeceğini ifade eder. Ancak bu tam anlamıyla nedensel olarak kesin bir belirlenmişlik de değildir. “Kör çeşitleme kendiliğinden ortaya çıkmış ya da belirgin bir nedenden bağımsız olma anlamına gelmemektedir daha çok, göreceli bir bağımsızlıktır”

²⁴ Campbell, “Evolutionary Epistemology”, s. 421.

²⁵ Campbell, “Unjustified Variation”, s. 147.

Üçüncü başlığın iç içe geçmiş aşamaları şunlardan oluşmaktadır:

Hafızayla ilgili olmayan problem çözümü: Bir organizmanın lokomotor etkinliği kastedilmektedir. Zehirli olmayan ya da besleyici olana yönelik bir hareketin içerildiği bu aşamada Campbell'e göre türler çevrenin süreksizliğinin farkına varmışlardır ve girilebilir ve girilebilir olmayan bölgeleri bilir hale gelmiştir.²⁶

İkinci aşama vekil lokomotor araçlar aşamasıdır. Organizmanın uzamsal araştırmayı yapmasına olanak sağlayacak yine deneme-yanılmaya açık bu süreç organizmanın uzaklık algılayıcılarına sahip olmasıyla ayrılmaktadır ve Campbell tarafından geminin radara sahip olmasına benzetilmektedir. Görme elbette epistemolojideki yeri dolayısıyla özel bir yer edinse de evrim bağlamında bakıldığında yaralarının, mağara kuşlarının kullandığı yöntemler de buraya dahildir.²⁷ Görme her ne kadar ayrıcalıklı olsa da doğrudan olmayışı radarinkine kadardır.

Üçüncü ve dördüncü aşama olan alışkanlık (habit) ve içgüdü (instinct) ile “nesnelerin görsel tanınması o kadar iç içe geçmiştir ve birbirine bağlıdır ki onların yalın bir sıralaması olanaklı değildir”²⁸ diyen Campbell bu başlık altında klasik deneyci-akılcı karşılaşmasının da bir görünümünü sunmaktadır. Yeniden tanımlanabilir nesnelerin görsel tanınması tüm içgüdüsel cevap mekanizmalarına dahil olduğundan deneme-yanılmanın ortaya çıkması açısından da daha basit bir bileşen haline gelmektedir. Böylece “deneycilerin içkin bilgiye olan büyük direnişleri önemsiz kalmaktadır ancak daha kucaklayıcı bir deneycilik biçiminde konuyla ilgili görünmektedir.”²⁹ Campbell sonradan daha detaylı ele alacağı biçimiyle bu karşılaşmanın gereksizliğini alışkanlıkların uzun vadede ekolojik bir uygunluk yaratıp içgüdüünün de seçileceği bir ortam yaratacağını belirtip, konuyu Kant'ın kategorilerini de içerecek biçimde bir “tür öğrenmesi” olarak ele alacaktır: “bireysel organizmanın bakış açısıyla çeşitli biçimlerde a priori (ancak zorunlu geçerlilik anlamında değil) ve çeşitli biçimlerde sentetik olarak, türün-tarih-selliği bağlamında sentetik a priori”liği.³⁰

Beşinci aşama görsel olarak desteklenen düşünce aşamasıdır. Çevreyle olan daha doğrudan ilişkiler yani görsel taramalar devam ettikçe düzenlenebilir olsa da düşünce-de olası yer değiştirmenin deneme yanılmaya bağlı “tasarlanması”dır. “Başarılı” yer değiştirmeler “zekice” ya da “kasıtlı” olacaklardır.

Hafıza destekli düşünme olarak adlandırılan altıncı aşamada organizma artık dolaylı olarak hafızasında ya da “bilgisinde” çevreyi tasarlayabilmektedir. Bu aşama artık “kör-çeşitleme-seçici-kalıcılık modeli altında değerlendirmemiz gereken düşünmenin “zekice”, “yaratıcı” ve “öngören” bir üründür”.³¹

²⁶ Campbell, “Evolutionary Epistemology”, s. 423.

²⁷ Campbell, “Evolutionary Epistemology”, s. 424.

²⁸ Campbell, “Evolutionary Epistemology”, s. 425.

²⁹ Campbell, “Evolutionary Epistemology”, s. 425.

³⁰ Campbell, “Evolutionary Epistemology”, s. 441.

³¹ Campbell, “Evolutionary Epistemology”, s. 427.

Yedinci aşama “insanın yüksek itibarının önemli ayağı” olan sosyal dolaylı araştırma olarak adlandırılan gözlemsel öğrenme ve taklittir. Bu aşamada grubun bir üyesi diğerlerinin de yerine deneme yanılma yollu araştırmalar yürütür. Bu aşama sosyal böcek gruplarındaki öncülerin gruba bilgi aktarımıyla insanlar arası ilişkilere kadar geniş bir organizmayı kapsamına alır. Taklit, genç üyelerin ağırlıklı bir tavrı olsa da diğerleri aracılığıyla öğrenme olarak geniş biçimde düşünüldüğünde bu aşama hala bilginin doğrudan olmayan bir edinimidir. Doğrudan gözlem ya da tümevarım yoluyla bir bilgi edinimi yoktur.

Altıncı ve yedinci aşamalarda içeriliyor olmasına rağmen, dil sekizinci aşama olarak ele alınmaktadır. Böcek gruplarındaki öncülerin sallanma danslarındansa “arı dilin”den söz ediliyor olmasına rağmen aslında otomatik bir içkin cevap olarak işlev gören bir durumun olduğu belirtilmektedir. Elbette bu işlev insan diline de benzemektedir. Dil öğrenimi de Campbell açısından deneme yanılma yoluyla olmaktadır ve sözcük anlamı aslında doğrudan aktarılamamaktadır. Quine’a atıfta Campbell çocuğun ilk öğrendiği “anne”, “su” ve “kırmızı” sözcükleri başta aynı türden olacak sonra sayısız işlem sonrasında çocuk tarafından belli bir biçimde kullanılarak öğrenilecektir.³² Her ne kadar Campbell için de Quine gibi “dünya-nesne eşitliği için (...) biçimsel ya da şartlı bir isomorfizm” olmasa da bu ilişki deneme yanılmayla günden güne artan bir uygunluk olarak sergilenmektedir.³³

Son iki aşama kültürel birikim ve bilimdir. İlk olarak sosyokültürel evrimi, teknoloji ve kültürün değişim ve seçim süreçlerine etkisini ele alan Campbell, bilimi de bu aşamanın bir parçası olarak görmekle birlikte elbette “bilimin deney ve nitelenmiş öndeyi yoluyla çevreyle olan kasıtlı teması içermesinden” kaynaklı “daha nesnel ve dünyayı betimlemede birikim yaratan bir artış iddiasını” kazandığını belirtmektedir.³⁴

Evrimsel epistemolojinin özellikle evrimsel süreçlerin ne şekilde ilerlemiş olabileceğine odaklanan yanı sıra ağırlıklı olarak ilgili basamaklarda kendini göstermektedir. Biz bu yazıda bu basamakların yanında sözü edilen ancak genellikle üzerinde durulmayan yanını da öne çıkartmak istiyoruz. Bu yan elbette evrimsel süreçler içerisinde dilin edinimi, kullanılması ve bu yolla bilginin hem ortaya konması hem de aktarılmasını içermektedir. Nitekim klasik gerekçelendirme temelli epistemolojik kuramlar bağlamında da Campbell’in ilk eleştirisi söz konusu kuramların bilgi tanımlarının kısıtlayıcılığına yöneltilmektedir.

“Epistemolojik sorunun bir başka eski ve daha güncel yargısından da bu yolla sakınılmış olunur. Bu ‘bilgi’nin ‘yalnızca ‘doğru inanç’ olarak değil aynı zamanda ‘rasyonel olarak gerekçelendirilmiş’ ya da ‘iyi temellendirilmiş’ olarak tanımlanmasıdır. Linguistik analizde sıklıkla kullanılmasıyla, bu bakış açısı içkin bir şekilde tümevarımcı bir epistemolojiyi

³² Campbell, “Evolutionary Epistemology”, s. 449.

³³ Campbell, “Evolutionary Epistemology”, s. 434.

³⁴ Campbell, “Evolutionary Epistemology”, s. 434.

geçerli kabul etmektedir. (...) Popper doğruluğu bu tip önermelerinden önce rasyonel destek ya da iyi temellendirilmişlik taşıyan yargılara kısıtlamamaktadır. Doğruluk daha çok, sonraki sınamaların çıktılarında yatar.”³⁵

Bu bakış açısı geleneksel kuramlar karşısında evrimci epistemolojinin farklılığının anlaşılması açısından önemli bir noktayı işaret etmeye olanak tanımaktadır: epistemoloji klasik biçimiyle anlaşıldığı üzere bir gerekçelendirme hedefiyle mi yola devam etmelidir yoksa aslında gerekçelendirme tamamen dışarıda bırakılması gereken bir süreç olarak mı görülmelidir?

3. Geleneksel epistemoloji karşısında evrimci epistemoloji

Doğallaştırılmış epistemoloji tartışması bağlamında da ortaya çıktığı üzere evrimci epistemolojinin de geleneksel epistemoloji karşısındaki tutumu eleştireldir. Bu eleştirinin temelinde de normatiflik ve gerekçelendirme tartışmaları bulunmaktadır. Campbell’in de ifade ettiği üzere geleneksel (klasik) epistemoloji bilgiyi “gerekçelendirilmiş doğru inanç” olarak tanımlayarak konuyu büyük oranda gerekçelendirme çerçevesinde tartışmaktadır.

Bradie’nin Bartley’den aktararak pek çok evrimci epistemoloji savunusunun genel argümanı olarak sunduğu akıl yürütme tarzları şu biçimdedir:

- “1. Darwinci seçim ve çeşitlilik gerekçelendirici değildir.
2. Biyolojik evrimle insan bilgisinin artışı arasında paralellikler (bir özdeşlik) bulunmaktadır.
3. Biyolojik evrim çeşitlilik ve seçim bağlamında süregider.
- Öyleyse,
4. İnsan bilgisinin artışı gerekçelendirici olmayan işlemleri içermektedir.”³⁶

Bradie her ne kadar özellikle ilk öncüldeki vurguya dair doğal süreçlere gerekçelendirmeci ya da gerekçelendirmeci olmayan biçimde yaklaşmanın anlamsız olduğunu vurgulasa da geleneksel yaklaşımların bu temelde hareket etmeleri nedeniyle gelenekselci olmayan “evrimci” yaklaşımların bu vurguyu merkeze koyduklarını belirtmektedir. Özellikle gelenekselci görüşlerin doğal süreçleri evrimci kuramlar kadar dikkate almadıklarını ortaya koymaktadır. Bradie diğer öncüller bağlamında da itirazları sergiledikten sonra evrimci yaklaşımların başka türden akıl yürütmelerini de ele alır. Bradie’nin sergilediği argümanın öncüllerinin çoğunun özellikle gerekçelendirme bağlamındaki açık noktaları açısından tartışılmaya ihtiyaçları olduğuna işaret eder.

Munz’un Popper’ın akıl yürütmesini özetleyişini de aktaran Bradie bu akıl yürütmeyi de diğer ana akım evrimci yaklaşım olarak ortaya koymaktadır:

³⁵ Campbell, “Evolutionary Epistemology”, s. 419.

³⁶ Bradie, “Evolutionary Epistemology as Naturalized Epistemology”, s. 398.

- “5. Bilgimiz vardır.
6. Herhangi bir gerekçelendirme olanaklı değildir.
- Öyleyse,
7. Bilgi gerekçelendirmeyi içermez.
- Öyleyse,
8. Her bilgi parçası bir koşullu öneri ya da revizyona tabi bir hipotezdir.”³⁷

Ancak dikkat edileceği üzere bu açıklamada da itiraz edilebilecek bir nokta bulunmaktadır. Bu nokta ikinci öncülün ufak bir değişiklikle sonuca gerekçelendirme yönünde etkime olanağıdır. Eğer ki “bilgi gerekçelendirmeyi içerir” tezi öne sürülürse bazı bilgiler için bir tür gerekçelendirme savunulabilir hale gelmektedir. Dolayısıyla tartışma doğrudan gerekçelendirmenin ve ona doğrudan etkiyecek biçimde epistemolojinin normatif karakterinin tartışılmasına kaymaktadır.

Bradie gibi eleştirel yaklaşanlar başta olmak üzere evrimci epistemologlar gerekçelendirmeci yaklaşımın doğallaştırma bağlamındaki her türden öneriye döngüsellik itirazı ile yaklaştıklarını öne sürerek normatifliğin böylesi bir döngüsellikten uzak olup olmadığını tartışmaya açarlar.

Bu tartışmanın güncelliği Chisholm ve Bonjour gibi geleneksel (klasik) yaklaşımlar içerisinde değerlendirilebilecek filozofları da normatifliği tartışmaya itmektedir. Chisholm söz konusu problemi “ölçüt (kriter) sorunu” olarak adlandırmaktadır ve bilgiyle bilginin ne olduğuna ilişkin sorgulamaları birbirinden ayırt etmektedir. Chisholm’e göre iki soru bilgi tartışmalarında belirleyicidir.

“Bu sorular ‘Ne biliyoruz?’ ve ‘Belli bir konuda, bir şeyi bildiğimize nasıl karar veriyoruz?’dur. Bunlardan ilki aynı zamanda ‘Bilgimizin *kapsamı* nedir?’ ve ikincisi de ‘Bilmenin *kriteri* nedir?’ biçiminde sorularak da ortaya konabilir.”³⁸

Ancak görülebileceği üzere bu durum bir çıkmaz (dilemma) yaratmaktadır. Hatta Bonjour’a göre şüpheciliği de bir alternatif olarak ele alırsak bir üçlü çıkmaz (trilemma) ortaya çıkmaktadır. Bonjour’un şüpheciliği de Chisholm’ün ikili sorusuna (ve epistemik ölçüt arayışına) eklemesinin önemi kendi duruşunun farklılığından kaynaklanmaktadır. Bonjour’un yaklaşımı yalnızca ölçüt sorunu bağlamına ele alınırsa Chisholm’ünki ile benzeşmektedir. Oysa Bonjour’a göre asıl sorun şüphecilik bağlamında da ölçütün önemini vurgulamaktır. Bu durumda kendi ifadesiyle:

“Şimdiki kavrayışımızda empirik bilginin önündeki ana görev ikisi de eşbüçimli önemli olan iki parçaya ayrılmaktadır. İlk parça epistemik gerekçelendirmenin standartlarının açıklamasını vermek, ve diğeri de benim tam olarak doğruluk-sağlayıcı (truth-conducive) olmasıyla önerdiğim standartların gösterilmesiyle ortaya koyacağım metagerekçelendirme olarak adlandıracağım açıklamayı sağlamaktır.”³⁹

³⁷ Bradie, “Evolutionary Epistemology as Naturalized Epistemology”, s. 400.

³⁸ M. R. Chisholm, *Theory of Knowledge*, 3rd ed., New Jersey: Prentice-Hall International, 1989, s. 6.

³⁹ Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, s. 9.

Bonjour'un *doğruluk-sağlayıcı* olarak özellikle doğruluğu belirtmesinin altındaki neden her türden epistemik yaklaşımın öncelikle kriter sorununa şüphecilik karşısında ihtiyacı olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Kendisinin de belirttiği üzere bu noktada en önemli tartışma doğruluk konusunda ortaya çıkmaktadır. Bilgi tartışması öncelikle kısa, sonra da uzun erimli gerekçelendirme bağlamında doğruluğu önüne hedef olarak koymaktadır. Ancak hem pragmatist hem de mutlak idealist tarihsel yaklaşımlar her ne kadar doğruluk sorunu ile ilgilenmiş olsalar da diyalektik olarak etkin olmayan bir sonucun ortaya çıkmasına neden olmuşlardır.⁴⁰ Chisholm ve devamında sağduyuya dayanan temelcilik ise doğruluk sorununu kriter bağlamında ortaya koymuş olsa da problemi çözmek yerine etkisizleştirmişlerdir. Bonjour kendi kuramıyla hem metagerekçelendirme (yani kriter sorununu) çözmeyi hem de diğer kuramların başarılı bir biçimde ortaya koyamadığı doğruluk sorununu çözdüğünü ileri sürmektedir.

İki karşıt ancak temelde benzer kaygılarla kriter sorununa yaklaşan bu tartışmayı sergilemekteki amacımız bu yaklaşımlardan birinin sağduyuya dayanan temelci diğerinin de *a priori*liği öne çıkaran bir bağdaşımcılığı alternatif olarak sunmasından kaynaklanmaktadır. Her iki yaklaşımda gerekçelendirmeci olursa dahi normatifliğin tek başına sorunu çözemediğini, üst bir kriter gerekliliğini öne çıkartmaktadırlar.⁴¹ Felsefe tarihi bakımından düşünüldüğünde çok eskiye götürülebilecek bu yaklaşımlar 20. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ilk kez tam olarak karşı karşıya gelmiştir denebilir. Evrimci epistemoloji güncel tartışmalar bakımından klasik epistemolojinin konumunu eleştirirken aslında sadece tarihsel olanı değil kökleri eskiye dayanması bakımından kendiyile zamandaş olan bu türden 'klasik' (geleneksel) gerekçelendirme merkezli yaklaşımları da eleştirmektedir. Hatta temelciliği kendi pozisyonuyla sıklıkla karışma olanağı bulunması nedeniyle daha da açık bir biçimde eleştirmektedir.⁴²

⁴⁰ Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, s. 11.

⁴¹ Bu konu elbette sonsuz geri gidiş olarak adlandırılabilir bir geriye gidişi de başlatabilir. Normatifliği sağlayan tanımı da destekleyecek ya da garanti altına alacak bir kriter her ne kadar meta bir pozisyonun ortaya konmuş olsa da bir başka norma da ihtiyaç duyabilir ya da en azından bu tarz bir itiraza açık olmaktadır. Normatif yaklaşımların karşı karşıya kaldığı sorunlardan birisi olarak bu konu tartışılmak durumundadır.

⁴² İlgili makalede özellikle bağdaşımcı deneyimci felsefi yaklaşımların daha kolaylıkla kendi kuramlarıyla uyumlandırılabilirliğini ifade eden Campbell ve Paller, eleştirilerini özellikle yanılmaz bir temel (özellikle algı) varsayan temelci deneyimcilere yöneltmektedir D. T. Campbell-T. Paller Bonnie, "Extending Evolutionary Epistemology to "Justifying" Scientific Beliefs (A Sociological Rapprochement with a Fallibilist Perceptual Foundationalism?)", ed. Hahweg, Kai; Hooker, C. A., *Issues in evolutionary epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1989, s. 245. Ancak zaten epistemolojideki tartışmalar genel olarak hem temelciliğin hem de bağdaşımcılığın ilk dönemlerindeki gibi keskin biçimde (sıklıkla *saf -pure-* yaklaşımlar olarak adlandırılmaktadır) savunulmadığı, daha ılımlı (bazen *karışık -mixed-* yaklaşımlar olarak adlandırılmaktadır) kuramlara doğru evrilmiş görünmektedir. Bu bağlamda temelciler yanılmaz bir temel kavrayışından, bağdaşımcılar da kendi içine kapalı sistemler kabul etmekten uzaklaşmış görünmektedirler. Aynı ılımlılık yönündeki değişim içselcilik ve dışsalılık bağlamındaki saflaşmada da görünmektedir. Richard Fumerton, "Theories of Justification", ed. Paul K. Moser, *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, s. 204-234.

Ancak görünen o ki bu geleneksel epistemolojiye yönelik itirazların en genelidir. Campbell daha genel bir bakış açısıyla özellikle doğalcılığın deneycilik yönündeki klasik kavranışına da itiraz edildiğini hatırlatmaktadır. Söz konusu deneycilik temellilik kadar bağdaşımcılığı da içerecek biçimde değerlendirilebilir. Bu itiraz evrimci epistemolojinin daha genel bir araştırma alanı olarak anlaşılmasındaki olanakları öne çıkartmaktadır. Bu noktada önemli olan algısal verilmişliğe yönelik eleştiriler gibi görünmektedir:

“Anglo-Amerikan felsefesinin kökenlerinde çarpıcı biçimde en çok evrimci epistemologlar (e.d. Mach, Russell, Quine, Popper, Toulmin, Hooker) deneyci gelenekten çıkmaktadır. Her ne kadar evrimci psikologlar açık bir biçimde hem gözlemlemezler konusunda fenomenalist bilinemezlikten hem de algısal temellilikten ayrılırlar da bunun nedeni ne algının büyük gönderimsel bilgi vericiliğini reddetmelerinden kaynaklı ne de başka yerlerde daha sıkı temeller bulmalarından kaynaklıdır. Eğer biz evrimci epistemologlar kendi duruş noktamızı diyalektik olarak anaakım epistemolojiden farklılıkları aşırılaştırarak açık kılıyorsak bu durumda belki de hem evrimci epistemoloji hem de deneyciliği değiştirmek yoluyla neyi paylaştığımızı da kabul etmeye hazır olabilmeliyiz. (...) İdeal ardıl bir felsefe [kendinden öncekilerin -ç.n.] açıklamalarını ve neden onların söz konusu açıklamaları o şekilde yaptığının anlaşılmasının hepsini içermeli. Eğer ‘evrimci epistemoloji’ (ya da ‘seçilim kuramı’) bu ardıl olacaksa çabasına işbirliği ile başlamalı ve kendi kuramına eşlik eden değiştirimleri ve karşıtlığın indirgenmesini kabul etmelidir.”⁴³

Evrimci epistemolojinin söz konusu kuramlarla genel karşıtlığının ortaya çıktığı noktanın anlaşılmasıyla çözümlenmesi gereken noktalardan başlıcalarından birinin bilginin ne şekilde elde edildiği olacağı açıktır. Bu bağlamda da her ne kadar evrimci yaklaşımın basamakları bakımından sonraki adımlardan biri olarak işaret edilse de (algı ve devamında) dil ve gönderim konularının tartışma konusu olacağı açığa çıkmaktadır. Çünkü evrimin önemli aşamalarından biri de izole değil topluluk içindeki bireyler (ya da tür) olarak söz konusu süreçlerin yaşanıyor olmasıdır. Bu bağlamda evrimci epistemoloji yine kaynaklarını Quine’ın (ve öncesindeki Carnap’ın) gözlem cümleleri sorunu, belirlenemezlik ve buna rağmen dilin öğrenimi tartışmasından hareketle geliştirmeye çalışmaktadır. Bu tartışmaların doğal uzantısı bir biçimiyle gerçekçilik bağlamındaki tartışmalar diğer yönüyle de sosyalliğe yönelik tartışmalar olmak durumundadır.⁴⁴ Evrimci epistemoloji her iki açıdan da farklı bir bakış açısını geliştirmeye çalışmaktadır.

Laurence Bonjour, “Internalism and Externalism”, ed. Paul K. Moser, *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, s. 234-264.

⁴³ Campbell-Paller, “Extending Evolutionary Epistemology to “Justifying” Scientific Beliefs”, s. 231.

⁴⁴ Şaşırtıcı olmayan bir biçimde Quine sonrası dil açısından tartışmalar da bu iki yönde ayrı ayrı devam etmiştir. Bir tarafta Lewis ve sonrasındaki dilde (iletişim bağlamında) uzlaşım tartışmaları diğer yanda da Putnam başta olmak üzere ontoloji bağlamındaki tartışmalar örnek gösterilebilir.

4. Dil öğrenimi, gerçekçilik, gösterim vb. sorunlar bağlamında evrimci epistemoloji

Peki evrimci epistemoloji ilk olarak nereden hareket edecektir? Elbette dil öğreniminin öncelikli ve izole bir süreç olduğuna ve sonrasında tek başına tüm algısal deneyimi şekillendiren bir biçimde gelişmiş olabileceğine eleştiri getirecektir. Bu yaklaşım bir yandan Quine’ın tezlerini yeniden ele almayı gerektirdiği gibi diğer yandan da algı konusundaki temel bakış açılarını yeniden değerlendirmeyi gerektirmektedir:

“Er geç tam bir dil epistemolojisi çoğunlukla doğru inançların genel yararlı aktarımının edinimindeki ilk çıkarı kontrol eden mekanizmaları belirlemelidir. (...) Son iki paragraftaki sınırlamalarına rağmen aktarılan Quineci dil öğrenimi modeli, güncel epistemolojilerdeki ‘dile dönüş’e eşlik etmiş olan ontolojik nihilizm ile kökten bir karşıtlığa sahiptir. Quine ve bizim açımızdan algısal nesneleri şeyleştirmeye yönelik biyolojik bir evrilmiş yatkınlık dilin evrimini ve dil öğrenimini *öncelemektedir*. Neyin görüldüğü konusunda kısmen belirleyici olan insan uzlaşımları olan dilsel kategorileri reddetmeksizin, dil yoluyla *paylaşılan* gönderimin, dünyanın olduğu biçimiyle olmasıyla gösterilebilir-aktarılabılır söz dağarcığını biçimlendirmiş olduğunun üzerinde duruyoruz. Görüşümüz genellikle Cassirer, Sapir ve Whorf ile ilişkilendirilen, dil öğreniminin önce olduğu ve rastlantısal bir biçimde dünyanın tüm algısal varolanlaştırılması görüşüyle kökensel bir karşıtlık içindedir.”⁴⁵

Bu alıntıda dikkati çeken noktaların başında Campbell’in karşıtlık içerisinde konumlandığı görüşler gelmektedir. Her ne kadar bir epistemoloji tartışması yapıyor olsak da ilgili tartışmaların içerisinde üzerinden atlanamayacak iki temel noktanın olduğu açığa çıkmaktadır. Bunlardan birincisi semantik bir tartışma gibi görünen gösterim (ve gönderim –ostention & reference–) sorunu ve ona eşlik eden semantik tartışmalar ise ikincisi de semantik tartışmalarla çok fazla iç içe geçmiş gibi görünen ancak genellikle de ondan ayrı ele alınan ve epistemolojik tartışmalar açısından da bir zemin oluşturması beklenen ontolojik sorunlardır. Bu sorunlar bağlamında baktığımızda ise iki önemli konu önümüze çıkmaktadır: Birincisi nasıl oluyor da dışımızdakileri şeyleştirip, varolanlaştırebiliyoruz, ikincisi de söz konusu belirlemeyi nasıl bir başkası ile paylaşabiliyor, ilgili gönderimsel olan varolana gösterim aracılığıyla ortaklaşabiliyoruz? Quine’ın gönderimin belirsizliğinin evde başladığını iddia etmesindeki temel tartışma görünen o ki genel yaklaşımı da belirlemektedir. Bu konu hemen peşi sıra radikal çeviri tartışmalarının da ortaya çıkmasına yol açmıştır. Campbell ve Paller’in da belirttiği gibi gönderim ve önermesel tutumların neler olduğu, ne şekilde yani doğrudan mı yoksa betimlemeler aracılığıyla mı yapıldığı en tartışmalı ve üzerinde ciddi bir literatür baskısı olan bir tartışma gibi görünmektedir. Tüm çözümsüzlüğüne rağmen konu ele alınmaya devam edilmeli ve bu problemin çözümü de bağımsız bir bağlamda ele alınmalıdır çünkü iki kişinin paylaştıkları gönderimin konusu olan varolanlar iki kişi arasındaki bilgi paylaşımlarının ve dolayısıyla inanç aktarımlarının temelini oluşturmaktadır.⁴⁶

⁴⁵ Campbell-Paller, “Extending Evolutionary Epistemology to “Justifying” Scientific Beliefs”, s. 241.

⁴⁶ Campbell-Paller, “Extending Evolutionary Epistemology to “Justifying” Scientific Beliefs”, s. 238.

Ancak dil öğreniminde gösterim (ostension) ve Quine'ın sözünü ettiği belirlenemezlik (inscurability) nedeniyle nasıl öğrendiğimiz ve uzlaştığımız belirsiz kalmaktadır. Her ne kadar evrimci epistemolojinin Campbell gibi bazı savunucuları ele aldığımız üzere temelci bir yaklaşımdansa bağdaşımcılığı kendi kuramlarına uyarlanabilir gör-seler de bu klasik ayrımlamadaki keskin karşıtlığı ilgili kuramların kendi savunucularına da başvurarak yumuşatarak ele almışlar ve önceden ele aldığımız tartışmalar açısından erken dönemde belirleyici görülmeyen kimi tartışmaların belirleyiciliğine işaret ederek, bu kamplaşmanın arasında girebilmişlerdir. Klasik temelci-bağdaşımcı karşıtlığının arasında girmelerine olanak sağlayan şey ise gösterilebilirlik tartışmasında nüvelenmektedir:

“Bu gönderimlerin doğası (onların “gösterilebilirlikleri”) birinci-düzey gösterimsel sözcük dağırının sosyal olarak paylaşılabılır olması bağlamında sözcük anlamları açısından güçlü bir seçilimci kısıt olarak iş görmektedir.”⁴⁷

Sözcük-gerçeklik karşılıklılığı bağlamında sıklıkla kullanılan bir metafor olan Platon'un deyişiyle “doğayı eklem yerlerinden bölen” kavramlaştırmaların (sözcükler) varlığı Campbell'i de hangi sözcüklerimizin geçerli bir biçimde dil içinde kullanılageldiğinin belirlenmesi yoluyla dili doğal bir evrimsel süreç olarak görmesine yardımcı olmaktadır.

“Dil iletişim topluluğunda evrilmektedir. Yeni kavramsallaştırmaların ve yeni adlandırmaların sürekli bir mutasyonunun olduğunu imgeleyebiliriz. Bunların çok az bir kısmı ortak kullanımın parçası olmaktadır. Öğrenen [kişinin ç.n.] tahminlerindeki seçim baskısı sözcük anlamını dil topluluğundaki diğerlerince belirlenebilir (identifiable) ayrımlanmalara indirger. Güvenilir ayrımlanmalarla ilişkili olmayan sözcükler baştan yok olmaktadır. (...) “gerçek” dilsel-olmayan dünyanın ortak nesneleri belli bir oranda her dili düzenler. Çünkü dilin öğrenilebilir olmasını sağlayan temel sözcük dağıdır, dil hakkında-konuşulabilirlikle sınırlanmıştır. Ortak bir önsözel evrimsel arkaplan insanı güçlü bir şekilde “sabit” hakkında konuşulabilirliği yüksek “varolanlar” bulma yönünde etkilemiştir.”^{48/49}

Bu açıklamalar diller arasındaki farklılaştırmalara rağmen temel düzeydeki sözcüklerin birbirleriyle olan ilişkisi bağlamında aynı türden bölümlemelere dayandıklarına yönelik bir kabul taşıması bakımından bir anlamda Quine'ın sözünü ettiği türden bir

⁴⁷ Campbell-Paller, “Extending Evolutionary Epistemology to “Justifying” Scientific Beliefs”, s. 238.

⁴⁸ Campbell-Paller, “Extending Evolutionary Epistemology to “Justifying” Scientific Beliefs”, s. 240.

⁴⁹ Alıntı Campbell'in bir başka eserinden bu yazıda yeniden aktarılmıştır. (Bkz.: D. T. Campbell, “Ostensive instances and entitativity in language learning”, ed. W. Gray and N. D. Rizzo, *Unity through diversity*, Vol. 2, New York: Gordon & Breach, 1973, 1043-57.) İlgili makalenin adı “Dil Öğreniminde Gösterilebilir Örnekler ve Varolanlaştırma”dır. Varolanlaştırma (entitativity) yine güncel metaontoloji bağlamında yerinde bir kavram seçimi gibi görünmektedir: “Var olmak, saf ve yalın bir biçimde bir değişkenin değeri olma” biçimiyle sloganlaşan Quine'ın sözleri metaontoloji ve metametafizik tartışmalar açısından metafiziğimizde öncelikle hangi varolanları (ya da varlıkları) kabul edeceğimize ilişkin bir bakış açısı geliştirilmesinin zorunluluğunu göstermesiyle belirleyici olmuş görünmektedir. W.V.O. Quine, “Neyin Varolduğu Üzerine”, ed. Egemen Seyfettin Kuşcu, çev. Egemen Seyfettin Kuşcu, *Ontolojik Görelilik ve Diğer Makaleler*, s. 206.

belirlenemezlik ve çevirinin imkansızlığı yaklaşımının dışındadır. Ancak diğer yandan evrimci epistemolojinin temelci bir epistemolojiye olan karşıtlığı bağlamında bakıldığında da tam olarak sabit, değişmeyen bir “gerçeklik” varsaymayacağı da açıktır. Diller arası söz konusu ortaklığı bir tür hipotetik gerçekçilik yaklaşımı bağlamında yeterli görmektedirler. Bu tarz bir yaklaşım bir ağacın bölünmesinde yaprak, dal, gövde gibi temel varolanlara işaret eden sözcüklerin dildeki varoluşlarına dikkat çekecek ancak ağacın üçtebirlik kısmı için bir adlandırmanın olmamasını bir tür evrimsel kanıt olarak sayacaktır. Dolayısıyla tüm bölümlemelerin birbirleriyle ortaklaşacağı farklı türden bir temelliliğe, diğer yandan da farklı dillerdeki farklı bölümlemelerin varlığı ya da bölünebilirlik olanaklarına dayanarak tam bir belirlenemezlik de iddia etmeyecektir.⁵⁰ Bu açıdan evrimci epistemoloji, ontolojik olarak Quine’ın görüşlerinin ne şekilde anlaşılması gerekliliğine de bir yorum getirmektedir ki bu önemli bir yorum olarak da ortaya çıkmaktadır. Quine ne kadar sadece bir dil filozofu olarak görülebilir? Dahası dili tartışmak neden sadece dili tartışmak değildir önceki aktarımlardan ortaya çıkmaktadır. Nihilizme düşmeyen bir dil kavrayışı vurgusu, dile dönüşün sadece bir dil felsefesi yaratmayacağının açık bir göstergesi olarak görülmelidir. Bu yaklaşım bir ontoloji tartışmasını zorunlu kılmaktadır.

Wuketits semantik tartışmanın doğal bir uzantısı olan gerçeklik tartışması bağlamında evrimci yaklaşımın temel tezlerini şu şekilde özetlemekte ve tartışmaktadır:

1. “İşsel ve dışsal gerçeklik arasında bir tür çakışma (ya da karşılıklık) vardır. (...)”
2. Buna rağmen, (insanları da içerecek biçimde) hayvanlardaki “gerçekçilik” (dışsal) gerçekliğin herhangi bir mükemmel tarzda resmedildiği anlamında gelmez, hayvanların dünya resmi dünyanın tam bir resmi değildir. (...)”
3. Organizmanın gerçekliğin bazı yönlerini algılayışı genetik olarak programlanmış eğilimlerce yönetilir, bu eğilimler de evrimsel öğrenme süreçlerinin (deneyimler) sonuçlarıdır. (...)”
4. Kant’ın a priori’si bu durumda evrimsel a posteriori biçiminde yorumlanacaktır. Bu evrimci epistemolojinin en önemli felsefi sonuçlarından biridir.
5. İç öğrenme mekanizmaları (içkin) “hipotezler” olarak düşünülebilir. (...)”
6. Her tür kendi bilişsel oyununda yaşamaktadır. (...) Biz “orta boyutlu” bir dünyadayız.
7. (...) [Adaptasyoncu görüş] sistem-kuramsal bir yaklaşımla değiştirilmelidir, buna göre organizmalar aktif sistemlerdir (problem çözücülerdir) ve onların bilişsel kapasiteleri kendi yapılanmalarınca sınırlandırılmıştır ve sadece dışsal gerekliliklerle biçimlendirilmemiştir.”⁵¹

Bu yaklaşımdaki hipotetiklik ve sistemlilik vurgusu hem evrimci epistemolojinin doğallaştırılışlıkla olan bağına hem de kendi epistemolojilerini temellilik bağdaşımcılık, içselcilik-dışsalcılık ikiliklerinde sıkışmış klasik epistemolojilerden farklı gördüklerini belirlemektedir.

Her ne kadar gösterim (ostention), gönderim (reference) ve semantik tartışmaların detaylarına girmemiş olsak da bu bağlamda yapılması gerekenler olduğu konusunda

⁵⁰ Evrimci epistemolojinin özelliklerinin ele alındığı kısımda organizmanın çevrenin süreksizliğini fark etmesine yönelik vurgu hem varolanlaştırmayı hem de ortak bölümleme olanağını ortaya çıkarmaktadır.

⁵¹ Franz M. Wuketits, *Evolutionary Epistemology and Its Implications for Humankind*, Albany: State University of New York Press, 1990, s. 73-74.

evrimci epistemoloji açık bir program sunmaktadır. O açıklama büyük oranda öngörülebilirliğin artışına yönelik bir bilme etkinliği içinde olduğumuzu öne çıkartmaktadır.⁵² Bu açıdan bakıldığında her ne kadar semantik tartışmalar, gönderim problemi Rorty açısından analitik felsefenin içine düştüğü bir tuzak olarak adlandırılmış olsa da sonuç olarak gönderim problemini tartışmaksızın çıkış bulabilmek de olanaklı görünmemektedir. Aynı şey gönderim değilse de sözcüklerin kişiler arası, kültürler arası uzlaşımına nasıl olanak sağladığı tartışmaksızın bilme etkinliğinin tartışılması eksik kalıyor şeklinde de dile getirilebilir. Bu basit yaklaşım söz konusu geleneksel birey merkezli epistemoloji tartışmalarının çözülmesi için bir ipucu olabilir: İnsanlar olarak yalnız değilsek bilgiyi de yalnız edinmemiz gerekmiyor. Bu açıdan Quine'in belirlemeleri güncelliğini koruyor denilebilir:

"Epistemolojinin artık semantiğe dönüştüğünü söylemek Viyana Çevresi'nin eski önyargıları açısından sarsıcı değildir; zira epistemoloji her zaman olduğu gibi kanıt ve anlam da her zaman olduğu gibi doğrulamaya odaklı kalır; kanıt ise doğrulamadır. Önyargıları sarması daha muhtemel olan şey, gözlem cümlelerinin ötesine geçtiğimizde, anlamın genel olarak tekil cümlelere açık bir şekilde uygulanabilirliğinin son bulmasıdır; bir diğeri ise epistemolojinin psikolojiyle olduğu gibi dilbilimle de birleşiyor olmasıdır."^{53/54}

⁵² Öngörülebilirlik genel olarak bilme etkinliğinin önemli çıktılarından biri olarak görülebilir. Nitekim bilmenin bu yanılla kavram, sözcük kullanımlarımızın şekillenışı, dil öğrenimi ve yüne gönderim problemleri bağlantılı konulardır. Detaylarına girmeyecek olsak da özellikler (properties) bağlamında yürütülen tartışmalar sıklıkla bizim dünyayı ne şekilde bölümlüyor olduğumuzu odaklanmaktadır. Herhangi bir özellik ve bir özelliğe yönelik olarak kullandığımız yüklemelerin (klasik kavranışı ile tümeller problemi) nesnel bir gönderim yapıp yapmadıkları tartışması özellikle Nelson Goodman'ın *yevi* (*grue*) özelliğini tartışmaya açmasıyla sürmektedir. *Grue* bir yüklem ve özellik olarak "*t* anından önce yeşil ya da *t* anı ve *t* anından sonra mavi" olan şeylere uygulanmaktadır. Goodman için öngörülebilirlik yüklemelerimizin bir özelliğidir dolayısıyla *yevi* gibi kurmaca bir yüklem altına düşen nesnelerin çeşitliliği bir küme yaratacak bir özellik olarak işaret edilemeyecektir ayrıca *t* anından önce gözlemlenen her yeşil elmas nedeniyle bir nesnellik yakalandığı düşünüldükçe tümevarımla varılan yargı yanlış çıkabilecektir. (Örnek asıl olarak tümevarım sorunuyla ilgili olsa da özellikler ve öngörülebilirlikle bağlantılı düşünülür.) D.H. Mellor-A.Oliver, "Introduction", ed. Mellor&Oliver *Properties*, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 4. Ancak bu akıl yürütme sıklıkla eleştirilmektedir çünkü yeşil ile mavi gibi "doğal" özellikler daha öngörülebilir bölümler ortaya koyacaklardır. Dolayısıyla hem özellikler aracılığıyla gerçekliği bölümleme hem de öngörülebilirlik anlamında tümevarımın bilmedeki rolü her tür eleştiriyeye rağmen önemli bir nesnellik (sözel, dilsel olmama) taşıdığına yönelik destek de bulmaktadır. Bu gibi yüklem-özellik karşılıklılığının yarattığı sorunları aşabilmek adına örneğin Lewis özellikleri ayırmak gerektiğini belirtmektedir. Lewis'e göre özellikler seyrek (doğal özellikleri niteleyenler) (*sparse*) ve bol (semantik özellikleri yani her türden yüklemi niteleyenler) (*abundant*) özellikler olarak ayrımlanırsa metafizik açıklamaların gereksindiği açıklamalar yapılabilir çünkü seyrek özellikler nesnenin doğasına ilişkindir, içkindir vb., ancak diğer yanda dilsel yaklaşımlardan kaynaklanan sorunlara da çözüm getirilebilir çünkü bol özellikler yüklemelere karşılık gelen özellikler olarak düşünülür. Böylece bir tikelin anlaşılmasına yönelik her türden durum sergilenmiş olur. D. Lewis, "New Work for a Theory of Universals", ed. Mellor&Oliver, *Properties*, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 188 vd.

⁵³ Quine, "Doğallaştırılmış Epistemoloji", s. 112.

⁵⁴ Bu bağlamda Quine konusundaki tartışmaya da bir atıf yapmak iyi olabilir çünkü o da sıklıkla hakkındaki pragmatizmine atıf yapılarak gerçekçilik karşıtı olduğuna dair yargılar ortaya konan ancak esasında

5. Evrimci epistemolojinin geleceği

Doğruluğun önesürüm öncesinde çeşitli normatif tanımlarla belirlenmesinden sonra sınamalar içerisinde ortaya çıkabilmesi aslında deneyimin ucu açık bir süreç olarak temelde yatışıyla ilgilidir. İnsan söz konusu olduğunda deneyimin en önemli bileşenini de dil oluşturmaktadır. Bu bağlamda hem Popper için hem de evrimci epistemoloji açısından dil öğrenimi kritik bir aşamada durmaktadır çünkü dil öğrenimi biyolojik olanla kültürel olan arasındaki geçişi hatta belki her ikisini de biçimlendirecek biçimde evrimsel süreçlerde temelde oluşunu açığa çıkarmaktadır.

Aslında genel olarak ele alındığında evrimci epistemolojinin semantik ve ontolojik yaklaşımların kısıtını aşmaya çalıştığı görülse de tartışma konularının benzerliği nedeniyle bu konulara girmeksizin bilginin neliğini ortaya çıkaramayacağı söylenebilir. Önce evrimci epistemoloji tarafında durursak şu belirlemeye katılabiliriz: Bilgi sadece insan bağlamında değil organizma bağlamında tartışılmalıdır. Dolayısıyla dil bağlamında konuya yaklaşmak tam olarak konuyu çözümsüzlüğe götürebilir; felsefe tarihi ve günümüzde asıl yaklaşım konuyu dil bağlamında ele almak olmuştur. Ancak ilk belirlemeye özellikle şeyler nasıl ilişkililiyor gibi bir soruyla yaklaşıp ve dil kavrayışımızı biraz geniş tutsak evrimci epistemoloji tarafından eleştiri göğüslenebilir gibi görünmektedir. Dil sadece sesletilen sözcüklerden, cümleler ve onlara karşılık gelen kimi olgulardan ibaret değilmiş gibi görünmektedir. Bu dil kavrayışının altında yani görünen dilin altında başka bir mekanizma yatıyor olmalıdır ki üst yapı ortaya çıkabilsin. Alt yapı bağlamında bakıldığında ise şu denebilir: Bir girdi ve çıktı arasındaki ilişki en temelde bir iletişim olgusu olarak çözümlenebilir. Bu iletişim olgusu ortak bir çevrede, ortak uyaranlarla ilişki içerisinde ancak sosyal çevrenin de belirleyiciliğiyle kültürel olarak da yavaş yavaş değişerek belirlenmektedir.

Kavramsal şema ya da daha genel olarak dilin bilme süreçlerindeki rolü orta boyutta yaşayan bizler için belirleyiciliği olan bir konudur ve bu bağlamda her ne kadar mikro ve makro evren arasına sıkışmış olsak da elimizdeki araç yetilerimiz ve yetilerin tamamlayıcısı olan dilden başkası değil gibi durmaktadır.

“Algı ve deneyim ortakozmik olarak belirlenmiştir, bilimsel biliş bu düzeyi aşabilir. Bu üç yönde olur: çok küçüğe, çok büyüğe ve çok karmaşığa. Bildiğimiz kadarıyla, sezgi sıklıkla buralarda başarısızdır. Hiçkimse kuantum alanının, görelilik kuramının ya da determinist kaosun koşullarını göz önüne getiremez. Dahası, karmaşık sistemlerle de boğuşmamız gerekir. Bunları yapabilmek için çalışma ve düşünme aletlerine ihtiyaç duyarız. En önemli düşünme aleti ise dildir.”⁵⁵

tartışmalı bir konumda olan bir filozoftur. Quine’in baş eseri diyebileceğimiz *Sözcük ve Nesne* kimi yorumcularca tam bir gerçekçilik savunusu, kimilerince Quine’in gönülsüzce kabul ettiği bir tavrı sergilediği bir eser kimileri için ise gerçekliği belirlemek yönünde içeriden bir çaba olarak değerlendirilmişlerdir. Aynı tartışma onun metafizik konusunda takındığı tavra yönelik de yapılmaktadır. Bkz.: S. Verhaegh, *Working from within: the nature and development of Quine’s naturalism*, New York: Oxford University Press, 2018, s. 153.

⁵⁵ Vollmer, “New Arguments in Evolutionary Epistemology”, s. 198.

Bu açıdan bakıldığında epistemolojide hem evrimsel yaklaşımlar farklı alanlarda yenilikleri tetiklemektedir hem de yeni epistemolojik yaklaşımlara olanak sağlamaktadır. Yayılmış epistemoloji olarak adlandırabileceğimiz yaklaşımlar yeni yeni insanın bilişselliğini sadece insan beyninin ve vücudunun içinde aramayan, dışsal olarak daha belirlenmiş biçimde bilme sürecini değerlendirmeye başlamışlardır.⁵⁶

Son olarak sıklıkla bilimsel bir yaklaşımla desteklenen herhangi bir felsefi tavra yöneltilebilecek bir eleştiriyi de ele alalım. Tüm bu tartışmalara ve evrimci epistemolojinin klasik anlamda normatif olmayan, betimleyici karakterine rağmen (buna olanak sağlayan doğallaştırma girişimi ile birlikte düşünüldüğünde) kuramın yanlışlığı olanaklı mıdır? Bradie buna olanak olduğunu ancak doğal seçim yanlış olsa bile bunun kuramın çıktılarının bazılarını etkileyeceğini belirtmektedir. Doğal seçim yanlış olsa ya da evrimsel değişim için ana etken olmadığı anlaşılrsa dahi görüşler ne şekilde etkilenecektir?

“Bazı betimleyici öğeler yani organizmaların bilişsel araçlarını ne şekilde edindikleri, çevreyle etkileşim yoluyla nasıl bilgi edindikleri vb. değiştirilmek durumunda kalınacaktır. Ancak [evrimci -ç.n.] kanıtın uygunluğuna ilişkin sorularla ilgili olan, bilgiyi sıradan bir varsayım olmaktan ne çıkarır ve rasyonel olmak ne demektir gibi normatif bileşenlere olacaktır? Bu sorulara dair görüşlerimizin zorunlu olarak söz konusu keşif nedeniyle değişmek zorunda olduğunu düşünmüyorum. Ve bu, bence normatif soruların, özel olgu sorularından görece bağımsızlığı, nasıl yargı verdiğimiz ve bilgiye yönelik iddialarımızı nasıl geliştirdiğimize yönelik detayların söz konusu durumları ortaya koyacak yetileri nasıl edinebildiğimize yönelik [olanlardan] bağımsızlığını gösterir.”⁵⁷

Burada sözü edilen betimleyiciliği ve normatifliği klasik anlamda epistemoloji bağlamında yürütülen normatiflik tartışmasına bağlarsak bunu da hipotetik bir normatiflik olarak ifade etmek yerinde olacaktır.

Sonuç

Evrimsel epistemoloji sıklıkla dar bir perspektiften ve önyargıyla ele alınmaktadır. Çalışmada ele aldığımız biçimiyle literatür bu önyargıyı aşma yönünde çağdaş klasik epistemoloji taraftarları (normatifci ve gerekçelendirmeci yaklaşımlar) ile evrimci epistemologların karşılıklı tartışmalarıyla zenginleşmektedir. Bu zenginlik içerisinde evrimci epistemolojinin klasik kamplaşmaların dışında bir konum almaya, özgün

⁵⁶ Bu yaklaşımların da yine semantik tartışmalarla yoğun bağı bulunmaktadır. Yayılmış epistemoloji yaklaşımı Putnam ve Burge (ve elbette başkaları) tarafından savunulan içerik dışsalcılığı (content externalism) yani kişinin zihinsel yaşamının fiziksel ve sosyokültürel dışsal belirleyenlere olan bağından hareket etmektedirler ve bu bağı daha da güçlü bir şekilde vurgulamaktadırlar. Güncel çalışmalar yoğun olarak bilme etkinliğinin bu yönüne kaymaya başlamış görünmektedir. Bkz.: J. A. Carter v.dğr., “Extended Epistemology: an introduction”, ed. J. A. Carter, v. dğr., *Extended epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2018, s. 1-2.

⁵⁷ Bradie, “Evolutionary Epistemology as Naturalized Epistemology”, 409-410.

bir pozisyon geliştirmeye çalıştığı görülmektedir. Evrimci epistemoloji yalnızca evrimsel süreçlerin araştırılması dolayısıyla da tüm bilme tartışmasının bilime havale edilmesini de önermemektedir. Bu tarz bir epistemolojinin doğallaştırma konusundaki tavrı doğallaştırma konusundaki önyargıları da aşacak şekilde konunun anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Semantik ve ontolojik alandaki tartışmaların konuyla olan sıkı bağını da açığa çıkartmaları sıklıkla üzerinden atlanan bu konunun epistemoloji için olan önemini de vurgulamaya olanak sağlamaktadır.

Bir diğer önemli katkısının da normatiflik ve gerekçelendirme bağlamında süregelen çağdaş epistemoloji tartışmalarına söz konusu kavramları da içerecek şekilde yeni bir yöntem sunmaya çalışmasında görülmektedir. Dolayısıyla evrimci epistemoloji hem metaepistemolojik hem de metafelsefi bakımdan bir başka epistemolojinin ve bir başka felsefenin olanağını ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- An Introduction to Metaphilosophy*, ed. Overgaard, S., Gilbert, P. & Burwood, S.; New York: Cambridge University Press, 2013.
- Berto, Francesco ve Matteo Plebani; *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- Bonjour, Laurence; "Internalism and Externalism", *The Oxford Handbook of Epistemology*, ed. Paul K. Moser, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 204-234.
- _____; *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Bradie, Michael ve William Harms, "Evolutionary Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/epistemology-evolutionary/>, 2023.
- Bradie, Michael; "Evolutionary Epistemology as Naturalized Epistemology", ed. Hahweg, Kai; Hooker, C. A. *Issues in evolutionary epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1989, s. 393-413.
- Campbell, D. T.; "Natural Selection as an Epistemological Model", ed. R. Narro and R. Cohen, *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, New York: Natural History Press/Doubleday, 1970, s. 51-85.
- _____; "Ostensive instances and entitativity in language learning", ed. W. Gray and N. D. Rizzo, *Unity through diversity*, Vol. 2, New York: Gordon & Breach, 1973, s. 1043-57.
- _____; "Evolutionary Epistemology", ed. P. A. Schilpp, *The philosophy of Karl R. Popper*, LaSalle, IL: Open Court, 1974, s. 412-463.
- _____; "Unjustified Variation and Selective Retention in Scientific Discovery", ed. Ayala, F.J., Dobzhansky, T., *Studies in the Philosophy of Biology*, London: Palgrave, 1974b, s. 139-161.
- _____; "Epistemological roles for selection theory", ed. Nicholas Rescher, *Evolution, Cognition, and Realism: Studies in Evolutionary Epistemology*, London: University Press of America, 1990, s. 1-19.
- Campbell, D. T. and Bonnie T. Paller; "Extending Evolutionary Epistemology to "Justifying" Scientific Beliefs (A Sociological Rapprochement with a Fallibilist Perceptual Foundationalism?)", ed. Hahweg, Kai; Hooker, C. A., *Issues in evolutionary epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1989, s. 231-258.

- Carter, J. A., Clark, A., Kallestrup, J., Palermos, S. O., & Pritchard, D.; “Extended Epistemology: an introduction”, ed. J. A. Carter, A. Clark, J. Kallestrup, S. O. Palermos, & D. Pritchard, *Extended epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2018, s. 1-14.
- Chisholm, M. R.; *Theory of Knowledge*, 3rd ed, New Jersey: Prentice-Hall International, 1989.
- Fumerton, Richard; “Theories of Justification”, ed. Paul K. Moser, *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 204-234.
- Goldman, A.; “Bilimler ve Epistemoloji”, ed. Moser, P.K., çev. Nur Betül Atakul, *Epistemoloji*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018, s. 147-173.
- Lewis, D.; “New Work for a Theory of Universals”, ed. Mellor&Oliver, *Properties*, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 188-228.
- Manley, D.; “Introduction”, *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, ed. David Chalmers vd., Oxford: Clarendon Press, 2009, s. 1-38.
- Mellor, D.H.-Oliver, A.; “Introduction”, ed. Mellor&Oliver, *Properties*, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 1-34.
- Naturalism in Question*, ed. Mario De Caro&David Macarthur, Cambridge: HUP, 2004.
- Quine, W.V.O., “Doğallaştırılmış Epistemoloji”, ed. Egemen Seyfettin Kuşcu, çev. Recep Demir, *Ontolojik Görelilik ve Diğer Makaleler*, İstanbul: Dergâh Yayınları 2023b, s. 90-167.
- ; “Doğal Türler”, ed. Egemen Seyfettin Kuşcu, çev. Recep Demir, *Ontolojik Görelilik ve Diğer Makaleler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023, s. 139-167.
- ; “Neyin Varolduğu Üzerine”, ed. Egemen Seyfettin Kuşcu, çev. Egemen Seyfettin Kuşcu, *Ontolojik Görelilik ve Diğer Makaleler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 90-134.
- Rossi, Peter H., H. Wright, Sonia R.; “Evaluation Research: An Assessment of Theory, Practice, and Politics”, *Evaluation Quarterly*, 1(1), 1977, s. 5-53.
- Verhaegh, S.; *Working from within: the nature and development of Quine’s naturalism*, New York: Oxford University Press, 2018.
- Vollmer, G.; “New Arguments in Evolutionary Epistemology”, *Ludus Vitalis*, vol. XII, num. 21, 2004, s. 197-212.
- Wittgenstein, L.; *Tractatus-Logico Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- Wuketits, Franz M.; “The Philosophy of Donald T. Campbell: A Short Review and Critical Appraisal”, *Biology and Philosophy*, 16, 2001, s. 171–188.
- ; *Evolutionary Epistemology and Its Implications for Humankind*, Albany: State University of New York Press, 1990.
- The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, ed. Cappelen, H., Gendler, T. S. & Hawthorne, J.; Oxford: Oxford University Press, 2016.

E. J. LOWE'UN ONTOLOJİSİNDE ÖZDEŞLİK VE TÜR KAVRAMLARI

Ali Suat Gözcü*

IDENTITY AND SORTAL CONCEPTS IN E. J. LOWE'S ONTOLOGY

ÖZ

Metafiziğin önemli sorunlarından biri özdeşlik ve süreklilik sorunudur. Bu sorun, herhangi iki şeyin aynı olup olmadığını belirleyen ölçütlerin neler olduğunun, nesnelerin değişimle birlikte sürekliliklerini nasıl sağladıklarının sorgulanmasından oluşur. Güncel metafizik tartışmalarının önemli sürdürücülerinden biri olan E. J. Lowe, bu sorunu kendi ontolojisi içinde kapsamlı bir şekilde ele alır. Lowe, özdeşliğin geneldeki tanımlarının sorunlu olduğunu düşünür. Ona göre farklı türler için farklı özdeşlik türleri yoktur, yalnızca farklı özdeşlik ölçütleri vardır. Lowe açısından bu ölçütler yalnızca epistemik ilkeler değil, tür terimlerinin anlamına ilişkin metafiziksel ve semantik kurallardır; bu nedenle farklı özdeşlik ölçütleri içeren türlerin örneklerini özdeşleştirmeye çalışmak yersizdir.

Lowe açısından tür (sortal) kavramları olmaksızın bireyler anlaşılamaz, bireyler olmaksızın varolanların çeşitliliği belirlenemez. Aynı şekilde, özdeşlik ölçütleri olmaksızın ne türler ne de bireyler tam olarak kavranabilir. Bu ilgiler Lowe'un dört-kategorili ontolojisi içinde çözümlenir. Buna göre, bu çalışmada Lowe'un kuramında özdeşliğin yeri, özdeşlik ölçütlerinin yapısı ve özdeşliğin tür kavramlarıyla ilgili incelenecektir. Bu yapılırken, P. T. Geach'in göreceli özdeşlik görüşüne karşı Lowe'un geliştirdiği argümanlar ve Wiggins ile ayrıştığı görüşleri gösterilecek; son olarak, Arda Denkel ve Harold W. Noonan gibi çağdaş düşünürlerin Lowe'a yönelik eleştirileri değerlendirilecektir. **Anahtar Kelimeler:** E. J. Lowe, özdeşlik, özdeşlik ölçütü, tür kavramı, göreceli özdeşlik, mutlak özdeşlik.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. e-posta: alisuatgozcu@gmail.com. ORCID: 0000-0002-5076-0935. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Makale Geliş Tarihi: 13.02.2026, Makale Kabul Tarihi: 17.05.2026.

ABSTRACT

The problem of identity and persistence is one of the central problems of metaphysics. The focus here is on the criteria of identity that determine whether any two things are numerically the same and on how objects persist through change. E. J. Lowe, one of the leading figures in contemporary metaphysical debate, addresses this problem comprehensively within his own ontology. Lowe considers the standard accounts of identity to be problematic. In his view, there are not different kinds of identity for different sorts of thing, but only different criteria of identity. For Lowe, these criteria are not merely epistemic principles but metaphysical-cum-semantic rules inherent in the meanings of sortal terms; accordingly, any attempt to identify instances falling under sorts with different criteria of identity is misguided.

On Lowe's account, individuals cannot be understood without sortal concepts, the diversity of what there is cannot be determined without individuals, and neither sorts nor individuals can be fully grasped without criteria of identity. These interconnections find their resolution within Lowe's four-category ontology. The present study examines the place of identity within Lowe's theory, the structure of criteria of identity, and the relationship between identity and sortal concepts. In doing so, it sets out Lowe's arguments against P. T. Geach's relative identity thesis and the respects in which Lowe diverges from D. Wiggins, before turning to the criticisms directed at Lowe by contemporary philosophers such as Arda Denkel and Harold W. Noonan.

Keywords: E. J. Lowe, identity, criteria of identity, sortal concept, relative identity, absolute identity.

*

Giriş

Özdeşlik ve süreklilik sorunu yalnızca çağdaş analitik felsefenin değil, felsefe tarihinin de süregelen sorunlarından biridir. Bir şeyin değişime karşın özdeş kalmasının nasıl olanaklı olduğu, Herakleitos, Platon ve Aristoteles gibi antik Yunan düşünürlerinden günümüze kadar tartışılmıştır. Bu soru bağlamında aynılık, eşitlik ve benzerlik gibi kavramların birbirinden ayrılması gerektiği düşünülmüştür. Modern felsefede bu sorun daha da incelikli tartışılmaya başlanmış, T. Hobbes ve J. Locke gibi düşünürlerce özdeşlikle ilgili özgün yaklaşımlar geliştirilmiştir. Hobbes, zamanla geminin ahşap parçaları değiştirilen *Theseus'un Gemisi*'nin bu değişime karşın aynı gemi olup olmadığını tartışırken, özdeşlik yargısının nesneye yüklenen ada ya da kavrama bağlı olduğunu göstermiştir. Ona göre eğer "gemi" adı geminin maddesine gönderim yapıyorsa, geminin özdeşliği parçalarının sürekliliğine bağlıdır; buna karşın eğer biçime ya da işleve gönderim yapıyorsa, bu durumda içerik değişse bile nesne varlığını

sürdürebilir. Bu yüzden Hobbes açısından bu paradoksa kesin bir yanıt verilemez; yanıt, soruyu hangi kavram altında sorduğumuza göre değişebilmektedir.

Bunun yanında Locke ise, özdeşliğin türe göre farklılaştığını düşünmüştür. Ona göre madde yığınlarının özdeşliği aynı parçacıkların sürekliliğine, canlı organizmaların özdeşliği aynı organize yaşamın sürmesine, kişilerin özdeşliği ise maddi tözden bağımsız olarak bilincin sürekliliğine bağlıdır. Töz, insan ve kişi, birbirinden farklı üç ideaya karşılık gelen üç ayrı addır ve bir ada ait idea neyse, özdeşlik de odur. Bu bakımdan, Locke için madde yığınlarının özdeşliği parçacıkların sürekliliğine bağlıdır ve söz gelimi, bir atoma herhangi bir ekleme ya da ondan bir çıkarma yapılmadığı sürece o atom aynı kalır. Locke açısından canlı organizmaların özdeşliği ise farklı bir ilkeye dayanır. Örneğin, bir meşe palamudu büyük bir ağaca dönüşürken ve sonra budanırken, yeni madde parçacıkları ona sürekli eklenir ve ondan çıkarılır; buna karşın ağaç aynı meşe olarak varlığını sürdürür. Locke'a göre bunun nedeni, canlı varlıklarda özdeşliğin aynı parçacıkların kütesine değil, başka bir şeye, yani aynı düzenli yaşamın sürmesine bağlı olmasıdır. Bununla birlikte kişilerin özdeşliği ise maddi tözden bağımsızdır ve kişi özdeşliği yalnızca bilincin sürekliliğine dayanır. Böylece, Locke'a göre "aynı töz," "aynı insan" ve "aynı kişi" birbirinden ayrılabilen üç farklı özdeşlik durumudur; hangisinin söz konusu edildiği, hangi tür kavramı altında düşünüldüğüne bağlıdır. Bu ayrım, özdeşlik yargısının her zaman "aynı ne?" sorusunu örtük olarak içerdiğini gösterir ve P. T. Geach ile D. Wiggins'in tür kavramlarına dayalı özdeşlik tartışmalarının ortaya çıkmasına neden olur.

Özdeşliğin bu şekilde farklı bağlamlarda düşünülmesi eğilimi sonraki tartışmalarda da sürmüş, ilerleyen bölümlerde gösterileceği gibi, Geach ve Wiggins gibi analitik gelenekteki düşünürlerce detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Özdeşlik sorunuyla ilgili çağdaş tartışmalar içinde E. J. Lowe, Locke'un farklı türler için farklı ölçütlerin gerekli olduğu görüşünü benimseyenlerden biridir. Ancak Lowe bu yaklaşımın Geach'in öne sürdüğü bir biçimde bir göreliliğe yol açmadığını da savunmaktadır. Lowe açısından Locke'un yaklaşımı özdeşliğin görelisi olduğunu değil, özdeşlik ölçütlerinin türe bağımlı olduğu vurgusunu içermektedir.

Özdeşlik ve ona bağlı olarak süreklilik konusu, özellikle metafizik içinde tutarlı bir nesne kuramı geliştirmek için üzerinde durulması gereken temel sorunları içermektedir. Bu sorunlardan biri, herhangi iki nesnenin aynı olup olmadığının nasıl belirlendiği sorusudur. Bu soru, nesnelerin zamanla değişmesine karşın nasıl aynı kalabildiği gibi bir başka temel sorunu da ortaya çıkarır. Bu soruna bağlı olarak da hangi değişim türlerinde nesneler sürekliliğini korumakta ya da koruyamamakta ve böylece yok olmakta şeklinde değişim türleri arasındaki ayrımı içeren bir başka soru daha ortaya çıkar. Lowe açısından bu sorular yalnızca bilginin kapsamıyla sınırlı değildir, varolanın yapısıyla da ilgilidir. Böylece Lowe, Aristotelesçi bir çizgide bu soruları tartışmayı sürdürmekte ve "neler vardır?" sorusundan önce, "varolanlar ne türden şeylerdir?" sorusuna odaklanılması gerektiğini savunmaktadır. Lowe kendi ontolojisi içinde tür kavramları, kategoriler ve özdeşlik ölçütleri bağlamında bu konuyu çözümlemektedir.

Bu çalışma, Lowe'un özdeşlik kuramının temel yönlerini gösterdikten sonra, onun çağdaş metafizik tartışmalar içindeki konumunu incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, öncelikle Lowe'un özdeşliğin tanımlanamaz ve indirgenemez olduğuyla ilgili görüşü incelenecektir.¹ Lowe açısından tür kavramının bireyleşme sorunuyla ilgisi belirlendikten sonra, onun dört-kategorili ontolojisinin özdeşlikle ilgisi açıklanacaktır. Sonrasında ise, Geach ile görüş ayrılıklarının gerekçeleri saptanacak ve Lowe'un kuramının sonraki eleştirmenlerce nasıl alımlandığı üzerinde durulacaktır. Bu doğrultuda, Lowe'un özdeşlik görüşünün A. Denkel ve H. W. Noonan gibi çağdaş düşünürlerce tartışılmasıyla ne gibi ayrılıkların ortaya çıktığı ve bu yolla metafizikteki tartışmalardaki konumu gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Özdeşliğin Tanımlanması Sorunu

Locke'tan Geach gibi çağdaşlara kadar birçok düşünür, "özdeşlik" (identity) teriminin farklı türlere uygulandığında farklı anlamlar taşıyabildiğini savunmuştur. Lowe böyle düşünme eğiliminde değildir ve özdeşliğin tekil anlamlı (univocal) olduğunu savunur. Lowe, özdeşliğin bir yönüyle oldukça yalın olduğunu, her şeyin yalnızca kendisine özdeş olduğunu belirtir. Bu bakımdan, bir şey ile ilgili doğru olan her şeyin yine bu şeyle özdeş olan tüm diğer şeyler için de doğru olduğunu varsayan Leibniz yasasını özdeşliğin temel ilkesi olarak kabul eder.² Ancak Lowe özdeşliğin bir şeyin kendisiyle ilgisi olmasının onun gerçek bir bağıntı olmadığı anlamına gelmediğini savunur.³ Ona göre özdeşlik dışsal bir bağıntı değil, varlığın biçimsel bir koşuldur.

Özdeşliğin bu tekil ve biçimsel niteliği, Lowe açısından, farklı varlık türleri için farklı özdeşlik türlerinin bulunmadığı anlamına gelse de farklı özdeşlik ölçütlerinden yine de söz edilebilir. Lowe bu görüşünü şu şekilde dile getirir:

¹ Bkz. E. J. Lowe, *More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, s. 25-6.

² Leibniz yasası birbiriyle bağlantı iki ilkeyi içerir. Özdeşlerin ayıramayacağını ileri süren ilkeye göre, eğer $a=b$ ise bu durumda a ve b 'nin bütün özellikleri aynı olmalıdır. Diğer ilke ise, benzemezlerin karıştırlıdır. Bu ilkeye göre, iki nesne arasında en az bir özellik farkı varsa bunların ayrı nesneler olduğu sonucuna varılır. Bkz. Gonzalo Rodriguez-Pereyra, "The Identity of Indiscernibles", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; <https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/identity-indiscernible/> (erişim: 1 Mayıs 2026). Yazının devamında gösterileceği gibi, Lowe açısından bu yasanın kendisinde değil ama uygulanışında sorunlar ortaya çıkabilir. Özdeşliğin belirsiz olduğu durumlarda, örneğin, "b ile özdeşliği belirsiz olan nesne" özelliği ile "a ile özdeşliği belirsiz olan nesne" özelliği arasındaki fark, yine aynı belirsizliğin içindedir. Dolayısıyla, bu iki özelliği belirgin bir şekilde birbirinden farklıymış gibi değerlendirip buradan bir farklılık sonucuna ulaşmak, yasayı uygulamak değil, kanıtlanması gereken şeyi önceden varsaymaktır.

³ Bkz. E. J. Lowe, *A Survey of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 23-4.

“Özdeşlik tek anlamlıdır. Farklı şey türleri [kinds] için farklı özdeşlik türleri yoktur, tıpkı farklı varoluş türlerinin bulunmadığı gibi — yalnızca farklı özdeşlik ölçütleri vardır. Özdeşliğin tek anlamlı olduğunu vurgulamakla, ‘sayısal’ ve ‘niteliksel’ özdeşlik ile ‘eşzamanlı’ ve ‘art zamanlı’ özdeşlik arasındaki ayrımlar gibi, kendi başlarına geçerli olmakla birlikte, özdeşlik türleri arasındaki ayrımlar olarak değil, özdeşleştirilmekte olan öğelerin ontolojik durumuna ya da temporal koşullarına ilişkin ayrımlar olarak görülmesi gerektiği yönündeki her türlü öneriyi yanlış bir kavrama biçimi olarak göz ardı etmek istiyorum.”⁴

Lowe’a göre, özdeşlik ile değişim birlikte göz önüne alındığında, bir ve aynı şeyin farklı zamanlarda farklı olabileceği anlamına geleceği için çelişikmiş gibi görünür. Lowe, filozofların bu çelişkiyi gidermek için genellikle sayısal özdeşlik ile niteliksel özdeşlik arasında ayırım yolunu seçtiğini belirtir. Onların yaptığı bu ayırımın yerinde bulmakla birlikte, bunun iki ayrı özdeşlik türünün olduğu anlamına gelmediğini düşünür. Lowe’a göre sayısal ve niteliksel özdeşlik ayırımı özdeşlik kavramına değil, özdeşleştirilen şeylerin farklı ontolojik durumlarına yöneliktir. Ona göre, söz gelimi, önce yeşil ve sonra sarı olan muzda ya da önce küçük sonra büyük olan bir ağaçta değişen şey nesnenin sayısal özdeşliği değil, özelliklerinin aynılığıdır.⁵ Lowe bunu şu şekilde söyler: “Bu yaklaşıma göre, tüm özdeşlik aslında sayısal özdeşliktir, ama bir şeyi özdeşliğiyle onun niteliklerinin özdeşliğini ayırt etmeliyiz.”⁶

Özdeşliğin tekil anlamlı olduğu varsayımıyla birlikte, farklı özdeşlik ölçütlerini içeren iki türün kapsamına giren nesnelerin özdeşleştirilmesi anlamsız olacaktır. Dolayısıyla, Lowe, şeylerin farklı bağlamlarda farklı tür terimleri altında kapsanabileceğiyle ilgili olarak Geach’in ileri sürdüğü, özdeşliğin göreliliği yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Bunun gerekçeleri de özdeşlik ölçütünün yapısı ve göreliliği-mutlak özdeşlik tartışmaları bağlamında sonraki bölümlerde ele alınmaktadır.

Lowe’un özdeşlik anlayışının en temel yönü, özdeşliğin tanımlanamaz ve indirgenemez olmasıyla açığa çıkar. Buna göre özdeşliği başka terimlerle açıklanma denemeleri de kaçınılmaz olarak döngüsellik neden olur. Örneğin, “a, b ile özdeşdir, ancak ve ancak a ve b adları aynı nesneye gönderim yapıyorsa” türünden betimlemeler döngüseldir, çünkü burada “özdeşdir” terimi kullanılarak özdeşlik bağıntısı tanımlanmaktadır. Onun bu savının gerisinde, özdeşliğin hem tanımla hem de kavramsal içerikle açıklanabileceğini savunanlara karşı çıkışı yatmaktadır. Söz gelimi, Leibniz’in

⁴ Lowe, *More Kinds of Being*, s. 24.

⁵ Kısaca söylenirse, niteliksel özdeşlik, iki farklı nesnenin özelliklerinin tümüyle aynı olması durumuna karşılık gelirken; sayısal özdeşlik ise, başlangıçta iki ayrı nesne gibi görünen nesnelerin aslında bir ve aynı nesne olması durumudur. Bu ayırım, özellikle değişimle ilgili tartışmalar açısından önemlidir. Bir nesnenin zamanla özellikleri değiştiğinde niteliksel özdeşliğini yitirmesine karşın sayısal özdeşliğini koruduğu ileri sürüldüğünde ilgili ayırım karşımıza çıkmaktadır. Lowe’a göre bu ayırım, özdeşliğin kendisini ikiye bölmeyi; yalnızca özdeşleştirilen öğelerin hangi bakımından ele alındığını gösterir. Sayısal ve niteliksel diye adlandırılan şeyler, aslında aynı tek anlamlı özdeşlik bağıntısının iki farklı bağlama uygulanma biçimidir. Bunlardan ilki, bir nesnenin kendisiyle ilgisini, diğeri ise iki nesnenin özellik paylaşımını anlatır.

⁶ Lowe, *A Survey of Metaphysics*, s. 24.

ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesindeki ($x = y \leftrightarrow \forall F(Fx \leftrightarrow Fy)$) “ayırt edilemez” olmanın kendisi özdeşliği varsaymaktadır. “Aynı özellikleri içermek” olarak anlaşılan ayırt edilemezlik koşulunu denetleyebilmek için, x ’in özellikleriyle y ’nin özelliklerinin hangisinin hangisiyle *aynı* olduğunu belirlemek, yani özellikler düzeyinde bir özdeşlik yargısında bulunmak zorunlu hale gelir. Dolayısıyla döngüsellik de burada ortaya çıkar. Lowe şunları söyler:

“Özdeşlik tanımı olarak ele alınan bu ilkenin sorunu, “ayırt edilemez”in yalnızca “aynı özellikleri içermek” anlamına gelmesi ve dolayısıyla özdeşlik kavramının burada bile önceden varsayılmış olmasıdır. Bu ilkeyi anlamak için, x ’in y ’nin herhangi bir özelliğinden farklı — başka bir deyişle onunla özdeş olmayan — bir özelliği içeriyor olmadığını belirleyebilmek amacıyla, özellikleri özdeşleştirmenin ve birbirinden ayırt etmenin ne anlama geldiğini en azından kavramak gerekmektedir.”⁷

Lowe’un özdeşliğin kökensel olduğuyla ilgili savı yalnızca epistemik değil, ontolojik bir savdır. Lowe, “ile özdeşdir(-dir)”, “var(dır)” gibi yüklemelerin biçimsel ontolojik yüklemeler olduğunu, içerik yükü olan tümeller olmadıklarını savunur. Yani, ona göre bunlar varlığın biçimsel koşullarıyla ilgilidir, içeriğiyle değil. Dolayısıyla özdeşlik bağıntısı varlığa ya da dünyaya eklenilen bir nesne değil, nesnelerin varolabilmelerinin zorunlu koşuludur. Lowe bunu şöyle dile getirir:

“Kendine özdeşlik ve dolayısıyla özdeşlik, diyebiliriz ki, nesnelerin varoluşunun metafizik açıdan zorunlu bir koşuludur. [...] Bu olmadan dünyada hiçbir şey olamazdı. Gerçekten de dünyada var olan bir şey – varlığın bir bileşeni – olmak için çok temeldir; çünkü bu olmadan varlıklar ve dolayısıyla dünya da olamazdı.”⁸

Özdeşlik yüklemeleri, varlıkların ne olduğuyla ilgili bilgi sağlamaktan çok, onların varolabilmesinin yapısal koşullarını ortaya koyarlar. Lowe’a göre özdeşliği deneyimsel bir bağıntı olarak varsaymak, herhangi iki varolanın “özdeşlik” adındaki bir başka varlıkla, yani üçüncü bir varlıkla ilişkilendirmek ve bunu yapabilmek için de dördüncü bir başka varlığı, onu yapabilmek için de bir başkasını varsaymaya yol açar, dolayısıyla sonu olmayan bir gerilemeye neden olur. Lowe’a göre özdeşlik böyle bir gerileme içinde değildir. Lowe için ölçütler özdeşliğin ne olduğunu değil, belirli bir tür altında kapsanan varolanların hangi koşullara göre aynı varolan olmayı sürdürdüğünü belirler.

2. Özdeşlik Ölçütü Sorunu

Lowe’un özdeşliğin tekil anlamlı olduğu, ancak farklı türler için farklı özdeşlik ölçütlerinin bulunduğuyla ilgili görüşü, bu ölçütlerin neler olduğu sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Lowe açısından özdeşlik ölçütü, herhangi bir varolanın farklı zamanlarda “aynı” olduğunun bilinmesi değildir. Ona göre özdeşlik ölçütü, varolanın aynı

⁷ Lowe, *More Kinds of Being*, s. 25.

⁸ E. J. Lowe, *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford: Clarendon Press, 2006, s. 49.

varolan olduğuna ilişkin kanıt toplama süreci değil; doğruluk koşullarının belirlendiği metafiziksel bir kuraldır. Lowe bu görüşünü şu şekilde dile getirir:

“Vurgulamam gereken bir nokta şu ki, benim şimdi kullandığım anlamıyla bir “özdeşlik ölçütü”, salt bir sezgisel veya kanıtlayıcı ya da başka herhangi bir anlamda tamamen epistemik bir ilke olarak değil, daha çok metafizik ve semantik bir ilke olarak düşünülmemelidir – elbette, bilgi ve anlam meseleleri birbirinden tamamen ayrılmaz. Yani, benim anladığım anlamda bir özdeşlik ölçütünün, bize “a, b ile özdeştir” şeklindeki belirli bir özdeşlik söyleminin doğru olup olmadığını anlamamız için etkili bir yol sunması gerekmez; daha çok, a ve b'nin aynı ya da farklı olması için neyin gerekli olduğunu – ya da Locke'un deyişiyle “özdeşliklerinin ya da farklılıklarının neye dayandığını” – bize söylemesi gerekir.”⁹

Bu ölçütlerin semantik yönü, onların tür terimlerinin anlamına içkin olmalarından kaynaklanmaktadır. Söz gelimi, Lowe açısından “küme” teriminin anlamını tam olarak kavramak, kümenin özdeşlik ölçütlerini kavramak anlamına gelmektedir. Ona göre, “[...] bir “küme”nin özdeşliğinin, aynı elemanları içermesiyle “oluşturğunu” söylediğimde, “küme” kelimesinin anlamı hakkında size kısmen bilgi vermiş olurum.”¹⁰

Bunun yanında, Lowe için, özdeşlik ölçütü epistemik bir ilkeye dayanmaz, çünkü öyle olsaydı bilginin sınırlarında ontolojik belirsizliklere neden olabilirdi. Lowe'a göre, ontolojik anlamda bir varolanın özdeşliği, epistemik anlamda olduğu gibi, belirsiz olsaydı, tutarsızlık ortaya çıkardı. Lowe, şeylerin özdeşliğinin onlara ilişkin bilgiden bağımsız bir yolla ya var olduğunu ya da olmadığını ileri sürer. Dolayısıyla Lowe özdeşlik ölçütlerine bilgilendirme konusunda sınırlama da getirir ve bu koşul da temel türler (basic sortals) varsayımını gerektirir. Lowe'a göre her özdeşlik ölçütü serisi, diğer bir söyleyişle, bir türün özdeşlik ölçütünün başka bir türün ölçütüne dayandığı zincirleme yapısı en sonunda özdeşlikleri başka türlerden türetilmeyen temel türlere dayanmak zorundadır. Ona göre bu temel türler için bilgilendirici bir ölçüt verilemez ve bunun gerekçesi de epistemik değil metafizikseldir. Lowe, metafiziksel gerekçelerle her türden nesne için özdeşlik ölçütü sağlanamayacağını savunur, çünkü bazı türlerce kapsanan nesnelerde özdeşlik başka herhangi bir şeye dayanır olarak ele alınamaz.¹¹ Bu temel nesneler için özdeşlik kökensel ve indirgenemezdir. Dolayısıyla bu türler için bilgilendirici ölçüt verilememesi bilginin sınırlı oluşundan değil, söz konusu varolanların doğasından kaynaklanmaktadır.

⁹ Lowe, *More Kinds of Being*, s. 18-9. Lowe benzer görüşünü sonraki çalışmalarında da sürdürüyor. Bkz. E. J. Lowe, *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*, Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press, 1998, s. 36.

¹⁰ Lowe, *More Kinds of Being*, 26.

Horsten, özdeşlik ölçütlerinin literatürde semantik, epistemik ve metafizik olmak üzere üç farklı biçimde belirlenmeye çalışıldığını ve bu sınıflandırmanın Lowe'un görüşüyle ilgisini ayrıntılı ele alır. Bkz. Leon Horsten, “Impredicative Identity Criteria”, *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 80, S. 2, 2010, s. 415-8.

¹¹ Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 26 ve 28., ve Lowe, *The Possibility of Metaphysics*, 37. Horsten açısından bir özdeşlik ölçütünün kabul edilebilir olması için karşılaması gereken koşullar vardır. Bkz. Horsten, “Impredicative Identity Criteria”, s. 421-2.

Özdeşlik ölçütlerinin metafiziksel yönü bireyleşim (individuation) konusuyla doğrudan ilgilidir. Lowe da bireyleşim kavramını, özdeşlik ve birlik kavramlarıyla birlikte düşünür. Lowe bireyleşimi iki farklı yönüyle şu şekilde açıklar:

“Bana göre bu terimin iki anlamı vardır. Bir anlamda — *bilişsel* anlam diyeceğim — bireyleşim, bir *nesneyi düşüncede tekil olarak belirlemekten* oluşan bilişsel bir başarıdır. Bu anlamda nesneleri bireyleştiren biziz ya da genel olarak düşünürlerdir; bunu [bireyleştirmeyi], onları düşüncede o nesne olarak kavradığımızda yaparız. Ama oldukça farklı bir anlamda — buna *metafiziksel* anlam diyeceğim — bireyleşimin bilişle ya da düşünürlerle hiçbir ilgisi yoktur; o yalnızca varlıklar arasındaki belirli türde bir *metafiziksel belirleme ilişkisi*dir. Bu anlamda bir varlığı — ya da şu anki amaç için daha spesifik olarak söylemek gerekirse bir *nesneyi* — bir ya da daha fazla başka varlık bireyleştirir; bunlar onun bireyleştiricisi ya da bireyleştiricileridir. Bu metafiziksel anlamında, bir nesnenin bireyleştiricileri, o nesnenin hangi *nesne* olduğunu belirleyen varlıklardır.”¹²

Metafiziksel anlamındaki bireyleşim, bir nesnenin hangi nesne olduğunu neyin belirlediğidir. Diğer bir söyleyişle, parçalardan ya da elemanlardan oluşan bir nesnenin bireyleşimini bu parçaları ya da elemanları sağlar. Lowe açısından bu bireyleşim biçimi canlı varolanlar için söz konusu değildir, çünkü bir canlının maddi bileşenlerinin tamamı zamanla değişebildiğinden, hangi parçaların o canlıyı belirli bir bireysel varolan yaptığını parçalar üzerinden belirlemek olanaksız olur. Lowe bunların kendi kendini bireyleştirdiğini, dolayısıyla onların hangi varolanlar olduğunu belirleyeninin de kendileri olduğunu savunur.

Bunun yanında, Lowe’a göre yalnızca şeylerin kendisine özdeş olması, onların bireyleşimi için yeterli değildir. Lowe açıklamasını birlik (unity) kavramını da ekler. Ona göre kendine özdeş olma tüm varolanlar için geçerli olsa bile, onların birer birey olmaları için, altında kapsandıkları türün bir birimi olarak da sayılabilir olmaları gerekir. Bu koşul da Lowe açısından birliği zorunlu kılar. Lowe bu gereklilikle ilgili düşüncesini şu şekilde ortaya koyar:

“Bireysel nesne, tam anlamıyla, belirli bir türden (kind) bir varlık olarak sayılan; bunun için de birliği taşıması gereken varlıktır. Yalnızca birlikli varlıklar, ilkece diğer nesnelerle birlikte sayılabilen birey ya da tekil nesneler olarak nitelendirilebilir. Birlikten yoksun varlıklar da olabilir; bunlara bireyler yerine bölünebilirler (dividuals) diyebiliriz.”¹³

Böylece, Lowe bu ayrımı bölünebilirler kavramıyla somutlaştırmaya çalışır. Ona göre bölünebilirler kendine özdeştir ve birbirinden de farklıdır, ancak bunlar birlikten yoksun oldukları için ne sayılabilir ne de bir birey olabilirler. Lowe bölünebilirleri şöyle anlatır:

“Bölünebilirler sayı atanamaz — ne bir sayısı ne de daha büyük bir sayı. Bunlar ne tekil şeyler ne de çoğulluklardır. Yine de bölünebilirler birbirinden ayırt edilebilir: Bir kaptaki madde miktarı, başka bir kaptaki madde miktarından tamamen ayrı olabilir. Bir madde

¹² E. J. Lowe, “Sortals and the Individuation of Objects”, *Mind & Language*, c. 22, S. 5, 2007, s. 521.

¹³ E. J. Lowe, “Identity, Individuality, and Unity”, *Philosophy*, c. 78, S. 305, 2003, s. 335.

miktarının herhangi bir asıl parçası, bütününden ayrı ve aynı bütünün diğer asıl parçalarından ayrı bir madde miktarıdır.”¹⁴

Lowe açısından bu ayrımın diğer bir yansıması da dilde karşımıza çıkar. Söz gelimi, *kitle adları* (mass nouns) ve *sayım adları* (count nouns) arasındaki karşıtlık buna örnek gösterilebilir. Lowe'a göre her iki ad tür terimi sayılabilir, ancak bunların arasında önemli bir fark vardır. “Su” ve “altın” gibi kitle adları bölünebilir varlıklara karşılık gelen tür terimleridir; dolayısıyla bunlar özdeşlik ölçütü taşırlar. Burada “bu su dünkü su mudur?” gibi bir soru anlamlıdır ancak bunlar sayım ölçütü taşımazlar çünkü “kaç tane su?” sorusu anlamsızdır. Buna karşın “köpek”, “nehir”, “ağaç” sayım adları bireylere gönderim yapan tür terimleridir. Bunlar da hem özdeşlik hem de sayma ölçütü taşırlar. Diğer yandan “şey” ya da “nesne” gibi bazı sayım adlarının kapsamları çok geniş olduğundan, bunlar herhangi bir özdeşlik ölçütü içermezler ve bu nedenle tam anlamıyla tür terimleri sayılmazlar.¹⁵

Böylelikle, Lowe açısından varolan tüm tikeller birey değildir. Ona göre bir bireyi ayırt eden koşul onun birliğinin olmasıdır. Buna göre, madde miktarı bakımından kendine özdeş olsalar bile her varolanın bir birlik içinde varolduğu söylenemez. Söz gelimi, bir elektron kümesi, miktar açısından bireyle aynı olsa da kendisi bir birey değildir, bunların özdeşlik koşulları tam olarak belirlenmiş değildir.

Lowe'un kuramında özdeşlik ölçütlerinin türe bağlı niteliği, birbirinden farklı özdeşlik ölçütleri içeren iki tür kavramı altında aynı bireyin kapsanmasının çelişkiye neden olması sonucunu beraberinde getirir. Dolayısıyla Lowe, farklı özdeşlik ölçütleri içeren türlerin örneklerini özdeşleştirmeye çalışılmasının yersiz olduğunu savunur. İlerleyen bölümlerde ayrıntılı gösterileceği üzere, nehir ile su kütesinin özdeş olduğu önermesi tam da bu nedenle tutarsızdır.¹⁶ Bununla bağlantılı olarak Lowe, bir nesnenin belirli bir zamanda başka bir nesne yoluyla kurulduğu durumlarda iki nesnenin uzayda aynı konumu paylaşacağını, ancak aralarındaki kuruluş ilişkisinin asimetrik olduğunu, yani su kütesinin nehri kurduğunu ama nehrin su kütesini kurmadığını vurgular.¹⁷

¹⁴ Lowe, “Identity, Individuality, and Unity”, s. 329.

¹⁵ Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 14 ve 30. ve Lowe, “Identity, Individuality, and Unity”, s. 330.

¹⁶ Bkz. Harold W. Noonan, “What Is a One-Level Criterion of Identity?”, *Analysis*, c. 69, S. 2, 2009, s. 276-7.

¹⁷ Bu asimetrik ilişkiyle, nesnelerin oluşumunun ya da bireyleşiminin özdeşlikten ayrı düşünülmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Lowe'un dört-kategorili ontolojisi içinde, ek varlık türleri varsaymaksızın, söz gelimi, nehir ve su arasındaki bireyleşim ilişkisinin çözümlenebildiği savunulmaktadır. Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 88.

3. Dört-kategorili Ontoloji içinde Özdeşlik

Lowe'a göre metafiziğin temel amacı, varolanların ne tür şeyler olduğu sorusunu yanıtlamaktır. Lowe, bu amacın yerine getirilebilmesi için dört temel ontolojik kategorinin kabul edilmesi gerektiğini savunur. Bunlar türler (kinds), özellikler (attributes), nesneler (objects) ve kiplerdir (modes). Onun "ontolojik kare" olarak nitelendirdiği bu dört-kategorili ontolojisi tözsel tümelleri (çeşitleri), tözsel olmayan tümelleri (özellikler ve bağıntılar), bireysel tözleri (nesneler) ve özellikler ile bağıntı örneklerini (kipler) içerir.¹⁸ Lowe bu kategorilerin kendilerinin varlık olmadığını belirterek; herhangi bir varolanın hangi kategoriye ait olduğu, o kategorinin üyelerine özgü varoluş ve özdeşlik koşullarınca belirlendiğini savunur. Lowe, örnekleme (instantiation) ve karakterize (characterization) olma yoluyla bu dört-kategorinin birbirine bağlandığını düşünür.¹⁹ Bir tikelin tümelin tikel bir örneği olması ilişkisi örneklemedir ve Lowe'un kuramı içinde, nesnelerin türleri ve kiplerin de özellikleri örnekleme olmak üzere iki biçimde yer alır. Söz gelimi "Fino" adlı bir köpek, köpek türünü örneklerken, Fino'nun şu anki tüylü oluşu gibi bir kip de tüylülük özelliğini örnekler. Lowe açısından karakterize etme ise iki farklı düzeyde işler. İlkinde tümel özellikler ya da özellik tümelleri tözsel türleri karakterize ederken; diğerinde ise kipler ya da özelliklerin tikel örnekleri bireysel nesneleri karakterize eder. Örneğin, "kırmızılık" tümeli domates türünü; bir elmanın kırmızılığı (kip) ise bu bireysel elmayı karakterize eder.

Böylelikle Lowe'a göre bir nesnenin bir özelliği örnekleme eğilimsel ve edimsel olmak üzere iki yolda olur. Lowe açısından bir nesne belirli bir özelliği eğilimsel olarak örnekliyorsa, bu nesnenin söz konusu özellik yoluyla nitelendirilen bir türü örnekleme-sinden kaynaklanır. Söz gelimi, lastik bir topun yuvarlak olduğu eğilim örneğiye, bu onun doğası gereği yuvarlak olmayı içermesinden dolayı öyledir. Buna karşın edimsel örnekleme ise, nesnenin bu özelliği örnekleyen bir kip yoluyla doğrudan nitelendirilmesiyle gerçekleşir. Lastik top şu an sıkıştırılmadığı için yuvarlaksa, bu, topun o andaki yuvarlak olma özelliğine karşılık gelen bir kiple nitelendirildiği anlamına gelir.²⁰

Lowe'un dört-kategorili ontolojisi içinde kalarak düşünüldüğünde, ona göre ontolojik bağıllık ilişkileri tek biçimli değildir. Bunlardan bir tanesi *sıkı varoluşsal bağıllıktır* (rigid existential dependence). Bu bağıllık ilişkisine göre, "x, y'ye sıkı biçimde varoluşsal olarak bağılıdır: "Zorunlu olarak, x varsa y de varolur." Diğerisi ise sıkı olmayan varoluşsal bağıllıktır. Bu bağıllık ilişkisine göre, herhangi bir tümelin tikel örneklerine bağlı olması gibi, hangi örneğin varolmasından çok en az bir örneğinin varolmasının gerekli olduğu ilişkidir. Sonuncusu ise, özdeşlik bağıllığıdır. Buna göre herhangi bir şeyin hangi varolan olduğu, yani özdeşliği başka bir şey yoluyla belirlenir.²¹

¹⁸ Bkz. Lowe, *The Four-Category Ontology*, s. 22.

¹⁹ Bkz. Lowe, *The Four-Category Ontology*, s. 21.

²⁰ Bkz. Lowe, *The Four-Category Ontology*, s. 39-40.

²¹ Bkz. Lowe, *The Four-Category Ontology*, s. 34-5.

Özdeşlikle ilgisi düşünüldüğünde, Lowe'un kuramı içinde herhangi bir varolanın bir başka varolanla özdeşlik bakımından bağıntılı olması, bu ikisinin nasıl varlıklar olduğunu belirler. Lowe şunları söyler:

“Örneğin bir taş yığını, onu oluşturan bireysel taşlara özdeşlik bakımından bağımlıdır. Bazı nesneler ise — en açık biçimde, belirli basit ya da bileşik olmayan nesneler — hiçbir şeye özdeşlik bakımından bağımlı değildir. Benzer şekilde, özellikler ve ilişkiler en fazla yalnızca başka özellik ve ilişkilere özdeşlik bakımından bağımlı olabilir. Örneğin bileşik özellikler, eğer varlarsa, bileşenlerini oluşturan özelliklere özdeşlik bakımından bağımlıdır. Buna karşılık, kiplerin de türlerin de başka bir ontolojik kategoriye ait varlıklara hem özdeşlik hem de sıkı varoluşsal bakımdan bağımlı olması bu kategorilerin ayırt edici özelliğidir. Kipler söz konusu olduğunda bu kategori, nesneler kategorisidir — çünkü kipler, nitelendirdikleri nesnelere hem özdeşlik bakımından hem de katı biçimde varoluşsal bakımdan bağımlıdır. Örneğin bireysel kırmızı bir elmanın tikel kırmızılığı, özdeşliği ve varoluşu bakımından sıkı biçimde o elmaya bağımlıdır. Türler söz konusu olduğunda ise bu kategori, özellikler ve ilişkiler kategorisidir — çünkü türler, onları nitelendiren özel özelliklere hem özdeşlik bakımından hem de sıkı biçimde varoluşsal bakımdan bağımlıdır.”²²

Bu bağıllık ilişkilerinin biçimsel ontolojik ilişkiler olması gerekir. Lowe'a göre biçimsel ontolojik ilişkiler varolanlara dışarıdan eklenmez; varolanların doğalarında içerilir. Bu nedenle kip ile nesne arasında bağıllık ilişkisi, birbirinden bağımsız iki varolanı birbirine sonradan bağlayan bir üçüncü şey değildir. Ona göre:

“[...] şeyler arasındaki tüm bağıllık ilişkileri, söz konusu varlıkların birbirleriyle kurdukları belirli diğer biçimsel ontolojik ilişkiler tarafından oluşturulur; dolayısıyla bu diğer biçimsel ontolojik ilişkiler, bir bakıma, çeşitli durumlarda oluşturdıkları farklı bağıllık ilişkilerinden her zaman daha temel nitelikte olacaktır.”²³

Dolayısıyla kipin şeyle olan bağıllık ilişkisi, önce şeyin ve kipin varolmasını, ardından aralarında bir bağıllık ilişkisi kurulmasını gerektirmez. Kip, nesneyle ilişkisinde zaten kip olarak varolur ve bu ilişki onun doğasının bir parçasıdır, ne olduğunun bir yönüdür.

Özdeşliğe bağlı olma ilişkilerinin Lowe'un kuramı açısından taşıdığı önem göz önüne alındığında, Lowe'a göre bir varolanın ne olduğu ya da hangi özdeşlik koşullarına bağlı olduğu sorusu, ancak o varolanın kapsandığı kategorinin kendisine özgü bağıllık ilişkisi belirlendikten sonra anlaşılabilir. Lowe açısından, bir varolan özdeşliği açısından başka bir varolana bağlıysa, o zaman ilki, diğeri olmazsa varolamaz ve bu türden bir özdeşlik, sıkı ya da belirli özdeşliktir. Ancak özdeşlikte bağlı olma aslında asimetriktir. Lowe'un belirttiği bu asimetrik özel bağıllık ilişkisine göre, nesnelerin kiplerine değil, kiplerin nesnelere bağlı olması, nesne ile özellik arasındaki ontolojik önceliği de belirlemektedir.²⁴ Bu nedenle, Lowe'a göre, kipin özdeşliği nesneye bağımlıdır ama nesnenin özdeşliği kipe bağımlı değildir.²⁵

²² Lowe, *The Four-Category Ontology*, s. 116.

²³ Lowe, *The Four-Category Ontology*, s. 37.

²⁴ Bkz. Lowe, *The Four-Category Ontology*, s. 44.

²⁵ Bkz. Lowe, *The Four-Category Ontology*, s. 207.

Kipler, Lowe'un ontolojisine göre, nesnelerin açıklanmasını sağlar. Buna göre Lowe, tikel özellikleri temele alan ve nesnelerin bu özelliklerin bir demeti olduğunu savunan trop kuramları gibi yaklaşımlardan farklı olarak; tikel özelliklerin bir arada durmasını sağlayan ve onların aynı nesnenin özellikleri yapan şeyi açıklayabilmek için nesnenin önceden varsayılması gerektiğini savunur.²⁶ Çünkü, ona göre, tikel özellikler demetinin birliği demetin kendisinden değil, nesnenin birliğinden gelir. Dolayısıyla, nesnenin özelliklerinin birliğinden oluştuğu savı, Lowe'a göre döngüsellik içerir çünkü nesnenin ne olduğunun açıklanması için kullanılan özellik aslında nesneyi değil kendisini açıklamış olur.²⁷ Buna göre, Lowe açısından, nesneler ile özellikler arasındaki farklılık, zihnin bunları alımlama biçimine göre değil, zihne bağlı olmayan şeylerin kendisindeki nesnel farklılıktan kaynaklanır. İleride ayrıntılı olarak gösterileceği gibi, Lowe açısından türlerin belirleyici olan özsel özelliklerine özdeşlik bakımından bağlı olması, tür özdeşliğinin nasıl gerçekleştiğini de gösterir. Söz gelimi, Fino'nun da kapsandığı "köpek" türü, başka bir türe değil, onun doğasını belirleyen tümel özelliklere bağlı olarak kendisi olmaktadır.

Böylece, ontolojik bağlılık türleri de bu bağlamda birbirinden ayrı işlevleri yerine getirir. Sıkı varoluşsal bağlılık hangi varolanların, diğer varolanlardan hangisi olmadan varolamayacağını belirlerken; özdeşlik bağlılığı ise hangi varolanın tam olarak hangi varolan olduğunu belirler. Bu ayrımın somut karşılığı Lowe'un kiplerle ilgili açıklamasında görülebilir. Söz gelimi, bir elmanın şu anki kırmızılığını düşünüldüğünde, bu kip, o elmaya sıkı varoluşsal bakımdan bağlıdır. Çünkü elma ortadan kalktığında bu kırmızılık da zorunlu olarak yok olur. Böyle bir kırmızılığı örneklemek için herhangi başka bir nesne değil tam olarak bu nesne (bu elma) gereklidir. Bununla birlikte aynı kip, o elmaya özdeşlik bakımından da bağlıdır. Buna göre, bu kırmızılığın hangi kırmızılık olduğunu, yani özdeşliğini belirleyen yine o elmadır. Başka bir elmanın kırmızılığı renk bakımından birebir aynı olsa bile sayısal olarak farklı bir kiptir; çünkü her iki kip de farklı bir nesneye bağlıdır ve hangi kip olduğunu o nesneden alır. Böylelikle, buradaki asimetrik ilişki, bu kırmızılık olmadan elmanın varolabilmesi ama elma olmadan bu kırmızılığın varolamamasıyla belirginleşir. Özdeşlik bağlılığı sıkı varoluşsal bağlılığı gerektirirken tersi geçerli değildir; bu nedenle özdeşlik bağlılığı daha güçlü bir ilişkidir. Bu çerçevede tür kavramlarının bireyleşim ve özdeşlik açısından nasıl işlediğinin ayrıntılı ele alınması gerekmektedir.

²⁶ Bkz. Lowe, *The Four-Category Ontology*, s. 14.

²⁷ Bkz. Lowe, *The Four-Category Ontology*, s. 14.

4. Temel Türlerin Belirlenimi

Lowe, tür (sortal) terimini ilkin Locke'un belirli bir türden şeylerin karmaşık genel ideasını karşılamak için kullandığını belirtir. Lowe da tür kavramını büyük ölçüde Locke gibi tözsel genel terimler olarak kullanır, ancak tür kavramını sıfat terimlerinden ayrı bir şekilde düşünür. Lowe'a göre "Bir tür kavramı, belirli bir çeşit veya türden bireyleri anlatan bir kavramdır."²⁸ Bir bireyin bir tür kavramı altında kapsanması, Lowe'a göre, onun özdeşleştirilmesini, bir tane olarak sayılabilmesini ve farklı bağlamlarda aynı birey olarak belirlenmesini sağlar. Lowe şunları söyler:

"Tür terimleri, "kırmızı", "yuvarlak" ve "ağır" gibi sıfat terimlerle karşılaştırılabilir. Tür ve sıfat terimler arasındaki temel ayrımın şu olduğu yaygın biçimde kabul edilir: Her ikisi de uygulama ölçütlerini içerirken, yalnızca birinciler özdeşlik ölçütlerini taşır. Bir genel terimin uygulama ölçütü, o terimin neye uygulandığını bize söyler; başka bir deyişle, terimin kaplamasını belirler: Ancak ve ancak tüm üyeleri söz konusu terimle doğru biçimde betimlenen varlıklar kümesini, örneğin "kedi" tür terimi söz konusu olduğunda kediler kümesini ve "kırmızı" sıfat terimi söz konusu olduğunda kırmızı şeyler kümesini [belirler]. Bir tür teriminin özdeşlik ölçütü ise o terimin uygulandığı bir şeyin, terimin uygulandığı başka bir şeyle aynı mı yoksa sayısal olarak özdeş mi olduğunu neyin belirlediğini bize söyler: Örneğin, şu an paspasın üzerinde oturan kedinin eskiden kanepenin üzerinde uyuyan kediyle aynı kedi olup olmadığını [söyler]."²⁹

Lowe açısından tür terimlerinin üç farklı kullanımı bulunmaktadır. Bunlar dil, zihin ve ontolojik düzeydeki kullanımlardır. Söz gelimi, "kedi" ya da "elma" gibi sözcükler doğal bir dilin parçaları olan sözcüklerdir. Bununla birlikte farklı dillerde farklı sözcükler kullanılsa da hepsinde aynı şeyin düşünüldüğü kavramlar vardır ve kavramlar bu sözcüklerden farklıdır. Lowe bu düzeyde tür kavramlarının zihinsel düzeyde olduğunu ileri sürer. Bunun yanında bir de kedi ve elma gibi gerçekten varolan varlıklar vardır ve bunlar gerçek ya da tözsel türlerdir. Bireysel nesneler bunları örnekler. Buna göre, Lowe açısından bu üç düzey tür kullanımı arasında, bir tür teriminin bir kavramı dile getirmesi, o kavramın varolan bir türe karşılık gelmesi gibi bir ilgi vardır.

²⁸ Lowe, *More Kinds of Being*, 1. Lowe'un tür kavramı tanımlanırken "çeşit" ve "tür" sözcüklerini kullanarak tanımlaması kendi döngüsellik eleştirisiyle karşılıklı oluşturmuyormuş gibi görünebilir. Ancak Lowe tanımlama ile açıklama arasındaki ayrımı dayanarak yapıyor gibi görünmektedir. Lowe, tür ile bireyin formel tanımlarını verdikten sonra bireyin ve türün önerilen tanımlarının indirgeyici çözümler olarak değil ama bu kavramların açıklamaları olarak anlaşılması gerektiğini, çünkü bireyle tür arasındaki ayrımı tanımlamak için kullanılan değişkenlerin de zaten bu ayrımı önceden varsaydığını ve bundan dolayı da tam anlamıyla indirgeyici bir tanımın olanaksız olduğunu düşünür. Dolayısıyla Lowe açısından bakıldığında, "a, b ile özdeş" ancak ve ancak bu ikisi aynı nesneye gönderim yapıyorsa" gibi önermelerdeki "aynı" sözcüğü zaten "özdeş" sözcüğünü getirmektedir. Dolayısıyla, kısaca söylenirse, Lowe açısından özdeşlik, varlık gibi kavramsal olarak kökenseldir ve onu kavrayan için bu kavram ona açıklanabilir, kavramayan birine ise bu açıklanamaz; aynı şekilde, tür kavramı da böyle bir kavramdır ve yalnızca açıklanabilir, indirgeyici biçimde tanımlanamaz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 25-6 ve 38.

²⁹ Bkz. Lowe, "Sortals and the Individuation of Objects", s. 515.

Son alıntıda Lowe'un cümlelerinde belirtildiği gibi, sıfat terimleri özdeşlik ölçütünü taşımazlar, çünkü bu terimlerin uygulandığı şeylerin özdeş olmaları için gereken, söz gelimi, kırmızı bir nesnenin bir başka kırmızı nesneyle özdeş olması için yerine getirmesi gerekli bir koşul yoktur, çünkü kırmızı bir şeyin bir başka kırmızı şeyle özdeş olup olmadığı ne türden şeyler olmalarına bağlıdır. "Kırmızı" gibi sıfat işlevi gören terimler gibi, Lowe açısından, maddi nesne (material object) de tür terimi değildir.³⁰ Ona göre her maddi nesne, yalnızca bu ortaklığı taşıdığı için aynı özdeşlik ölçütünü taşıyamazlar. Örneğin, bir köpek ile bir ağaç gibi iki varlık maddeden oluştukları için özdeş sayılamazlar. Lowe'a göre "maddi nesne" gibi terimler kategoriye aşkın (transcategorical), yani çok sayıda ontolojik kategoriye gönderim yapan ve bu nedenle hiçbirinin özdeşlik ölçütünü tek başına içermeyen bir meta-terimdir.³¹ Maddi nesneler kadar kapsayıcı olmasa da "canlı nesne" gibi hem özdeşlik ölçütünü taşıyan hem de belirli türlere özgü süreklilik koşullarını da aşan terimler bulunmaktadır. Dolayısıyla, "köpek", "ağaç" gibi tür terimleri en temel düzeyde; "canlı organizma" gibi kategorik terimleri bir üst düzeyde; "maddi nesne" gibi kategoriye aşkın terimler ise en üst düzeyde bulunur. Böyle bir tür hiyerarşisi, özdeşliğin görelî mi yoksa mutlak mı olduğu sorusuna Lowe'un nasıl yanıt verdiğinin temelini de oluşturmaktadır.

5. Görelî ve Mutlak Özdeşlik Tartışmalarında Lowe'un Konumu

Özdeşliğin görelî mi yoksa mutlak mı olduğu tartışması, çağdaş analitik metafiziğin en etkili tartışmalarından biridir. Bu tartışmalarda özellikle Geach, Wiggins ve Lowe gibi düşünürlerin görüşleri etkili olmuştur. Önceki bölümde değinildiği gibi, bu tartışmada Lowe, Geach'i görelî özdeşlik kuramına karşı çıkarken, Wiggins ile önemli ölçüde benzer düşünceleri benimsedi. Bununla birlikte Lowe, Wiggins'in mutlak özdeşlik kuramını temellendirmede dayandığı ilkelerden bazılarının sorunlu olduğunu dile getirir. Bu başlık altında hem Geach ve Wiggins'in konumları kısaca gösterilecek hem de Lowe'un onlardan hangi bakımlardan ayrıştığı üzerinde durulacaktır.

Geach, "a, b ile özdeş" biçimindeki her özdeşlik belirlemesinin eksik bir anlam olduğunu, bunun "a, b ile aynı F'dir" biçiminde bir tür kavramıyla genişletilmesi gerektiğini savunur. Buradaki genişleme Geach açısından özdeşliğin zorunlu değil görelî olduğunu yansıtır. Bu durumda, "a, b ile aynı F'dir" doğru olabilirken, "a, b aynı G'dir" doğru olmayabilir.³² Geach'in verdiği örnekte olduğu gibi, birinin dün konuştuğu haberci ile bugünkü haberci "aynı haberci" olabilirken, "aynı kişi" olmayabilir, çünkü göreve gelen kişi değişmiş olabilir.

³⁰ Bkz. Lowe, "Sortals and the Individuation of Objects", s. 518.

³¹ Bkz. Lowe, "Sortals and the Individuation of Objects", s. 520-1.

³² Lowe'un Geach ile ilgili yorumu için bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 57-8.

Bununla birlikte, Lowe, Geach'in bu argümanına iki biçimde yanıt verir. İlkine göre, Lowe açısından “haberci olmak” yüklemi bir tür terimi değildir, daha çok soyut bir durumu, bir görevi temsil etmektedir.³³ Böylece, Lowe'a göre “haberci” olan bağımsız bir nesne türü yoktur. Geach'in savının geçerli olması için kullanılan terimlerin gerçek türlerle karşılık gelmesi gerekir.³⁴ Lowe'un diğer eleştirisi de Geach'in tür ontolojisine yöneliktir. Geach, “haberci” ve “adam” terimlerinin farklı özdeşlik ölçütleri taşıdığı sonucuna ulaşır. Ancak Lowe açısından haberci gibi bir terimin, herhangi bir kişinin sahip olduğu biçimde uzayzamansal sürekliliği yoktur.³⁵

Bunun yanında, Lowe'un bu eleştirisine Geach'in kuramı içinden nasıl yanıt verilebileceğine baktığımızda, önemli ayrımlar ortaya çıkmaktadır. Geach, “adam” ve “haberci” memurlara ilişkin tek bir özdeşlik ölçütünün olmadığını, haberci bir memurun uzayzamansal sürekliliğinin uzun süre sürdürmediğini; benzer şekilde “adam”ın töz terimi ve “haberci”nin de tözsel olmayan bir terim olmasının bir öneminin olmadığını belirtiyor.³⁶ Yani, Geach açısından, Lowe'da olduğu gibi, bir terimin töz terimi ya da sıfat işlevi gören bir terim olması mantıksal bakımdan belirleyici değildir; ona göre burada belirleyici olan, o terimin özdeşlik ölçütü taşıyıp taşımadığıdır. Geach açısından “haberci” ya da “adam” terimleri özdeşlik ölçütü taşımaktadır ve bu iki terim arasındaki fark yalnızca hangi ölçütün kullanıldığıyla ilgilidir. Buna göre, Lowe'un yaptığı “haberci” teriminin tür terimi olmadığı eleştirisi, Geach açısından tür ile töz türünü özdeşleştiren bir öncülü varsaymaktadır. Geach de zaten bu biçimdeki bir özdeşleştirme biçimine karşı çıkmaktadır. Geach açısından bakıldığında, nesneler aynı anda birden fazla tür kavramı altında kapsanabilirler, dolayısıyla Lowe'un birden fazla türü örneklemenin olanaksızlığı savı, Geach açısından, sonucun değil öncülün tartışmalı olduğunu gösterir. Bununla birlikte Lowe'a göre türler bireylerin ne olduğunu, yani hangi özdeşlik koşullarına bağlı olduğunu belirler. Dolayısıyla, her anlamlı özdeşlik önermesinin tür biçiminde genişletilebileceği tezi, özdeşliğin göreceli olduğunu değil, tikellerin türsel kategorileri olmadan varolamayacağı savını içerir.

Geach'in göreceli özdeşlik görüşünü somutlaştıran bir diğer örnek, daha önce değinilen nehir-su argümanıdır. Ona göre, Heraklitos'un aynı nehirde iki kez yıkandığı ama aynı suda iki kez yıkanmadığı varsayıldığında, göreceli özdeşlik yine öne çıkar. Lowe açısından ise, Geach'in argümanı şu öncüle dayanır: “Her nehir sudur”. Bu öncülün doğru olabilmesi için “A bir nehirdir” ile “A bir su kütesidir” yüklemelerindeki “—dır” koşaçlarının aynı türden koşaçlar olması gerekir; diğer türlü, aynı terim farklı anlamlarda kullanıldığı için çıkarım hatası olur. Lowe burada her iki seçeneğin de Geach'in savındaki zayıflığı gösterdiğini savunur. Eğer her iki yüklemdeki “-dır”, örnekleme “-dır”ı ise, diğer bir söyleyişle hem nehir hem su aynı bireysel nesnenin iki ayrı tür altında örneklenmesiye, bu durumda ilk

³³ Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 60.

³⁴ Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 62.

³⁵ Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 70-1.

³⁶ Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 206 ve 218.

önerme yanlış olur. Lowe açısından bunu anlamak için nehir ile su kütesinin özdeşlik ölçütlerini birlikte düşünmek yerinde olacaktır. Buna göre, nehrin özdeşlik ölçütüne göre suyun bir bölümünün çıkarılması nehri ortadan kaldırmaz, çünkü nehir biraz daha küçük bir nehir olarak varolmayı sürdürür. Buna karşın, su kütesinin özdeşlik ölçütüne göre, o kütenin bir bölümünün çıkarılmasıyla geriye aynı su kütesi kalmayacağından o su kütesi varlığını sürdüremez. Böylelikle, aynı bireyin hem nehir hem de su kütesi türünü örneklediği varsayıldığında o bireyden suyun bir bölümü çıkarıldığında hem “birey varolmayı sürdürür” hem de “birey varolmayı sürdürmez” biçiminde çelişkili bir sonuca varılır ve Lowe bundan dolayı varsayımın yanlış olduğunu belirtir.³⁷ Dolayısıyla Lowe, Leibniz yasasına gitmeden buradaki çelişkinin iki ölçütün aynı bireye birlikte uygulanmasından çıktığını Geach’e karşı kanıtlamaya çalışmaktadır. Diğer yandan eğer “A bir su kütesidir” yüklemindeki “-dır”ın, kuruluş “-dır”ı olduğu öne sürülürse — yani su kütesi nehri kurmaktadır anlamına gelirse — o zaman ilk önerme doğru olabilir, ancak bu durumda yapılan çıkarımların bazıları yanlış olur. Lowe’a göre, söz gelimi, “Herakleitos dün bir nehirde yıkandı ve bugün aynı nehirde yıkandı” önermesindeki “-dır” koşacı örnekleme anlamında “Her A için: A bir nehir ise A bir sudur” önermesindeki “-dır” kuruluş anlamında kullanılmış olur ve bu da bir argümanda aynı terimin farklı anlamlarda kullanılmasından kaynaklı bir hataya neden olur.³⁸ Bu nedenle Lowe, Wiggins’in özdeşlik ile kuruluş arasındaki ayrımı göz önüne aldığını; ancak örnekleme “-dır”ını bağımsız bir üçüncü kategori olarak düşünmediği için bu ikilemin onun argümanında yeterince belirginleşmediğini ve Wiggins’in Geach’e karşı kendi kuramını savunmasının bu açıdan eksik kaldığını savunur.³⁹

Lowe’un Geach’e karşı yaptığı diğer bir eleştiri, Geach’in “Tibbles” örneğiyle ilgilidir. Geach’in tezi kısaca şu şekilde ortaya konulabilir: “Tibbles” adında bir kedinin en az bin tüyü olduğu varsayalım. Onun bir tüyün eksilse bile kedi yine aynı kedi olacağına göre, her bir tüy çıkarıldığında geriye kalan parça — $C_1, C_2, \dots$ — da bir kedi sayılmalıdır. Ancak bu parçaların hiçbirisi birbirleriyle aynı madde yığını değildir. Öyleyse minderde 1001 kedi mi vardır? Geach’e göre bu paradoks, özdeşliğin göreliliği olduğu kabul edildiğinde çözüme kavuşur. Şunu söyler: “Bu 1001 kedi dokusu yığınının hiçbirisi bir diğeriyle aynı yığın olmasa da her biri diğeriyle aynı kedir: dolayısıyla her biri bir kedir, ancak minderde yalnızca bir kedi vardır ve başlangıçtaki hikâyemiz geçerliliğini korur.”⁴⁰

³⁷ Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 67.

³⁸ Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 85-6.

³⁹ Lowe açısından “kişi” ile “canlı organizma” gibi tür terimlerinin de farklı özdeşlik ölçütleri bulunmadır. Ona göre farklı özdeşlik ölçütü olan iki tür kavramının aynı bireyi kapsaması olanaksız olduğundan, kişiyi özel olarak canlı organizma saymak, bu iki tür terimini özdeşleştirmek anlamına gelir ve bu da çelişkiye neden olur. Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 121. Lowe’un en özgün görüşlerinden biri de “bedensiz kişi” kavramıyla ilgilidir. Ancak bu çalışmanın odak noktası tür kavramları ve özdeşlik ilgisi olduğundan onun bu görüşü burada ayrıntılı ele alınmamaktadır. Bu konuyla ilgili özellikle Lowe’un *More Kinds of Being* kitabının 8. Bölümüne bakılabilir.

⁴⁰ P. T. Geach, *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, 3. baskı, Ithaca: Cornell University Press, 1980, s. 216.

Ancak Lowe açısından Geach'in bu çözüm önerisi "aynı kedidir" belirlemesinin mutlak özdeşliği değil yalnızca bir denklik bağıntısını dile getirdiğini kabul etmeye zorlamaktadır. Lowe'a göre bu olmadan da "Tibbles bir kedidir" ile "C bir kedidir" önermelerindeki "bir kedidir" yüklemine iki farklı anlamda kullanıldığı düşünülebilir. Ona göre Tibbles "kedi" türünü örnekler; C ise Tibbles'ı oluşturur. Buna göre, Tibbles tek bir tüyünün düşmesiyle var olmaktan çıkmaz; C ise tam da o nedenle var olmaktan çıkar. Lowe açısından bu anlam farkı kabul edildiğinde Geach'in nerede yanlışlığı da görülür, çünkü Geach'in argümanı "bir kedidir" yüklemine her iki önermede de tekil anlamlı olduğunu varsaymaktadır.⁴¹

Bununla birlikte, Geach, Lowe'un dikkat çektiği bu anlam ayrımını kabul etmek zorundaymış görünse de onun kendi kabulleri bu sonucu zaten içermektedir. Geach'in Lowe'a yazdığı tek sayfalık yanıtında bu içermektedir: "Tibbles'ın t zamanında var olup olmadığına ve t zamanında Tibbles ile çakışan c doku kütesinin t' zamanında hâlâ var olup olmadığına karar vermek için farklı özdeşlik ölçütlerine gereksinim duyarız."⁴² Geach'in bu görüşüne göre Lowe'un çözümlemesi de aslında onaylanmaktadır. O da farklı özdeşlik ölçütlerinin zorunlu olarak farklı "-dır" koşacı kullanımlarını gerektirdiğini varsayar. Dolayısıyla Tibbles paradoksu görelî özdeşliği desteklemekten çok, örnekleme ve oluşum koşacı arasındaki ayrımın gerekliliğini kanıtlar niteliktedir.⁴³

Şimdi, Lowe'un Geach'e karşı geliştirdiği biçimsel argümanının temel özellikleri gösterilebilir. Lowe, *More Kinds of Being* kitabının beşinci bölümünde görelî ile mutlak özdeşlik tartışmalarının yerine getirmesi gereken koşulları içeren S, R ve A adını verdiği üç tez geliştirir.⁴⁴ Bunlardan ilki türsel genişletilebilirlik tezidir (S). Bu teze göre "a, b ile özdeş" biçimindeki her anlamlı özdeşlik önermesi ilkece "a, b ile aynı F'dir" biçiminde bir tür kavramıyla genişletilebilmek zorundadır. Lowe açısından bunu hem Geach hem de aşağıda gösterileceği gibi Wiggins kabul eder. İkincisi indirgenebilirlik tezidir (R). Bu teze göre "a ile b aynı F'dir" belirlemesi, ancak ve ancak "a bir F'dir", "b bir F'dir" ve "a ile b mutlak anlamda özdeş" koşullarının tümü sağlandığında doğrudur; yani türler yoluyla sınırlandırılmış her özdeşlik önermesi, sınırlandırılmamış mutlak özdeşliğe indirgenebilir görünmektedir. Lowe, özdeşliğin görelî olduğunu savunanların bu teze karşı çıktığını belirtir. Üçüncüsü ise mutlaklık

⁴¹ Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 80-1.

⁴² P. T. Geach, "Reply to Lowe's Reply", *Analysis*, c. 42, S. 1, 1982, s. 32.

⁴³ D. Wiggins ise "Tibbles" paradoksuna daha farklı bir şekilde bakar. Ona göre, t₁ anında "Tib" adı verilen parçanın bağımsız bir kedi olarak varolduğunu kuran varsayımın kendisini başlangıçtan geçersiz saymaktadır. Herhangi bir hayvan varoluşunu boyunca tüm parçalarını taşır; dolayısıyla t₁'de kuyruğu olan "Tibbles" ile "kuyruğu olmayan Tib" kavramı en başından örtüşmez. Wiggins'e göre "t₁'de böyle bir kedi yoktu"; dolayısıyla paradoks, Lowe'un önerdiği anlam ayrımı yolundan değil, doğrudan paradoksu kuran ontolojik varsayımın kaldırılması yoluyla giderilebilir. Bkz. David Wiggins, *Continuants: Their Activity, Their Being and Their Identity*, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 37.

⁴⁴ Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, 72.

tezidir (A). Bu tez açısından ise “a ile b aynı F ise ve her ikisi de G ise, o zaman a ile b aynı zamanda aynı G’dir”, yani iki şey tek bir tür altında özdeşlerse, bunların her ikisinin de altında kapsandığı başka bir tür kavramı altında da özdeş olmaları gerekir. Lowe açısından eğer A tezi doğru varsayılmazsa bu durumda görelî özdeşlik kuramı kabul edilmiş sayılır.⁴⁵ Böylelikle Geach’in A tezine karşı izlediği düşünme biçimini de Lowe şu şekilde anlatır:

“Böylece Geach’in (R)’nin yanlışlığını savunarak (A)’ya karşı çıkma yolunu izlediğini bu bölümde gördüğümüz üzere iyi anlıyoruz. Bu noktaya kadar Leibniz yasasına başvurmam için herhangi bir neden çıkmamış olsa da söz konusu yasanın mutlaklık ile görelilik arasındaki tartışmayla açık bir ilgisi vardır. Öyleyse şunu da belirtmek gerekir ki Leibniz yasası kabul edildiğinde (A), (S)’den doğrudan çıkmaktadır. [...] Dolayısıyla görelîcinin Leibniz yasasına — en azından onun klasik, kısıtlanmamış biçimiyle — karşı çıkmak zorunda olduğunu görüyoruz.”⁴⁶

Lowe açısından Geach’in görelî özdeşliği savunmak içi A tezini ve bu teze karşı argüman geliştirmek için de Leibniz yasasını kuramının dışına atmak zorunda kalmıştır. Geach açısından bakıldığında, Leibniz yasası, yalnızca mutlak özdeşlik kavramıyla uyumludur ve görelî özdeşlik kuramı ise bu yasanın geçerli olduğu bağlamın dışındaki bir özdeşlik anlayışını benimsemektedir. Ona göre, “Ödenecek bedel “-aynı kedir-” söyleminin mutlak özdeşliği değil yalnızca belirli bir denklik ilişkisini dile getirdiğini kabul etmektir; ama bu bedel, başka yerlerde savunduğum gibi, yine de ödenmek zorundadır, çünkü mantıkçıların varsaydığı gibi mutlak özdeşlik yoktur.”⁴⁷ Geach açısından Leibniz yasasını dışarı atmak olumsuz bir tutum değil, tersine, görelî özdeşlik kuramının yararına güçlüğü elemeyi sağlar. Dolayısıyla, Lowe’un bu tutumu fazla katı olarak nitelendirmesi, yalnızca mutlak özdeşliğin içerdiği bir belirlemedir. Geach de bunu kabul etmez ve Leibniz yasasına bağlı kalmamak da onun açısından tutarsızlığa neden olmaz.

Bunun yanında Lowe, nesnelerin yalnızca belirli türler altında kapsanmasıyla bireyleşeceğini, kendine özdeşliğini koruyacağını savunan katı özcü görüşü de benimsemez. Aralarında önemli ayrımlar olsa da Lowe, Geach’in tözsel genel terimlerin kullanımlarına göre özdeşlik ölçünü taşıdığı, sıfat terimlerinin ise taşımadığı görüşüne katılır.⁴⁸

Lowe’un Geach tartışmasındaki tutumuna yakın olan bir diğer düşünür Wiggins’tir. O da özdeşliğin mutlak ve tekil anlamlı olduğunu savunur. Wiggins Geach’in “a, b ile özdeş” önermesinin “a, b ile aynı F’dir” biçiminde bir tür kavramıyla genişletilmesi gerektiği yönündeki görüşüne katılmakta birlikte, bu genişlemenin görelî özdeşliği

⁴⁵ Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 72-3.

⁴⁶ Lowe, *More Kinds of Being*, s. 74-5.

⁴⁷ Geach, *Reference and Generality*, s. 216.

⁴⁸ Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 21-2.

değil töz türleriyle birlikte mutlak özdeşliği sağladığını ileri sürerek ondan ayırır.⁴⁹ Lowe, Wiggins'in tür kavramlarını nesnenin etkinlik ilkesine, yani davranış ve varoluş biçimine dayandırmasının doğal türler ile yapay nesneler arasında asimetrik bir ontoloji ürettiğini düşünür. Lowe açısından özdeşlik ölçütlerinin işlevi, nesnenin etkinlik biçimini değil, hangi koşullar altında aynı nesne olmayı sürdürdüğünü belirleyen metafiziksel-semantik kuralları içermektir.

Bunun yanında Wiggins, Geach'e karşı çıkarken Leibniz yasasına dayanır. Lowe ise, daha önce gösterildiği gibi, bu yasaya başvurmaksızın çelişkiyi doğrudan iki ölçütün aynı bireye çakışmasından çıkarmaktadır. Lowe açısından Wiggins'in kuruluş-özdeşlik ayırımına dayanan argümanı Leibniz yasasından bağımsız olarak savunulabilir olmakla birlikte, Wiggins'in Geach'e karşı savunması bu yasaya fazlasıyla güvenmekte ve örnekleme "-dır"ını bağımsız bir kategori olarak düşünmediği için de eksik kalmaktadır.⁵⁰ Lowe'a göre bir nesne yalnızca belirli bir tür kavramı altında kapsandığında bireyleşebilir, sayılabilir ve farklı bağlamlarda aynı birey olarak yeniden tanınabilir. Tür kavramları olmaksızın bir nesnenin hangi nesne olduğunu belirlemek olanaklı değildir. Farklı tür kavramları, farklı özdeşlik ölçütleri içerir ve bu nedenle farklı tür ölçütleri içeren iki tür altında aynı nesnenin kapsanması tutarsızlığa neden olduğundan olanaklı değildir.

6. Lowe Sonrası Tartışmalar

Lowe'un özdeşlik kuramı, çağdaş analitik metafizik tartışmalarında da etkili olmuştur. Yine bu alanın önemli temsilcilerinden Arda Denkel, Lowe'un kuramına büyük ölçüde yakın dursa da ondan bazı açılardan ayırır. Denkel hem özdeşliğin göreceli olduğunu savunan Geach'in "nehir-su" argümanına karşı Lowe'un geliştirdiği görüşüne hem de Leibniz yasasının Geach'e karşı doğrudan bir çürütme olarak kullanılamayacağı, çünkü böyle bir denemenin döngüsel kalacağı yönündeki görüşüne katılır.⁵¹ Bununla birlikte Denkel, Lowe'un özdeşliğin tek anlamlı olduğu görüşüne katılmaz. Denkel'e göre bu sav, temel sağduyu sezgilerini gözardı etmesi bakımından oldukça sorunlu görünmektedir ve sağduyu belirli bir argüman üretmediği için değillenememektedir.⁵²

Denkel açısından özdeşliğin hem katı ve temel bir yönü vardır hem de sıradan nesnel sürekliliğin açıklandığı daha az sıkı olan bir kullanımı vardır. Ona göre, örneğin bozulan bir saat tamir edilmesi için sökülüyorsa sökülüm sırasında saatin uzaydaki sürekliliği kesilir, saatin parçaları dağınık bir şekilde durur ve burada "saat" denile-

⁴⁹ Bkz. David Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, New York: Cambridge University Press, 2001, s. 21-2.

⁵⁰ Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, 85.

⁵¹ Bkz. Arda Denkel, *Object and Property*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 81-3.

⁵² Bkz. Denkel, *Object and Property*, s. 135-6.

bilecek bütün bir nesne yoktur. Buna göre, Lowe'da görüldüğü gibi özdeşliğin tek anlamlı olduğunu savunan bir yaklaşım, saat gibi nesnelerin uzaydaki süreklilikleri kesintiye uğradıklarında ya saatin sökülme süreci boyunca varılmadığını kabul etmek ya da sürekliliğin özdeşlik için zorunlu olmadığını savunmak zorunda kalacaktır. Ancak her iki yaklaşım da çeşitli güçlükleri içerir. Denkel'e göre buradaki sorun, özdeşliğin tek anlamlı olduğu kabulünden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu varsayım, sağduyunun birbirinden ayırt ettiği iki özdeşlik biçimini tek bir kavram altında birleştirmeye zorlamaktadır.⁵³ Bu sorunun giderilmesi için Denkel iki ayrı özdeşlik kavramı geliştirir. Bunlardan biri, bir nesnenin tüm aşamalarının form-örneğinin ardışık bir şekilde sürmesini, yani o nesneye özgü tikel düzenlenişin sürmesini sağlayan ve yayılımsal sürekliliği zorunlu yapan sıkı özdeşliktir (M-özdeşlik). Diğeri ise, aynı parçaları ve aynı form-tipi paylaşan aşamalar arasındaki ilişkiyi karşılar (C-özdeşlik). Buna göre, saatin parçaları söküldüğünde bu bireysel düzenleniş ve onunla birlikte M-özdeşliği de ortadan kalkar. C-özdeşlik, bütün nesnenin düzeyinde işleyen daha gevşek bir kavramdır. Buna göre saatin sökülme sırasında yitirdiği M-özdeşliği, parçalar düzeyinde devam eder, parçaların büyük çoğunluğu uzaydaki sürekliliğini, yani parça düzeyindeki M-özdeşliğini korur ve bu korunmuş parçalar, form-tipinin bellekte ya da kayıtlarda yaşatılmasıyla yeniden bir araya getirildiğinde bütün nesne C-özdeş sayılır. C-özdeşlik M-özdeşliğin yokluğunda değil, onun parçalar düzeyinde sürmesi üzerine kurulur.

Böylelikle Denkel'e göre söz konusu bu ayırım göreceli özdeşliğe neden olmaz. Geach'in göreceli özdeşlik kuramında aynı nesne bir tür açısından özdeşken başka bir tür açısından özdeş olmayan iki nesne sayılabilir. Denkel'in farklı bir yaklaşım vardır. Ona göre M-özdeşlik ile C-özdeşlik, farklı ölçütleri olan iki ayrı kavramdır. Bunların her biri kendi bağlamlarında mutlak sonuçlar üretir. Söz gelimi M-özdeşlik kapsamında özdeş olan bir nesne hangi tür kapsamında düşünülürse düşünülün M-özdeş kalmayı sürdürür. Ancak C-özdeşlik için sonuç aynı değildir. Denkel şunları söyler: "Buna karşılık, burada ele aldığım şey, farklı ölçütlere dayanan iki farklı özdeşlik kavramıdır; A ile B'nin bu özdeşlik kavramlarından birine göre aynı olduğunu, diğerine göre ise aynı olmadığını değerlendiriyoruz."⁵⁴

Denkel bu görüşünün *Theseus'un Gemisi* örneğinde de etkili olduğunu göstermeye çalışır. Geminin tahta parçalarını birer birer değiştirerek yenilenen gemi uzaydaki sürekliliğini hiç değiştirmediği için ilk gemiyle M-özdeştir; bununla birlikte, eski tahta parçalarından yeniden kurulan gemi ise sürekliliği kesintiye uğradığından yalnızca C-özdeştir. Denkel açısından her iki geminin de ilk gemiyle özdeş sayılırsa, "a=b" ve "a=c"den "b=c"nin çıkması gibi, bu iki gemi de birbirine özdeş sayılmasını gerektirir, ancak birbiriyle ilgisi olmayan iki ayrı geminin özdeş olduğu ileri sürülemez. Denkel bu güçlüğü iki geminin ilk gemiyle biri M-özdeşlik, diğeri C-özdeşlik olmak üzere

⁵³ Bkz. Denkel, *Object and Property*, s. 141-2.

⁵⁴ Denkel, *Object and Property*, s. 143.

iki farklı türde özdeşlik ilişkisi taşıdığını göstererek gidermeye çalışır.⁵⁵ Denkel'in bu görüşünün Lowe ile ilgisi düşünüldüğünde, Lowe'un özdeşliğin tek anlamlı olduğu savına göre ya *Theseus'un Gemisi*'nden sonra yapılan iki gemiden birinin ilk gemiyle özdeş olmadığı varsayılmalıdır ya da "b=c" sonucu kabul edilmelidir. Ancak Denkel'e göre bu yaklaşım sağduyuya uymaz.

Lowe'un ontolojisiinde nesneler renk, ağırlık, şekil gibi özelliklerin tikel örneklerine, yani kiplere göre ontolojik öncelik taşır. Lowe'a göre kipler varolmak için bir nesneye bağlı olmak zorundayken, nesne kiplere bağlı olmadan varolur. Bundan dolayı nesne özelliklerinin toplamına indirgenemez; tersine, özelliklerinin taşıyıcısı ve kurucu dayanağı olarak onlardan önce gelir. Dolayısıyla böyle bir ontolojide özdeşliğin tek anlamlı olması beklenen bir tutum olur. Nesne ontolojik olarak temel ve bölünemez bir birim olduğundan, özdeşliği de tek bir ilkeyle belirlenir; farklı bağlamlarda farklı özdeşlik kavramlarına gitmeyi gerektirecek bir belirsizlik ya da katmanlılık yoktur.

Denkel ise, nesnenin belirli bir uzay-zaman konumundaki tikel özellik birliğinden başka bir şey olmadığını, dolayısıyla ayrı bir taşıyıcı varsaymanın gereksiz olduğunu savunur. Ona göre iki nesneyi sayısal olarak birbirinden ayırt etmek için tür ölçütüne başvurmak sorunu çözmez; çünkü tür kavramı paylaşılabılır ve yinelenebilir olduğundan ölçüt zaten iki ayrı bireyin var olduğunu önceden kabul ederek işlemek durumundadır. Başka bir deyişle, Lowe'da tür kavramınca kapsanma, bireyliğin önüne geçmektedir. Söz gelimi, "Fino" önce bir köpek olarak kavranmakta, bireyliği ise bu sınıflandırmanın türevi olarak ortaya çıkmaktadır. Denkel'e göre asıl sıra bunun tersi olmalıdır. Yani, "Fino" önce bu ve başka hiçbir şey olmayan biricik bir varlıktır; "köpek" olması ise bu bireyliğin üzerine eklenen bir niteliktir. Bu önceliği ontolojik düzeyde kuran şey form-örneğidir, yani bir türün biricik ve yinelenemeyen tikel örneği olarak içeriden bireyleşen ve hiçbir başka nesneyle paylaşılabilen özgün belirlenimidir. Bu bakımdan, özdeşlik ölçütlerinin farklılaşması, yani M-özdeşlik ile C-özdeşlik ayrımının zorunluluğu, tam da bu ontolojik öncelik farkından kaynaklanır

Lowe açısından bakıldığında Denkel'in form-örneği kavramı da aslında bir özellik örneğidir. Nesneyi bireyleştirmek için kullandığı bu kavram, nesnenin özdeşliğini önkoşul olarak zaten gerektirmektedir. Lowe şunu söyler: "Tikel bir kırmızılık ya da karelik, ancak ve ancak nitelendirdiği bireysel töze gönderimle o tikel özellik örneği olarak belirlenebilir."⁵⁶ Dolayısıyla Lowe açısından bakıldığında, bireyleşimi nesne yerine tikel özellik örneklerine dayandırmak bu sorunu çözmez. Ona göre bir nesne olmadan, ondaki tikel özellik örneğinin hangi özellik örneği olduğu belirsiz kalır.

Bunun yanında Lowe'un özdeşlik ölçütü görüşüne eleştiriler yönelten diğer bir metafizikçi ise Noonan'dır. Lowe'un nehir ile su kütlelerinin farklı özdeşlik ölçütleri taşıdığı, dolayısıyla aynı bireyi örnekleyemeyeceğini savunduğu önceden belirtildi.

⁵⁵ Bkz. Denkel, *Object and Property*, s. 143-4.

⁵⁶ Lowe, *The Four-Category Ontology*, s. 27.

Noonan bununla ilgili olarak, bu sonucun gerçekten özdeşlik ölçütlerinin farklılığından çıkıp çıkmadığını sorusuna olumsuz yanıt vermektedir. Noonan’a göre tek-düzeyle bir özdeşlik ölçütü yalnızca aynı türden iki nesnenin, aralarında belirli bir bağıntı kurulduğunda ancak o zaman özdeş olduğunu söyler.⁵⁷ Ancak, ona göre bu biçimde kurulan bir ölçüt, o türe özgü kavramı tek başına belirleyemez; çünkü aynı ölçüt başka bir tür için de geçerli olabilir. Dolayısıyla iki türün farklı özdeşlik ölçütü taşıdığını belirlemek, bu türlerin aynı bireyi örnekleyemeyeceğini kanıtlamaz. Başka bir deyişle, Lowe’un nehir ile su kütlelerinin farklı özdeşlik ölçütleri taşıdığından hareketle aynı bireyi örnekleyemeyeceklerini çıkarsaması, bu geçişin kendisi kanıtlanmadan tamamlanamaz. Bunun yanında Lowe’un çalışmalarına bakıldığında, özdeşlik ölçütlerinden yeterli koşullar sağlanması ya da bir kavramı tek başına belirlemesi gerektiğini savunduğu söylenemez. Ona göre ölçütlerin işlevi bir türün kapsadığı varolanlar için özdeşliğin neye bağlı olduğunu bildirmektir.⁵⁸ Dolayısıyla Noonan’ın eleştirisi, ölçütlerin yeterli koşullar sağlamadığına vurgu yaparak Lowe’un ölçütlere yüklediği işlevle değil, ona yüklenmesini beklediği başka bir işlevle ilgilidir. Aynı şekilde, Lowe’un “nehir-su” argümanına göre, bir bireyin hem nehir hem de su kütlesi türünü örneklediğini varsayar ve bu da aynı anda hem “suyun bir kısmı çıkarıldığında yok olur” hem de “yok olmaz” sonucuna neden olur ve bunun çelişkili olmasından dolayı varsayım yanlıştır. Burada sonuç, ölçütlerin farklılığından değil, iki ölçütün aynı bireye birlikte uygulanmasının neden olduğu çelişkiden çıkmaktadır. Bununla birlikte Noonan’ın eleştirisi ise, yalnızca iki türün farklı özdeşlik ölçütleri içerdiğini göstererek bu türlerin aynı bireyi örnekleyemeyeceğini ileri süren görüşlere yönelik gibi durmaktadır. Çünkü Lowe, söz gelimi nehir ile su kütlesi farklı özdeşlik ölçütlerini içermelerinden onların aynı birey olmayacağı biçiminde bir çıkarım yapmadığından, Noonan’ın eleştirisi, ölçütlerin farklılığından doğrudan tür-dışılık sonucu çıkaran argüman biçimlerine yönelikmiş gibi görünmektedir. Ancak Lowe’un “nehir-su kütlesi” argümanının bu biçimde kurulmadığı gösterildi. Lowe, nehir ile su kütlelerinin aynı birey olduğunu en baştan varsayıyor ve bu varsayım altında her iki ölçütü aynı bireye uyguladığında çelişki doğduğunu gösterir. Sonuç olarak Noonan’ın eleştirisi genel olarak geçerli bir gözlem içermekle birlikte, Lowe’un bu argüman yapısının geçersiz olduğunu göstermez.

Lowe’a yöneltilen eleştirilerden bir diğeri de özdeşlik ölçütlerinin döngüsellığı konusundadır. Önceden belirtildiği gibi Lowe, döngüsel bir ölçütün açıklamak istediği kavrama zaten dayandığını ve bu nedenle açıklayıcı olmadığını ileri sürerek döngüsel ölçütleri kabul edilemez bulur. Horsten ise bu tutuma, özdeşlik ölçütlerinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin bir saptamadan hareketle karşı çıkar. Horsten’e göre literatürde özdeşlik ölçütleri semantik, epistemik ve metafizik olmak üzere üç farklı biçimde belirlenmeye çalışılmıştır. Horsten, Lowe’un geç dönem çalışmalarını da bu

⁵⁷ Bkz. Noonan, “What Is a One-Level Criterion of Identity?”, s. 274.

⁵⁸ Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, s. 18-9.

çizgide okuyarak ölçütlerin aslında metafizik ilkeler olduğunu savunur. Onun yorumuna göre bir özdeşlik ölçütü, bizi bir özdeşlik sorusunu çözmeye götüren epistemik bir yöntem değil, belirli bir türe ait varlıkların hangi koşullarda özdeş olduğunu belirleyen metafizik bir zorunluluktur.⁵⁹ Bu ayrım, Horsten'e göre, Lowe'un döngüsellikle ilgili eleştirisini de aslında geçersiz yapar. Çünkü, döngüsel ölçütlere karşı çıkmak, ancak ölçütleri epistemik ilkeler olarak benimsemekle tutarlıdır. Oysa Lowe, ölçütlerin metafizik ilkeler olduğunu kabul ettiğine göre döngüsellik artık yalnızca bir uygulanabilirlik sorunudur; bu ise bir ölçütü metafizik bakımdan geçersiz kılmaz. Horsten, bunu Davidson'ın olay özdeşliği ölçütü üzerinden gösterir. Buna göre "x ile y aynı neden ve sonuçları içeriyorsa özdeştir" biçimindeki bu ölçüt döngüsel olmakla birlikte olayların nedensel yapısına ilişkin ontolojik kısıtlamalar ortaya koyar ve dolayısıyla metafizik açıdan bilgi vericidir. Sonuç olarak Horsten'e göre Lowe, özdeşlik ölçütlerinin metafizik ilkeler olduğunu benimsemesine karşın döngüsel ölçütleri epistemik bir gerekçeyle dışlamasıyla kendi tutumunda çözülmemiş bir gerilim barındırmaktadır.⁶⁰

Böylelikle bu eleştiriler, bir bütün olarak göz önüne alındığında, Lowe'un özdeşlik ölçütlerine ilişkin görüşünün hem çağdaş metafizik içinde etkili olduğunu hem de bazı önemli güçlükleri beraberinde getirdiğini görmemize olanak tanımaktadır.

Sonuç

Lowe'un özdeşlik kuramı, özdeşliğin tanımlanamaz olduğunu, farklı türler farklı özdeşlik ölçütleri içerse bile özdeşliğin tekil anlamlı olduğunu, aynı şekilde, bu ölçütlerin hem metafizik hem de semantik yönlerinin olduğunu ileri sürer. Onun özdeşlik görüşünün içinde yer aldığı dört-kategorili ontolojisi de özdeşlik bağlılığı ilişkilerini içermekte ve her kategori özel bir bağlılık türünü açıklamaktadır.

Lowe, Geach'e karşı ortaya koyduğu argümanlarda, görelî özdeşliğin mantıksal tutarlılık bakımından bazı güçlükler içerdiğini ve varolanın görelî olması gibi kavranması olanaksız sonuçlara neden olduğunu savunur. Bunun yanında, Lowe, Wiggins'le benzer görüşleri savunuyormuş gibi görünse de onun mutlak özdeşlik kuramının yetersiz olduğunu ileri sürer. Lowe'a göre Wiggins'in Geach'e karşı savındaki önemli eksiklik, görelî özdeşliğe karşı kurduğu argümanının Leibniz yasasına olan sıkı bağlılığıdır. Geach, bu yasaya dayanmadan kuramını geliştirmeye çalışmıştır. Lowe kendi argümanını kurarken Leibniz yasasına dayanmaz; bunun yerine, farklı özdeşlik ölçütü olan iki türün aynı bireyi örneklediği varsayıldığında o bireyin hem varolduğu hem de varolmadığı gibi bir çelişkili sonucun çıktığını göstererek bu varsayımı çürütmeye çalışır.

⁵⁹ Bkz. Horsten, "Impredicative Identity Criteria", s. 423 ve 427., ve Lowe, *The Possibility of Metaphysics*, s. 36.

⁶⁰ Bkz. Horsten, "Impredicative Identity Criteria", s. 424.

Böylece, Lowe'un özdeşlik kuramı, özdeşliğin yalnızca mantıkla ya da semantikle sınırlı olmadığını, varolanın doğasıyla bağıntılı olduğunu göstermeye çalışır. Lowe'un tür kavramları, özdeşlik ölçütleri ve ontolojik kategoriler arasındaki kurduğu ilgi, özdeşlik sorununun çağdaş metafizik tartışmalarında farklı bağlamlar kazanmasına neden olmuştur. Özellikle Denkel ile ilgisinde Lowe'un kuramının ne kadar etkili olabildiği görülebilir. Denkel gibi, özdeşliğin göreliliğini ve tür kavramlarının bireyleşim için zorunlu olduğunu savunan Lowe, özdeşliğin tek anlamlı olduğunu ve tikel özellik örneklerinin nesneyi açıkladığını, nesnenin kendisine özdeşliğine dayanarak açıklanabileceğini savunarak özgün bir konumda durur. Benzer şekilde Lowe'un bir diğer özgün yönü, özdeşliğin tanımlanamadığını ve indirgenemediğini ve bu nedenle özdeşlik ölçütlerinin özdeşliği tanımlayan değil, belirli bir tür altında kapsanan varolanların hangi koşullarda aynı varolan olmayı sürdürdüğünü belirleyen kurallar olduğunu savunması olmuştur. Onun diğer önemli yaklaşımı da göreliliği özdeşlik kuramının mantıksal bakımdan bazı güçlükleri içerdiğini ve varolanın kendisini göreliliği yapmak gibi kavranması güç bir sonucu içerdiğini ileri sürmesidir. Lowe, özdeşlik sorununun çözümü için tür kavramlarının ontolojik kategorilerle bağıntı içinde düşünülerek çözülebileceğini savunmuştur.

KAYNAKÇA

- Denkel, Arda; *Object and Property*, Cambridge Studies in Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Geach, P. T.; *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, Third. Ithaca: Cornell University Press, 1980.
- _____; "Reply to Lowe's Reply." *Analysis* 42, no. 1 (1982), s. 32–32.
- Horsten, Leon; "Impredicative Identity Criteria." *Philosophy and Phenomenological Research* 80, no. 2 (March 2010), s. 411–39.
- Lowe, E. J.; *A Survey of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- _____; "Identity, Individuality, and Unity." *Philosophy* 78, no. 305 (2003), s. 321–36.
- _____; *More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- _____; "Sortals and the Individuation of Objects." *Mind & Language* 22, no. 5 (2007), s. 514–33.
- _____; *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford: Clarendon, 2006.
- _____; *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*, Oxford: New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1998.
- Noonan, Harold W.; "What Is a One-Level Criterion of Identity?," *Analysis* 69, no. 2 (2009), s. 274–77. <http://www.jstor.org/stable/40607573>.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo; "The Identity of Indiscernibles." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2025, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/identity-indiscernible/>.
- Wiggins, David; *Continuants: Their Activity, Their Being and Their Identity*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- _____; *Sameness and Substance Renewed*, New York: Cambridge University Press, 2001.

HOBBES'UN FELSEFESİNİN DOĞALCILIK BAĞLAMINDAKİ YORUMLANMASI

Buket Deniz*

INTERPRETING HOBBES' PHILOSOPHY WITHIN THE CONTEXT OF NATURALISM

ÖZ

Bu makalenin amacı Thomas Hobbes'un (1588-1679) felsefe anlayışını doğalcılık bağlamında ele almaktır. Hobbes'un felsefesinin merkezinde mekanikçi bir doğa tasarımı yer alır. Dünyayı bir bütün olarak madde ve hareketten oluşan fiziksel bir sistem olarak gören Hobbes, insan zihnini ve toplumsal yapıyı da bu sistemin parçaları olarak değerlendirir. Ona göre tüm bilgi, duyumdan başlar ve akıl yürütme yoluyla düzenlenir. Düşüncenin kendisi bile hareketlerin bir çıktısıdır. Doğalcılık, felsefi araştırmaların bilimle ve bilimsel yöntemle uyumluluk içinde yürütülmesi gerektiğini savunan ve deneyimi önceleyen bir yaklaşımdır. Bu çerçevede Hobbes, bilimsel yöntemi felsefeye uygulama çabası içindedir. Her ne kadar onun yöntemi daha çok geometrik tümdengelimle dayansa da bilginin kaynağını doğada ve duyuusal deneyimde araması doğalcılıkla paralellik taşır. Bu bağlamda Hobbes'un felsefesi doğalcı eğilimler gösteren önemli bir erken örnektir. Çalışmamız da Hobbes'un felsefesinde doğalcılığın izlerini sürmeyi ve felsefesinin bir tür doğalcılık olarak görülüp görülemeyeceğini tartışmayı amaçlamaktadır. Sonuç olarak Hobbes'un doğa ve yöntem anlayışının çağdaş dönemde doğalcılık olarak adlandırılan görüşle uyumlu yanlarının olduğu öne sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Thomas Hobbes, doğalcılık, ontolojik doğalcılık, yöntemsel doğalcılık.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü. e-posta: deniz.buket@hotmail.com. ORCID: 0000-0003-0421-2695. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Makale Geliş Tarihi: 22.02.2026, Makale Kabul Tarihi: 14.05.2026.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to examine Thomas Hobbes' (1588-1679) conception of philosophy within the context of naturalism. At the center of Hobbes' philosophy is a mechanistic conception of nature. Hobbes sees the entire world as a physical system consisting of matter and motion, and considers the human mind and social structure as parts of this system. According to him, all knowledge begins with sense and is organized through reasoning. Thought itself is a product of motions. Naturalism is an approach that argues that philosophical research should be conducted in compatibility with the science and the scientific method, and prioritizes experience. In this framework, Hobbes endeavors to apply the scientific method to philosophy. Although his method is mostly based on geometric deduction, searching for the source of knowledge in nature and sensory experience is parallel to naturalism. In this context, Hobbes' philosophy is an significant early example that exhibits naturalistic tendencies. Our paper aims to trace naturalism in Hobbes' philosophy and to discuss whether his philosophy can be seen as a form of naturalism. Consequently, it will be argued that Hobbes' conception of nature and method has aspects compatible with the view called naturalism in the contemporary era.

Keywords: Thomas Hobbes, naturalism, ontological naturalism, methodological naturalism.

*

Giriş

Thomas Hobbes'un politik felsefeye ilişkin görüşlerine olan ilgi, onun felsefesinin temel taşı olan madde kuramının gölgede kalmasına neden olmuştur. Tüm felsefesini madde kuramı üzerine kuran Hobbes, felsefeyi ilk olarak doğa felsefesi ve sivil felsefe olarak ikiye ayırır. Daha sonra sivil felsefeyi, etik ve politika olmak üzere yeniden bölümler.¹ Hobbes'un kendisinin de belirttiği üzere ahlak ve politika alanlarındaki görüşlerinin anlaşılabilmesi için önce madde kuramının anlaşılması gerekir.² Onun asıl amacı, devleti (*commonwealth*) anlamaktır. Devleti anlamamanın yolu devletin oluşturucusu ve en küçük birimi olarak gördüğü insanı anlamaktan geçer, insanı anlamak için ise insanın diğer varolanlarla farkını ortaya koymak gerekir. Yazının ilerleyen bölümlerinde de görüleceği üzere Hobbes'un tüm felsefesini ve problemleri ele alış biçimini parça-bütün ilişkisi üzerinden okumak olanaklıdır. Eserleri de bu anlayışına paralel şekildedir. Eserleri, cisimleri konu ettiği *De Corpore*, insanın davranışlarını

¹ Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, dd. William Molesworth, vol 1, London: John Bohn, 1839, s. 11.

² Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s.11.

incelediği *De Homine* ve son olarak da devleti incelediği *De Cive* olarak sıralanır.³ Bu yazıda Hobbes'un bilgi ve yöntem anlayışının ele alınması hedeflendiğinden, yazı *De Corpore*'nin 1. ve 4. bölümleri ve *Leviathan*'la sınırlı kalacaktır. İlk olarak kısaca doğalcılık, ontolojik doğalcılık ve yöntemsel doğalcılık ele alınacak ve tanıtılacaktır. Ardından Hobbes'un yönteminin amacı ve bu amacın arka planı sergilenecektir. Hobbes'un adları nasıl ele aldığı, adları bilim ve felsefeyle ilgili görüşleriyle nasıl ilişkilendirdiği ortaya konacak, sonrasında bilgi anlayışı incelenecektir. Yöntem başlığında Hobbes'un sağlam bilgiye ulaşmanın yolu olarak önerdiği yöntemi serimlenecektir. Genel olarak modern felsefe ile doğalcılık ilişkisine dair çalışmalar olsa da Hobbes özelinde çok fazla çalışma yoktur. Daha çok etikteki doğalcılık⁴ ya da politik felsefedeki tavrının doğalcılıkla olan ilişkisine dair çalışmalar⁵ göze çarpmaktadır. Bu yazıda literatürde pek de çalışma yapılmamış bir konu olan Hobbes'un ontolojik ve yöntemsel açıdan doğalcılıkla bağı incelenecektir. Son olarak sıraladığımız başlıklarda ele alınan Hobbes'un görüşlerinin sözü edilen bağlamda doğalcılıkla bağı kurulacaktır. Sonuç olarak Hobbes'un yöntem anlayışının çağdaş dönemde doğalcılık olarak adlandırılan görüşle belli bakımlardan uyumlu olduğu öne sürülecektir.

1. Doğalcılık: Ontolojik ve Yöntemsel Doğalcılık

Günümüz felsefe yazınında doğalcılık üzerine tek bir tanıma indirgenemeyecek kadar geniş bir tanım çokluğu ve pek çok farklı ele alınış biçimi vardır.⁶ Hatta kimi görüşlere göre, "Bu isimle anılan her şeyi kapsayan tek ve kesin bir "doğalcılık" tanımı sunmak olanaksızdır."⁷ Dolayısıyla doğalcılık, birçok alt başlığı altında toplayan bir çatı kavram olarak değerlendirilebilir. Tüm bu geniş çerçeveye rağmen doğalcılığın tüm alt başlıklarını içerecek biçimde eleyici/negatif bir tanımla yapılabilir. Doğalcılık, duyu deneyimine ya da bilimsel yöntemlere dayanmayan, her türden deneysel olmayan yöntemleri ve nesneleri dışlar.⁸ Buna göre, bilgi edinme sürecinde deneyimin önemli

³ Stephen, Finn, "Thomas Hobbes: Methodology", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Çevrimiçi) <https://iep.utm.edu/hobmeth/>

⁴ Bkz. örneğin: Jean, Hampton, "Hobbes and Ethical Naturalism" *Philosophical Perspectives*, vol. 6, 1992, s. 333-53 ve John, Kemp, *Ethical naturalism: Hobbes and Hume*, New York: St. Martin's Press, 1970.

⁵ Bkz. örneğin, Kody W., Cooper, *Thomas Hobbes and the Natural Law*, University of Notre Dame Press, 2018. Paul, Gottfried, "Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition." *History of European Ideas*, vol. 18, no. 4, 1994, s. 632-33.

⁶ Bkz.: Lawrence, Sklar, "Naturalism and the Interpretation of Theories", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* vol. 75, no. 2, 2001, <https://doi.org/10.2307/3218712>, s. 43., Jon Jacobs, "Naturalism", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Çevrimiçi).

⁷ Kelly James, Clark, "Naturalism and its Discontents", *A companion to naturalism*, ed. Kelly James, Clark, Hoboken: Wiley Blackwell, 2016, s. 1.

⁸ Paul K., David Yandell, "Farewell to Philosophical naturalism", *Naturalism: a critical analysis*, ed. William Lane, Craig, James Porter, Moreland, New York: Routledge, 2000, s. 3.

bir yeri vardır, bu süreçte kullanılması gereken yöntem bilimin önerdiği yöntemdir. Buradan doğalcılığın felsefe ile bilimin birlikte iş görmesini savlayan bir yaklaşım olduğu sonucu çıkar. Bu çerçevede doğalcılık, deneyim ve bilimsel yöntem dışında kalan temellendirmeleri kabul etmez. Doğalcı felsefede doğaüstü açıklamalara kuşkuyla yaklaşılır hatta yer verilmez.⁹ Bu yönüyle çoğu doğalcılık türünün bilime duyarlı olduğunu söyleyebiliriz. Bununla bağlantılı olarak doğalcılığın tüm türlerinde ortak olarak görülebilecek biçimde öne çıkan bir diğer yön de ilk felsefe düzeyinde *a priori* temellendirmelerin reddidir.¹⁰ Bu, doğalcılıkta her türlü doğuştan gelen, *a priori*, aşkın açıklamanın ya da bilginin dışlandığını gösterir.

Belirtildiği üzere doğalcılık geniş kapsamlı bir terimdir ve tanımının nasıl yapılması gerektiğine ilişkin olarak çeşitli tartışmalar bulunmaktadır.¹¹ Bu tartışmalar ayrıntılı biçimde genişletilebilir ancak bu çalışmada odak noktası Thomas Hobbes olduğu için, yalnızca onun felsefesinin anlaşılabilmesine olanak sağlayan doğalcılık anlayışları merkeze konacaktır. Bu bağlamda en temelde iki doğalcılık türü olduğu ileri sürülebilir: Ontolojik ve yöntemsel doğalcılık.¹² Sözü geçen iki tür doğalcılık için de bilimin ayrıcalıklı bir yeri vardır ancak ele alacağımız üzere bilimin ayrıcalıklı yerini farklı biçimlerle ortaya koyarlar.¹³

Ontolojik doğalcılık gerçekliğin ne olduğuna ilişkin¹⁴ başka şekilde söyleyecek olursak “neler vardır” sorusuyla¹⁵ ilgili bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre gerçeklik uzam-zamansal ve fiziksel varlıklardan oluşur, zihinsel, biyolojik ve toplumsal olgular da fiziksel süreçler tarafından temellendirilir veya onlara indirgenebilir.¹⁶ Önceden doğalcılık açıklamasında da belirttiğimiz üzere ontolojik doğalcılığa göre duyu deneyiminden elde edilemeyen nesnelere ya da bunlara dayanmayan nesnelere yer verilmez.¹⁷ Bunun sonucu olarak ontolojik doğalcılıkta gerçekliğe ilişkin açıklamalarda doğaüstü varolanların yeri yoktur.¹⁸

Yöntemsel doğalcılık ise gerçekliğin hangi verilere dayanarak, nasıl araştırılması gerektiğine ilişkin bir çerçeve sunar ve bu konuda bilimsel yöntemi otorite olarak görür.¹⁹ Bu anlayışa göre, bilimsel yöntemler dışındaki bilgi edinme yolları felsefi

⁹ Clark, “Naturalism and its Discontents”, s. 2.

¹⁰ Jon Jacobs, “Naturalism”, Mario De Caro, David Macarthur, “Introduction: The Nature of Naturalism”, *Naturalism in Questions*, ed. Mario De Caro, David Macarthur, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004, s. 7.

¹¹ Jon Jacobs, “Naturalism”.

¹² T., Williamson, “On ‘naturalism’”, *Language, Truth, and Reality*, A., Laitinen, M., Keinänen, J., Reinikainen, A., Honkasalo, Tampere: Tampere University Press, 2025, s. 20.

¹³ Williamson, “On ‘naturalism’”, s. 20.

¹⁴ Kelly James, Clark, “Naturalism and its Discontents”, s. 5.

¹⁵ K., Yandell, “Farewell to Philosophical naturalism”, s. 4.

¹⁶ David, Papineau, “Naturalism”

¹⁷ K., Yandell, “Farewell to Philosophical naturalism”, s. 4.

¹⁸ Clark, “Naturalism and its Discontents” s. 6.

¹⁹ David, Papineau, “Naturalism”.

araştırmalar açısından bağlayıcı değildir. Bu yaklaşım doğrultusunda, "...bilimsel yöntem, felsefeyi de içerecek biçimde tüm alanlarda bilgi ya da güvenilir enformasyon edinmenin tek yöntemidir."²⁰ Buna göre, yöntemsel doğalcılıkta bilim ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bilimin bu ayrıcalıklı konumu, gerçekliği anlamada ve açıklamada büyük ölçüde başarılı olmasından gelir.²¹ Bilime verilen ayrıcalıklı konumdan felsefenin önem kaybettiği sonucu çıkmaz. Bu yaklaşım daha çok bilimle felsefe arasındaki sınırları bulanıklaştırır ve bu iki alanı birbirine yaklaştırır. Bilimle felsefe birlikte iş görür hale gelir.

Hobbes'la ilgisini kurabilmek açısından doğalcılığın temel özelliklerini kısaca şöyle sıralayabiliriz:

- Gerçekliği açıklarken mekanik ve nedensel süreçlere öncelik verilir.
- Bilgi üretiminde deneyim temele alınır, deneyimin sınırını aşan varolanlar ve süreçler dışlanır.
- Zihin doğaüstü bir töz olarak değil, fiziksel bir süreç olarak ele alınır.
- Doğaüstü, mistik ya da aşkın açıklamalar yöntemsel olarak dışarıda bırakılır.
- Bilimsel yöntem tek otorite olarak kabul edilir ve açıklamaların bilimsel yöntemle uyumlu olması beklenir.
- Felsefe ile bilimler arasında keskin bir ayrım yapılmaz.

Bu çerçeve, doğalcılığın temel özelliklerini genel hatlarıyla ortaya koymaktadır. Bundan sonraki bölümlerde Hobbes'un felsefesi bu bağlamda ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

2. Hobbes'un Amacı

Hobbes, Francis Bacon'la benzer bir biçimde,²² yaşadığı dönemin ruhuyla uyumlu olarak geleneksel felsefeye karşı bir tutum sergiler. Skolastik dönemde felsefenin büyük bir bölümünü oluşturan doğaüstü varolanlar, tanrı, töz, ruh, sonsuz vb. gibi deneyimle açıklanması olanaklı olmayan kavramlar, on altıncı yüzyıldan itibaren felsefenin dışına çıkarılmak istenmiştir. Bacon, Hobbes ve dönemin çoğu düşünürü de bu amaç doğrultusunda dış dünyadan ve deneyimden kopmuş, yalnızca kavram tartışması haline gelmiş olan felsefenin sınırlarını ve yöntemini yeniden belirlemek istemişlerdir. Benzer biçimde felsefenin bozulduğunu düşünen Hobbes da bu amaçla yola çıkarak, kendi felsefe tanımını ortaya koymuştur.

²⁰ J., Kim, "The American Origins of Philosophical Naturalism", *Journal of Philosophical Research*, vol. 28, 2003, s. 87.

²¹ Kelly James, Clark, "Naturalism and its Discontents", s. 3.

²² R. S. Woolhouse, *Ampirist Filozoflar*, çev. Gökhan Murteza, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, s. 43.

“Felsefe, etkiler ya da görüntüler hakkında, onların nedenleri veya üretici nedenlerine ilişkin bilgiden doğru akıl yürütme (*ratiocination*) yoluyla elde ettiğimiz ve yine, öncelikle etkilerin bilinmesinden hareketle ulaşılabilecek olan nedenlerin veya üretici nedenlerin bilgisidir.”²³

Felsefenin “nedenlerin araştırılması” olarak görülmesi bu dönemin ayırt edici bir özelliği değildir. Bu anlayış ilkçağ filozoflarından bu yana benimsenen bir anlayıştır. Nitekim Aristoteles de yöntemsel ve metafiziksel çerçevesi farklılık gösterse de felsefeyi (ilk felsefeyi) en temelde varlığın ilk ilkelerini araştıran bir disiplin olarak tanımlamıştır.²⁴ Ancak benzer kavramların kullanılmış olması, Hobbes’un bu nedenleri mekanik diyebileceğimiz hesaplama yöntemiyle açıklamasından da göreceğimiz üzere, felsefenin her dönemde aynı şekilde ele alındığı anlamına gelmez.

Hobbes’un en genel anlamıyla nedenlerin ve özelliklerin araştırılması olarak işaret ettiği felsefe, yalnızca cisim (*body*) ile sınırlıdır. Hobbes’a göre cisim, nedenleri ve özellikleri hakkında bilgi elde edebileceğimiz ve hesaplama (*computation*)²⁵ yapabileceğimiz her şeydir.²⁶ Yaptığı cisim tanımından da anlaşılacağı üzere Hobbes açısından doğa yalnızca maddi varolanlardan oluşmaktadır. Bu bakımdan felsefe ya da bilim sadece deneyime konu olabilen somut varolanlarla ilgilidir. Hobbes’un felsefesinde teolojinin yerinin olmaması tam da bununla ilgilidir. Örneğin tanrı, ruh vb. kavramların bilgisini maddi dünyada deneyim yoluyla elde etmek olanaklı değildir. Bunlar ileride ele alacağımız ekleme ya da çıkarma işlemlerine uygun kavramlar olmadıklarından da hesaplama yöntemiyle elde edebileceğimiz türden bilgiler değildir.²⁷ Teoloji, bilim ya da felsefenin araştırma konusu olacak türden nesnelere sahip değildir ve bu araştırmanın dışında kalır. Bu araştırmalar ise adlardan, adların ekleme, çıkarmaya hizmet edecek şekilde oluşturulmasından geçmektedir. Hobbes’un yöntemini anlamak için onun yaklaşımında bu işlemlerin yeri önemlidir ve iyi anlaşılmalıdır. Bu bakımdan bundan sonraki bölüm adlar ve bilim-felsefe ilişkisini ele alacaktır.

3. Adlar ve Bilim-Felsefe İlişkisi

Hobbes’un eserlerine bakıldığında ilk göze çarpan, onun adlar üzerine yaptığı açıklamalar olacaktır. Hobbes’un adlar, tanımlar, dil ve dil yanlışlıklarıyla ilgili görüşleri bize Bacon’ın insan zihnini hataya düşüren yanlışlar ya da yanıltıcı düşünceler olarak adlandırdığı dört idolden biri olan çarşı-pazar idollerini anımsatır. Bacon’a göre en tehlikeli idollerden biri olan çarşı-pazar idolleri, iletişim kurmak için kullanılan

²³ Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 3.

²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1966, 982a.

²⁵ Hobbes’un felsefesinde hesaplamanın ne anlama geldiği yazının yöntem bölümünde detaylandırılmaktadır.

²⁶ Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 10.

²⁷ Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 10.

yetersiz ve belirsiz sözcüklerin insan zihnine sızarak düşüncüyü etkisi altına alması ve gerçekliği çarpıtmasıyla ortaya çıkan yanıltıcı düşüncelerdir.²⁸ Bu idoller insanların iletişim kurma gereksinimiyle kullandıkları dilin sözcüklerinin, sıradan insanın anlama kapasitesine göre yetersiz biçimde genelleştirmesi sonucu ortaya çıkar.²⁹

Bacon'un idoller içerisinde ilk sırada ele almadığı çarşı-pazar idollerinin aksine Hobbes felsefesinde daha öncelikli olarak adların incelenmesine yer vermiştir. İncelemesine adlar ve adların tanımlanmasıyla başlayan Hobbes'a göre, hatalı düşüncenin kaynağı, tanımların doğru bir şekilde belirlenmemesi ya da tanımın hiç yapılmamış olmasıdır.³⁰ Adların tanımlarının yapılmasıyla adların anlamları belirlenmiş olur. Adlandırma ve tanımlama süreçleri insana bağlı olarak şekillendiği için hata yapılma olasılığı yüksektir. Bu adımın yanlış ya da hatalı olması bundan sonraki tüm adımların hatalı olmasına neden olacak, hataları çoğaltacak ve hatalı düşüncelere yol açacaktır.³¹ Hobbes'un dili ve dilin kullanımından kaynaklanan bu tarz yanlışlıkları detaylı ve öncelikli bir biçimde incelemesi Bacon'un çarşı-pazar idollerinin detaylandırılmış ve geliştirilmiş biçimi olarak yorumlanabilir.

Hobbes'un araştırmasına adlar ve onların tanımlarıyla başlamasının en temel nedeni onun bilim anlayışı ve yöntemidir. Hobbes için "Tanımlar, ilkeler ya da birincil önermelerdir."³² Tanımların ya da önermelerin en küçük parçası olan adların anlamlarının doğru bir şekilde belirlenmesi, adlardan doğru önermelere, doğru önermelerden de doğru sonuç ve sonuç zincirlerine ulaşılmasını sağlar. Hobbes'un adlardan başlayarak genel iddialara (*assertion*) ulaşmanın aşamaları olarak işaret ettiği, kuram oluşturmaktan ya da bilimden başka bir şey değildir.

"Bilim...çalışmakla kazanılır; ilk olarak, adların doğru kullanılmasıyla ve ikinci olarak da, adlar olan unsurlardan onların birbirine bağlanmasıyla oluşturulan beyanlara; ve oradan da, bir beyanın başka beyanlara bağlanmasıyla olan tasımlara ilerlerken, ta ki eldeki konuyla ilgili adlar, bütün sorunların bilgisine; yani BİLİM denilen şeye varıncaya kadar..."³³

Kuram oluşturma ya da bilimin ilk ayağı olan adların anlamlarının belirlenmesi sağlam ve doğru bir şekilde yapıldığında yanlış sonuçlara ya da yanlış genel iddialara ulaşılmasının büyük ölçüde önüne geçilir.

"Tanımların gerekliliği. Gerçeğin, yaptığımız beyanlardaki adların doğru sıralanışından oluştuğunu görmüş bulunduğumuza göre, kesin gerçeği arayan bir insan, kullandığı her bir adın neyi temsil ettiğini hatırla tutmak ve onu uygun biçimde kullanmak zorundadır; yoksa, ökseye yakalanmış ve çırpındıkça ökseye daha fazla bulan bir kuş gibi, kendini

²⁸ Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Talip Kabadayı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015, s. 63.

²⁹ Bacon, *Novum Organum*, s. 63.

³⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 39.

³¹ Hobbes, *Leviathan*, s. 38.

³² Bkz. Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 83.

³³ Hobbes, *Leviathan*, s. 46. Çeviride "assertion" sözcüğü "beyan" olarak çevrilmiştir. Ancak biz bu yazıda "assertion" sözcüğünü "iddia" olarak karşıladık.

sözcüklerin karmaşasında bulacaktır. İşte bu nedenledir ki, (Tanrı'nın şimdiye kadar insan-oğluna bahşetmekten memnun olduğu tek bilim olan,) geometride, insanlar kullandıkları sözcüklerin anlamlarını belirleyerek işe başlarlar; bu anlam belirlemelerine tanım derler ve onları düşünüşlerinin en başına koyarlar.”³⁴

Alıntılarda da görüldüğü üzere, bilimin ulaşmak istediği türden kesin bilgiyi elde etmenin yolu, en temelde adların doğru bir şekilde tanımlanmasından geçer. Hobbes'un kesin bilgi olarak işaret ettiği elbette değişmez, mutlak bir bilgi türü olarak yorumlanmamalıdır. Bilimsel bilgiler belirli varsayımlara dayandığı için yanlışlanabilir ya da değiştirilebilir. Dolayısıyla Hobbes'un işaret ettiği bilgi mutlak değil koşulludur.³⁵ Bilimin aradığı kesinlik, elde ettiği veriler çerçevesinde tutarlı bir söylem dili oluşturabilmeye yönelik bir kesinliktir. Hobbes da aradığı kesinliği geometrinin yönteminde bulur çünkü geometrinin ulaştığı sonuçların kesinliği yönteminin aksiyomatik yapısından kaynaklanır.³⁶ Geometride, ilk olarak kullanılacak olan kavramlar tanımlanır, daha sonra bu tanımlara dayanarak başka önermeler/aksiyomlar türetilir ve bu aksiyomatik yapı sayesinde mantıksal olarak zorunlu ve tutarlı dizgeler oluşturulur. Geometrinin aksiyomatik yapısına verilecek en klasik örnek Öklid geometrisidir. İlk olarak “nokta”, “doğru” gibi temel öğeler tanımlanır. Ardından bu temel öğelerin birleştirilmesiyle “iki noktadan yalnızca bir doğru geçer” gibi postulatlar oluşturulur. Temel yapıların belirlenmesiyle bu postulatlardan hareketle yeni önermeler türetilir ve sonuçlar elde edilir. En başta tanımlar doğru yapıldığı için sonuçlar zorunlu olarak doğru olur. Böylece zorunlu ve tutarlı dizgeler elde edilmiş olur. Hobbes bilimin de bu şekilde zorunlu ve tutarlı dizgelerden oluşması gerektiğini düşündüğünden bilimin örnek alması gereken yöntemin de geometrinin yöntemi olduğunu düşünür ve yöntemini buna paralel şekilde temellendirmeye çalışır. Yöntem anlayışına geçmeden önce onun bilgi anlayışının incelenmesi ve bu anlayışın adlarla ilişkisi ele alınmalıdır. Bu bağlamda bir sonraki bölümde Hobbes'un bilgi anlayışı incelenecektir.

4. Bilgi

Hobbes'a göre, cisimler insanın duyu organlarını etkiler ve bedeninde harekete yol açar.³⁷ İlk olarak duyu organlarında başlayan bu hareket, insanın iç organlarından beyne ve en son kalbe ulaşacak şekilde ilerler.³⁸ İçeride oluşan bu hareketin dışa vurumu algıdır. Algı, cisimlerin hareketlerinin duyu organlarında yarattığı etkiden ya da hareketten başka bir şey değildir.³⁹ Bu da demektir ki, algıdan ve bilgiden söz edebilmemizin nedeni

³⁴ Hobbes, *Leviathan*, s. 38.

³⁵ Hobbes, *Leviathan*, s. 59.

³⁶ Hobbes, *Leviathan*, s. 38, s. 45.

³⁷ Hobbes, *Leviathan*, s. 23.

³⁸ Hobbes, *Leviathan*, s. 24.

³⁹ Hobbes, *Leviathan*, s. 24.

harekettir. Üstelik hareket Hobbes için yalnızca bilginin nedeni değil, diğer her şeyin nedenidir. Çünkü Hobbes'a göre her şeyin gerisindeki tek tümel neden harekettir, bu doğrultuda kendisi tümel şeylerin "...hareket olan tek bir tümel nedenden başka hiçbir şeyleri olmadığını" açıkça ifade eder.⁴⁰ Buradan, her şeyin hareketten ve harekete verilen tepkiden meydana geldiği anlamı çıkar. Hobbes'un kendi ifadesiyle söyleyecek olursak, "Hareketten, hareket doğar."⁴¹ Hobbes'a göre algılar, algılardan oluşan düşünceler ve düşünce zincirlerinden oluşan zihin de bu hareketlerin toplamından başka bir şey değildir.⁴² Hobbes böylelikle, Descartes'ın ruh-beden ikiliği olarak bilinen, ruhun ve bedeninin iki ayrı töz olduğu iddiasını aşarak zihnin maddi bir açıklamasını yapmış olur. Buradan çıkarabileceğimiz en genel sonuç ise Hobbes'un nedenselliği hareket üzerinden kurduğu ve hareketi en genel ilke olarak kabul ettiği olacaktır. Dolayısıyla Hobbes'un kurmaya çalıştığı sistem bütünüyle maddi ve mekanik bir sistemdir.

Dolaylı ya da dolaysız olarak deneyimize konu olan cismin hareketi bizde bir etkiye yol açar. Bu hareket gözlemlenebilir olmak zorunda değildir. Örneğin Hobbes'a göre renkler, sesler vb. gibi nitelikler, nesnelerin gözlemlenemeyen hareketleri sonucu insanlarda oluşan etkilere dir.⁴³ Hareket, onu engelleyen bir şey olduğunda son bulur ancak bu birdenbire olmaz. Hobbes'a göre cisimlerle kurduğumuz ilişki de bu biçimdedir. Algılanan cisim artık deneyime konu olmadığında ona ilişkin algı giderek zayıflar.⁴⁴ Hobbes zayıflayan algıyı imgelem (*imagination*) olarak adlandırır.⁴⁵ Başka şekilde ifade etmek gerekirse, cisimle fiziksel temasımız kesilmiş olsa da cismin bizde yarattığı etki devam eder ve bizde imgesi⁴⁶ kalır. Cisimlerin tekrar tekrar benzer koşullarda deneyimlenmesiyle yerleşik hale gelen imgelerle de bellek (*memory*) meydana gelir. Bizde oluşan imgeleri daha sonra kolaylıkla hatırlayabilmek için adlandırma yoluyla işaretleriz (*mark*).

Bu bakımdan adlar hem kendimiz için hem de bilgilerimizi başkalarına aktarmak ya da ifade etmek için bizim işimizi kolaylaştıran araçlardır.⁴⁷ Adlandırma adımı, doğru tanım ve önermeler oluşturabilmek için son derece önemlidir. İnsanı diğer canlılardan ayıran en temel özelliği dil kullanımıdır eş deyişle adları kullanabilmesidir. Hobbes'un araştırmasında adlar düşünceyi düzenler, belleğin devamlılığını sağlar ve akıl yürütmeyi olanaklı kılar. Bir ad temelde tek tek imgelenenleri sınıflandırır. İnsan zihninde ilk olarak duyumlar sonrasında da duyumların zayıflamasıyla imgeler oluşur. Yalnızca imgelerle düşünmek bilgi üretimi için yeterli değildir. İnsan, deneyimleri kalıcı hale getirmek ve onları düzenlemek için adlara gereksinim duyar. Böylece adlar işaret

⁴⁰ Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 69.

⁴¹ Hobbes, *Leviathan*, s. 24.

⁴² Hobbes, *Leviathan*, s. 33.

⁴³ Bkz. Hobbes, *Leviathan*, s. 24.

⁴⁴ Hobbes, *Leviathan*, s. 25.

⁴⁵ Hobbes, *Leviathan*, s. 25.

⁴⁶ Hobbes zayıflayan algı, hayal, görüntü ve imgelem terimlerini birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanmıştır. Bkz. Hobbes, *Leviathan*, s. 25-26.

⁴⁷ Hobbes, *Leviathan*, s. 34-35.

görevi görür. Bu bakımdan dil yalnızca bir iletişim aracı değil, düşünmenin de temel koşuludur. Adlar düşünmenin, akıl yürütmenin ve bilimin temel araçlarıdır. Adlar olmadan sistematik düşünce ve bilim olanaklı görünmemektedir. Hobbes için doğru düşünmenin yolu adların tanımının doğru yapılmasından geçer.

Hobbes'a göre adlar, insanlar arasındaki uzlaşım (*convention*) yoluyla sabitlenir. Bu nedenle adlar ile nesneler arasındaki ilişki doğal ya da zorunlu değil, uzlaşımsaldır. Bir nesneye hangi adın verileceği doğa tarafından belirlenmez, farklı uzlaşımlar altında farklı adlandırmalar olanaklı olabilirdi. Ancak ortak bir uzlaşımın bulunmaması durumunda sözcüklerin anlamları belirsizleşecek, iletişim kurmak olanaklı olmayacak ve bilimsel düşünce kurulamayacaktır. Bu bağlamda uzlaşım, imgelerin adlandırma yoluyla ortak bir dil sistemi içerisinde düzenlenmesini sağlar.

"Bir insan akıl yürüttüğünde bütün yaptığı, parçaların toplanmasından oluşan bir toplam veya bir toplamın bir başka toplamdan çıkarılmasından oluşan bir bakiye düşünmektir; bu, sözcüklerle yapıyorsa, bütün parçaların adlarının diğer parçanın adı ile ilişkisinin düşünülmesidir."⁴⁸

Hobbes'un akıl yürütmeyi adlar üzerinde gerçekleştirilen bir hesaplama olarak işaret etmesi dikkate alındığında, bu hesaplamanın da ancak adların anlamlarının sabitlenmesine bağlı olduğu görülür. Dolayısıyla uzlaşım, akıl yürütmenin ve çıkarım süreçlerinin temel koşuludur. Sözcüklere farklı anlamların yüklenmesi durumunda tutarlı çıkarımlar yapılamayacak, buna bağlı olarak bilimsel bilgi olanaksız hale gelecektir. Bununla birlikte uzlaşım, dünyadaki gerçekliğin ne olduğunu değil, hangi sözcüklerin kullanılacağını belirler. Başka bir ifadeyle, gerçeklik uzlaşım yoluyla kurulmaz ancak bilimsel düşüncenin oluşabilmesi uzlaşımsal bir dil düzenini gerektirir. Bu nedenle Hobbes'ta uzlaşımın işlevi, adların olumsal ancak ortak biçimde belirlenmesini sağlamak, dilin toplumsal temelini kurmak, akıl yürütmeyi olanaklı kılmak ve bilimin kavramsal çerçevesini oluşturmaktır. Ancak işaret ettiğimiz gibi uzlaşım gerçekliğin kendisini belirlemez. Doğruluk değeri alan cisimler değil, insanın uzlaşım ile oluşturduğu konuşmadır.⁴⁹ Deneyim cismin bizde oluşan görüntüsünden ibarettir. Hobbes'a göre deneyimlenen, cismin kendisi değil yalnızca görüntüsüdür; bizim adlandırarak işaretlediğimiz şey cismin bizde oluşan imgesidir.⁵⁰

Bilgi türlerini de sınıflayan Hobbes, bilgiyi günlük deneyimle elde edilen olgu bilgisi (*knowledge of fact*) ve akıl yürütmeyle elde edilen sonuç bilgisi (*knowledge of consequence*) olmak üzere ikiye ayırır.⁵¹ Bu iki tür bilginin de başlangıç noktası duyum diğer bir deyişle deneyimdir. Olgu bilgisi bu adımla sınırlı kalırken, sonuç bilgisi için yalnızca duyum yoluyla edinilen bilgi yeterli değildir ve bu bilgi daha ileriye taşınmalıdır. Hobbes'un ulaşmak istediği felsefenin ya da bilimin ilgilendiği

⁴⁸ Hobbes, *Leviathan*, s. 42.

⁴⁹ Hobbes, *Leviathan*, s. 38.

⁵⁰ Hobbes, *Leviathan*, s. 40.

⁵¹ Hobbes, *Leviathan*, s. 72.

bilgi türü, duyum temelli olsa da bilgiyi genişleten akıl yürütmeyeyle elde edilen sonuç bilgisi olduğundan duyum düzeyinde kalınmamalıdır. Hobbes için düşündüğümüz ve düşünebileceğimiz her şey doğrudan ya da dolaylı bir şekilde deneyimimize konu olmuştur. Daha önce deneyimlenmeyen bir şeyin algısına sahip olamayız ve algısına sahip olmadığımız bir şeyi düşünmek de olanaklı değildir. Hobbes zihnin sınırlarını şu biçimde ortaya koyar: “...her neyi tasavvur edersek edelim o şey, tamamen veya kısmen, önce algılanmış olduğu için, insan, algıya tabii olmayan herhangi bir şey hakkında düşünce sahibi olamaz.”⁵² Bu bakımdan bilgimizin tek kaynağı deneyimdir, Hobbes'un felsefesinde deneyimden gelmeyen, akılda doğuştan bulunan ideler yoktur.

Algı ve bellekle sınırlı olan olgu bilgisi⁵³, tüm canlılarda ortaktır ve bize doğa tarafından sunulur.⁵⁴ Olgı bilgisi bize daha çok bütünün (*whole*) bilgisini verir. Bu bağlamda Hobbes, bütünün insan için daha bilinebilir olduğunu belirtir.⁵⁵ İnsan ayrıntılardan önce bütüne odaklanır. Bu şekilde elde edilen bilgi, basit düzeyde bir deneyimdir. Nedenlerin bilgisine ulaşmak ise çaba gerektirir ve bu ancak akıl yürütmeyeyle olanaklıdır. İlk olarak parçaların (*part*) nedenlerine ulaşılmalıdır ki bütünün nedenlerine ulaşılabilsin. Buna göre, parçaların nedenleri doğa için daha bilinirdir.⁵⁶ Doğa için bilinir olmanın mistik ya da doğaüstü bir anlam taşımadığını belirtmemiz gerekir. Elde etmek için fazladan çabaya gerek olmayan olgu bilgisi, Hobbes'a göre, akıl yürütmeyeyle ulaşılmadığı için felsefe ya da bilimin ilgilendiği türden bir bilgi değildir.⁵⁷ Felsefe ya da bilim doğanın bize ilk bakışta sunmadığı nedenlerin bilgisine ulaşabilmeyi ve bu nedenlerin üzerine düşünülmesini hedefleyen, belli ve düzenli bir yöntemi olan üst bir araştırmayı gerektirir. Bir sonraki bölümde sözü edilen bu yöntem ele alınacaktır.

5. Yöntem

Çağdaşlarında olduğu gibi⁵⁸ Hobbes'ta da Skolastik felsefe eleştirisi⁵⁹ ve bununla bağlantılı olarak yeni ve düzenli bir yöntem arayışı vurgusu olduğunu söylememiz gerekir.⁶⁰ Geleneksel felsefeye eleştiri ve yeni bir yöntemin gerekliliği yalnızca Hobbes'a özgü bir durum olmamakla birlikte on yedinci yüzyılın genel temasına işaret

⁵² Hobbes, *Leviathan*, s. 34.

⁵³ Hobbes, *Leviathan*, s. 72.

⁵⁴ Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 3.

⁵⁵ Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 67.

⁵⁶ Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 68.

⁵⁷ Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 3.

⁵⁸ Bu isimlere örnek olarak Francis Bacon, John Locke ve Pierre Gassendi verilebilir bkz. Woolhouse, *Ampirist Filozoflar*, s. 43.

⁵⁹ R.S.Woolhouse, *Ampirist Filozoflar*, s. 42.

⁶⁰ Hobbes, *Leviathan*, s. 46.

etmektedir.⁶¹ Hobbes'un sonuç veya ilişkilerin bilgisi olarak açıkladığı bilgiye, akıl yürütme yoluyla ulaşılır.

"Akıl yürütmeyle hesaplamayı kastediyorum. Hesap yapmak, ya birbirine eklenen bir çok şeyin toplamını toplamak ya da bir şey diğerinden çıkarıldığında geriye ne kaldığını bilmektir. Dolayısıyla akıl yürütme, toplama (addition) ve çıkarma (subtraction) ile aynı şeydir ... böylece tüm akıl yürütme zihnin bu iki işleminde, yani toplama ve çıkarmada kapsanmış olur."⁶²

Buna göre, Hobbes'a göre akıl yürütme, çıkarma ve ekleme olmak üzere iki işlemden oluşan bir hesaplamadan başka bir şey değildir. Hobbes hesaplamayı yalnızca sayılara uygulanabilen genel bir yöntem olarak değil, kendi ifadesiyle "...sadece sayılara özgü" olmayıp, birbiri ile toplanabilen ve birbirinden çıkarılabilen her şey için geçerli..."⁶³ olan bir yöntem olarak düşünmüştür. Bilim ya da felsefe açısından hesaplama tümel adların hesaplanması olarak düşünülebilir.⁶⁴ Akıl yürütme ya da hesaplama iki şekilde olabilir: Öncelikle duyum yoluyla elde ettiğimiz etkilerden veya görünüşlerden başlayıp nedenlere (*cause*) veya üretici nedenlere (*generation*) doğru ilerlenir. Hobbes bu yöntemle çözümleme (*resolution*) diğer adıyla analitik (*analytical*) yöntem adını verir. Diğer yanda ise tam tersi şekilde nedenlerden veya ilk ilkelerden etkilere veya görünüşlere doğru ilerlenir, bu yöntem de birleştirme (*composition*) diğer adıyla sentetik (*synthetical*) yöntemdir. Analitik yöntemle etkilerden nedenlere ulaşılması (tikelden tümele ulaşılması) ilk bakışta çelişkili olarak yorumlanabilir. Bunu anlamak için Hobbes'un verdiği örneği incelemek yararlı olacaktır. Hobbes'a göre, tekil bir kareyi parçalarına⁶⁵ ayırdığımızda eş deyişle çözümlediğimizde çizgi, düzlük, açı gibi kareden daha tümel olan adlara ulaşırız.⁶⁶ Bir tikeli çözümlemek bir bakıma onu ortak özelliklerine ayırmak anlamına gelir.⁶⁷ Bu durumda çözümleme yöntemiyle tikel bir cisim parçalarına ayrıldığında (çözümlemediğinde) tümel şeyler elde etmiş oluruz. Hobbes buradan, "şeylerin tümel bilgilerinin elde edilme yönteminin, tamamen analitik"⁶⁸ olduğu sonucuna varır. Parçaların tek tek nedenlerine ulaştığımızda da bütünün, örneğimizde karenin, nedenini elde etmiş oluruz. Öte yandan ilkelerden veya nedenlerden hareketle bu ilkelerin veya nedenlerin hangi etkilere yol açabileceğini araştırmak ise birleştirici diğer adıyla sentetik yöntemin işidir.

Hobbes analitik ve sentetik yöntem dışında, buluş yöntemi (*method of invention*) ve tanıtlayıcı yöntem (*medhody of demonstration*) adını verdiği iki yöntemden daha

⁶¹ R.S.Woolhouse, *Ampirist Filozoflar*, s. 43.

⁶² Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 3.

⁶³ Hobbes, *Leviathan*, s. 42., ayrıca bkz. Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 5.

⁶⁴ Hobbes, *Leviathan*, s. 43.

⁶⁵ Parçalar (parts) cismin parçaları olarak değil genel, doğanın parçaları olarak düşünülmelidir. Bkz. Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 67.

⁶⁶ Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 69.

⁶⁷ Stephen J. Finn, *Hobbes: A Guide For The Perplexed*, London: Continuum, 2007, s. 24.

⁶⁸ Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 69.

söz eder. Buluş yöntemi önceden belirttiğimiz gibi nedenlerin araştırılmasıdır ve “yarı analitik yarı sentetiktir.”⁶⁹ Bu yöntemde öncelikle bütün çözümlenir, etkiden nedene gidilir, daha sonra ise sentez yoluyla ulaşılan sonuçlar üzerine yeniden düşünülür. Öğretme yöntemi (*method of teaching*) olarak ifade ettiği tanıtlayıcı yöntemde ise önermeleri birleştirerek kıyas ya da kıyas zincirleri oluşturarak bir sonuca ulaşılır. Yöntemin başladığı önermeler ya da ilk ilkeler eş deyişle tümelerin nedenleri aynı zamanda birer tanımdır. Tanımlarda nedenler zaten içerildiği için tümelerin nedenleri ya apaçıktır ya da doğa tarafından bilinirdir, bu nedenle yöntem gerektirmez.⁷⁰ İlk ilkeler tanıtlanamayacağından, duyumlardan ilk ilkelere ulaşma adımı bu yöntemde yoktur, bundan dolayı da tanıtlayıcı yöntem sentetiktir.⁷¹ Bu nedenle en tümel neden olan hareketin ne tür etkilere yol açacağını araştırmak sentetiktir. Aynı şekilde geometrinin yöntemi de sentetiktir.

Hobbes'ta bilim ile felsefe birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmıştır. *De Corpore*'nin yöntem bölümünün başında Hobbes yeniden bir felsefe tanımı yapar:

“Yöntemin anlaşılması için, yukarıda (Bölüm I, madde 2) verilmiş olan felsefe tanımını şu şekilde tekrarlamam gerekecektir: Felsefe, (şeylerin) olası bir üretimi veya üretici nedeni hakkında sahip olduğumuz bilgiden hareketle, doğru akıl yürütme yoluyla görüşler veya görünür etkiler hakkında edindiğimiz bilgidir ve etkiler hakkında sahip olduğumuz bilgiden hareketle, geçmişte olmuş veya olabilecek bu türden bir üretime ilişkin bilgidir. Dolayısıyla, felsefe çalışmasında yöntem, bilinen nedenlerinden hareketle etkileri ya da bilinen etkilerinden hareketle nedenleri bulmanın en kısa yoludur. Ancak, bir etkinin nedenlerinin var olduğunu, bu nedenlerin hangi öznede bulunduğunu, o etkiyi hangi öznede ürettiklerini ve bunu ne şekilde gerçekleştirdiklerini bildiğimiz zaman o etkiyi bildiğimiz söylenir.”⁷²

Belirttiğimiz gibi Hobbes'un felsefe ve bilimi birbirinin yerine kullanmasına rağmen buluş yöntemi ve tanıtlayıcı yöntem arasında yaptığı ayrım bize bilim ve felsefe arasında küçük de olsa bir fark olduğunu söyleyebilme olanağı sunar. Buna göre nedenleri ve etkileri araştıran felsefenin yöntemi önceden işaret ettiğimiz buluş yöntemi; nedenler üzerine düşünen, nedenler arası ilişkileri inceleyen, nedenlerden sonuçlara ulaşan ve bu sonuçlardan da başka sonuçlara erişen tanıtlayıcı yöntem ise bilimin yöntemidir. Hobbes'un nedenlere ulaşmanın tek başına yeterli olmadığını ifade etmesi, yapmaya çalıştığımız bu ayrımı destekleyecek niteliktedir. Hobbes'a göre, insan nedenlerin bilgisine ulaşır ancak bununla yetinmez, diğer canlılardan farklı olarak nedenlerle ne yapılacağı üzerine düşünür.⁷³ Dolayısıyla buluş yöntemiyle ulaşılan nedenlerin bilgisinin yeterli olmadığı, pratik anlamda yararlı olması için nedenlerin bilgisinin üzerine düşünülmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Böylelikle

⁶⁹ Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 79.

⁷⁰ Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 69.

⁷¹ Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 80.

⁷² Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, s. 65-66.

⁷³ Hobbes, *Leviathan*, s. 44.

felsefe ve bilimin yöntemi arasında küçük bir fark olduğunu söyleyebiliriz. Felsefenin yöntemiyle (buluş) elde edilen nedenlerin bilgisi, tanıtlayıcı yöntem yoluyla zorunlu sonuçlara ulaşabilmek için kullanılır. Başka şekilde ifade etmek gerekirse, akıl yürütmeyle felsefenin ulaştığı sonuçlardan zorunlu bilgilerin elde edilmesi ve bu zorunlu bilgilerle bir kuram oluşturulması tanıtlayıcı yöntemle gerçekleşir. Bu şekilde bilimin ilgilendiği türden şartlı bir kesinliğe ulaşılır. İki alandaki yöntem farklılığı açık olmasına rağmen bunun ne derece ciddi bir farklılık yarattığı ise yoruma açıktır. Bizce bu keskin olmayan bir farklılık olarak yorumlanmalıdır.

6. Çağdaş Doğalcılık Açısından Hobbes'un Felsefesi

Yazının odak noktası Hobbes'un felsefesinin çağdaş dönemdeki felsefi yaklaşımlardan biri olan doğalcılık başlığı altında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği olduğu için metinde söz ettiğimiz düşüncelerin doğalcılıkla ilgisini kurulabileceğimiz noktalara değindik.

“Doğalcılık” terimi, çağdaş bilim felsefesi bağlamında kullanılan bir terimdir ve Hobbes'un yaşadığı on yedinci yüzyılda bu kavram sistematikleşmemiştir. Buna rağmen, Hobbes'un felsefesi özellikle doğa bilimlerinden etkilenecek şekilde oluşturduğu yöntemi ve insanı doğanın bir parçası olarak ele alışı, onun felsefesini doğalcılıkla ilişkilendirmeye uygun hale getirir.

Ele aldığımız üzere, Hobbes için doğa maddi şeylerden oluşur ve her şey maddi şeyler arasındaki hareketle ilgilidir. Bunun sonucu olarak doğadaki her şeyin nedeni harekettir. Nedenselliği hareket üzerinden kuran Hobbes için her şey hareketten kaynaklanır. Böylelikle Hobbes'un ortaya koyduğu dünya modeli bütünüyle mekanik süreçlere ve nedenlere dayanır. İlk bölümde işaret ettiğimiz gibi doğa ya da gerçeklik açıklamalarının mekanik ve nedensel süreçlere dayandırılması doğalcılığın belki de en önemli özelliklerinden biridir. Bu doğrultuda Hobbes'un mekanik doğa anlayışı bu açıdan doğalcı yaklaşımla uyumludur.

Hobbes'un felsefesinin doğalcılıkla uyumlu olduğunu söyleyebileceğimiz ikinci yanı ise bilgi edinme sürecini deneyimle başlatmasıdır. Önceki bölümlerde işaret ettiğimiz gibi Hobbes'un felsefesi duyum temelli bir bilgi edinme sürecini temel almaktadır. Dile getirdiğimiz üzere doğalcılık da bilgi edinme sürecinde deneyimi önceleyen bir yaklaşımdır.

Hobbes'un felsefesinin doğalcılıkla uyumlu olduğu üçüncü yan sözü geçen ilk iki yanın bir sonucudur. Gerçeklik açıklamasının deneyim temelli olması ve nedensel süreçlere dayandırılması, bu açıklamalarda ve süreçlerde doğaüstü varolanlara yer verilmemesini gerektirir. Girişte söz ettiğimiz gibi Hobbes kendisinden bir süre sonra kötü metafizik olarak adlandırılacak olan, deneyimde bir karşılığı olmayan töz, tanrı,

ruh vb. doğüstü varolanlarla iş gören işlevsiz skolastik felsefe ya da bilim yapma tarzını değiştirmek istemiştir. Bu türden varolanlara felsefesinde yer vermemiştir. Hobbes'un bu tutumu gerçeklik açıklamasında doğüstü varolanlara yer vermeyen doğalcılıkla birebir örtüşür.

Hobbes'un ruh-beden ikiliğini yadsıyıp zihni, düşüncelerin hareketinden oluşan bir bütün olarak işaret etmesi onun felsefesinin doğalcılıkla örtüşen bir diğer yanıdır. Duyumları ve düşünceleri tamamen fiziksel birer hareket olarak tanımlayan Hobbes, zihinsel süreçleri bir ruhun eylemi değil, dış dünyadaki nesnelerin duyular üzerindeki mekanik etkisi olarak görür.

Hobbes'un felsefesiyle doğalcılığın uyumlu olduğu son noktaysa felsefe ve bilimi birbirinden ayrı iki alan olarak görmemesidir. Hobbes daha önce de işaret ettiğimiz gibi çoğunlukla felsefe ve bilimi birbirinin yerine geçecek biçimde kullanır. Bilimin yöntemini (özellikle de geometrik yöntemi) felsefeye uygulama çabasıdadır. Böylece geleneksel felsefeyi spekülatif yanlarından arındırarak bilimle aynı temele getirmeye çalışır. Görüldüğü üzere, doğalcılıkta olduğu gibi Hobbes'ta da felsefe ve bilim arasında keskin bir ayrım yoktur ve genel olarak benzer yöntemleri (analitik ve sentetik yöntemler) paylaşırlar.

7. Sonuç

Sonuç olarak, tüm bu sıraladığımız noktalar ışığında Hobbes'un felsefesi doğalcılığın erken bir örneği olarak görülebilir. Başta söztünü ettiğimiz liste bağlamında bakıldığında doğalcılığın temel özelliklerinin çoğu Hobbes'un felsefesinde bulunmaktadır. Hobbes'un doğanın yalnızca maddi varolanlardan oluştuğunu dile getirmesi, doğüstü varolanlara doğa açıklamasında yer vermemesi, bununla bağlantılı olarak zihni maddi süreçlere indirgeyerek açıklaması ontolojik doğalcılığın tezleriyle ilişki içerisindedir. Bilimsel yöntemi zorunlu bilgi elde etme sürecindeki güvenilir ve başarılı tek yöntem olarak görmesi, doğa açıklamasının bütünüyle mekanik ve nedensel süreçlere dayanması ve bilimle felsefe arasında keskin bir ayrım yapmaması ise yöntemsel doğalcılığın tezleriyle bağlantılıdır.

Bununla birlikte Hobbes'un doğalcılığı ile çağdaş doğalcılık arasında birebir bir örtüşme kurmak olanaklı değildir. Görüldüğü üzere bu çalışmada da bu savlanmamaktadır. Hobbes'un mekanik ve nedensel doğa anlayışı, çağdaş doğalcılığın daha esnek, katmanlı ve incelikli yapısıyla önemli ölçüde ayrılmaktadır. Bu ayrışma Hobbes'un doğalcı anlayış açısından taşıdığı önemi azaltmaz ya da ortadan kaldırmaz, tersine onun anlayışının, modern doğalcı eğilimlerin zeminini hazırlayan erken ve etkili bir katkı olduğunu gösterir.

Böylece Hobbes'un felsefesinde çağdaş doğalcılığın tüm yönlerini bulamasak da işaret ettiğimiz temel yanlarla ilişkili olması bakımından Hobbes'un çağdaş doğalcılık anlayışının izlerini gördüğümüz öncülerden biri olarak değerlendirilebileceği açıktır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles; *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
- Bacon, Francis; *Novum Organum*, çev. Talip Kabadayı, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2015.
- Clark, Kelly James; “Naturalism and its Discontents” *A companion to naturalism*, ed. Kelly James, Clark, Hoboken: Wiley Blackwell, 2016, s. 1-15.
- Cooper, Kody W.; *Thomas Hobbes and the Natural Law*, University of Notre Dame Press, 2018.
- De Caro, Mario, Macarthuri, David; “Introduction: The Nature of Naturalism”, *Naturalism in Questions*, ed. Mario De Caro, David Macarthur, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004, s. 1-21.
- Finn Stephen J.; *Hobbes: A Guide For The Perplexed*, London, Continium, 2007.
- Gottfried, Paul; “Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition”, *History of European Ideas*, vol. 18, no. 4, s. 632-33, 1994.
- Hampton, Jean; “Hobbes and Ethical Naturalism”, *Philosophical Perspectives*, vol. 6, 1992, s. 333-53.
- Hobbes, Thomas; *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- ____; *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 1, Ed. William Molesworth, London, John Bohn, 1839.
- Jacobs, John; “Naturalism”, *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Çevrimiçi).
- Kemp, John Jon; *Ethical naturalism: Hobbes and Hume*, New York: St. Martin’s Press, 1970.
- Kim, Y.; “The American Origins of Philosophical Naturalism”, *Journal of Philosophical Research*, vol. 28, 2003, s. 83-98.
- Moser, Paul K.; Yandell, David; “Farewell to Philosophical naturalism”, *Naturalism: a critical analysis*, ed. William Lane, Craig, James Porter, Moreland, New York: Routledge, 2000, s. 3-24.
- Papineau, David; “Naturalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Çevrimiçi). <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism/>
- Sklar, Lawrence; “Naturalism and the Interpretation of Theories”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 75, no. 2, 2001, s. 43-58, <https://doi.org/10.2307/3218712>.
- Williamson, T.; “On ‘naturalism’”, *Language, Truth, and Reality*, A. Laitinen, M. Keinänen, J. Reinikainen ve A. Honkasalo, Tampere: Tampere University Press, 2025, s. 19-28.
- Woolhouse, R.S.; *Ampirist Filozoflar*, çev. Gökhan Murteza, Pinhan Yayıncılık, 2019.

KİTABİYAT
BOOK REVIEW

KİTAP ELEŞTİRİSİ METAFELSEFE: FELSEFENİN FELSEFESİ

Kamil Berk Mendi*

Søren Overgaard, Paul Gilbert, Stephen Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 240 sayfa.

Søren Overgaard, Paul Gilbert, Stephen Burwood, *Metafelsefe: Felsefenin Felsefesi*, çev. Ahmet Eyim, Eren Rızvanoğlu, Ankara: Fol Yayınları, 2021, 320 sayfa.

Öyle ya da böyle felsefenin kıyısından köşesinden geçmiş her insanın aklına bir süre sonra felsefenin ne olduğu sorusu gelmiştir. Çeşitli felsefi problemlerle iç içe olmuş kişi, şimdi de bir bütün olarak felsefenin ne olduğunu merak etmektedir. İşte felsefenin felsefesi anlamına gelen metafelsefe de böyle bir gereksinimden doğmuştur. Søren Overgaard, Paul Gilbert ve Stephen Burwood'un yazarları olduğu *Metafelsefe: Felsefenin Felsefesi* adlı bu kitap, yazarların ifadesine göre yazıldığı tarih bakımından bir ilk olma niteliği taşımaktadır. Kitap; felsefenin ve yönteminin ne olduğu, ne işe yaradığı, felsefenin bilimlerle nasıl ilişkide olduğu, kıta-analitik ayrımının ne kadar geçerli bir kavrayış sunduğu gibi metafelsefenin temel konularını ele almaktadır.¹ Metafelsefenin ne ve nasıl olması gerektiğine yönelik güçlü savlardan kaçınan yazarlar, meraklılara yol göstermek amacıyla kuşatıcı bir giriş çalışması ortaya koyduklarını belirtmektedir.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü. e-posta: berkmeni@gmail.com. ORCID: 0009-0003-7899-5570. Yazı Türü: Kitap Eleştirisi. Yazı Geliş Tarihi: 19.03.2026, Yazı Kabul Tarihi: 2.05.2026.

¹ İnceleyeceğimiz kitapla birlikte felsefi yöntemi sorunsallaştıran kitaplarda da benzer tartışmaların yürütüldüğünü görebiliriz. Kimileri şu şekilde sıralanabilir: *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, ed. Herman Cappelen, Tamar Szabo Gendler, John Hawthorne, Oxford: Oxford University Press, 2016.; Nicholas Rescher, *Metaphilosophy: Philosophy in Philosophical Perspective*, Lanham: Lexington Books, 2014.; Nicholas Rescher, *Philosophical Dialectics: An Essay on Metaphilosophy*, Albany: State University of New York Press, 2006.; Nicholas Rescher, *Philosophy Examined: Metaphilosophy in Pragmatic Perspective*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2021.; Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007.

Yazarlara göre kitabın da omurgasını oluşturan ve her felsefecinin üzerine düşünmesi gereken metafelsefi sorular üç grupta ele alınabilir: felsefe nedir, nasıl felsefe yapılır ve neden felsefe yapmalıyız? Tüm kitap bu üç soruyla çerçevelenen tartışmaları içermektedir.

Kitabın ilk bölümü olan giriş bölümünde yazarlar “felsefe nedir?” sorusundan hareket ederek metafelsefenin önemli olup olmadığını tartışmaktadır. Felsefenin ne olduğuna ilişkin pek çok görüş ileri sürülmüştür: yaşam zorlukları içinde sakın kalmayı sağlayan bir etkinlik, doğru ve yanlışın belirlenmesini sağlayan alan, transandantal bir araştırma, anlam araştırması, dünyanın nasıl ve ne olduğunu yapılandırma girişimi, evrenin bütünüünün betimlenmesi, şeylerin birbiriyle nasıl ilişkili olduğunun araştırılması, yaşamın anlamı ve ölümden sonrasını konu edinen varoluşsal bir sorgulama ve pek çok görüş daha. Görülebileceği üzere felsefeyi tanımlamaktaki zorluklardan ilki alanın çok geniş oluşudur. Dolayısıyla felsefenin ne olduğuna ilişkin uzlaşmış bir tanım ya da tek bir felsefe yapma biçimi yoktur. Ancak kaba bir biçimde de olsa felsefenin ne olduğu şöyle tanımlanabilir: “Felsefe, sistematik bir yöntemle tüm alanlarda bilgi üretme işidir.” Bu bağlamda felsefe, kendi konularından doğa bilimlerine, mantık-matematikten yaşamın kendisine kadar pek çok problemle ilgilenmektedir. Felsefeyi tanımlama konusundaki ikinci zorluk, felsefede tanımın ne olacağına ilişkin anlaşmazlığın diğer tüm alanlardan çok daha fazla oluşudur. Bu bağlamda Karl Popper, Bernard Williams, Richard Rorty, Gilbert Ryle gibi filozoflar felsefenin ne olduğu ya da yönteminin ne olduğu sorularıyla ilgilenmek yerine filozofların doğrudan felsefe yapması gerektiğini öne sürmektedir. Bunun nedeni, felsefenin konularıyla değil kendisiyle uğraşmasının ayak bağından başka bir şey olmadığı düşüncesidir. Ancak yazarlara göre neyin önemli olup olmadığı ya da neyin yapılması gerektiği söylenebildiğine göre bir metafelsefi görüş (felsefenin neliği sorusunun önemsiz oluşu) baştan varsayılmıştır. Bu bakımdan metafelsefi sorulara verilen yanıtlar tüm felsefi soruları ya da sorulara yaklaşma biçimimizi etkilemektedir. Dolayısıyla yazarlara göre felsefe kendi kendisinin olağan konularından biridir, başka deyişle felsefenin kendisi de felsefenin önemli bir parçasıdır. Metafelsefeyi ilginç kılan yanlardan biri, üzerine yazılmış her felsefi konu hakkında açık ya da örtük olarak bir metafelsefi tutumun olmak zorunda oluşudur. Bir alan hakkında çalışmaya başlamak, önden bir metafelsefi tutumu gerektirmektedir.

İkinci bölümde yazarlar felsefenin ne olduğu sorusuna odaklanmaktadır. Bu soruya ilişkin temelde iki yanıt bulunmaktadır: felsefenin ne olduğuna ilişkin betimleyici yaklaşımlar ve felsefenin ne olması gerektiğine ilişkin normatif yaklaşımlar. Betimleyici yaklaşımlar varolanlar arasındaki ortaklıklar üzerinden tanım yapma girişiminde bulunurken normatif yaklaşımlar tanımı önden koyutlayarak nesnelerini kaplama almayı önerirler. Ancak ilkinde ortaklığın bulunmasındaki zorluk, ikincisindeyse altına düşen nesnelerin çokluğu nedeniyle tanımın güç kaybetmesi her iki görüşün de “nedir” sorusunun barındırdığı güçlüğü aşamadığını göstermektedir. Dolayısıyla bu iki yaklaşım çerçevesinde felsefeyi çeşitli biçimlerle ele alan yaklaşımları inceleyen yazarlar, her iki yaklaşımın da yetersiz bir kavrayış sunduğunu belirtirler. Yazarlara göre neredeyse tüm

alanları konusu edebilen ancak bu alanlardan birine indirgenemeyen felsefe göz önüne alındığında felsefenin nerede başlayıp bittiğini, başka bir deyişle sınırlarının ne olduğunu söylemek olanaklı olmayabilir. Bu bağlamda Wittgenstein'in aile benzerliği kavrayışına başvuran yazarlar, neyin felsefe sayılıp sayılamayacağı kesin olarak belirlenemese bile onların benzerlikleri üzerinden anlaşılabilirliğini ileri sürerler. Yazarların vurguladığı bir diğer nokta ise felsefenin tarihselliği içinde ortadan kalkmamış, üzerine tartışmaların sürettiği ve böylece filozofların ilgisini çeken kimi kavramların (bilmek, doğru, aynı, neden olma, iyi) bir çekim merkezi oluşturduğudur. Ancak yazarların değinmediği bir nokta daha vardır. Felsefe eğer konuşma biçimlerimize ilişkin konuşmalar olarak anlaşılırsa felsefenin tarihsel gücü alt alanları toparlamasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle felsefenin; bilim, toplum, sanat, edebiyat vb. her alanda konuşabilme olanağı vardır. Bu yönüyle de felsefe bir çekim merkezi oluşturmaktadır.

Üçüncü bölümde yazarlar bilimlerin yükselişiyle birlikte felsefenin ölüp ölmediği sorusuna odaklanmaktadır. Yazarlar yalnızca doğa bilimlerinin dünyayı betimleyebileceği görüşüne şüpheyile yaklaşıtlarından felsefenin öldüğü savına da karşı çıkarlar. Herhangi bir yanlılık taşımadığı düşünülen doğa bilimleri elbette doğayı betimlemenin önemli bir parçasıdır ancak doğayı anlamlandırmada felsefi anlamda birinci kişi bakış açısının da önemli ve gerekli olduğu ileri sürülebilir. Öte yandan felsefede bir ilerleme olup olmadığı sorusu da yalnızca bilim dili içinden anlaşıldığında felsefede ilerlemenin olmadığı savlanabilir. Ancak birikimsellik ve ilerleme, felsefe problemlerinin uzlaşmakta uzlaşılarak çözülebilmesi olarak anlaşılırsa felsefede de ilerlemenin olduğu elbette söylenebilir. Başka bir deyişle, konuları itibarıyla yerinde sayan felsefe sürekli olarak pozitif anlamda yeni bir şey söylemektedir. Örneğin bütün filozoflar kendinden öncekileri eleştirmektedir. Gelen eleştiriler nedeniyle kimi tarihsel argümanlar (Putnam'ın "Kavanozdaki Beyin" argümanı yoluyla kuşkuculuk eleştirisi, zorunluluğun a posteriorilikle, olumsuzluğun a priorilikle düşünülmesi vb.) güncel sürümleri olmaksızın savunulacak durumda değildir. Eleştiri bir kez ortaya çıktığında artık eleştirinin görmezden gelinmesi olanaksızdır. Bu bakımdan felsefe devinim içindedir. Bilimi felsefeden ayıran yanlara bakacak olursak iki yan karşımıza çıkıyor gibi görünmektedir. Birincisi, bilimden gelecek hakkında öngörde bulunması beklenir ancak felsefeden beklenmemektedir. İkincisi, bilim insanları bir yasalılık bulduklarında bunun üzerinde uzlaşırlarken felsefede yeni bir kuram ortaya atıldığı anda uzlaşmazlık ortaya çıkmaktadır.

Dördüncü bölümde yazarlar felsefenin nasıl yapılabileceği sorusuna odaklanarak yöntem tartışmasını açmırlar. Burada fenomenolojik yöntem ve kavramsal çözümleme yöntemi ön plana çıkmaktadır. Kavramsal çözümleme yöntemine göre filozoflar ele aldıkları bir tanımı öğelerine ayırır, öğelerin anlamları üzerine bir araştırma yürütür ve bunlar arasındaki ilişkileri (yeniden) düzenlerler. Dolayısıyla tekil deneyimlere başvurmaksızın kavramsal bir iş yürütürler. Fenomenolojik yöntemle göreyse filozoflar deneyimden yola çıkarak dünyanın betimini yapmaya çalışırlar. Dolayısıyla tekil deneyimlerden hareketle bir genelleştirme amacı güderler, kavramsallığı ikinci plana atarlar. Sözü edilen iki

yöntem analitik ve kıta geleneğini oluşturan temel yanlardan biridir ve felsefeye özgü gibi görünmektedir. Her ikisi de masabaşı felsefe yapılabileceğini savunurlar. Yöntemsel doğalcılık ise buna karşı çıkmaktadır. Yazarlara göre bu tartışma oldukça canlı bir biçimde sürmektedir ve her ne kadar yazarlar masabaşı felsefe yapma olanağına yakın da olsalar, belirli bir konum almamakta ancak birinden birine yaslanmanın kavrayış darlığına neden olacağını belirtmektedirler. Bu bağlamda yazarlar pek çok farklı verinin ve yöntemin felsefeyi beslediğini ileri sürmektedirler. Yazarların bu bölümde kitabın geri kalan bölümlerine kıyasla daha teknik bir açıdan yöntem tartışmasını ele aldıkları söylenebilir. Eğer kitap, konunun meraklılarına bir giriş amacıyla yazıldıysa yöntem tartışmasını daha temelden almak olanaklıdır. Öncelikle hiçbir zaman yöntem tartışmasına sıfır noktasından başlamamaktayız, okuduğumuz filozoflar örtük ya da açık bir biçimde bizi yöntemsel anlamda biçimlendirmektedir. Aslında felsefede yapılan şey filozofların görüşlerinin masaya yatırılıp sınanmasından ibarettir. Daha açık bir ifadeyle; çeşitli görüşler serimlenmekte, kavramsal yapıda açıklık olup olmadığı kontrol edilmekte, olağan insanın filozofun açıklamalarına uyup uymadığı sınanmakta ve elde edilen veriler derlenip düşünceler arası yeni bir sentez yapılarak sunulmaktadır. Bu anlamda felsefe büyük ölçüde masabaşı bir iştir. Bölümün yapılandırılmasıyla ilgili bir diğer nokta ise yazarların yalnızca kavramsal analiz ve fenomenoloji üzerinden tartışmayı örgütlemeleridir. Temel yöntemler olmaları bakımından uygun bir başlangıç noktası olmasına karşın felsefede deneysel felsefe, sezgicilik, hermeneutik gibi başka yöntemler de bulunmaktadır.

Beşinci bölümde yazarlar, aralarında hiçbir ilişki bulunmayan, aşılabilir gibi görünen iki geleneği, yani kıta ve analitik felsefe geleneklerini ele alırlar. Yazarlar birbirine taban tabana zıt olduğu düşünülen ve mutlak bir kavga alanı olarak görülen kıta ve analitik gelenek arasında sanıldığına tersine değişen, dönüşen ve geçişli bir ilişki olduğunu savlarlar. Buna göre iki gelenek arasında aile benzerlikleri bulunmaktadır. Kıta ya da analitik geleneğe her biri için ayrı ayrı, tek bir geleneğe özgü olduğu düşünülen pek çok özellik, aslında ayrı gelenekler içinde yer aldığı varsayılan filozofların görüşlerine bakıldığında ortaklıklar içermektedir. Sözgelimi analitik geleneğin sıkı sıkıya bilimle ilişkili olduğu dile getirilmiştir ancak Husserl de benzer bir yerden hareket etmektedir. Analitik geleneğin dile yaslandığı söylenegelmiştir ancak Gadamer ve Derrida da yoğun bir biçimde dil tartışması yürütmektedir. Kıta geleneğinin mantığa dayanmadığı ve argümantatif olmadığı dile getirilmiştir ancak bir filozofun örtük de olsa her zaman sistemli bir düşüncesi olması gerektiğinden argümantatif olmama olanağı bulunmamaktadır. Analitik geleneğin parçalı bir yapıda olduğu dile getirilmiştir ancak fenomenoloji, varoluşçuluk, gelenek içindeki filozofların sağ-sol yorumlanışları ve daha fazlası göz önüne alındığında benzer durum kıta geleneği için de geçerlidir. Yaygın olarak benimsenmiş bu karşıt gelenekleri öne çıkaran felsefe tarihi anlayışına karşı çıkmalarıyla yazarların kitap boyunca en güçlü ve özgün eleştirisinin bu olduğu söylenebilir. Ancak her ne kadar yazarlar değinmiş olsalar da bu gelenekler arasında ayırım yapılabileceğini düşündüren kimi özelliklerin olduğu da

söylenebilir. Örneğin temel farklılık üslup ve tarzda çıkmaktadır. Kıta geleneği anlamın kültürel ve sosyal yanını öne çıkarırken analitik gelenek dilsel, mantıksal yanını öne çıkarmaktadır. İkincisi, kıta geleneği diyalektik mantığa dayanırken analitik gelenek biçimsel mantığa dayanıyor gibi görünmektedir. Üçüncüsü, kıta geleneği analitik geleneğe göre çok daha fazla birinci kişi bakış açısını kullanarak uzun betimlemeler yapma eğilimindedir. Dördüncüsü, analitik gelenek alt alanlarda incelikli tartışmalara önem verirken kıta geleneği filozoflarının pek çoğu bütüncül büyük sistemler kurma eğilimiyle iş görmektedirler. Ancak bu farklılıklar geleneklerin paylaştığı özellikleri yadsımamaktadır. En temelde her iki gelenek de bu dünyanın nasıl bir dünya olduğu sorusuna yanıt aramaktadır. Bölümün kurgulanışıyla ilgili olaraksa bir sorun bulunmaktadır. Yazarlar kıta geleneğinden söz ederken geleneğin büyük filozofları (Husserl, Heidegger [kitapta ayrıca alt bölüm ayrılmıştır] vd.) üzerinden hareket ederken analitik gelenek söz konusu olduğunda gelenekteki filozoflar yer yer ayrıksı örnekler olarak kalmaktadır. Bu da gelenekler arası karşılaştırmada dengesizlik oluşturmaktadır.

Altıncı bölümde yazarlar felsefi savların durumunu ele alırlar. Felsefi savların yalnızca doğruluk-yanlışlıkla ilgili olup olmadığı tartışmanın çekirdeğini oluşturmaktadır. Yazarlara göre burada üç görüş öne çıkmaktadır. Birincisi önermelerin gerçekliğe karşılık geldiğini ya da gelebileceğini ileri süren temsiliyetçi görüştür. İkincisi, felsefenin doğruluk arayışıyla ilgisi olmayan ve ifadelerin gerekçelendirilmelerini kültürel bağlamlara duyarlı olumsal yorumlar olarak gören Rorty'nin görüşüdür. Ona göre filozofun işi bir söz dağarcığı sunmaktır. Temsiliyet görüşü ile Rorty'nin görüşü arasındaki gerilimi vurgulayan yazarlar ikisi arasında bir orta yolun olanaklı olduğunu ileri sürmektedirler. Bu görüşe göre felsefi savlar nesneldirler, doğrulukları herhangi bir bireyin ya da topluluğun tepkisine bağlı değildirler ancak öte yandan eleştiriye açıktırlar. Bir önceki bölüme göre burada yazarlar çok daha çekinik bir konum almakta ve tartışmanın vardığı noktayı vurgulamakta güçlük çekmektedirler. Felsefede bilgiye ya da doğruluğa ulaşmak bir amaç olarak görülebilir ancak günümüzde ortaya konulan kuramın kesin, değişmez, zorunlu doğruluklar içeren bir nihai sonuç sunduğu görüşü ortadan kalkmış gibi görünmektedir. Bunun nedeni kuramın ortaya konulduğu anda eleştirisinin de peşi sıra gelmesi ve filozoflar arasındaki uzlaşmazlık olgusudur. Ayrıca bölümün yapılandırılması bakımından bir görüş ile filozofun, bir başka deyişle temsiliyetçi görüşle Rorty'nin görüşlerinin karşı karşıya konması da bir dengesizlik oluşturuyor gibi görünmektedir. Yanlılık taşıma riski göz önüne alındığında iki görüşün ya da iki filozofun karşılaştırılması daha uygun olabilirdi.

Yedinci bölümde yazarlar iyi felsefenin ne olduğu ve iyi-kötü felsefenin hangi ölçütlerle belirlenebileceği üzerinde dururlar. Yazarlar neyin iyi felsefe sayılıp sayılamayacağını Sokrates ve sofistler arasındaki gerilim üzerinden ele almaktadır. Buna göre felsefeyi ve filozofu iyi yapan öğeler olarak şunlar karşımıza çıkmaktadır: doğruluk arayışı, hem eleştiriye açık olma hem de görüş değiştirebilme olanağı anlamında açıklık, yöntemsel ve argümantatif titizlik, ciddiyet ve alçakgönüllülük. Yazarların değinmediği çok önemli bir özellikten daha söz edilebilir. Felsefe yapmanın koşulu uzlaşmazlıksa,

ki öyle olmasaydı halihazırda ortaya atılan bir kuram benimsenebilirdi, filozofu filozof yapan bir özellik de yeni bir düşünce ortaya koyabilme anlamında özgünlük olmalıdır. Buna ek olarak yazarlara göre iyi bir filozofun temelde iki özelliği vardır: cahilliktense anlamaya ilişkin merak ve yanlış olandansa doğruya yönelten dürüstlük. Ayrıca bu bölümde yazarlar belki de pedagojik bir kaygıyla iyi-kötü felsefe ayrımını sürdürseler de bu görüş tartışmalıdır. Eğer bir metinde takip edilebilecek sıkı kurulmuş bir argüman varsa, gidimli düşünce varsa, savlar gerekçelendirilmişse ve tüm bunlar temellendiriliyorsa o metin bir felsefe metnidir ve iyidir. Tüm bunlar yoksa, başka bir deyişle; tutarlılık yoksa, ifadeler arası bağlar gevşek bir biçimde kurulduysa metinle etkileşime girilemeyecektir dolayısıyla felsefe değildir. Bir kuram ya da felsefe biçimi beğenilmiyor olabilir, kapsayıcı olmayabilir, yetersiz olabilir ancak bu yine de bir felsefe metnidir. Dolayısıyla ortada ya felsefe vardır ya da yoktur, bu bağlamda felsefenin kötülüğünden de söz edilemez.

Son bölümde yazarlar felsefenin ne işe yaradığı sorusunu ele almakta ve felsefenin değeri üzerine yoğunlaşmaktadır. Felsefede ortaya çıkan “ürünler”in değeri ile felsefi etkinliğin kendisi arasında bir ayrım yapan yazarlar, metaforik bir ifadeyle yolda olmanın kendisinin de başlı başına bir değer sunabileceğini ileri sürmektedir. Yazarlara göre felsefi etkinlik açıklık, alçakgönüllülük, kişinin kendini bilmesi, dürüstlük gibi entelektüel erdemleri beslemektedir. Bu bağlamda felsefi etkinlikte bulunmak aynı zamanda filozofça yaşamının da bir yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazarların felsefenin ne işe yaradığı ya da neden felsefe yaptığımız hakkında üzerinde pek durmadıkları bir noktaysa şudur: Dünyaya ilişkin varolan açıklamalar bir biçimde bizi tatmin etmemektedir ve bu nedenle kendi açıklamamızı geliştirip hem kendi karakterimizi hem de dünya görüşümüzü yapılandırmak ve diğer insanlara sunmak isteriz. Bu bakımdan felsefe tarihselliği içinde sanatla ve bilimle dirsek teması kurarak sistematik bir biçimde dünyanın yapılandırılması, dünya sorunlarına işaret edilmesi ve buna yönelik çözüm önerisi sunma amacıyla bir model kurmaktadır. Dolayısıyla felsefe, bilimin ve sanatın tek başına açıklayamadığı konuları da açıklamaktadır. Bir yaşam biçimi olarak felsefe, yaşamı örgütleme becerisinin kazanılması ve bütünlüklü bir hikâye sunmanın anahtarı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kitabı bir bütün olarak değerlendirmek gerekirse öncelikle yazarlar metafelsefenin temel konularını ele almayı ve ilgililerine bir yol haritası sunmayı hedefleyen bir giriş kitabı yazmayı amaçladıklarını belirtmişler ve bunda da bir ölçüde başarılı olmuşlardır. Bu bağlamda kitapta yalnızca temel konulara değinilmiş, incelikli argümanlara olanaklı olduğunca girilmemiş ve güçlü savlar büyük oranda öne sürülmemiştir. Metafelsefenin başlıca tartışmaları tanıtılmış ve bu tartışmalarda öne çıkan yaklaşımlar sunulmuştur. Her ne kadar yazarların belirttiği gibi bir felsefe çalışması zorunlu olarak metafelsefi bir tutumu gerektirse de yazarlar yaklaşımları serimlerken olabildiğince yansız ve dengeli kalmaya çabalamışlardır. Ancak kitapta bunun tersini düşündüren kimi yönler bulunmaktadır. İkinci bölümde felsefenin tarihsel gücü vurgulanmamıştır. Üçüncü bölümde felsefenin varlığını sürdürme konusunda bilim karşısındaki gücünün yalnızca felsefenin birinci bakış açısını kullanması olduğu sezdirilmiştir. Dahası ilerleme tartışmalarında

felsefeye bilim gözünden bakmayı tercih ettiklerinden tartışma yeterince açılanamamıştır. Dördüncü bölümdeyse yazarlar yöntem tartışmasını çok teknik ele aldıklarından giriş seviyesindeki bir okuyucuya yönelmekte başarısız kalıyor gibi görünmektedirler. Beşinci bölümde kıta-gelenek ayrımındaki tartışmada filozof seçimleri yazarların amaçladıklarının tersine yanlı bir tutum aldıkları izlenimini doğurmaktadır. Altıncı bölümde de benzer bir sorun bulunmaktadır. Felsefedeki savların durumu bir görüş ve ona karşı gibi görünen filozof üzerinden alınmıştır. Oysa yansızlığın bir göstergesi olarak iki görüşün ya da iki filozofun görüşlerinden hareketle tartışmanın örgütlenmesi iyi olabilirdi. Yedinci bölümdeyse yazarlar iyi-kötü felsefe ayrımını koruyarak bölümü yapılandırdıklarından buna yönelik tutumlarını örtük bir biçimde okuyucuya geçirmektedirler. Öte yandan okuyucuların metafelsefenin yalnızca bu konularla sınırlı olmadığını ve yaklaşımların da bunlardan ibaret olmadığını, pek çok ara yaklaşım bulunduğunu ve tartışmaların canlı bir biçimde süregittiğini göz önünde bulundurmaları gerekmektedir.

Kitabın Türkçe çevirisini ele aldığımızda öncelikle bu kitabı Türkçe felsefe literatürümüze kazandıran çevirmenler Ahmet Eyim ve Eren Rızvanoğlu'na teşekkür etmek gerekir. Yaptıkları iş çok değerli olmakla birlikte çeviride kimi sorunların bulunduğunu belirtmek zorundayız. İlk olarak yazarlar bu kitabın bir giriş kitabı olduğunu defalarca vurgulamalarına ve kitabın orijinal başlığının "An Introduction to Metaphilosophy" olmasına rağmen kitabın başlığının Türkçe çevirisinin "Metafelsefe: Felsefenin Felsefesi" olduğunu görüyoruz. Bu durum kitabın bir giriş olma özelliği taşıdığını örtmektedir. İkincisi, her ne kadar çevirmenler pek çok kavramın ilk kez geçtiği yerlerde İngilizcelerini belirtmiş olsalar da tartışmalı Türkçe karşılıklarla karşı karşıyayız.² Üçüncüsü kimi cümlelerde çeviri sorunlarının olduğu görülmektedir.³ Yayınevinin de kimi noktalarda eksikliklerinin olduğu dile getirilebilir. Kitabın başından sonuna kadar süregiden imla hataları, düşük ve Türkçe sözdizimine uymayan, okurken zorluk yaratan pek çok cümlelerin olması nedeniyle hayli düzeltmenin gerekli olması, kitabın son bir okumayla gözden geçirilmediği izlenimini vermektedir.

² Çeşitli örnekler olarak şunları verebiliriz: "deflationary" sözcüğü "indirmeci" olarak çevrilmiştir. "Sö-nümlendirici" gibi bir tercih daha iyi olabilirdi, tersi durumda "reduction(ism)" ile karışmaktadır ancak metinde kasıt bu değildir (bkz.: s. 31). "Hammer-hood" sözcüğü "çekiç başlığı" olarak çevrilmiştir ancak kastedilen "çekiçlik/çekiç olmaklık"tır (bkz.: s. 109). "Intellectual seeming" ifadesi "anlıksal görünüm" olarak çevrilmiştir (bkz.: s. 123).

³ Bkz. "Daha sonra hakikatin ortada bir yerde olup olmadığını soruşturacak ve bir öbek özeysel konu ile bu konularla baş etmenin yollarını belirleyen aile benzerlikleri kavramı açısından olası bir açıklamayı çok da emin olmaksızın öne süreceğiz" (s. 31) cümlesinde iki karşıt görüşün arasında doğru bir bakış açısının bulunabileceğinden söz edilmektedir. Ayrıca bkz. "Quine konudaki yüklemnin sınırlandırılması açısından Kant'ın analitik açıklamasına yalnızca metaforik olarak saldırır. Yine de Ole Martin Skilleas'ın belirttiği üzere, Quine'in inanç ağızındaki özeşsellikleri açısından analitik olarak düşünülen yargılarımıza dair açıklaması, eğretilmelerle bağlantılı açıklamasına benzer" cümlelerinde yüklemnin öznedede içirilmesinden kaynaklı analitik olarak adlandırılması ve Quine'in sanılar ağızının merkezindeki konumları nedeniyle kimi yargıları analitik olarak ele almasının da metaforik olmasından söz edilmektedir (s. 231).

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 özet, 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 majiskül olarak yazılacak ve ortalananacaktır.
 2. 150-250 kelime arası Türkçe özet ve 4-10 kelime arası Türkçe anahtar kelimeler yer almalıdır.
 3. Yazının İngilizce başlığı bildirilmeli ve 150-250 kelime arası İngilizce özet 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 sečilmesi 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 ulaşım 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, *Islam: The Key Concepts*, London/New York: Routledge, 2008, s. 155-58.
- Leaman-Ali, *Islam: 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-Hameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâtı’ı’l-Edille fî 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 Gökay, “Tokatlı Molla Lütî’nin Harname’si”, *Türk Folkloru Belleten*, c. 1, 1986, 155-62.
- Gökay, “Tokatlı Molla Lütî’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 (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.: karşılaştırmınız	s.nşr.: sadeleştirecek 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 diğerleri	“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.