

FELSEFENİN KADİM SORULARI VE GÜNCEL TARTIŞMALAR

Editör: Doç.Dr. Elife KILIÇ

yaz
yayınları

Felsefenin Kadim Soruları ve Güncel Tartışmalar

Editör

Doç.Dr. Elife KILIÇ

yaz
yayınları

2026

Felsefenin Kadim Soruları ve Güncel Tartışmalar

Editör: Doç.Dr. Elife KILIÇ

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-8926-10-1

Haziran 2026 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

İÇİNDEKİLER

İki Gelenek, Tek Kaynak: Franz Brentano, Fenomenoloji ve Analitik Zihin Felsefesi Arasında Bir Diyalog.....	1
<i>Eylem AKDEMİR</i>	
Descartes'ta Dış Dünyanın Varlığı	23
<i>Emrah KAYLAK</i>	
Yapay Zekâda Ontolojik Opaklık	47
<i>Hamza Alperen AYDIN</i>	
Kant'ın İngiliz Empirizmiyle Diyalogu	90
<i>Saniye KARAKUŞ KILIÇARSLAN</i>	
John Locke'un "Doğuştanlık" Eleştirisi	102
<i>Saliha GÜDÜL KÜÇÜK</i>	
Rancière'de Bilginin Poetikası ve Tarihyazımı	115
<i>Gülçin AYITGU METİN</i>	
Gettier Sonrası Epistemolojide Bilginin Analiz Edilebilirliği İnancı ve Timothy Williamson'ın Eleştirileri.....	140
<i>Asım DİLMAÇÜNAL</i>	
Fârâbî ve İbn Rüşd Perspektifinden Dijital Özne'nin Ontolojik Eleştirisi	162
<i>Adalet ASLAN</i>	
Sokrates ve Sokratik Yöntem Üzerine	179
<i>Elife KILIÇ</i>	

**V. Solovyov’un A. Schopenhauer’ın Merhamet Etiğine
Yönelttiği Eleştiri: Ahlâkın Tek Temeli Sorunu199**
Fegani BEYLER

Kitapta Yer Alan Bölümlere İlişkin DOI Bilgileri

Eylem AKDEMİR

İki Gelenek, Tek Kaynak: Franz Brentano, Fenomenoloji ve Analitik Zihin Felsefesi Arasında Bir Diyalog

doi.org/10.5281/zenodo.21239490

Emrah KAYLAK

Descartes'ta Dış Dünyanın Varlığı

doi.org/10.5281/zenodo.21239523

Hamza Alperen AYDIN

Yapay Zekâda Ontolojik Opaklık

doi.org/10.5281/zenodo.21239545

Saniye KARAKUŞ KILIÇARSLAN

Kant'ın İngiliz Empirizmiyle Diyalogu

doi.org/10.5281/zenodo.21239567

Saliha GÜDÜL KÜÇÜK

John Locke'un "Doğustanlık" Eleştirisi

doi.org/10.5281/zenodo.21239591

Gülçin AYITGU METİN

Rancière'de Bilginin Poetikası ve Tarihyazımı

doi.org/10.5281/zenodo.21239610

Asım DİLMAÇÜNAL

Gettier Sonrası Epistemolojide Bilginin Analiz Edilebilirliği İnancı ve Timothy Williamson'ın Eleştirileri

doi.org/10.5281/zenodo.21239630

Adalet ASLAN

Fârâbî ve İbn Rüşd Perspektifinden Dijital Özne'nin Ontolojik Eleştirisi

doi.org/10.5281/zenodo.21239658

Elife KILIÇ

Sokrates ve Sokratik Yöntem Üzerine

doi.org/10.5281/zenodo.21239682

Fegani BEYLER

V. Solovyov'un A. Schopenhauer'ın Merhamet Etiğine Yönelttiği Eleştiri: Ahlâkın Tek Temeli Sorunu

doi.org/10.5281/zenodo.21239701

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

İKİ GELENEK, TEK KAYNAK: FRANZ BRENTANO, FENOMENOLOJİ VE ANALİTİK ZİHİN FELSEFESİ ARASINDA BİR DİYALOG

Eylem AKDEMİR¹

1. GİRİŞ

Franz Clemens Honoratus Hermann Brentano, çağdaş Batı felsefesinin oluşum sürecinde hem fenomenolojik hem de analitik gelenek ve zihin felsefesi üzerinde belirleyici etkiler bırakmış önemli bir düşünürdür. Her ne kadar yaşamının büyük bir bölümünü on dokuzuncu yüzyılda geçirmiş olsa da, geliştirdiği kavramlar ve yetiştirdiği öğrenciler aracılığıyla yirminci yüzyıl felsefesinin temel yönelimlerini şekillendirmiştir. Bu bağlamda Brentano, modern felsefenin yalnızca tarihsel bir figürü değil, aynı zamanda kurucu düşünsel kaynaklarından biri olarak değerlendirilmektedir.

16 Ocak 1838 yılında Almanya'nın Marienberg bölgesinde doğan Brentano, entelektüel ve kültürel açıdan zengin bir aile ortamında yetişmiştir. Eğitim hayatı boyunca Münih, Würzburg ve Berlin üniversitelerinde felsefe, teoloji ve bilim alanlarında öğrenim görmüş; özellikle Aristotelesçi gelenekten derin biçimde etkilenmiştir. Doktora çalışmasını Aristoteles'in varlık anlayışı üzerine yapması, onun felsefî yöneliminin erken dönemden itibaren klasik metafizik ile deneyim temelli yaklaşımı birleştirme çabasında olduğunu göstermektedir. Rahiplik kariyerine başlamış olsa da, papalığın yanılmazlığı doktrinini

¹ Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, ORCID: 0000-0001-7790-9050.

reddetmesi üzerine bu görevden ayrılmış ve akademik hayatına yönelmiştir.

Brentano'nun düşünsel üretiminin merkezinde, 1874 yılında yayımladığı *Psychology from an Empirical Standpoint* adlı eseri yer almaktadır. Bu eser, yalnızca psikoloji disiplinine değil, aynı zamanda felsefenin yöntemine ilişkin önemli bir dönüşümü de temsil etmektedir. Brentano, bu çalışmasında zihinsel fenomenleri betimleyici bir yöntemle incelemeyi önererek, deneysel psikolojinin indirgemeci eğilimlerine karşı çıkmıştır. Onun yaklaşımında temel kavram “intentionalite” (yönelimsellik) olup, bu kavram bilincin her zaman bir nesneye yönelmiş olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle bilinç, kendi başına kapalı bir yapı değil, daima bir şeye ilişkin olarak var olan dinamik bir süreçtir.

Bu yönelimsellik anlayışı, daha sonra fenomenolojinin kurucusu olan Edmund Husserl (1859-1938) üzerinde derin bir etki yaratmıştır. Husserl, Brentano'dan aldığı bu kavramı daha ileri bir düzeye taşıyarak fenomenolojiyi bağımsız bir felsefi yöntem hâline getirmiştir. Brentano'da daha çok psikolojik bir çerçevede ele alınan yönelimsellik, Husserl'de epistemolojik ve transendental bir boyut kazanmıştır. Böylece fenomenoloji, deneyimin doğrudan betimlenmesine dayanan bir bilinç felsefesi olarak şekillenmiştir. Bu gelişim süreci, Brentano'nun fenomenolojik geleneğin ortaya çıkışındaki kurucu rolünü açıkça göstermektedir. Brentano'nun etkisi yalnızca fenomenoloji ile sınırlı kalmamış, aynı zamanda analitik felsefenin gelişiminde de dolaylı fakat güçlü bir rol oynamıştır. Öğrencileri arasında yer alan Kazimierz Twardowski (1866-1938) ve Alexius Meinong (1853-1920) gibi isimler, özellikle dil, mantık ve nesne teorisi alanlarında geliştirdikleri çalışmalarla analitik geleneğin temel meselelerine katkıda bulunmuşlardır. Twardowski'nin temsil ve içerik ayrımı, analitik felsefede anlam kuramlarının gelişiminde

önemli bir adım olurken; Meinong'un nesne kuramı, varlık ve yokluk üzerine yapılan tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır.

Bunun yanı sıra Brentano'nun düşünceleri, doğrudan öğrencisi olmamakla birlikte Bertrand Russell (1872-1970) ve G. E. Moore (1873-1958) gibi analitik geleneğin kurucu isimleri üzerinde de etkili olmuştur. Özellikle zihinsel içerik, anlam ve doğruluk gibi kavramların analizi, Brentano'nun başlattığı yönelimsellik tartışmalarının farklı bir bağlamda yeniden ele alınması olarak değerlendirilebilir. Bu durum, Brentano'nun hem kıta Avrupası felsefesi hem de Anglo-Amerikan analitik geleneği arasında bir köprü işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. Brentano'nun Viyana yılları, onun düşüncelerinin sistematik biçimde yayıldığı ve kurumsallaştığı en verimli dönem olarak öne çıkar. Viyana Üniversitesi'nde verdiği dersler etrafında şekillenen ve daha sonra "Brentano Okulu" olarak adlandırılan entelektüel çevre, felsefe ve psikoloji başta olmak üzere birçok alanda etkili olmuştur. Bu okul, resmi bir kurumdan ziyade Brentano'nun öğrencileri ve takipçileri aracılığıyla oluşmuş bir düşünce ağıdır. Carl Stumpf (1848-1936), Anton Marty (1847-1914) ve Christian von Ehrenfels (1859-1932) gibi isimler, bu çevrenin önemli temsilcileri arasında yer alır ve Gestalt psikolojisi, dil felsefesi ve bilinç çalışmaları gibi alanlarda önemli katkılar sunmuşlardır (Ekren, 2006).

Brentano'nun zihin felsefesine katkıları da oldukça dikkat çekicidir. O, zihinsel fenomenleri fiziksel süreçlere indirgemeyen, ancak onları doğrudan deneyim üzerinden açıklayan bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yaklaşım, daha sonra bilinç, öznel deneyim ve zihinsel içerik tartışmalarının merkezinde yer alacak olan pek çok problemi önceden sezmiş ve formüle etmiştir. Modern zihin felsefesinde önemli bir yer tutan bilinç-nesne ilişkisi, Brentano'nun yönelimsellik kavramı sayesinde sistematik bir çerçeveye kavuşmuştur.

2. FENOMENOLOJİK GELENEK

Franz Brentano, Çağdaş Batı felsefesinin iki ana damarını oluşturan fenomenolojik ve analitik gelenekler arasında kurucu bir eşik figür olarak konumlandırılabilir. Onun düşüncesi, yalnızca tarihsel bir geçişi temsil etmekle kalmaz; aynı zamanda felsefenin yöntemine, nesnesine ve problematiklerine ilişkin köklü bir yeniden yönelim önerir. Bu bağlamda Brentano'nun felsefesi, klasik metafizik ile modern bilimsel yaklaşım arasında bir sentez girişimi olarak okunabileceği gibi, bilinç ve deneyim kavramlarını merkeze alan yeni bir ontolojik ve epistemolojik ufkun açılışı olarak da değerlendirilebilir. Bu bağlamda fenomenoloji kavramının kökenine değinmek gerekmektedir.

Fenomenoloji, yunanca Fenomen kavramından türetilmiştir. Phōs yani ışık kelime kökeninden gelen phainomenon, Yunancada görünüşe gelmek demektir. Fenomen ışıktaki duran, kendini bir şey olarak gösteren şeydir. “Fenomenlerin arkasında, fenomen gibi olmayan bir öz yoktur. Yalnızca fenomenlerin zamansal akışında kurulan bir özsellik vardır. Bilinçte, fenomenler bulunmakta ve bu fenomenler betimlenmeye hazır biçimde beklemektedir. Fenomenlerin betimlenmesi işi, fenomenolojidir. Bu fenomenler bilinç olgusu ise, bilinç olgularının kendisi zorunlulukla düşünülür (noeton) şeylerdir. Fenomenler, aynı zamanda düşünülür olandır.” (Can, 2020: 161).

Felsefe Tarihinde Fenomenoloji kavramını ilk kez Alman düşünürü Johann H. Lambert (1728-1777) *Neues Organon* adlı eserinde kullanmıştır. Başlangıçta görünüşler kuramı ve fenomenler teorisi şeklinde gelişmiştir. Söz konusu olan kitabın “diğer üç bölümünde sırasıyla düşünce yasalarını ele alıp, bir doğruluk kuramıyla bir anlam teorisi geliştiren Lambert dördüncü bölümde fenomenolojiyi duyuşsal tecrübeye ilişkin araştırma anlamında kullanırken, şeylerin bize nasıl göründüklerine dair bir

teori geliştirmiştir.” (Cevizci, 1999; 342). Daha sonra Immanuel Kant (1724-1804) tarafında tasarımlar arasındaki ilişkiye dair bir inceleme şekline dönüşen fenomenoloji, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)’de tinin bireysel olan duyumdan mutlak bilgiye yükselişin anlatan bir etkinliğe dönüşür.

3. BRENTANO VE FENOMENOLOJİ

Husserl’in fenomenolojisine temel olacak olan hocası Brentano’da fenomenoloji, fenomenlere dair bir analiz yahut betimleme biçimini alır. Brentano “fenomenolojiyi, tecrübemizde dolayimsız olarak verilenin ötesine giden araştırma türüyle karşı karşıya getirmiştir. Brentano’da Husserl fenomenolojisine geçişi engelleyen en önemli husus, onun ‘yönelmişlik’ problematiğini salt psikolojik bir düzlemde ele almış olmasıdır. Oysa Husserl yönelmişlik sorunsalını önce epistemolojik, sonra da transandantal düzlemde ele alır ve onu *cogito*’nun yöneldiği fenomenal dünyayı keşfetmek için kullanır.” (Cevizci, 1999: 342-343). Günümüz anlamıyla fenomenoloji yöntemi ya da felsefesi, Husserl ile kurulmuştur. Onun fenomenoloji anlayışı deneyimi veya tecrübeyi, temel kökeninden ayrı bir biçimde, psikoloji ya da sosyoloji uzmanlarının ifade ettiği nedensel açıklamalardan bağımsız olarak, gerçekte olduğu haliyle, yani doğrudan betimleme ya da tasvir etme girişimidir.

Husserl zaman konusunda şimdiyi tek bir nokta olarak değil, geniş bir şimdi olarak anlamamız gerektiği düşüncesindedir. Çünkü ona göre mevcut olan her şeyin bir genişliği vardır. “Eğer tek tek noktalardan oluşan bir zaman anlayışı olsaydı sadece mutlak bir nokta olarak şimdiyi algılayabilirdim. Brentano noktalar arasındaki bağlantıyı imgelemen kurduğunu söyleyerek aşmaya çalışıyordu, bu şekilde Brentano’nun temsil olarak geçmiş noktaları algıda birleştirmeye çalıştığı söylenebilir.” (Salman, 2019: 10). Husserl Brentano’ya

karşı çıkmış ve geniş bir şimdi biçiminde anlaşılan zamanın, kendinden zamansal bir bütünlük sunduğu fikrini savunmuştur. Başka bir ifadeyle mevcudiyetin ya da var olanın bir genişliği olduğunu söyleyen Husserl'e göre problem, "örneğin melodi gibi zamansal nesneler söz konusu olduğunda, deneyimlediğimiz şeyin tek tek notalar değil zamansal bir ardışıklık olması arasındaki ayırmadır. Zamansal bir ardışıklık, mevcudiyetin genişliğinin yine kendi içinde geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ama ayrı ayrı değil, ardışıklığında faz olarak deneyimlenmesidir." (Salman, 2019: 11).

Husserl'in fenomenolojik felsefesinin en önemli özelliği hiç kuşkusuz yönelimsellik anlayışıdır. Buna göre bilinç her zaman bir şeye yönelmiş, bir şeyle ilişkili ya da bir şeyin bilincinde olarak vardır. Örnek vermek gerekirse bilinç toprağın, ağacın bilincinde olarak vardır. Başka bir ifadeyle ağaç ve bilinç olmak üzere iki ayrı şey yoktur. Bu nedenle de nesne ve özne ayrımı yoktur. Nesne yalnızca bilincin ona yönelmesi durumunda bir gerçekliğe sahip olabilmektedir. (Husserl, 1969). "Böylece bu tanımlamaya göre nesne belirli türdeki yönelimsel deneyimlerimiz tarafından inşa edilmektedir. Husserl'in fenomenolojik felsefesine göre gerçeklik, insan öznenin bilincini nesnelere yöneltmesi anlamında yönelimseldir. Nesneler bir yapıya ve bir anlama bilincin etkinliğiyle kavuşacaklardır. O halde nesnenin anlamı nesnenin kendisinde değil, öznenin kendisinde içkindir." (Tosun, 2020: 27). Husserl'e göre:

"Her yaşantı bilinçtir ve bir şeyin bilincidir. Ancak her yaşantı bizzat yaşantılanır (Erlebt) ve bu ölçüde de bilinçlidir. Fenomenoloji, her şeyi ilk olarak bilince indirger. Sözgelimi fenomenolojik bakışın konusu belirli bir ağaç değil, o ağacın bana verili yönleridir. Verili olanlar ne ise, betimleme ile

açıklanacaklardır. Bana verili olanın belirlenmesi işi, betimlemedir (Beschreibung) ve Husserl, öz ve betimleme arasında bağlantı kurarak, betimlemenin bir yönelim ile Wesensdeskription olmasını ister. Fenomenoloji, her şeyi anlam birimleri olarak görür. İçkinlik düzleminde her şey birbiri ile ilişkilidir. Bu ilişkilerin betimlenmesi ise özsel olanı ortaya çıkarır. Özce betimleme işi, transzendantal fenomenoloji yöntemidir.” (Can, 2020: 162).

Husserl’e göre, nesnenin özdeşliği yalnızca bilinci yönlendirmekle kalmaz. Nesnenin her durumda özdeş kalmasıyla konumlanan ve hep daha fazlasını ima edebilen ve onaylayan, diğer bir deyişle aşkınlığı üstlenen bilinç bu özdeşlik sayesinde tam anlamıyla bir fazlalık olmasından dolayı kendiliğini de bir sorun olarak ispat etmiş olur. Bu duruma göre deneyimde sadece nesne değil aynı zamanda nesnenin görünüyorsa olması, kısacası yönelimsel varlığı bir sorun olarak onaylanır (Husserl, 1969). Başka bir deyişle “nesne, nesneyle karşılaşılmasında, bilincin kendine özgü varlığında olduğu şey olmaya yani özdeşliğe en temel anlamıyla tutunduğu için, ego’nun kendiliği probleminin korelatı olarak, kaçınılmaz bir biçimde nesne olmasında yatan problem ile birlikte anlaşılmalıdır.” (Namlı Türkmen, 2018: 109). Husserl bu noktada nesneyi “*noema*” olarak adlandırır. Noema ise nesnenin nesne olmasına sebep olan sorun ile birlikte olduğu hali anlamına gelir.

Özetlemek gerekirse Brentano’nun entelektüel formasyonu, Aristotelesçi (384-322) ontoloji ile modern empirist geleneğin kesişim noktasında şekillenir. Özellikle Aristoteles’in *De Anima* ve *Metafizik* eserlerinden devraldığı kavramsal

çerçeve, onun zihinsel fenomenlere yönelik yaklaşımında belirleyici olmuştur. Bununla birlikte Brentano, skolastik geleneğin “intentio” kavramını yeniden yorumlayarak, onu modern bilinç felsefesinin merkezine yerleştirir. Bu kavramsal dönüşüm, yalnızca terminolojik bir yenilik değil; aynı zamanda felsefenin nesnesini dış dünyadan bilinç deneyimine kaydıran radikal bir metodolojik hamledir. Brentano’nun 1874 tarihli *Psychology from an Empirical Standpoint* adlı eseri, bu dönüşümün en açık ifadesidir. Bu eserle birlikte Brentano, psikolojiyi deneysel doğa bilimlerinin indirgemeci yöntemlerinden ayırarak betimleyici (deskriptif) bir disiplin olarak yeniden tanımlar. Onun temel iddiası, zihinsel fenomenlerin doğrudan deneyimde verili olduğu ve bu nedenle açıklanmaktan ziyade betimlenmesi gerektiğidir. Bu noktada Brentano, iç gözlem (introspection) yöntemine yöneltilen eleştirileri aşmak amacıyla “iç algı” (innere Wahrnehmung) kavramını geliştirir. İç algı, bilinç durumlarının eşzamanlı farkındalığını ifade eder ve böylece zihinsel fenomenlerin epistemik güvenilirliğini temellendirmeyi amaçlar (Brentano, 1973).

Bu çerçevenin merkezinde yer alan intentionalite (yönelimsellik) kavramı, Brentano’nun felsefesinin en özgün katkısıdır. Brentano’ya göre her zihinsel fenomen, bir nesneye yönelmiş olma özelliği taşır; başka bir deyişle bilinç, özsel olarak “bir şeyin bilinci”dir. Bu durum, zihinsel olan ile fiziksel olan arasındaki temel ayrımı da belirler: fiziksel fenomenler böyle bir yönelimsellik içermezken, zihinsel fenomenler özsel olarak bu yapıya sahiptir. Böylece Brentano, bilinç felsefesini ontolojik bir ayrım temelinde yeniden kurar. Ancak bu ayrım, Kartezyen düalizmin aksine iki ayrı tözün varlığını değil, iki farklı fenomen türünün betimleyici ayrımını ifade eder (Brentano, 1973).

Brentano’nun intentionalite anlayışı, fenomenolojinin kurucusu olan Edmund Husserl tarafından dönüştürülerek daha

radikal bir felsefî projeye dönüştürülmüştür. Husserl, Brentano'nun psikolojik düzlemde ele aldığı yönelimselliği, transendental bir analiz düzeyine taşımış ve bilincin kurucu işlevini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu dönüşüm, fenomenolojinin yalnızca bir betimleme yöntemi olmaktan çıkıp, varlığın anlamının bilince içkin yapılar üzerinden temellendirildiği bir felsefî sistem hâline gelmesini sağlamıştır. Husserl'in noesis-noema ayrımı, Brentano'nun yönelimsellik kavramının sistematik bir genişletilmesi olarak görülebilir. Bu bağlamda Brentano, fenomenolojinin doğrudan kurucusu olmasa da, onun kavramsal imkân koşullarını hazırlayan düşündürdür. (Husserl, 1969).

4. BRENTANO VE ANALİTİK ZİHİN FELSEFESİ

Öte yandan Brentano'nun etkisi, analitik felsefe geleneğinde farklı bir doğrultuda kendini gösterir. Onun öğrencilerinden Kazimierz Twardowski'nin geliştirdiği temsil (Vorstellung) ile içerik (Inhalt) ayrımı, anlam kuramlarının gelişiminde kritik bir rol oynamıştır. Bu ayrım, zihinsel edim ile onun nesnesi arasındaki ilişkiyi çözümlemeye yönelik analitik yaklaşımın temelini oluşturur. Benzer şekilde Alexius Meinong'un nesne kuramı, var olmayan nesnelerin de düşünceye konu olabileceğini savunarak, ontoloji ile dil felsefesi arasındaki ilişkiyi yeniden problematize etmiştir. Bu yaklaşımlar, daha sonra analitik felsefede anlam, referans ve doğruluk gibi kavramların tartışılmasında belirleyici olmuştur. Brentano'nun dolaylı etkisi, Bertrand Russell ve G. E. Moore gibi analitik geleneğin kurucu figürlerinde de izlenebilir. Özellikle Russell'ın betimleme kuramı ve Moore'un sağduyu felsefesi, zihinsel içeriklerin analizine yönelik Brentanocu mirasın farklı biçimlerde yeniden yorumlanması olarak değerlendirilebilir. Bu durum, Brentano'nun felsefesinin yalnızca kıta Avrupası ile sınırlı

kalmayıp, Anglo-Amerikan düşünce geleneğine de nüfuz ettiğini göstermektedir. Freud'un da Brentano'dan oldukça etkilendiğini ve onun derslerini takip ettiğini söylememiz yerinde olacaktır. Akademik kayıtlar ve Silberstein ile yazışmaları Freud'un şimdiye kadar bu fikri öne süren biyografi yazarlarından daha fazla Brentano'ya ilgi duyduğunu gösteriyor. 1874'ün kışı ve yaz mevsiminin sonu ile 1876 yılının yaz tatilinde Freud'un, Brentano'nun üç ya da daha fazla sayıda seminerine katıldığı bilinmektedir. (Schmidt, 2017: 5)

Özellikle Aristoteles, T. Aquinas (1225-1274), R. Descartes (1596-1650) ve J. Stuart Mill (1806-1873)'den oldukça etkilenmiştir. Başka bir ifadeyle Brentano'nun felsefesinde Aristoteles, İngiliz empiristleri, Thomas Aquinas ve Descartes gibi filozofların etkileri olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Özellikle Aristoteles'in "*De Anima*" (*Ruh Üzerine*) ve "*Metafizik*" adlı eserinde onun "*intentionalite*" düşüncesinin temelleri görülmektedir. Çünkü Brentano'nun "*Empirik Açından Psikoloji*" adlı eserinde "*empirik bakış açısı*" sözü ile kast ettiği gerçekte Aristotelesçi bakış açısıdır. (Ekren, 2012: 92)

İnsanın kendi kendine düşünen bir varlık olması, hayal kurması, akıl yürütmesi, algılama sonucunda biriktirdiği bilgileri analiz edip ortaya çıkarması, renklerin, seslerin, kokuların öznel alanda farklı tezahür etmesi, her şeyi dille ifade edemiyor olması ve iç gözlem gerçekleştirip farkındalığını inşa etmesi zihinsel fenomen alanı şeklinde isimlendirilir. Başka bir ifadeyle fenomenal alan ya da öznel deneyim biçiminde de ifade edilebilecek olan bu kavram beraberinde "*bilinçli ben*" düşüncesini oluşturmaktadır. Örnek vermek gerekirse sürekli değişip dönüşen algımızla birlikte sevdiğimiz bir arkadaşımızın sesini duyunca nasıl bir hisse kapıldığımız, yağmur yağdıktan sonra etrafı saran kokunun bizlere ne hissettirdiği, anılarımızda yer alan kişileri hatırladığımızda hangi duygulara kapıldığımız "*nöral etkinlik*", "*fenomenal alan*" ve "*bilinçli ben*"

kavramlarıyla bir yansıma gerçekleştirmektedir. Bize kendini doğrudan sunan ve sürekli kendini ortaya koymakta olan bu içsel veya öznel deneyim akışı bilinçtir. (Rovensou, 2017: 21) Bilin ise kuşkusuz çağlar boyunca filozoflar için tartışma konusu olmuş ve sonuçta zihin felsefesi alanının doğmasına neden olmuştur.

Felsefenin en dinamik alanlarından biri olan Zihin Felsefesi, yıllardır psikolojinin farklı alanları olan nörobilim, bilgisayar bilimi, dilbilim, robot bilim hatta Budizm ile felsefenin alt dallarından olan bilim felsefesi ve fenomenoloji gibi alanlar aracılığıyla yenilenerek yeniden üretilmektedir. (Bailey, 2019: 30) Natüralizm, Düalizm, Bihevyorizm, Materyalizm ve Fonksiyonalizm gibi yaklaşımlarla ön plana çıkmış olan Zihin felsefesi, teknik bir terim olarak 18. ve 19. Yüzyılın başlarında gündeme gelmeye başladı. Zihin kavramı, şuur, duygu, hayal, yönelim, düşünme ve irade gibi kavramlarını da içerisinde barındıran bir terim olarak öne çıkmaktadır. Öz bilinç, tüm öznel teorilerde neredeyse en belirleyici unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Dikkatli bir biçimde değerlendirilmesi gereken konu özellikle bilincin temel bir özelliği olarak kabul edilen yönelimselliğin ve zihnin doğuştan kendisinin farkında olduğunun kabul edilmesidir (Alves, 2022).

Zihnin doğasıyla ilgili sorular çok doğal bir biçimde yıllardır ortaya çıkmakta ve tartışılmaktadır. Bu sorular felsefi sorulardır. Şu ana kadar üzerinde çok fazla durulmamış olan bu felsefi soruları, günümüz şartları bizi eleştirel bir şekilde yeniden incelemeye zorluyor. (Smith vd., 1997: 9). Başka bir ifadeyle yalnızca karmaşık bir fiziksel nesneden mi ibaretsiniz? Eğer değilseniz, bir zihin misiniz? Eğer bir zihinseniz, zihinler dediğimiz şeyler nedir? Zihin ve beden arasındaki ilişki tam olarak nasıl bir ilişkidir? Bir bedeni olan bir zihin mi, ya da bir zihni olan bir beden misiniz? Siz bir beden misiniz, ya da bedeninizin içinde olan bir şey misiniz? Bizler bedenin ölümünden sonra var olan maddesiz ruhlar mıyız, yoksa bu

seçeneğimiz modern bilim tarafından çürütüldü mü? Biz beynimiz miyiz? Gibi sorularla ilgilenen zihin felsefesi, bu sorular çerçevesinde zihin konusunu incelemeye tabi tutan bir felsefe disiplindir.

John R. Searle (D. 1932), yaklaşık iki bin yıldır pek çok tartışmaya kaynak olan zihin ve beden probleminin çözümünün çok basit olduğunu ifade eder. Ona göre söz konusu çözüm, yaklaşık yüz yıldır, eğitim almış olan herhangi bir kişi tarafından anlaşılabilir ve herkes de bu durumun doğru olduğu fikrine varabilir. Ona göre çözüm, zihinsel görüngülerin beyindeki nörofizyolojik işlemlerin sonucu olup bu işlemler tam olarak beynin özellikleri olmaktadır. Söz konusu fikri diğer fikirlerden ayırmak amacıyla bu fikre “*biyolojik nitelikçilik*” adını veren J. Searle, zihinsel olaylar ya da işlemlerin tıpkı sindirim, mitoz, mayoz ya da enzim salgılama gibi insanların doğal biyolojik tarihinin bir parçası olduğunu ifade eder. (Searle, 2014: 15).

“Qualia, fenomenal/fiziksel yön, deneyim gibi açık veya örtük alanlarla birlikte felsefe tarihine nüfuz eden beyin/bilinç ayrımında anahtar kavram niteliğine bürünmüştür. Çünkü her an farkına vardığımız öznel deneyimlerin varlığı kabul edilmekte ancak bu deneyimlerin kaynağı fiziksel yön (beyin) ile mi yoksa fenomenal yön (bilinç/deneyim) ile mi anlamlandırılacağı tartışmanın odak noktası durumundadır. İnsan varlığının veçhesi olarak çevresini sarmalayan görüngülerin nesnel bir bağıntısı nörobilim tarafından açıklanmaktadır. Beynin korelasyonu, nöron ateşlemesi, bilişsel kapsamı, elektromanyetik

nitelikleri ve aktivasyonu bilimsel veriler ışığında beyne dair söylenebilecek ve aktarılabilir bilgiler her geçen gün teknolojik gelişmelerle birlikte olgular sahasını genişletmektedir.” (Yiğit, 2021: 37)

Fakat öznel, yani başkalarına aktarma konusunda sınırlı olduğumuz hakikat, sezgisel veya yerleşik bir biçimde kendisini bildiğimiz halde bilinç, zihin ya da deneyim gibi kavramlara geldiğimizde mutlak anlamda bilgilerin oluşmadığı farklı durumlarla karşı karşıya kalırız. Bu farklı durumlar çeşitli biçimlerde farklı düşünürlerin üzerine yoğunlaştığı felsefi birer sorun haline gelmiştir. Genellikle hakikatin tam anlamıyla yargı ve nesnesi arasındaki ilişkiden ibaret olduğu söylenir. Bu hüküm bir bakıma doğrudur. Ancak bu durum aslında bazı ciddi hatalar taşır ve kolayca yanlış anlaşılmaya sebep olacak bir özelliğe sahiptir. Gerçekte yargı, zihnin dışında bulunan bir şey değildir. (Brentano, 1968: 48)

Zihinsel durumların ve süreçlerin gerçek doğası nedir? Hangi ortamda gerçekleşirler ve fiziksel dünyayla nasıl bir ilişki içindedirler? Zihin konusu ile ilgili olan bu sorular filozofların ontolojik sorun olarak adlandırdıkları sorunla alakalıdır. Felsefi terminolojide ontolojik anlamdaki bir soru sadece ne gibi şeylerin gerçekten var olduğu ve bunların özsel doğasının ne olduğuyla ilgili bir soru olmaktadır. Bu sorun daha yaygın bir biçimde zihin ve beden sorunu olarak bilinmektedir. Bir yanda, zihinsel oldukları ifade edilen durumlar ve süreçlerin sadece karmaşık bir fiziksel sistem olan beynin karmaşık durum ve süreçlerinden ibaret olduğunu savunan materyalist kuramlar varken diğer yanda zihinsel durum ve süreçlerin sadece tamamen fiziksel bir sistemin durumlarından ve süreçlerinden ibaret olmadıklarını, gerçekte onların fiziksel olmayan bir doğaya sahip ayrı bir tür fenomen

oluşturduklarını savunan düalist kuramlar bulunmaktadır. (Churcland, 2016: 18-19)

Zihin felsefesi başlangıçta zihni ontolojik olarak ele almaktaydı. Varlığı ile ilgili daha sonra farklı yaklaşımlar ve bu alanın özellikleri tartışılarak sorgulanmaya başlamıştır. Genel anlamda zihin felsefesinin ne olduğu henüz tam anlamıyla belirlenmemiş olsa da bu onun henüz yeni ve tamamlanmamış bir alan olduğunu göstermektedir. Zihin felsefesi, zihinsel olgular dünyası ve onun doğası ile ilgilenmekte ve bu olguları sistematik bir şekilde ele almaktadır. Kısacası zihin felsefesi, zihin ve beden sorunuyla ilgilenen felsefe dalı olarak adlandırılabilir. Bazı düşünürler zihin felsefesinin, Descartes (1596-1650)’ın cogito’su ile başladığı fikrindedir. Bu anlamda “*düşünüyorum o halde varım*” sözü, zihin felsefesinin başlamasına sebep olmuştur (Descartes, 1947).

İlkçağ ve ortaçağda ruh kavramı, ruhun etkinliği ile ifade edilen insani eylemler, modern ve çağdaş dönemde zihin ve zihne ait bilişsel süreçler biçimine dönüşmüştür. Söz konusu kavramsal değişimi etkileyen birtakım ontolojik ve epistemolojik nedenler bulunmaktadır. Zihin konusunun dönüşümü ile ilgili ilk olarak İlk Çağ’a bakılacak olursa ilk olarak Platon ve Aristoteles ile karşılaşılır. Platon’a göre zihin, idea/form anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle Platon’da bilgi, soyut ideaların bilgisi olmaktadır. Bilindiği üzere Platon’da iki dünya görüşü mevcut olup bunlardan ilki görünür alem, diğeri ise idealar alemidir. Gerçek bilgi idealar aleminde olup bu dünyadaki her şey ideaların bir yansıması olmaktadır (Platon, 2005). Aristoteles’e gelindiğinde idea, form biçimine dönüştürülmüştür. Ancak o, soyut değil, aksine bu dünyada bulunmaktadır (Aristoteles, 2021).

Ortaçağ’da ise özellikle Platon ve Aristoteles’in etkisi görülmektedir. “Ortaçağ döneminde Hristiyan filozoflarının ruh

hakkındaki görüşlerini, Aquinalı Thomas (ö.1274) özelinde değerlendirmek gerekirse onun da Aristotelesçi bir bakış açısıyla konuya yöneldiği söylenebilir. Pek çok ortaçağ düşünürü tarafından kabul edildiği gibi insan bedeninde ruh, bir mezardaymış veya hapishanedeymiş gibi görülmektedir. Bunun yanında ‘ruh, eylemlerini gerçekleştirmek için araç olan bedende yer almaktadır’ görüşü bulunmaktadır (Gültekin, 2022: 2020). Bu anlamda esas olan ruh olmakta beden ise ruhu taşıyan bir araç niteliğindedir. Ortaçağ döneminde ruh kavramının anlamı, yine o dönemde etkili olan ve hemen her alana etki etmekte olan dini yapı ve kurumlardır. Dönemin bilim ve felsefesi din temelinde olması sebebiyle her alan, inanan insana göre şekillenen bir görüş biçiminde ön plana çıkmaktadır. İslam Felsefesinde de Farabi (ö. 951), İbn Sina (ö. 1037) gibi filozoflar benzer bir biçimde insan, beden ve ruha sahip olan bir varlık biçiminde tanımlanarak düalist bir anlayış ortaya konmuştur. Esas olan ruh olup, beden bir araç olarak kabul edilmektedir.

Modern dönemde doğa anlayışı, Antik dönem ve Ortaçağ’ın doğa anlayışından farklıdır. Çünkü Aristoteles’in doğa ile ilgili düşünceleri göz önüne alındığında var olan her şey bir amaca göre hareket etmektedir. Örneğin bir bitkide potansiyel olarak meyve olma potansiyeli ve amacı vardır, aynı şekilde havada bırakılan bir taşın yere düşmesi, ondaki evrenin merkezine doğru hareket etme isteğinden kaynaklanmaktadır. Fakat güneş merkezli evren anlayışı ile bu sistem tamamen değişmiştir. Çünkü evrenin merkezinde dünya bulunduğu kabul edilen Batlamyusçu evren sistemi yerini merkezde güneşin bulunduğu bir evren anlayışına bırakmış ve her şey güneşe göre konumlanmıştır. Bu durumu Copernicus ve Galileo’de destekledi. Antik çağın ve özellikle ortaçağın evren anlayışına karşılık Copernicus, Galileo ve Newton ile birlikte mekanik evren anlayışı ortaya çıkmış ve bu evrende zihnin yeri tam olarak belirlenememiştir.

Tüm bunlar sonucunda Modern Dönem ile birlikte 17. ve 18. Yüzyıllarda iki önemli akım ön plana çıkmıştır. Bunlardan biri Rasyonalizm olup, 17. ve 18. Yüzyılda Kıta Avrupası'nda ön plana çıkmış bir akımdır. En önemli temsilcileri Descartes, Baruch Spinoza (1632-1677) ve G. W. Leibniz (1646-1716)'dir. "Rasyonalistler için akıl (reason) doğayı araştırmada çok güçlü bir alettir. Rasyonalizmde duyumlar (sense) da dikkate alınırlar; ancak akla oranla ikinci plandadırlar." (Günday, 2003: 22). Diğer akım ise Empirizm'dir. 17. ve 18. Yüzyılda bir yandan Kıta Avrupası'nda rasyonalizm gelişirken, diğer yandan aynı yüzyıllarda Empirizm Britanya'da gelişmekteydi. En önemli temsilcileri Francis Bacon (1561-1626), John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) ve Immanuel Kant gibi düşünürlerdir. Kant ile birlikte batılı düşünürler Analitik Gelenek ve Kıta Avrupası geleneği şeklinde ikiye ayrıldı.

Çağdaş zihin felsefesi ise, zihin kavramı ve zihinsel olaylar ile ilgilenmektedir. Zihin felsefesi çalışmaları daha çok Analitik gelenekten gelmektedir. "Özellikle, mantık çalışmaları analizin aleti olarak kabul edildi. Analitik gelenekte mantık kadar dil de önemlidir. Analitik felsefecilere göre birçok felsefi problemin kaynağında dil vardır ve problemler yine dil analizleri aracılığıyla aşılabilir. Bu nedenle, bu filozoflar, kavram analizleri ile çok uğraştılar." (Günday, 2003: 22) Husserl ile ortaya çıkan Fenomenoloji okulun temel sorunlarından biri zihin olmuştur. Ona göre bilinç ve bilinç yaşantılarıyla ilgili özlerin bilgisini elde etmemizi sağlayacak olan yöntem betimleyici deneyim felsefesidir. Gerçekte farklı teorilerin Brentano'nun felsefesiyle tanımlanabilmesi, açık bir biçimde zihin teorisinin tartışmaya açık bir teori olduğuna tanıklık ediyor (Fisette, 2015: 131).

Kısacası Brentano'nun felsefi projesi, aynı zamanda zihin felsefesinin modern problemlerini önceden sezmiş bir yapı arz eder. Onun zihinsel fenomenleri betimleyici yaklaşımı, günümüzde bilinç çalışmaları, qualia tartışmaları ve

yönelimsellik problemi gibi konuların temelinde yer alan soruları erken bir aşamada formüle etmiştir. Bu bağlamda Brentano, zihni ne salt fiziksel süreçlere indirger ne de metafizik bir töz olarak ele alır; aksine zihni, deneyimde verili olan yönelimsellik yapıları üzerinden anlamaya çalışır. Bu yaklaşım, çağdaş zihin felsefesinde natüralizm ile fenomenolojik yaklaşımlar arasındaki gerilimin tarihsel kökenlerini de aydınlatmaktadır.

M. Sabri Genç'e göre Brentano felsefesinde öne çıkan temel öğeler ve temel nitelikler, 20. Yüzyıl felsefesinin felsefi özelliklerinin ilk sistematik biçimidir. Ona göre Analitik felsefe ve Fenomenolojik geleneğin temel kökenleri Brentano'ya dayandığı için onu Çağdaş batı felsefesinin kurucusu kabul etmek gerekmektedir (Genç, 2007: 111). Öte yandan Brentano'nun düşüncelerinden etkilenmiş olan pek çok düşünür, 19. ve 20. Yüzyıl felsefi akımlarını derinden etkilemiş, farklı akım ve okulların kurucusu olmuşlardır. Öğrencilerinde A. Meinong (1853-1920) ve Edmund Husserl gibi düşünürler, yazdıkları eserleri ve düşünceleri ile oldukça etkili olmuş ve tarihe geçmişlerdir. Günümüzde Fenomenolojinin kurucusu kabul edilen Husserl, bu anlayışını geliştirme noktasında hocası F. Brentano'dan etkilenmiştir. Diğer öğrencisi A. Meinong'da bir fenomenolog olmakla birlikte psikoloji ile de ilgilenmiş ve 1889'da Graz'da *İlk DeneySEL Psikoloji Laboratuvarı*'nı kurmuştur. Bu anlamda Brentano'nun hem Analitik Felsefe, hem de Fenomenolojiye temel açması anlamında kendisinin Çağdaş Batı Felsefesinin kurulmasında büyük önem taşıdığını belirtmek gerekir. Çünkü Kıta Avrupası felsefesi ve Analitik felsefe için Brentano önemli bir kaynak niteliğindedir (Goldsmith, 2020: 5).

5. SONUÇ

Bu çalışma boyunca ortaya konulduğu üzere, Franz Brentano'nun felsefi projesi, yalnızca belirli bir düşünce geleneği içerisinde konumlandırılabilir sınırlı bir yaklaşım olmaktan

ziyade, çağdaş felsefenin iki ana damarını oluşturan fenomenolojik ve analitik gelenekler arasında kurucu bir imkân alanı açmaktadır. Brentano'nun özellikle yönelimsellik kavramı etrafında geliştirdiği bilinç anlayışı, zihinsel olanın doğasına ilişkin tartışmaları köklü bir biçimde yeniden çerçevelemiş; böylece hem fenomenolojinin betimleyici ve deneyim temelli yönelimine hem de analitik felsefenin kavramsal çözümleme odaklı yaklaşımına aynı anda kaynaklık etmiştir.

Fenomenolojik gelenek açısından bakıldığında Brentano'nun katkısı, bilinci kendi içkin yapıları içerisinde, doğrudan deneyimde verildiği haliyle ele alma yönündeki metodolojik ısrarında somutlaşır. Her ne kadar onun yönelimsellik anlayışı psikolojik bir düzlemde temellendirilmiş olsa da, bu yaklaşım Husserl tarafından dönüştürülerek transendental bir boyuta taşınmış ve fenomenolojinin kurucu ilkesine dönüşmüştür. Bu dönüşüm, Brentano'nun düşüncesinin yalnızca bir başlangıç noktası olmadığını, aynı zamanda fenomenolojik yöntemin imkân koşullarını hazırlayan derin bir kavramsal zemin sunduğunu göstermektedir.

Analitik felsefe bağlamında ise Brentano'nun etkisi daha dolaylı fakat bir o kadar kurucudur. Öğrencileri aracılığıyla gelişen temsil, içerik ve nesne teorileri; zihinsel edimler ile onların nesneleri arasındaki ilişkinin çözümlemesine yönelik analitik duyarlılığı beslemiştir. Bu çerçevede Brentano'nun yönelimsellik kavramı, analitik gelenekte anlam, referans ve doğruluk tartışmalarının arka planında işleyen örtük bir ilke hâline gelmiştir. Dolayısıyla analitik felsefenin dil ve mantık merkezli görünümünün arkasında, zihinsel içerik ve yönelimsellik problemlerine uzanan daha derin bir Brentanocu mirasın bulunduğu söylenebilir. Zihin felsefesi açısından değerlendirildiğinde Brentano'nun yaklaşımı, günümüzde hâlâ tartışılmakta olan bilinç, öznel deneyim ve zihinsel içerik problemlerini erken bir aşamada formüle etmiş olması

bakımından dikkat çekicidir. Onun zihni ne indirgemeci bir natüralizme teslim etmesi ne de metafizik bir töz olarak mutlaklaştırması, çağdaş tartışmalarda karşılaşılan ikili karşıtlıkların ötesine geçen özgün bir konum sunar. Bu yönüyle Brentano, bilinç ile dünya arasındaki ilişkiyi yönelimsellik yapısı üzerinden kavrayarak, hem fenomenolojik hem de analitik zihin felsefesi için ortak bir tartışma zemini oluşturmuştur.

Sonuç olarak Brentano'nun felsefesi, tarihsel olarak iki ayrı gelenek şeklinde gelişmiş görünen fenomenoloji ile analitik felsefe arasındaki keskin ayrımın, aslında ortak bir kavramsal kök üzerinden yeniden düşünülmesini mümkün kılmaktadır. Onun düşüncesi, bu iki geleneği karşı karşıya getiren bir ayrışmadan ziyade, onları aynı problem alanı etrafında diyalojik bir ilişki içinde yeniden konumlandırır. Bu bağlamda Brentano, yalnızca geçmişte kalmış bir düşünür değil; çağdaş felsefenin temel problemlerini anlamak ve bu problemler arasında yapıcı ilişkiler kurmak açısından hâlâ canlılığını koruyan kurucu bir referans noktasıdır.

KAYNAKÇA

- Alves, P. M. S. (15.04.2026). *Self-consciousness and intentionality: A reappraisal of Brentano's and Rosenthal's theses*.
https://files.cercomp.ufg.br/webby/up/115/o/Pedro_Alves_-_Consciousness_and_Mind_.pdf
- Aristoteles. (2021). *Metafizik* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınevi.
- Bailey, A. (2019). Zihin felsefesinin 90 yılı. A. Bailey (Ed.), *Zihin felsefesi* (F. Doruker, Çev.) içinde. Fol Kitap.
- Brentano, F. (1969). *The origin of our knowledge of right and wrong* (O. Kraus, Ed.; R. M. Chisholm & E. H. Schneewind, Çev.). Routledge.
- Brentano, F. (1973). *Psychology from an empirical standpoint*. Routledge & Kegan Paul.
- Can, E. (2020). Fenomenolojide hakikat sorunu ve Edmund Husserl'de dolayımsız olarak "algılanamayan başka". *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 13(2), 159–171.
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma felsefe sözlüğü*. Paradigma Yayınları.
- Churchland, P. M. (2016). *Madde ve bilinç: Zihin felsefesine güncel bir bakış* (B. Ersöz, Çev.). Alfa Yayınları.
- Descartes, R. (1947). *Metot üzerine konuşma* (M. Karasan, Çev.). Milli Eğitim Basımevi.
- Ekren, U. (2006). Franz Brentano: Hayatı, eserleri, okulu ve felsefesi. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, (9), 121–132.

- Ekren, U. (2012). Fenomenoloji ve analitik felsefenin kaynakları: Brentano ve Meinong. E. Yılmaz (Ed.), *Kant sonrası metafizik üzerine konuşmalar* içinde. Küre Yayınları.
- Fisette, D. (2015). Brentano's theory of consciousness revisited: Reply to my critics. *Argumentos*, 7(13).
- Genç, M. S. (2007). Franz Brentano'nun çağdaş Batı felsefesine etkileri. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, (12), 109–119.
- Goldsmith, J. A. (2020). *With charisma to spare: The life of Franz Brentano*.
<http://people.cs.uchicago.edu/~jagoldsm/papers/2020%20with-charisma-to-spare-brentano.pdf>
- Gültekin, A. (2022). Zihin felsefesinde zihin kavramının serencamı: Antik Yunan'dan günümüze ruh kavramından zihin kavramına tarihsel perspektif. *Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(1), 17–32.
- Günday, Ş. (2003). *Zihin felsefesi*. Asa Kitabevi.
- Husserl, E. (1969). *Ideas I* (W. R. B. Gibson, Çev.). Routledge.
- Platon. (2005). *Devlet* (S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Revonsuo, A. (2017). *Bilinç: Öznelliğin bilimi* (S. Değirmenci, Çev.). Küre Yayınları.
- Salman, G. (2019). Ses ve fenomen: Derrida ve Husserl. *Dört Öğe Dergisi*, (15), 1–14.
- Schmidt, G. R. (2017). Brentano and Freud: Intentionality and representational theory in *Zur Auffassung der Aphasien* (1891). *Revista Guairacá de Filosofia*, 33(2), 3–24.
- Searle, J. R. (2014). *Zihnin yeniden keşfi* (M. Macit, Çev.). Litera Yayıncılık.

- Smith, P., & Jones, O. R. (1997). *The philosophy of mind*. Cambridge University Press.
- Tosun, E. (2020). Fenomenolojik kavramları bağlamında Edmund Husserl'in düşünceleri. *Felsefi Araştırma ve Yazı*, 26–30.
- Türkmen, G. N. (2018). Husserl'de öznellik ve deneyim. *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 11(1), 98–114.
- Yiğit, C. (2021). Zihin felsefesi çalışmaları: Görünenden gerçekliğe geçişte beş farklı yaklaşım. *Uluslararası Akademik Fikir Araştırma Dergisi*, 13(26), 35–43.

DESCARTES'TA DIŞ DÜNYANIN VARLIĞI

Emrah KAYLAK¹

1. GİRİŞ

Modern felsefenin kurucu isimlerinden biri olarak kabul edilen Rene Descartes, felsefi sistemini kuşkuyla yer bırakmayacak bir kesinlik temeli üzerine kurmayı amaçlamış ve bu doğrultuda geleneksel bilgi anlayışlarını köklü bir sorgulamaya tabi tutmuştur. Descartes'ın düşüncesi, yalnızca bireysel bir felsefi girişim olarak değil, aynı zamanda skolastik geleneğin dayandığı Aristotelesçi dünya görüşünün yerine yeni bir düşünce modelinin geçirilmesini hedefleyen kapsamlı bir dönüşüm projesi olarak değerlendirilmelidir. Bu proje, 17. yüzyıl bilimsel devriminin temelini oluşturan mekanik doğa anlayışıyla yakından ilişkilidir. Descartes, geliştirdiği metafizik ve epistemolojik temeller aracılığıyla söz konusu bilimsel dünya görüşüne felsefi meşruiyet ve kesinlik kazandırmaya çalışmıştır.

Descartes'ın tüm felsefi serüveninde merkezi bir yer tutan evrensel ve kesin bir bilim kurma projesi, her türlü ön kabulden arındırılmış bir başlangıç noktasını zorunlu kılar. Descartes bu durumu *Metafizik Üzerine Düşünceler*'in ilk bölümünde açıkça dile getirir:

Bundan birkaç yıl önce, gençliğimden bu yana ne çok yanlış doğru olarak kabul ettiğimi, dolayısıyla bu yanlışların üzerine temellendirdiğim şeylerin ne kadar kuşku götürdüğünü fark ettim ve o günden itibaren bilimlerde sağlam ve kalıcı bir şey inşa etmek istiyorsam, hayatımdaki her şeyi bir kerede

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, ORCID: 0009-0003-2303-6794.

kökünden söküp atmam ve meseleye tekrar en başından başlamanın gerektiğini anladım. (Descartes, 2017, s. 23)

Bu doğrultuda Descartes, duyuların yanıltıcılığından rüya argümanına, hatta matematiksel doğruları dahi tartışmaya açan *Kötü Cin* varsayımına kadar uzanan metodik şüphe sürecini işletir. Şüphenin en uç noktasına vardığında ulaştığı *Cogito Ergo Sum* ilkesi, zihnin kendi varlığını kesinleştirmesini sağlasa da özneyi başlangıçta kendi içine kapalı bir *solipsizm* tehlikesiyle karşı karşıya bırakır. Zihnin dışındaki maddi gerçekliğin varlığı, bu aşamada henüz bir kanıt beklemektedir. Descartes için bu tıkanıklığı aşmanın ve dış dünyanın varlığını rasyonel bir temelde güvence altına almanın tek yolu, Tanrı'nın varlığını ve O'nun aldatıcı olmayan doğasını kanıtlamaktır.

Bu çalışma, Descartes'ın *Metafizik Üzerine Düşünceler (Meditasyonlar)* adlı eserinde ortaya koyduğu, metodik şüpheyile başlayan epistemolojik yolculuğunun, Tanrı'nın mükemmelliği ve değişmezliği aracılığıyla dış dünyanın varlığına nasıl ulaştığını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, düşünen töz (*res cogitans*) ile uzamlı töz (*res extensa*) arasındaki ayrım, Tanrı'nın bilgiyi kurucu ve muhafaza edici rolü çerçevesinde ele alınacaktır. Çalışmanın temel amacı, Descartes'ın öznenin kendi zihnindeki ideallerden hareketle Tanrı'nın ontolojik güvencesi aracılığıyla dış dünyanın nesnel varlığını nasıl temellendirdiğini analiz etmek ve bu temellendirmenin yol açtığı Kartezyen Döngü ve töz düalizmi sorunlarını değerlendirmektir.

2. METODİK ŞÜPHE

Descartes'ın düşüncesinde matematiğe dayanan kesin ve evrensel bir bilim kurma projesi merkezi bir yer tutar. “Descartes, bilgimizi üzerine inşa edebileceğimiz mutlak bir biçimde kesin bir başlangıç noktası bulmak için, kuşkusuzu bulmak için, kuşkuyu yol edinir.” (Zelyüt, 2022, s. 37) Bu projenin

gerçekleştirilebilmesi için öncelikle mevcut tüm bilgi iddialarının sıfırdan sorgulanması gerekmektedir. Descartes bu yöntemi, temelden çürük bir yapıya yeni kat çıkmanın anlamsızlığına benzeterek açıklar. (Descartes, 2017: 24)

Metodik şüphenin ilk adımı duyuların güvenilmezliğine yöneliktir. Descartes duyuların aldaticılığına yönelik olarak *Meditasyonlar* kitabında, “bugüne değin çok doğrudur diye kabul ettiğim ne varsa hepsini ya duyularımdan ya da duyularım aracılığıyla edindim, ama bunların zaman zaman beni aldattıklarını da anladım.” (Descartes, 2017: 25) ifadesini kullanır. Bu noktada Descartes sağduyuya başvurur ve bir şey bizi bir kez aldatıyorsa ona bir daha asla güvenilmeyeceğini söyler. (Descartes, 2017: 25)

Descartes, ‘duyulara olan inancımızı yıkacağı’ varsayılan bazı durumları ifade eder. Örneğin “bazen uzaktan yuvarlak gibi gelen kuleler, yakından kare şeklinde görünüyordu ve bu kulelerin tepelerinde duran dev heykeller yerden bakıldığında o kadar da büyük görünmüyordu.” (Descartes, 2017: 108) Acı gibi içsel duyular bile bizi yanıltabilir. Descartes burada “*Hayali Uzuv*” örneğini vermektedir. Bir operasyon sonrası uyanan hasta, aslında uzvu kesilip alınmış olmakla birlikte kolunda bir acı hissetmektedir. (Cottingham, 1996: 237)

Duyuların aldaticılığı argümanı, bilginin kesinliğine ulaşmaya yönelik duyulan şüphe için kendi başına yeterli değildir. Çünkü yakınımdaki nesnelere dair bazı algıların yanılmaz gibi görüldüğüne de itiraz edilebilir. Duyuların aldaticılığı argümanının yeterli olmadığı itirazına Descartes'ın yanıtı, *Rüya Argümanı*na dayanır. Bunun nedeni geçmişte hayalleri tarafından aldatılmış olması ve uyanık olmayı uykuda olmaktan ayırt edebilecek kesin bir işaretin hiçbir zaman mevcut olmamasıdır. Uyanıkken sahip olduğumuz deneyimlerin tümünün rüyada da yaşanabileceğini ve ikisini birbirinden ayırt

edecek kesin bir ölçütün olmadığını gösterir: “Uyanıklığı uykudan ayıran öyle bariz işaretler olmadığını açıkça görüyorum.” (Descartes, 2017, s. 26)

Rüya argümanı duyuşal nitelikleri şüpheye açsa bile Descartes'ın gözünde aritmetik ve geometri gibi bilimlerini kurtarmaya yetmez, çünkü bu bilimler duyuşal nesnelerden bağımsız olarak doğru görünmektedir. İşte bu noktada, nominalistlerin öne sürdüğü Kadir-i Mutlak Tanrı fikriyle harmanlanan *Kötü Cin* hipotezi sahneye girer. Böyle düşünmesinin nedeni, kendi ifadesiyle, kendisine “Kadir-i Mutlak bir Tanrı'nın varlığına inanmanın” öğretilmiş olmasıdır. Bu durum, Tanrı'nın dilediğini yapmaya muktedir olduğunu gösterir. (Cottingham, 1996, s. 238) Bu yüzden Descartes, kendisine ne kadar açık ve seçik görünürse görünsün, Tanrı'nın onu yanılabilir biçimde yaratmayı isteyip istemediği konusunda kesin bir bilgiye sahip değildir.

Öyleyse, diyelim ki beni aldatmak için elinden geleni ardına koymayan, iyiler iyisi ve hakikatin pınarı olan Tanrı değil de kötü niyetli bir cin; son derece güçlü üstelik ve de çok kurnaz. Diyelim ki şu gök, hava, toprak, renkler, biçimler, sesler ve benim dışımda ne varsa hepsi birer düşsel oyun ve bu cin bütün bunlarla benim safilliliğimi pusuya düşürmeye çalışıyor. (Descartes, 2017, s. 31)

“*Kötü Cin* hipotezi, Descartes'ın metodik şüphesinin en uç noktasıdır. Böylelikle onun görünmesi Descartes'ın *Arkhimedes noktası*'na ulaşmadaki yolu hazırlamaktadır. Yani meditasyonu yürütenin, cinin onu yanıltmak için başvurduğu tüm çabalara karşın ayakta kalan kendi varoluşunun kesinliğinden emin olması yolunu hazırlamaktadır.” (Cottingham, 1996, s. 55-56) *Kötü Cin* hipotezinin, argümantatif hale dönüştürülmüş şekli şöyle ifade edilebilir:

Ö1. Eğer kötü niyetli cin gerçekten varsa, Descartes hemen hemen her konuda aldanıyor olurdu.

Ö2. Descartes bunun imkânsız olduğunu kanıtlayamıyor.

S. O halde aldanıyor olması da mümkündür.

Bu argümantatif yapı, metodik şüphenin sınırlarını genişleterek bizi zorunlu olarak sarsılmaz bir temel aramaya, yani *Cogito*'ya yöneltir. Descartes, şüphe edemeyeceği “ilk hakikate ulaşmak ve ona ilişkin mutlak, kesin, doğru ve açık-seçik bir bilgi elde etmek için şüpheyi bir metot, bir araç olarak kullanmıştır. Bu nedenle, onun şüphesi, şüphe etmek için şüphe eden ve yine de kararsız görünen septiklerin amaç haline getirilmiş şüphesi gibi, nesnelerin varlığından edilen bir şüphe değil, düşünülen, istenilen, aklın ışığı ve iradenin gücü ile hakikati aramaya yönelik, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan (istisnasız) tam bir şüphe, yani metodik şüphedir.” (Öktem, 2020, s. 53)

Artık Descartes için matematiksel doğrular bile güvenilir değildir. Bunları bize yanlış da gösteren bir gücün var olup olmadığı kanıtlanamamaktadır. Böylece şüphe evrensel bir nitelik kazanır ve tüm bilgi temeli yerinden edilir. Ancak Descartes için bu yıkım bir amaç değil, güvenilir ve sağlam bilginin inşası için zorunlu bir ön koşuludur.

3. COGİTO ERGO SUM

Metodik şüphenin devreye soktuğu evrensel kuşku, kendi içinde bir paradoks barındırır. Şüphe eden bir varlık olarak ben, şüphe eylemimin kendisinde vazgeçilmez biçimde varolmak zorundayım. Descartes bu ilkeye *II. Meditasyon*'da, Arkhimedes'in sabit bir dayanak noktası arayışına yapılan bir benzetmeyle ulaşır: “Arkhimedes'in tek isteği, tüm dünyayı yerinden oynatacak sağlam ve hareketsiz bir dayanak noktasıydı. Demek ki şöyle kesin ve sağlam minicik bir şey bulsam, benim de daha büyük keşifler için bir umudum olabilecek.” (Descartes, 2017, s. 33)

Bu arayış, düşüncenin bizzat kendisinin sorgulanamaz olduğunun fark edilmesiyle noktalanır. Kötü Cin beni ne kadar aldatırsa aldatsın, aldatılmakta olan bir şeyin var olması gerekmektedir. Descartes sonunda, söylendiği zaman herkesin sezgisel olarak da hak verdiği, kesin ve sarsılmaz *Cogito Ergo Sum* sonucuna ulaşır: “İşte sonunda buldum, evet, düşünce. Çünkü bir tek o benden koparılamaz. Benim, ben varım, bu kesin. Ama ne kadar süre? Elbette düşünüyor olduğum sürece.” (Descartes, 2017, s. 37)

Solmaz Zelyüt’ün ifade ettiği gibi, “Söyleyeni, kendisi kadar bilinmeyen, tanınmayan, o halde söyleyenini aşmış olan *Cogito Ergo Sum*’u böylesine ünlü ve cazip kılan nedir? Bir cümleyle, sözün insana ‘varım’ deme imkânı vermesidir.” (Zelyüt, 2022, s. 13) Descartes düşünceyi, “adından, hakkında doğrudan bilgi sahibi olduğumuz ölçüde bizde bulunan her şeyi anlıyorum. Böylece, iradenin, anlama gücünün, hayal gücünün ve duyuların bütün işlemleri, düşüncelerdir.” (Descartes, 1997, s. 11) şeklinde tanımlamaktadır.

Felsefenin İlkeleri adlı eserinin birinci bölüm yedinci maddesinde Descartes, meditasyonlarının bu aşamasını “Var olmasaydık kuşku duyamazdık, bu da edinebileceğimiz ilk doğru bilgidir” (Descartes, 2007a, s. 53) diyerek özetlemiştir. Yine bu maddenin içeriğinde “Düşünen şeylerin, tam da düşünürlerken, var olmadığını varsaymak bir çelişkidir” (Descartes, 2007a, s. 53) diye ekledikten sonra, bu bilgi parçasının, yani düşünüyorum öyleyse varım hakikatinin, “kuşkucuların en aşırı varsayımlarının bile sarsamayacağı kadar sağlam ve güvenilir olduğunu saptayarak, hiç tereddütsüz onu aramakta olduğum felsefenin ilk ilkesi olarak kabul edebileceğim yargısına vardım.” (Descartes, 2007a, s. 54) diyerek *Cogito* ilkesini, kendi varlığının *arkhesi* olarak konumlandırır.

Cogito'nun bir çıkarım mı yoksa sezgi mi olduğu tartışması Descartes yorumcuları arasında önemli bir tartışma konusudur. Birçok yorumcu “Düşünüyorum, öyleyse varım” sonucuna, “Düşünen her şey var olur” gibi örtük bir öncülden hareketle ulaşıldığını ileri sürmektedir. Ancak Descartes bu yorumu açıkça reddeder: “Kendimizin düşünen şeyler olduğunun farkına vardığımızda, bu hiçbir kıyastan türetilmemiş birincil bir kavramdır.” (Cottingham, 1996, s. 59) Ona göre *Cogito* bir çıkarım değil, zihnin basit bir sezgisidir. Cottingham'a göre Descartes, “bireyin ‘var olmadan düşünebilmesinin olanaksız olduğu kendi tikel durumunu ayırdediyor.’ Kendi öz varoluşumuzun çıkarsanması durumunda bile, önce düşüncenin var olmayı ön varsaydığını anlamamız gereken bu önermenin tasımsal bir yapı gerektirmediğini düşünür.” (Cottingham, 1996, s. 59)

Bu bağlamda *Anthony Kenny*'nin dikkat çektiği bir nokta önemlidir. “Düşünüyorum, öyleyse varım argümanı, geçerliliğini anlamak için zihnin yeterli olduğu geçerli bir argümandır. Fakat ‘Yürüyorum, öyleyse varım’ da geçerli bir argümandır. Öyleyse *Cogito*'yu özel kılan nedir? Descartes'ın *Yürüyorum* öncülünden şüphe edilebilir (belki de benim bir bedenim yok), fakat *Düşünüyorum* öncülünden şüphe edilemez, çünkü şüphe etmenin kendisi zaten düşündür. Öte yandan, ‘Yürüdüğümü düşünüyorum, öyleyse varım,’ *cogito*'nun kabul edilebilir mükemmel bir biçimidir.” (Kenny, 2017, s. 131)

Hegel, *düşünüyorum o halde varım* önermesindeki varlık ve düşüncenin özdeş olduğunu söylemiş ve bu özdeşliği şu şekilde ifade etmiştir: “*Cogito, ergo sum* ifadesinde Düşünce ile Varlığın birbirine ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğunu görüyoruz. *Düşünüyorum öyleyse varım* önermesindeki ‘öyleyse’ sözcüğü, çıkarsamalarda kullanılan anlamıyla değil, ‘varlık’ ile ‘düşünce’ arasındaki dolayimsız bağlantıyı ifade edecek biçimde kullanılmıştır. Bu nedenle, ona göre, ‘düşünüyorum’, ‘varım’ın

sebebi değildir; düşündüğüm için var değilim, bilakis, var olduğum için düşünüyorum. Varlığımın açık ve seçik bir şekilde bana kendini gösteren yönü düşünceden başka bir şey değildir. İşte bu, ‘Düşünce’ ile ‘Varlığın’ özdeşliği fikri, Modern zamanların en ilginç fikri olup, Descartes tarafından fazla işlenmemiştir.” (Hegel, 2021, s. 214-215)

Bu tartışmaya özgün bir bakış açısıyla yaklaşan Hintikka'ya göre ise *Düşünüyorum, öyleyse varım* önermesi bir çıkarım değildir. Descartes, *Cogito*'ya, ‘var olmadan düşünmenin imkânsız olduğu’ görüşünden hareket ederek varmamıştır. ‘*Varım*’ ifadesi, mantıksal bir gereklilik olmadığı halde, bunun tersinin düşünülmesi imkânsızdır. Bu imkânsızlık da ancak ‘düşünüyorum’ ile ortaya çıkar. Hintikka'nın temel savı, ‘Düşünüyorum, öyleyse varım’ önermesinin bir çıkarım olmadığıdır. Yazar bu yorumunu varoluş açısından tutarsız önermeler kavramına başvurarak açıklar. *Yokum* önermesi bu türden önermelerin bir örneğidir. Bu önermelerdeki tutarsızlık bir edime, bir eyleyişe dayanan bir tutarsızlıktır. Yani, mantıksal olarak tutarsız olmadığı halde, bu türden bir önerme düşünüldüğü, ya da söylendiği an kendi kendini olumsuzlar. *Yokum* örneğindeki tutarsızlığı şöyle açıklar Hintikka: “Varoluş açısından tutarsızlığın dayandığı edim, bu durumda, insanın varolmadığını düşünme -ya da daha doğrusu, kendisini varolmadığına inandırma- çabasıdır.” (Savran, 1978, s. 165)

Cogito'nun kazandığı kesinlikle birlikte Descartes, kendisinin ne olduğu sorusunu sormaya yönelir. Yanıtı ise beklenildiği gibi açıktır: “Daha kesin konuşmak gerekirse, ben artık yalnızca düşünen bir şeyim, yani bir zihin, bir ruh, akıl ya da mantık.” (Descartes, 2017, s. 37) *Cogito*, Descartes'ın özne kavrayışının kavramsallaştırılmış ismidir. (Darıcı, 2019, s. 41) Benliğin özü düşünme etkinliğinde temelleniyorsa, benlik ile beden arasındaki ilişki özsel değil, yalnızca arazi bir ilişki olarak anlaşılmalıdır. Böyle bir anlayışta özne, varoluşunun anlam ve

amacını dışsal unsurlarda değil, kendi düşünsel doğasında bulur. Bu nedenle özne, kendisini başka herhangi bir varlığa veya otoriteye başvurmaksızın tanımlayan, kendi kendisinin temeli olan bir varlık konumuna yükselir.

Bal mumu örneği de *II. Meditasyon*'da ulaşılan bu sonucun, yani bilginin gerçek kaynağının duyular değil, zihnin kendisi olduğunu ortaya koyar. Descartes, ateşe yaklaştırılan bir mum parçasının tüm duyuşsal niteliklerini yitirip farklı bir hâl almasına karşın 'aynı bal mumu' olarak tanınmasını zihinsel bir kavrayışla açıklar. Duyular mumu kavrayamazken anlama yetisi kavrayabilmektedir. Böylece *Cogito* ilkesiyle ortaya konulan, düşünen öznenin bilgi kurucu konumu bal mumu örneğiyle daha da pekiştirilmiş olur.

Buraya kadar ortaya koyulanlarla yalnızca zihin ve zihnin içerikleri kesinlik kazanmıştır, dış dünyanın varlığını temellendirmek için biraz daha zaman vardır. Özne kendi varlığından emin olsa da henüz kendi bilincine hapsolmuş durumdadır. Dış dünyanın varlığını temellendirebilmek için bu içe kapalıktan çıkılması zorunludur. Öznel *Cogito*'dan hareket eden ve fiziksel dünyanın nesnel gerçekliğine geçiş yapabilmek için Descartes'ın, öncelikle sarsılmaz bir köprüye ihtiyacı vardır. Bu köprüyü kurmak için Descartes, Tanrı'nın varlığını ve aldatıcı olmadığını kanıtlamaya çalışacak, ancak bundan sonra fiziksel dünyanın varlığına ulaşabilecektir.

4. TANRI VARLIĞININ KANITI

Cogito'nun sağladığı kesinlik daha yalnızca düşünen öznenin varoluşuna ilişkindir, dış dünyaya açılan kapı henüz kapalıdır. Kendi varlığını güvence altına alan Descartes'ın, evrenin rasyonel olarak anlaşılabilmesi ve matematiksel hakikatlerin de güvence altına alınabilmesi için mutlak bir dayanağa ihtiyacı vardır. Bu dayanağı da kendisinde hiçbir

noksanlığın ve kusurun bulunmadığı Tanrı'da bulur: “Bütün bunlardan da onun bir aldatıcı olamayacağı açıkça anlaşıyor; çünkü doğal ışık bize her türlü fesadın ve aldatıcılığın mutlaka bir kusurdan kaynaklanacağını söylüyor.” (Descartes, 2017, s. 73) Bu aşamada Tanrı'nın varlığının ve aldatıcı olmadığının kanıtlanması epistemolojik bir zorunluluk hâline gelir.

Tanrı, Descartes'ın felsefi sisteminde merkezi bir rol oynar. “Descartesçı anlamda bilginin geçerli kılınması için düşünülen öznenin, kendi varoluşunun yalıtılmış ve öznel bir şekilde var olmasından, diğer şeylerin bilgisine geçebilmesi için yetkin bir yaratıcının varlığının tesis edilmesi gerekmektedir.” (Cottingham, 1996, s. 213) *II. Meditasyon*'daki öznenin *VI. Meditasyon*'daki dış dünyaya geçiş için, çoğunluğu Tanrı'nın doğası ve varoluşu üzerine bir araştırmadan ibaret olan aradaki meditasyonlara ihtiyaç duyulmaktadır. *V. Meditasyon*'un sonunda Descartes şöyle der:

O halde artık her tür bilginin kesinliğinin ve doğruluğunun, tek hakikat olan Tanrı'nın bilgisinden kaynaklandığını açıkça görüyorum. Hatta o kadar ki, Tanrı'yı tanımadan önce, başka hiçbir şey hakkında kusursuz bir bilgi edinememişim. Ama artık nice hakikat, yani gerek bizzat Tanrı'ya ve başka düşünsel şeylere ilişkin, gerekse saf Matematik'in konusu olan cisimli doğanın tümüne ilişkin hakikat benim için tam ve kesin şekilde bilinebilir olacak. (Descartes, 2017, s. 100)

Tanrısallığın, bu doğruluk kuralının geçerliği konusundaki yaşamsal önemini Descartes sık sık ve her yerde vurgulamaktadır: “Ama bizde bulunan gerçek ve doğru her şeyin kusursuz ve sonsuz bir varlıktan geldiğini bilmeseydik, bunlar ne kadar açık ve seçik olurlarsa olsunlar, onların doğru olma kusursuzluğu taşıdıkları konusunda bize güvence verecek hiçbir sebebimiz olmayacaktı.” (Descartes, 2019, s. 44)

Tanrı ideasının içerdiği sonsuz yetkinlik, sonlu ve eksikli bir varlık olan benden kaynaklanamaz. Koşullu olan maddi

dünyadan koşulsuz olana ulaşamayız. Bu nedenle bu ideanın nedeni, içerdiği nesnel gerçekliği biçimsel olarak taşıyan, yani gerçekten var olan sonsuz bir töz olmalıdır. Descartes çözümleme doğrultusunda kaçınılmaz sonuca ulaşır: “Çünkü gerçekten de bendeki töz fikri benim bir töz olmamdan kaynaklansa da bu bendeki sonsuz töz fikrini açıklamaz, çünkü ben sonluyum, bu yüzden böyle bir fikir gerçek anlamda sonsuz olan bir tözden gelmeli.” (Descartes, 2017, s. 63)

Descartes’ın, Tanrı kanıtlaması için ortaya koyduğu formüle göre, açık ve seçik kavramlarımızın doğru olduğundan ancak Tanrı’nın varlığına dayanarak emin olabiliriz; oysa Tanrı’nın varlığını yalnızca onu açık ve seçik biçimde kavradığımız için kabul edebiliriz şeklindedir. Ne var ki Descartes’ın, açık ve seçik kavramanın Tanrı’yı, Tanrı’nın da açık ve seçik kavramayı güvence altına almasını birbirine dayandırma biçimi, sistemin kendi içinde döngüsel bir gerilim barındırdığını gün yüzüne çıkarır. Bu kısır döngü, *Kartezyen Döngü* adıyla felsefe tarihine geçmiştir. Bu döngüyü şu şekilde formüle de edebiliriz:

Ö1. Zihnimde bulunan bütün açık ve seçik ideler doğrudur.

Ö2. “Tanrı vardır” önermesi zihnimde bulunan açık ve seçik bir idedir.

S1. Öyleyse Tanrı vardır.

Ö3. Eğer Tanrı varsa, o iyi olduğu için bizi aldatmaz ve zihnimizde bulunan açık ve seçik ideler doğrudur.

S2. Bu durumda zihnimde bulunan bütün açık ve seçik ideler doğrudur.

Descartes, *Cogito*’ya dayalı olarak, Tanrı’nın ve dış dünyanın varlığını kanıtlamakla solipsizme düşmekten kurtulmuş, ama öte yandan bir kısır döngüyle karşı karşıya

kalmıştır. Bu kısır döngüyü fark edenlerden biri de çağdaşı filozof Gassendi'dir. Gassendi, *Meditasyonlar*'a yönelik itirazlarında bu kısır döngüyü doğrudan hedef almamış olsa da dolaylı bir eleştiri geliştirmiştir. (Bkz. Descartes, 2007b, s. 133-135) Descartes'a bu döngü nedeniyle yöneltilen en yoğun eleştiriler, açık-seçik bilgi ile Tanrı'nın güvencesi arasındaki ilişkinin döngüsel yapısına ilişkindir. *Kartezyen Döngü*'ye yapılan en önemli itiraz Antoine Arnauld'dan gelir: “Ancak açık ve seçik olarak algıarsak Tanrı'nın varlığından emin olabiliriz; öyleyse Tanrı'nın varlığından emin olmadan evvel, açık ve seçik olarak algıladığımız her şeyin doğruluğundan emin olmamız gerekir” (Kenny, 2017, s. 137) şeklindedir.

Descartes tarafından Tanrı kanıtlanması olarak sunulan ve *Kartezyen Döngü* olarak nitelendirilen bu düşünce eleştirilmiş olmakla birlikte, bu probleme hem epistemolojik hem de psikolojik temellendirmelerle çözüm yaklaşımları ortaya konmuştur. Louis E. Loeb tarafından desteklenen psikolojik temellendirmeye göre Descartes, doğruluk kuralına götüren usamlamanın açık seçik idraklerden kuşkulandırmayı ‘psikolojik olarak olanaksız’ hale getirdiğini savunur. (Loeb, 1997, ss. 83-103)

Loeb'un Kartezyen kısır döngü problemine getirdiği psikolojik yorum, Descartes'ın Tanrı'nın varlığına ve aldatıcı olmadığına dair akıl yürütmesinin epistemolojik bir gerekçelendirmeden ziyade, kuşkuyu zihinsel olarak imkânsız kılma işlevi gördüğünü savunur. Bu yaklaşıma göre Descartes için bilimsel bilgi, normatif bir zorunluluktan öte, psikolojinin bir konusu olan ve hiçbir akıl yürütmeye yerinden oynatılamayacak sarsılmaz inançlara ulaşmaktır. Zihin, o an doğrudan sezdiği veya kanıtladığı ‘şimdiki açık seçik idraklere’ psikolojik olarak karşı koyamaz ve onlardan kuşku duyamaz. Ancak kanıtlamaların yalnızca hatırlandığı ama o an doğrudan zihne yöneltilmediği ‘anımsanmış açık seçik idrakler’, açık seçik idrak etme yetisinin

kusurlu olabileceği, örneğin aldatıcı Tanrı, varsayımıyla sarsılarak kararsız hale getirilebilir. Tanrı'nın aldatıcı olmadığı bilgisinin kanıtlanması tam bu noktada devreye girerek, kişinin anımsadığı idraklere yönelik kuşkucu hipotezleri benimsemesini psikolojik olarak olanaksızlaştırır. Böylece, doğruluk kuralını kanıtladığını anımsayan ve bu kanıtlamayı yeniden üretme yetisini koruyan bir zihin, anımsanan idraklerinin sarsılmasını önleyerek kısır döngüye düşmeden sarsılmaz bir bilimsel bilgi temeli inşa etmiş olur.

Descartes, Tanrı'nın varolduğunu ortaya koymak için *V. Meditasyon*'da ontolojik bir kanıt da ileri sürer:

Biz Tanrı'nın varoluşunu özünden, ancak üç açısının toplamının iki dik açiya eşit olmasını bir üçgenin özünden ayırabileceğimiz kadar ya da bir dağ fikrini bir vadi fikrinden ayırabileceğimiz kadar ayırabiliriz. Çünkü Tanrı'yı (yani her bakımdan yetkin varlığı) varoluştan yoksun olarak (yani herhangi bir yetkinlikten yoksun olarak) düşünmek, en az bir dağı vadisinden yoksun saymak kadar çelişiktir. (Descartes, 2017, s. 93)

Descartes bu akıl yürütmeler sonucunda Tanrı'nın varlığını ortaya koymuştur. Tanrı varlığının temellendirilmesi, Descartes'in bilgi anlayışının ilk aşamasıdır. Asıl belirleyici olan, Tanrı'nın doğasının bilgiye ne tür bir güvence sağladığıdır.

5. TANRI'NIN ALDATICI OLMAMASI VE AÇIK SEÇİKLİK

Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasıyla birlikte Descartes'in epistemolojik zincirinin kritik bir halkası yerli yerine oturur. Tanrı aldatıcı olmadığına göre insan zihninin açık ve seçik olarak kavradığı doğrular güvenilir, bu nedenle matematiksel hakikatler kesinlik kazanır ve Kartezyen bilimin *apodiktik* temeli güvence altına alınmış olur.

Bu bağlamda “açık” ile kastedilen şudur: Dikkatli bir zihinde mevcut ve görünür olan. “Seçik” ile kastedilense, kendinde apaçık olandan başka hiçbir şey içermeyecek şekilde diğer tüm şeylerden ayrı ve belirli olan. (Zelyüt, 2022, s. 40) O halde, *Cogito Ergo Sum* önermesinin doğru olmasının nedeni, yalın bir şekilde benim zihnimde açık ve seçik olmasıdır.

Tanrı eğer aldatıcı olsaydı, bugün ölçtüğümüz ya da gözlemlediğimiz doğa yasaları (örneğin yerçekimi vb.) yarın değişebilirdi. Descartes için doğa yasalarının değişmezliği, Tanrı’nın değişmezliğine ve sabitliğine bağlıdır. Doğanın matematiksel olarak okunabilir olmasının tek güvencesi Tanrı’nın değişmezliğidir. Tanrı tanımı gereği en yetkin, en mükemmel ve her açıdan tam bir varlıktır. Aldatmak bir eksiklik veya kötülük belirtisidir, mükemmel olan bir varlıkta ise eksiklik olmaz. Dolayısıyla Tanrı aldatıcı olamaz.

IV. *Meditasyon*’un açılışında Descartes bu ilişkiyi şöyle dile getirir:

Her şeyden önce Tanrı’nın beni bir şekilde aldatmış olabileceğinin imkânsız olduğunu biliyorum. Çünkü bütün aldatmalarda ve kandırmalarda bir tür noksanlık söz konusudur. Her ne kadar aldatabilmek bir zekâ ve güç pırıltısıymış gibi gelse de hiç kuşku yok ki aldatmayı istemek kötü bir niyet ya da zayıflık göstergesidir ve böyle bir şey Tanrı’da bulunmaz. (Descartes, 2017, s. 75)

Tanrı’nın aldatıcı olmaması, hem dış dünyanın kanıtlanmasının en kritik noktası hem de insan zihninin açık ve seçik kavrayışlarının güvenilirliğinin temelidir. Descartes’ın bizi şüphecilik labirentinden çıkarken uzattığı bir ip (Kenny, 2017, s. 135) işlevi gören bu ilke, Tanrı’nın kusursuz ve yanıltıcı olmayan doğasına şu sözlerle bağlanır: “Çünkü açık ve seçik olan her algı hiç kuşkusuz bir şeydir ve bu nedenle hiçlikten doğamaz, tam tersine kaynağını mutlak olarak Tanrı’dan alır, yani her bakımdan kusursuz olan ve yanıltıcı olması doğasına aykırı olan o

Tanrı'dan. Bu yüzden bu algı tartışmasız doğrudur.” (Descartes, 2017, s. 88)

O hâlde insanlar neden yanılmaktadır? Descartes yanılığının kökenini Tanrı'da değil, insanın sınırlı doğasında bulur. Yanılgı, anlamanın sınırlı oluşuna karşın iradenin sınırsızlığından kaynaklanır. “İradenin alanı, aklın alanından daha geniş olduğu için, onu aynı şekilde sınırlandıramıyorum, tam tersine anlamadığım konulara da yayıyorum. İrade bu konulara bitaraf olduğu için de kolayca doğru ve iyi olandan sapabiliyor.” (Descartes, 2017, s. 82-83)

Descartes için Tanrı, sadece matematiksel hakikatleri güvence altına almak için değil, aynı zamanda solipsizm çıkmazından kurtulmak için de bir dayanak noktasıdır. Bu temellendirme sonucunda, daha önce *Cogito* ilkesiyle ortaya konulan, düşünen öznenin bilgi kurucu konumunu da güvence altına alır.

Descartes ayrıca doğanın düzenliliğini ve değişmezliğini de Tanrı fikriyle güvence altına alır. Descartes'a göre bilimin matematiksel yasaların değişmezliğine dayanması, bu yasaları var eden Tanrı'nın değişmez doğasından kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra Tanrı, yalnızca başlangıçta değil, her an sürekli bir “yaratma” eylemiyle evreni ayakta tutar. Descartes, zamansal akışı da analitik geometrideki doğru parçaları gibi birbirinden bağımsız bölümlere ayırır. Bu bölümlerin hiçbirisi bir diğerine bağlı olmadığından, Tanrı her an yeniden yaratma eylemiyle varlığı sürdürmek zorundadır.

Kendimin hep şimdi olduğu gibi olduğunu varsaysam bile, bu çıkarımların kuvvetini görmezlikten gelemem, çünkü bu varsayımdan da benim varoluşuma herhangi bir neden aramamam gerektiği sonucu çıkmaz. Çünkü bütün bir ömür sonsuz bölümlere ayrılabilir ve bu bölümlerin hiçbirisi bir diğerine bağlı değildir. Dolayısıyla kısa bir süre önce varolmuş olduğuma göre, şimdi de varolmalıyım diyemem, eğer şimdi

herhangi bir neden beni adeta yeniden yaratmıyorsa, yani benim varlığımı sürdürmemi sağlamıyorsa. Çünkü zamanın doğasını dikkate alırsak, henüz varolmamış bir tözün yaratımında ne kadar kuvvet ve etkinlik gerekiyorsa, varlığını ömrünün her saniyesinde sürdürmesi için de o kadar kuvvet ve etkinlik gerekir. (Descartes, 2017, s. 68-69)

Bu sürekli yaratım fikri, doğanın değişmezliğini ve dolayısıyla bilimsel bilginin güvenilirliğini metafizik düzeyde temellendirir.

Epistemolojik güvence sağlandıktan sonra Descartes artık zihnin dışındaki maddi dünyanın varlığını temellendirmeye hazırdır. Tanrı'nın varlığı ve aldatıcı olmadığı ilkesi, dış dünyanın varlığına ilişkin çıkarımın kilidini açan anahtar role sahiptir.

6. DUYUSAL İDEALARIN KAYNAĞI VE DIŞ DÜNYANIN VARLIĞI

VI. Meditasyon, Descartes'ın epistemolojik araştırmasının son aşamasını oluşturur. Bu meditasyonda temel soru, maddi şeylerin gerçekten var olup olmadığıdır. Descartes bu soruya geçmeden önce hayal gücü ile anlama yetisi arasındaki farkı inceler. Örneğin bir üçgen düşündüğümüzde yalnızca onun üç kenarlı bir şekil olduğunu kavramakla kalmayız, aynı zamanda onu zihnimizde canlandırabiliriz. Buna karşılık bin kenarlı bir şeklin ne olduğunu anlayabilsek de onu aynı açıklıkta zihnimizde tasavvur edemeyiz. Bu durum, bir şeyi anlamak ile onu hayal etmek arasında önemli bir fark bulunduğunu gösterir. Anlama yetisi kavramları düşünürken, hayal gücü zihinsel imgeler oluşturur. Descartes'a göre hayal gücünün bu şekilde imgeler oluşturabilmesi, onun bedensel bir dayanağa ihtiyaç duyduğunu gösterir. Böylece hayal gücünün işleyişi, zihnin bedenle olan ilişkisine işaret eder ve Descartes'ın maddi dünyanın varlığını temellendirmesinde önemli bir rol oynar. (Descartes, 2017, s. 102-103)

Hayal gücünün bedene ihtiyaç duyması, maddi bir dünyanın olasılığını güçlü biçimde destekler ancak bu başlı başına bir kanıt değildir. Asıl kanıt, duyuusal ideaların kökenine ilişkin çözümlemelerden gelir. Descartes zihninde uzamlı varlıklara dair güçlü ve canlı fikirlerin bulunduğunu fark eder fakat bu fikirlerin kaynağı nedir?

Descartes üç seçeneği sistematik biçimde eler. Birincisi, bu ideaların özne tarafından üretildiği söylenemez; çünkü bu duyular öznenin iradesinden bağımsız olarak ortaya çıkar. "Çünkü bana rağmen kendilerini hissettiriyorlar. Örneğin şu an ben istesem de istemesem de bir sıcaklık hissediyorum." (Descartes, 2017, s. 53)

İkincisi, bu ideaların doğrudan Tanrı'dan geldiği de kabul edilemez. Çünkü Tanrı bana bu fikirlerin dış dünyadaki nesnelerden geldiğine dair çok güçlü bir doğal eğilim vermiştir. Eğer nesneler yokken Tanrı bana bu fikirleri doğrudan gönderseydi, beni yanıltmış olurdu.

Geriye tek seçenek kalmaktadır: Bu ideaların kaynağı dışsal cisimlerdir. Descartes nihai sonucuna ulaşır:

Ama sonuçta cisimli şeyler mevcut. Belki hepsi tam duyularımın algıladığı gibi mevcut değil, çünkü duyu algısı pek çok bakımdan fazlasıyla belirsiz ve karışık. Ama en azından benim açık ve seçik anladığım bütün özelliklere sahip, yani genel olarak düşünüldüğünde, saf Matematik'in konusuna ilişkin bütün özelliklere. (Descartes, 2017, s. 112-113)

Tanrı aldatıcı olmadığına ve bize dış dünyanın var olduğuna dair sarsılmaz bir doğal inanç verdiğine göre, bu inancın bir karşılığı olmalıdır. Eğer dış dünya var olmasaydı, Tanrı bizi sistematik olarak aldatıyor olurdu. Tanrı mükemmel olduğuna göre, zihnimizden bağımsız, uzamlı bir dış dünya kesinlikle mevcuttur. O halde Descartes sisteminde "ben" in bilgisi Tanrı'nın bilgisini, hem "ben" in hem de Tanrı'nın bilgisi ise dış dünyanın bilgisini önceler. (Zelyüt, 2022, s. 42)

Dış dünyanın varlığının temellendirilmesi, Descartes'ın metafiziğinde yalnızca epistemolojik bir sonuç değildir. Bu sonuç aynı zamanda gerçekliğin yapısını oluşturan temel varlık türlerinin belirlenmesine ve onun töz anlayışının ortaya konulmasına zemin hazırlar. “Descartes’a göre bir şeyin töz olabilmesinin ilkesi var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymamasıdır. Ancak Tanrı’dan başka böyle bir yetkinlikte varlık bulunmadığı için bu ifade birincil olarak Tanrı’yı ifade etmektedir. Diğer tözler ise ikincil olarak tanımlanabilir. Böylece töz, en yetkin ve yaratıcı varlık olan ve birinci yüklemi var olmak olan Tanrı’dan başka, Tanrı’nın onayıyla birlikte, maddeye ve düşünen ben olarak zihne ya da ruha da atfedilebilir. Çünkü cismin var olması için ruha, ruhun var olması için ise bedene ihtiyacı yoktur.” (Altınok, 2025, s. 36) Bu noktada Descartes töz ikiciliği fikrine ulaşır. Töz, Descartes’a göre var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye gerek duymayan şeydir. Bu tanım Tanrı’ya işaret etmektedir. Fakat ona göre yaratılmış iki töz daha vardır. Bunlar bir yanda düşünen töz (*res cogitans*) -yer kaplamayan, bölünmez, zihin- diğer yanda uzamlı töz (*res extensa*) -düşünmeyen, yer kaplayan, bölünebilir, madde-bulunmaktadır ve bu iki yapı birbirlerine indirgenemezler.

Descartes’ın iki farklı düzlemde ortaya koyduğu töz tanımı, onun bu kavram için oluşturduğu hiyerarşik bir yapı mı yoksa bir anlam kayması mı sorunu bir gerilim yaratmaktadır. Fakat hangi niyetle yapmış olursa olsun Descartes yaratılmış tözler için şu tanımlamaları yapmaktadır: “Düşüncenin dolaysızca içinde bulunduğu töz burada, Zihin olarak adlandırılır. [...] Yayılımın ya da şekil, durum, yerel hareket vb. gibi yayılım getiren ilineklemlerin dolaysız öznesi olan töz, Beden diye adlandırılır.” (Descartes, 1997, s. 12)

Descartes, yaratılmış bu iki farklı tözün gerçeklik bakımından birbirlerinden farklı olup olmadıklarını bir önerme olarak ortaya koymuş ve kanıtlamak istemiştir:

Zihni, yani düşünen tözü, beden olmaksızın, yani yer kaplayan bir töz olmaksızın açıklıkla kavırıyoruz; öte yandan bedeni de zihin olmaksızın, aynı açıklıkla kavrarız (herkesin karşı koymadan, kolayca doğru bulduğu üzere). Demek ki, en azından Tanrı'nın sınırsız gücüyle zihin, beden olmaksızın, beden de zihin olmaksızın olabilir. Şimdi, biri olmaksızın öteki olabilen tözler, gerçeklik bakımından farklıdır. Zihin ve beden; biri, öteki olmaksızın olabilen tözlerdir Demek ki, zihin ve beden gerçeklik bakımından farklıdır. Burada kanıtımı çekip çıkartırken, zihin ile bedeni ayırmak için olağanüstü bir güce gereksinim olduğu için değil de önceki önermelerde yalnızca Tanrı'yı göz önünde bulundurduğum için, Tanrı'nın sınırsız gücünden yararlandığımı belirtmem gerekir; bu kanıtı zaten bir tek O'ndan çıkarabilirdim. Ayrıca iki şeyin birbirinden gerçeklik bakımından farklı olduğunu tanımladıkça, onların hangi güçle birbirlerinden ayrılmış olduğu hiç önem taşımaz. (Descartes, 1997, s. 16)

Descartes'in düalist ontolojisi, ruh ve maddeyi birbirine indirgenemez, apayrı yasalara uyan iki varlık türü olarak tanımlar. “*Res cogitans*’ın yani düşünen öznenin veya ruh’un *res extensa*’dan ayrılmış olması, fizik dünyanın kendine has kuralları olduğunun kabul edilmesine ve bu kuralların araştırılmasına zemin hazırlamıştır.” (Darıcı, 2019, s. 40) Kartezyen düalizmi, Descartes sonrası Batı düşüncesine yön vererek modern doğa anlayışının temelini oluşturmuştur.

Dış dünyanın (uzamlı tözün) varlığının kanıtlanması, Descartes felsefesinde yeni bir problemi, birbirine zıt doğadaki iki tözün insanda nasıl bir arada bulunduğu sorununu doğurmuştur. Descartes bu iki töz arasındaki ilişkiyi gerektiği gibi açıklayamamıştır. (Hilav, 2021, s. 120)

“Ruh, yer kaplamaz ve bedende değil ise bedenle nasıl ilişki kurabilmektedir? Descartes bu ilişkiyi belli belirsiz biçimde anlatarak ilişkinin kozalaksı bezde (*epifiz bezi*) gerçekleştiğini belirtir.” (Güven, 2023, s. 22)

Descartes'in töz düalizmi düşüncesi sadece *Meditasyonlar*'da ortaya koyduğu bir düşünce değildir. “*Yöntem Üzerine Konuşmalar*” adlı eserinde işlenen ve sonraki eserlerde detaylandırılan iki anahtar düşünce vardır. İlki, insanların düşünen tözler olması, ikincisi de maddenin hareketin uzamı olmasıdır. Sistemindeki her şey zihin ve madde düalizmi üzerinden açıklanacaktı.” (Kenny, 2017, s. 48)

“Descartes’a göre Tanrı, insanı özünde yayılım olan bu makine-dünyaya yerleştirmiştir. Ama onun özü bu dünyadakinden bambaşka, ondan son derece üstün olan düşünce olduğu için, insan, ereksellikten ve niyetten arınmış olan bu dünyayı ve yine mekanizma olan kendi bedenini, düşünen ruh olarak kaptanın gemisini yönetmesi gibi yönetecektir.” (Bumin, 2025, s. 35) Bu çerçevede doğa artık niteliksel özelliklere sahip bir kozmos değil, niceliksel olarak incelenen mekanik bir sistemdir. Uzamda yer kaplayan her şey bölünebilir, ölçülebilir ve matematiksel olarak ifade edilebilir. Bu nedenle Descartes, okullarda öğretilen spekülâtif felsefe yerine pratik felsefenin öğretilmesini önerir. Bu felsefe sayesinde; ateşin, suyun, havanın, yıldızların ve diğer tüm cisimlerin gücünü zanaatkârların mesleklerini tanıdığı kadar seçiklikle bilerek, onları her türlü uygulamada kullanabileceğimizi ve böylece kendimizi “doğanın efendileri ve sahipleri” (Descartes, 2019, s. 65) kılabilceğimizi vurgular. Laberthonniere’in yorumuna göre, Descartes’ta “özne dünyanın kralı, Tanrı ise düşünen öznenin kralıdır.” (Bumin, 2025, s. 38)

Dış dünyanın varlığına ilişkin bu kanıtın yeterliliğini Descartes, Tanrı'nın aldatıcı olmadığı ilkesiyle pekiştirir: “Tanrı'nın bir aldatıcı olmaması benim de bu meselelerde asla aldatılamayacağımı gösterir.” (Descartes, 2017, s. 126) Böylece maddi dünyanın varlığı, solipsist bir iç deneyimden değil, zihnin ideaları aracılığıyla ve Tanrı'nın güvencesiyle rasyonel olarak kanıtlanmış olur.

7. SONUÇ

Bu çalışmada, Descartes'ın *Metafizik Üzerine Düşünceler* eserinde kurduğu epistemolojik yapı ile dış dünyanın varlığının nasıl temellendirildiği adım adım izlenmiştir. Süreç, duyuların yanıltıcılığından *Kötü Cin* hipotezine uzanan evrensel bir metodik şüpheyile başlar ve bu radikal yıkım, sarsılmaz bir bilimsel temelin zorunlu önkoşulu olarak tasarlanmıştır. Şüphenin kendi içindeki paradokstan doğan *Cogito Ergo Sum*, düşünen öznenin varoluşunu mutlaklaştırırken, özneyi başlangıçta solipsist bir iç deneyime hapseder. Bu çıkmazdan rasyonel kurtuluş, Tanrı'nın varlığının ve aldatıcı olmayan kusursuz doğasının kanıtlanmasıyla mümkün olmuştur. Descartes'ın sisteminde Tanrı, yalnızca dış dünyanın kanıtlanmasında başvuru pasif bir metafizik figür değil, bilginin ve evrensel doğa yasalarının nihai kurucusudur. VI. *Meditasyon*'da duyusal ideaların kaynağı sorgulanırken öznenin iradesi ve Tanrı'nın doğrudan müdahalesi elenerek geriye yalnızca dışsal cisimler bırakılır. Zira bizi dış dünyanın varlığına inandıran Tanrı'nın aldatıcı olması O'nun yetkin doğasıyla çelişir. Descartes'ın maddeyi salt uzama indirgeyen yaklaşımı ve Tanrı'nın sürekli yaratım fikri, rasyonel bilimsel bilginin temellerini atarken, modern mekanik doğa anlayışının felsefi meşruiyetini teolojik bir güvenceye, yani Tanrı'nın değişmezliğine dayandırır. Öte yandan, dış dünyanın Tanrısal güvenceyle kanıtlanması Kartezyen sistemi bütün açmazlarından kurtaramamıştır. Tanrı'nın koruduğu açık ve seçiklik ilkesi ile Tanrı'nın varlığının kanıtlanması arasındaki Kartezyen Döngü, Antoine Arnauld'nun da işaret ettiği üzere sistemin aşılması zor bir epistemolojik handikabıdır. Benzer şekilde, birbirine tamamen zıt ve indirgenemez doğadaki düşünen töz (*res cogitans*) ile uzamlı tözün (*res extensa*) insanda nasıl bir arada bulunduğu sorunu, Descartes'ın epifiz bezi (kozalaksı bez) üzerinden yaptığı açıklamayla metafizik düzeyde tatmin edici bir çözüme kavuşamamıştır. Tüm bu gerilimlere rağmen

Descartes'ın *Cogito*'nun öznel kesinliğinden yola çıkıp, Tanrı'nın yetkinliği aracılığıyla maddenin nesnel gerçekliğine ulaşan bu projesi, modern felsefenin seyrini belirleyen kurucu bir dönüşümü temsil eder. Onun felsefi sistemi, moderniteye zemin hazırlayan mekanik evren kavrayışının kapısını açarak, kendisinden sonraki bütün felsefi sistemlerin de zorunlu başlangıç noktası olmuştur.

KAYNAKÇA

- Altınok, M. S. (2025). *Gül-Haç Aydınlanmasının René Descartes Felsefesi Üzerindeki Etkileri* [Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]. YÖK Ulusal Tez Merkezi (Tez No. 987251).
- Bumin, T. (2025). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. Yapı Kredi Yayınları.
- Cottingham, J. (1996). *Descartes Sözlüğü* (B. Gözkan, N. Ilgıcıoğlu, A. Çitil ve A. Kovanlıkaya, Çev.). Sarmal Yayınevi.
- Darıcı, A. (2019). *Descartes'ın Doğa Felsefesinin Madde Kavrayışı. Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, (40), 35-49.
- Descartes, R. (1997). *Tanrı'nın Varolduğunu ve İnsanın Zihni ile Bedeni Arasındaki Farkı Kanıtlayan, Geometrik Biçimde Düzenlenmiş Nedenler* (M. Atıcı, Çev.). *Cogito Düşünce Dergisi*, (10), 11-16.
- Descartes, R. (2007a). *Felsefenin İlkeleri* (M. Akın, Çev.). Say Yayınları.
- Descartes, R. (2007b). *Meditasyonlar: Gassendi'nin Meditasyonlara İtirazı ve Descartes'ın Bunlara Yanıtı* (İ. Birkan, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.
- Descartes, R. (2017). *Metafizik Üzerine Düşünceler* (Ç. Dürüşken, Çev.). Alfa Yayınları.
- Descartes, R. (2019). *Yöntem Üzerine Konuşma* (M. Erşen, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Güven, Ö. (2023). *Çağdaş Zihin Felsefesi Tartışmaları*. VakıfBank Kültür Yayınları.

- Hegel, G. W. F. (2021). *Felsefe Tarihi 3. Cilt: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe* (D. B. Kılınç, Çev.). NotaBene Yayınları.
- Hilav, S. (2021). *Felsefe El Kitabı*. Yapı Kredi Yayınları.
- Kenny, A. (2017). *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Cilt 3, Modern Felsefenin Yükselişi* (V. Uzundağ, Çev.). Küre Yayınları.
- Loeb, L. E. (1997). *Kartezyen Kısırdöngü* (D. Şahiner, Çev.). *Cogito Düşünce Dergisi*, (10), 83-103.
- Öktem, Ü. (2020). *Descartes'ta İlk Hakikat: Cogito. Dört Öge*, (18), 51-71.
- Savran, G. (1978). *Düşünüyorum, Öyleyse Varım. Felsefe Arkivi*, (21), 157-167.
- Zelyüt, S. (2022). *Descartes'ın Gemisinde Dört Adalı*. Say Yayınları.

YAPAY ZEKÂDA ONTOLOJİK OPAKLİK

Hamza Alperen AYDIN¹

1. GİRİŞ

Yapay zekâ etiği, son yıllarda hem akademik hem de kamusal tartışmaların merkezine yerleşmiş bir alan olarak hızla genişlemektedir. Bu tartışmaların büyük çoğunluğu iki temel mesele etrafında şekillenmektedir. Bunlardan ilki, yapay zekâ sistemlerinin karar alma süreçlerinin yeterince gelişmiş açıklama teknikleriyle sonunda insan tarafından anlaşılabilir hâle getirilebileceği beklentisidir. İkincisi ise bu sistemlerin ahlaki açıdan güvenli hâle getirilmesinin, onlara doğru değerlerin, kuralların veya normatif kısıtların yerleştirilmesiyle mümkün olacağı varsayımdır. İlk beklenti, kara kutu (black box) problemini esasen teknik bir açıklanabilirlik eksikliği olarak görür. İkincisi ise yapay zekâ etiğini büyük ölçüde değer hizalaması, programlanmış ahlak veya dışsal normatif denetim meselesi olarak ele alır. Her iki yaklaşım da pratik bakımdan bütünüyle önemsiz değildir; aksine, güncel yapay zekâ sistemlerinin denetlenmesi, sınırlandırılması ve toplumsal zararlardan korunması açısından vazgeçilmez araçlar sunmaktadırlar. Ancak bu çalışma, söz konusu iki beklentinin yapay zekânın ortaya çıkardığı daha derin felsefi bir problemi bütünüyle kavramakta yetersiz kaldığını savunmaktadır.

Bu problemin merkezinde, yapay zekâ sistemlerinin karar üretim süreçlerinin insanın gerekçelendirme, açıklama ve normatif değerlendirme biçimlerine yapısal olarak tam olarak

¹ Doktora Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0001-9345-7154.

tercüme edilememesi yer almaktadır. Özellikle makine öğrenimi ve derin öğrenme sistemleri, insan geliştiricinin önceden açık biçimde kodlayamadığı örüntüleri keşfedebildikleri ölçüde güçlüdür. Sistem, kendisine verilen hedef, veri kümesi ve optimizasyon ölçütü içinde, yüksek boyutlu, dağınık ve doğrusal olmayan temsil ilişkileri üretir. Bu nedenle geliştirici, çoğu zaman sistemin çıktısını görebilir; fakat sistemin o çıktıya hangi içsel temsil ağı, hangi gizil örüntü veya hangi ara bağlantılar üzerinden ulaştığını insanın alışık olduğu doğrusal gerekçelendirme diliyle bütünüyle açıklayamaz. Bu nedenle yapay zekâdaki kara kutu ve dolayısıyla kontrol kaybı, gelecekte ortaya çıkabilecek süper zekâ senaryolarına ait bir risk olarak görülmemelidir. Kontrol kaybı, bugünün makine öğrenimi paradigmasının işleyiş biçimine içkin bir olgudur.

Bu çalışmada *ontolojik opaklık* kavramı, bu içkin yapıyı adlandırmak için kullanılmaktadır. Opaklık, çoğu zaman epistemik bir eksiklik olarak düşünülür. Sistemi yeterince bilmiyoruz, yeterli teknik araca sahip değiliz, yeterince veri toplamıyoruz ya da yeterince açıklama üretmiyoruz. Bu anlamda opaklık, ilkesel olarak daha fazla bilgiyle azaltılabilecek bir erişim sorunu gibi görünür. Oysa bu çalışmada savunulan temel iddia yapay zekâ sistemlerinin opaklığının, yapay karar mimarisinin varlık kipi ile insanın kavramsal-normatif anlama araçları arasındaki yapısal uyumsuzluktan doğduğudur.

Bu nedenle kara kutu problemi, bu çalışmada teknik bir sorun olmaktan çok felsefî bir sorun olarak ele alınmaktadır. Açıklanabilir Yapay Zekâ yaklaşımları, karar süreçlerini insan tarafından anlaşılabilir temsillere dönüştürmeye çalışır. Bu çaba belirli bağlamlarda oldukça değerlidir. Modelin hangi değişkenlerden etkilendiğini görmek, yanlılıkları tespit etmek, hatalı sonuçları analiz etmek ve denetim mekanizmaları kurmak bakımından açıklanabilirlik teknikleri vazgeçilmezdir. Fakat

açıklanabilirliğin başarısı, sistemin fiili karar mimarisinin insanın doğrusal açıklama beklentisine bütünüyle denk düştüğü anlamına gelmez. Bir açıklama insan için ne kadar anlaşılır hâle getirilirse, sistemin gerçek çok boyutlu işleyişinden o kadar uzaklaşma riski taşır; sistemin fiili işleyişine ne kadar sadık kalınırsa, açıklama insan için o kadar zor kavranır hâle gelir.

Sistemin içsel mimarisi bütünüyle şeffaflaştırılamıyor ve dışarıdan yerleştirilen ahlak tek başına güçlü anlamda bir faillik doğurmuyorsa, yapay zekâ etiğinin temel sorusu da yer değiştirmelidir. Artık mesele, opaklığı giderilmesi gereken bir kusur olarak görmekten ziyade, onu bu sistemlerin varlık kipine ait bir koşul olarak kabul edip bu koşul altında nasıl bir normatif ilişki kurulabileceğini sormaktır. Bu çalışma da kontrol kaybı, opaklık, açıklanabilirliğin sınırları, ahlaki faillik ve güven kavramlarını bu soru etrafında yeniden düşünerek, *Makinenin içini tamamen nasıl görürüz?* sorusunu geride bırakıp *İçini tamamen göremediğimiz ontolojik olarak opak varlıklarla nasıl normatif ve güvenilir bir zemin inşa ederiz?* sorusuna epistemolojik ve etik bir yanıt aramaktadır.

Çalışma altı adımda ilerlemektedir. İkinci bölüm, kontrol kaybının gelecekçi süper zekâ senaryolarına indirgenemeyeceğini, mevcut makine öğrenimi paradigmasına içkin olduğunu ortaya koymaktadır. Üçüncü bölüm opaklık türlerini ayırmakta ve epistemik opaklıktan ontolojik opaklığa geçişi temellendirmektedir. Dördüncü bölüm XAI paradigmasının sadakat-anlaşılabilirlik gerilimi nedeniyle sınırlı olduğunu savunmaktadır. Beşinci bölüm bu opaklık koşullarının yapay ahlaki faillik tartışmalarını nasıl etkileyebileceğini incelemektedir. Altıncı bölüm biyolojik temel itirazını tartışmakta; yedinci bölüm ise opaklık koşullarında güveni sorgulama temelli bir etkileşim modeli üzerinden yeniden düşünmektedir.

2. GÜNCEL BİR KRİZ OLARAK KONTROL KAYBI

Yapay zekâ etiği tartışmaları çoğu zaman geleceğe dönük risk senaryoları etrafında şekillenmektedir. Özellikle Yapay Genel Zekâ (Artificial General Intelligence/AGI), Yapay Süper Zekâ (Artificial Superintelligence/ASI) ve Teknolojik Tekillik (Technological Singularity) gibi kavramlar, yapay sistemlerin bir gün insan kontrolünü aşabileceği varsayımı üzerinden ele alınmaktadır. Bu yaklaşım bütünüyle temelsiz değildir; insan bilişini aşabilecek sistemlerin ortaya çıkması, ahlaki ve ontolojik açıdan ciddi sorular doğurur. Ancak yapay zekâ etiğini gelecekte gerçekleştirebilecek bir kontrol kaybı senaryosuna bağlamak, günümüzde hâlihazırda işleyen sistemlerin ortaya çıkardığı daha temel bir olgunun gözden kaçırılmasına neden olabilir. Sistemin, insan tasarımcının belirlediği hedeflere ulaşırken kendi (anlaşılamaz) yolunu çizmesi olarak tanımlayabileceğimiz kontrol kaybı, uzak bir distopya ihtimali sayılmaktan ziyade mevcut makine öğrenimi paradigmasının tam merkezinde yatan yapısal bir zorunluluktur.

Geleneksel yazılım sistemlerinde geliştiricinin, belirli girdiler ile sistemin hangi işlemleri gerçekleştireceğini büyük ölçüde doğrudan tanımladığını söyleyebiliriz. Sistem, tasarımcının önceden belirlediği kurallar dizisi içinde çalışır. Bu nedenle yazılımın davranışı, en azından ilkesel olarak, onu oluşturan kod satırları ve algoritmik talimatlar üzerinden geriye doğru izlenebilir. Makine öğrenimi paradigmasında ise durum farklıdır (Livingston ve Risse 2019: 142). Geliştirici, sisteme her olası durumda nasıl davranacağını doğrudan programlamaz. Bunun yerine eğitim verisi, hedef fonksiyonu, başarı ölçütü ve optimizasyon süreci belirlenir. Sistem, bu parametreler içinde kendi karar verme örüntülerini üretir (Allen, Smit, ve Wallach 2005: 151). Böylece geliştirici sistemin hangi çıktıyı verdiğini görebilir; fakat bu çıktıya hangi içsel temsil ilişkileri, hangi gizil

örüntüler veya hangi kombinasyonlar üzerinden ulaşıldığını çoğu zaman ayrıntılı biçimde açıklayamaz (Wu ve Lin 2018: 1). Yine de sistemin bu karmaşık yapısı, makine öğreniminin başarısızlığı değil, başarısının koşuludur.

Makine öğrenimi sistemlerinin esasen insan geliştiricinin önceden açık biçimde kodlayamadığı örüntüleri keşfedebildikleri için güçlü olduğunu söylemek gerekir. Sistem, veriler arasındaki karmaşık, doğrusal olmayan ve çoğu zaman insanın ilk bakışta fark edemeyeceği ilişkileri yakalayabilir. Ne var ki aynı özellik, denetim ve öngörülebilirlik açısından ciddi bir sorun doğurur. Geliştirici, sistemin genel amacını belirler fakat sistemin bu amaca ulaşırken hangi tali ilişkileri anlamlı sayacağını, hangi örüntüleri genelleştireceğini ve hangi ara bağlantıları karar sürecine dahil edeceğini bütünüyle öngöremez (Misselhorn 2022: 33). Bu nedenle makine öğrenimi, işlevsel olmak için belirli bir özerklik alanına ihtiyaç duyar fakat bu özerklik alanı aynı zamanda kontrol kaybının ortaya çıktığı yerdir.

Amazon'un işe alım algoritmasının bu durumun somut örneklerinden biri olduğunu söyleyebiliriz (Dastin 2018). Şirket, özgeçmişleri otomatik olarak değerlendirecek bir yapay zekâ sistemi geliştirmiş; sistem geçmiş yıllara ait işe alım verileri üzerinden eğitilmiştir. Ancak eğitim verilerinin ağırlıklı olarak erkek adaylara ait olması, sistemin erkek adaylık profilini başarıyla ilişkilendirmesine yol açmıştır. Sonuçta sistem, *kadın* kelimesini içeren ifadeleri veya kadınlara ait kurum ve etkinlikleri olumsuz puanlama eğilimi göstermiştir. Buradaki kritik nokta, ayrımcılığın sisteme açık bir talimat olarak verilmemiş olmasıdır. Sistem, geliştiricinin bilinçli biçimde kodladığı bir cinsiyetçilik nedeniyle değil, geçmiş verilerdeki örüntüleri başarı kriteriyle ilişkilendirmesi sonucunda ayrımcı bir davranış üretmiştir.

Benzer bir sorun, ceza adaleti alanında kullanılan COMPAS risk değerlendirme sistemi etrafında da tartışılmıştır (Angwin vd. 2016). Bu sistem, sanıkların yeniden suç işleme riskini tahmin etmek amacıyla kullanılmış; ancak yapılan analizlerde Siyahi sanıklar aleyhine yapısal bir önyargı ürettiği görülmüştür (Gordon 2020: 152). Önemli olan nokta, sistemin ırk değişkenini doğrudan kullanıp kullanmamasından daha derindir. Çünkü ikamet bölgesi, sosyoekonomik durum, geçmiş tutuklama kayıtları veya benzeri değişkenler, tarihsel ayrımcılık pratiklerinin dolaylı taşıyıcıları olabilir. Böylece ırk açıkça modele dahil edilmese bile, ırkçılık tarihsel ve istatistiksel vekil değişkenler aracılığıyla sisteme girebilir. Buradan yapay zekâ sistemleri bağlamında önyargının hatalı kodlama veya kötü niyetli tasarım meselesi olmayabileceğini açıkça görebiliriz. Önyargı, verinin tarihsel yapısına ve sistemin bu veriyi optimize etme biçimine içkin olarak ortaya çıkmaktadır (Kim, Hooker, ve Donaldson 2021: 874).

Amazon'un algoritması kadın adaylara karşı bilinçli bir ayrımcılık yapmamış; COMPAS sistemi de ahlaki bir tercih yaparak belirli bir grubu cezalandırmayı seçmemiştir. Her iki durumda da sistem, kendisine verilen görevi istatistiksel olarak yerine getirmeye çalışmıştır. Sorun burada baş gösterir. Sistem, ahlaki değerlendirmeyi birincil işlevinin parçası olarak görmez (Wu ve Lin 2018: 1). Başarı kriterine ulaşmak için verilerdeki örüntüleri yeniden üretir; ancak bu örüntülerin tarihsel olarak adaletsiz, ayrımcı veya normatif bakımdan kabul edilemez olup olmadığını kendiliğinden değerlendirmez. Süreç tasarımcı ya da geliştirici için dahi opaktır (Huang vd. 2023: 802). Ahlaki sonuçlar, sistemin asli hedefi dışında ortaya çıkar.

Burada Goodhart Yasası'nın işleyişine benzer bir olguyla karşı karşıyayız. Bir ölçüt hedef hâline getirildiğinde, o ölçüt artık ölçmeyi vaat ettiği şeyi temsil etmekten çıkar (Manheim ve Garrabrant 2019). Bir sistemin belirli bir hedefe doğru optimize

edilmesi, onun bu hedefle ilgisiz görünen ahlaki sonuçlar üretmeyeceği anlamına gelmez. Tam tersine, sistemin belirlenmiş optimizasyon hedefi ile ortaya çıkan normatif yan etkiler birbirinden bağımsız eksenlerde ilerleyebilir ki bu durum AI güvenliği literatüründe *spesifikasyon oyunlaması* (*specification gaming*²) olarak adlandırılır (Krakovna vd. 2020). İşe alım algoritmasının amacı en uygun adayı bulmaktır; fakat *uygunluk* geçmiş verilerde erkeklik profiliyle ilişkilendirilmişse, sistem belirlenen hedefini sadakatle yerine getirirken cinsiyetçi sonuçlar üretebilir. Sorun, sistemin amacına aykırı davranmasından ziyade, amacının kendisinin normatif olarak istediğimiz şeyi tam olarak yakalayamamasından doğmaktadır.

Eğer geliştirici sistemin tüm ara temsil ilişkilerini, tüm genelleme biçimlerini ve tüm bağlamsal sonuçlarını önceden belirleyemiyorsa, klasik anlamda kontrolden söz etmek güçtür. Elbette burada, insan müdahalesinin tamamen ortadan kalktığını söylemek doğru olmayacaktır. Geliştirici hâlâ veri setini seçer, model mimarisini kurar, başarı ölçütünü belirler, sistemi test eder ve gerektiğinde çıktılarına müdahale eder. Fakat bu müdahaleleri yapabiliyor oluşumuz sistemin içsel karar mimarisinin bütünüyle şeffaf ve öngörülebilir olduğunu göstermez.

Öyleyse *gelecekte kontrolü nasıl kaybetmeyiz?* sorusunun kapsamı dar bir soru olduğu zaten açıktır fakat bu soruya gereğinden fazla odaklanmak, *kontrolün zaten sınırlı ve dolaylı olduğu bu sistemlerde ahlaki sorumluluk, güven ve denetim nasıl tahsis edilebilir?* gibi elzem sorulara verilmeye çalışılan yanıtların yoğunluğunu azaltabilir. Eğer makine öğrenimi sistemleri, işlevsel olabilmek için geliştiricinin

² Spesifikasyon oyunlaması (specification gaming), bir yapay zekâ sisteminin kendisine verilen optimizasyon hedefini teknik olarak yerine getirirken, hedefin arkasındaki normatif amacı veya tasarımcı niyetini ihlal edecek yollar keşfetmesidir.

doğrudan programlamadığı örüntüleri keşfetmek (Glikson ve Woolley 2020: 629) zorundaysa, o zaman bu sistemlerin davranışlarını *tasarımcının niyeti* veya *kodlanmış kural* üzerinden açıklamak yetersiz kalacaktır (Cave vd. 2019: 565). Ahlaki problemin ortaya çıktığı yer, geliştiricinin niyeti ile sistemin fiili çıktı yapısı arasındaki bu boşluktur. Eğer sistemin ortaya çıkardığı ahlaki sonuçlar, onun içsel temsil yapısı ve verilerden türettiği gizil ilişkilerle bağlantılıysa; bu ilişkiler de insan tarafından tam olarak önceden görülemiyor ve doğrusal biçimde açıklanamıyorsa, o zaman mesele yalnızca daha iyi açıklama teknikleri geliştirmekten ibaret olmamalıdır. Dahası, insan bilişinin ve gerekçelendirme dilinin yapay karar mimarisini hangi ölçüde kavrayabileceği sorusu gündeme gelmektedir. Bu nedenle kontrol kaybı problemi, doğrudan kara kutu probleminin ontolojik boyutuna bağlanmaktadır.

3. OPAKLİK KAVRAMI VE OPAKLIĞIN ONTOLOJİK OKUMASI

Yapay zekânın *kara kutu* niteliğini tartışmadan önce, opaklık (opacity) kavramının kendisini tanımlamak gerekir; çünkü opaklık kavramı birbirinden farklı olguları kapsama niteliğine sahiptir ve böylelikle bu çalışmada kastedilen opaklığın altının çizilmesi önemlidir. Makine öğrenimi bağlamında en az üç ayrı opaklık biçiminden söz edilebilir: şirketlerin ya da devletlerin kasıtlı gizliliğinden doğan opaklık; kod yazma ve okumanın uzmanlık gerektirmesinden, yani teknik okuryazarlık eksikliğinden kaynaklanan opaklık; ve makine öğrenimine özgü yüksek boyutlu matematiksel optimizasyon ile insan ölçeğindeki muhakeme ve anlamlandırma biçimleri arasındaki uyumsuzluktan doğan opaklık (Burrell 2016: 1,2). İlk iki biçim ilkesel olarak giderilebilir niteliktedir. Gizlilik düzenlemeyle, teknik okuryazarlık eksikliği ise eğitimle

aşılabilir. Bu çalışmanın asıl ilgilendiği ise üçüncü biçimdir zira bu opaklık öğrenme ediminin kendisinden kaynaklanır. Nitekim bir sinir ağı, el yazısı ile yazılmış bir rakamı tanıma işini yatay çizgi ya da kapalı bir daire gibi insan için anlaşılır alt görevlere bölmez; öğrendiği ilişkileri çok sayıda parametreye dağılmış yüksek boyutlu temsiller aracılığıyla işler (Burrell 2016: 6).

Bu üçüncü biçim, bilim felsefesinde *epistemik opaklık* kavramı altında daha kesin biçimde çözümlenmiştir. Bir süreç, bir bilişsel failin o sürecin epistemik bakımdan ilgili tüm öğelerine erişememesi durumunda, o fail açısından epistemik olarak opaktır (Humphreys 2009: 618). Bu tanımın iki niteliğinin belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Opaklık faile görelidir ve bir bilgi eksikliğine işaret eder; dolayısıyla ilkesel olarak daha fazla bilgiyle azaltılabilir. Derin öğrenme söz konusu olduğunda bu çözümleme ikiye ayrılabilir: makinenin *nasıl* öğrendiğinin opak olması (*h-opaklık*) ile *ne* öğrendiğinin opak olması (*w-opaklık*). Bunlardan ilki klasik bilgisayar simülasyonlarının karmaşıklık temelli opaklığıyla süreklilik gösterirken; derin öğrenmeyi geleneksel modellerden ayıran ve anlamayı kendine özgü bir biçimde sınırlandıran asıl etken ikincisidir (Boge 2022: 59-61). Önemli olan nokta bu iki opaklık boyutundan birini azaltmanın zorunlu olarak diğerini azaltmadığıdır (Boge 2022: 44). Demek ki kara kutu, farklı kaynaklara sahip katmanlı bir olgudur.

Bu noktaya kadar ifade edilen biçimler opaklığı esas olarak epistemik bir mesele ya da başka bir ifadeyle bir bilme ya da erişim sorunu olarak ele almaktadır. Bu çalışmada tercih edilen ontolojik opaklık terimi ise opaklığın yapay karar mimarisinin varlık kipi ile onu anlamaya çalışan öznenin kavramsal araçları arasındaki yapısal bir uyumsuzluğu ortaya koymak içindir. Buradaki ontolojik sıfatı gelişigüzel seçilmiş değildir; zira tartışmanın odağında, dijital nesnenin teknik işleyişinden ziyade onun hangi varlık kipi içinde anlaşılması

gerektiği sorusu yer alır. Dijital nesneler, yapılar veya şemalar tarafından düzenlenen veri ve üst-veriden oluşur; hesaplama alanında bu şemalara verilen ad, felsefeyle doğrudan çağrışımlar taşıyan bir terimle, *ontolojilerdir* (Hui 2016: 1-2). Dijital nesnelere ilişkin sorgulamayı felsefi incelemeyle birleştiren ve teknik soruların temelde felsefi olduğunu ortaya koyan da bu kavramdır (Hui 2016: 26). Simondon³’dan devralınan bu bağlamda dijital nesne, kendine özgü bir varlık kipine (*mode of existence*) sahip, baştan sona ilişkisel bir varlıktır. Dolayısıyla bir yapay karar mimarisinin opaklığını ontolojik olarak nitelemek, onun yüksek boyutlu, dağıtık ve ilişkisel varlık kipinin insanın tekil-ardışık gerekçelendirme diline kategorik olarak indirgenememesini ifade etmektedir.

Bu noktada *soyutlama düzeyleri (levels of abstraction, LoA)* yönteminden bahsetmek opaklığın bağlamının netleşmesine yardımcı olabilir. Bu yöneme göre bir sistem hiçbir zaman *kendinde* değil, daima belirli bir soyutlama düzeyinde yani gözlemlenebilirler kümesinin tanımladığı bir tür arayüzde incelenir; aynı sisteme karşılık gelen farklı düzeyler farklı temsillere yol açar (Floridi 2011: 52-54). Bu çerçevede ontolojik taahhütlerin kendisi soyutlama düzeyine görelidir. Yapay zekânın opaklığı böylece şöyle yeniden ifade edilebilir: Sistemin fiilen işlediği istatistiksel soyutlama düzeyi ile insanın gerekçe talep ettiği kavramsal-normatif soyutlama düzeyi arasında, birinden ötekine bilgi yitirmeden geçmeyi imkânsız kılan bir eşik vardır. Üstelik bilgi ve iletişim teknolojileri *yeniden-ontolojikleştirici (re-ontologizing)* niteliktedir. Çevreyi ve içindeki failleri betimlemekle kalmaz, onların varlık kipini de

³ Fransız filozof Gilbert Simondon (1924-1989), *On the Mode of Existence of Technical Objects* (Simondon 1980) adlı eserinde teknik varlıkları salt insan erekselliğine hizmet eden pasif araçlar olarak gören anlayışı reddeder. Simondon’a göre teknik nesne, kendine has bir iç tutarlılığa ve evrime (somutlaşma/concretization) sahip, ilişkisel ağlar içinde var olan özerk bir statüye sahiptir.

dönüştürürler (Floridi 2013: 6,15). Bu nedenle sistemin opaklığı kendine özgü bir varlık kipi taşıyan enformasyonel bir varlığın opaklığıdır.

Bu noktada olası bir yanlış anlamayı baştan önlemek gerekebilir. Ontolojik opaklık, mutlak ve giderilemez bir bilinemezlik iddiası değildir; nitekim bu çalışma da opaklığın azaltılabileceğini, yönetilebileceğini ve kısmen haritalanabileceğini kabul eder. Ontolojik sıfatı burada opaklığın yerini gösteren bir terim olarak kullanılmaktadır. Opaklık, öznenin bilgisine ait olumsal bir durum (epistemik) olmaktan çok, dijital karar nesnesinin varlık kipine içkin (ontolojik) bir özelliktir. Epistemik opaklık ilkesel olarak *daha fazla bilgiyle* kapanabilecek bir açığı ifade ederken ontolojik opaklık, ne kadar bilgi toplanırsa toplansın, sistemin varlık kipi ile insani gerekçelendirme biçimi arasındaki uyumsuzluğun bütünüyle ortadan kalkmayacağını öne sürmektedir.

4. KARA KUTU VE AÇIKLANABİLİRLİĞİN SINIRLARI

Kara kutu probleminin, *sistemin içinde ne olup bittiğini henüz yeterince bilmiyoruz* şeklinde formüle edilmesinin doğru olmayacağını, yapay zekânın karar üretim mimarisinin, insanın gerekçelendirme ve temsil biçimlerine hangi ölçüde tercüme edilebileceği sorusunun önem arz ettiğini ifade etmenin akabinde, bu soruya halihazırda verilen yanıtları ortaya koymak gerekir. Açıklanabilir Yapay Zekâ paradigması, bu soruya genellikle iyimser bir yanıt vermektedir (Bélisle-Pipon vd. 2023: 1515). Bu yaklaşıma göre yapay zekâ sistemlerinin kararları, uygun teknik araçlar geliştirildiğinde insan tarafından anlaşılabilir açıklamalara dönüştürülebilir. Modelin hangi özniteliklere ağırlık verdiği, hangi girdileri daha belirleyici saydığı, hangi örüntüleri sınıflandırma kararına dahil ettiği veya

hangi karşı olgusal durumda farklı bir karar vereceği çeşitli açıklama teknikleriyle ortaya konulabilir. Böylece kara kutu problemi, aşılması gereken bir teknik yorumlanabilirlik eksikliği olarak görülür. Daha gelişmiş görselleştirme, açıklama, tersine mühendislik veya mekanistik yorumlanabilirlik teknikleriyle sistemin içsel işleyişinin giderek daha şeffaf hâle geleceği varsayılır.

Bu yaklaşım belirli düzeylerde önemli ve işlevseldir. Özellikle sınırlı görev alanlarında çalışan yapay zekâ sistemlerinde, modelin kararını etkileyen değişkenleri analiz etmek, yanlılıkları tespit etmek, güvenilirlik sınırlarını belirlemek ve hatalı çıktıların nedenlerini araştırmak bakımından açıklanabilirlik tekniklerinin ciddi bir pratik değeri vardır. Sorun, açıklanabilirliğin sınırları ile ilgilidir. Açıklanabilirlik, belirli düzeylerde yararlı bir denetim ve yorumlama aracı olabilir; fakat bu durum, yapay zekânın karar üretim mimarisinin ilkesel olarak insanın kavramsal ve doğrusal gerekçelendirme diline bütünüyle tercüme edilebileceği anlamına gelmez (Grünke 2019: 15).

Bu noktada ontolojik opaklık devreye girmektedir. Ontolojik opaklık, bir sistemin iç işleyişinin fiilen bilinmiyor oluşu ile sınırlı olmayıp, sistemin karar üretme biçimi ile onu anlamaya çalışan öznenin kavramsal araçları arasında yapısal bir uyumsuzluk bulunmasını ifade eder. Epistemik opaklık, ilkece giderilebilir bir bilgi eksikliğine işaret etmektedir. Daha fazla veri, daha güçlü hesaplama, daha iyi gözlem veya daha gelişmiş teknik araçlarla bu eksiklik azaltılabilir. Ontolojik opaklık ise daha güçlü bir iddiayı ifade etmek içindir. Burada sorun bilginin hangi biçimde temsil edilebileceğine ilişkin bir sınırdır.⁴ Yapay

⁴ Paul Humphreys'in (2004;2009) bilgisayarlı simülasyon yöntemlerine ilişkin tartışmalarında geliştirdiği *essential epistemic opacity* fikrinden hareketle kurulan bu kavram, bir sistemin iç işleyişine ilişkin bilgisizliğin yalnızca geçici olmadığını, ilkesel sınırlardan kaynaklandığını ifade eder. Burada iki opaklık türünü ayırt etmek gerekir. *Olumsal epistemik opaklık*, daha fazla veri, daha güçlü

zekânın karar mimarisi, insanın aşına olduğu neden-sonuç dizileri, açık öncüller, tekil gerekçeler ve doğrusal açıklama formlarıyla bütünüyle örtüşmeyebilir.

Derin öğrenme sistemlerinin işleyişine baktığımızda bunu daha net görebilmek mümkündür. Bu sistemler, büyük veri kümeleri içinde insanın doğrudan ayırt edemeyeceği gizil örüntüleri tespit eder. Ancak bu örüntüler, klasik anlamda açık, tekil ve önceden adlandırılmış kurallar değildir. Daha çok, çok sayıda parametrenin, ağırlığın, temsil katmanının ve doğrusal olmayan dönüşümün birlikte oluşturduğu yüksek boyutlu bir ilişkiler ağı içinde ortaya çıkar. Model, girdiyi alır; onu katmanlar boyunca dönüştürür, verinin içinde saklı olan ilişkileri temsil eder; ardından belirli bir çıktı üretir. İnsan gözlemci ise çoğu zaman bu süreci, tekil bir gerekçe, açık bir kural veya belirli bir nedensel zincir biçiminde yeniden kurmak ister. Sorun bu noktada ortaya çıkar. Sistemin karar üretimi çok boyutlu, dağınık ve doğrusal olmayan bir dönüşüm iken; insanın açıklama beklentisi çoğu zaman tekil, ardışık ve doğrusal bir gerekçelendirme formuna dayanır (Cave vd. 2019: 567).

Bu nedenle kara kutu, iki farklı temsil rejiminin karşılaşma noktasıdır (Bélisle-Pipon vd. 2023: 1517). Bir tarafta yapay sistemin yüksek boyutlu, istatistiksel, dağınık ve çoğu zaman insan sezgisine yabancı karar üretim mimarisi vardır. Diğer tarafta ise insanın anlamlandırma ihtiyacı bulunur. Kararın hangi gerekçeyle alındığını, hangi ilkeye dayandığını,

hesaplama gücü, daha iyi gözlem veya daha gelişmiş teknik araçlarla ilkesel olarak giderilebilir bir bilgi eksikliğine işaret eder; bu tür opaklık aslında mevcut tekniklerin yetersizliğinin yan ürünüdür. *Yapısal epistemik opaklık* ise daha güçlü bir iddiaya sahiptir: sorun yalnızca bilginin geçici eksikliği değil, insanın bilişsel ve kavramsal araçlarıyla bu sistemin karar üretim mimarisini bütünüyle temsil edebilme imkânının önündeki yapısal sınırdır. Bu sınır, yapay sistemin “bilinemez” oluşundan değil, onun yüksek boyutlu, dağınık ve doğrusal olmayan karar üretim biçiminin, insanın doğrusal gerekçelendirme, tekil neden-sonuç dizisi ve açık önceller diline tam olarak çevrilememesinden doğar. Ontolojik opaklık yapay zekâyâ atfedilen bir tür zorunluluk olarak kullanılmaktadır.

hangi değişkenin belirleyici olduğunu ve hangi durumda farklılaşabileceğini bilmek isteriz. Ancak yapay sistemin gerçek işleyişi, insanın bu açıklama beklentisine her zaman doğrudan karşılık vermez. Bu durumda açıklama, sürecin insan tarafından anlaşılabilir bir temsili hâline gelir. Sistemin kendi süreci denklemden silinmiş olur (Kim vd. 2021: 874).

Sistemin çok boyutlu sürecinin insan tarafından anlaşılabilir bir temsil olarak görünür olmaya zorlanması, açıklanabilirlik paradigmasında sadakat ile anlaşılabilirlik arasındaki temel bir gerilimi ortaya çıkarmaktadır. Bir açıklama, sistemin gerçek işleyişine ne kadar sadık olmaya çalışırsa, modelin karmaşıklığını, çoklu parametre ilişkilerini ve doğrusal olmayan dönüşümlerini o kadar fazla yansıtmak zorunda kalır. Fakat bu durumda açıklama insan için giderek daha az anlaşılır hâle gelir. Buna karşılık açıklama insan için ne kadar sade, açık ve kavranabilir kılınırsa, sistemin fiili karar üretim sürecinden o kadar uzaklaşma riski taşır. Başka bir ifadeyle açıklama, anlaşılabilir olmak için basitleşmek; sadık olmak için karmaşılaşmak zorundadır (Cave vd. 2019: 571). Bu iki beklenti her zaman aynı anda ve aynı ölçüde karşılanamaz.

Eğer bir açıklama, insan tarafından anlaşılabilir hâle geldikçe sistemin gerçek işleyişinden uzaklaşıyorsa; sistemin gerçek işleyişine yaklaştıkça insan tarafından anlaşılabilirleşiyorsa, burada açıklamanın doğasına ilişkin yapısal bir problemden söz etmek gerekir. Yapay zekânın karar mimarisinin, insanın açıklama beklentisine birebir denk düşen bir biçimde örgütlenmiş olduğunu söyleyemeyiz. Böylece *neden?* sorusunun sınırlarını da görebiliriz. İnsanlar bir kararın neden alındığını sorduklarında, çoğu zaman karar ile gerekçe arasında belirli bir orantı ve açıklık ilişkisi varsayarlar. Örneğin bir insanın belirli bir eylemi gerçekleştirmesini, onun inançları, arzuları, ilkeleri veya niyetleri üzerinden anlamlandırmaya çalışırız. Oysa yapay zekâ sistemlerinde karar, çoğu zaman

insan psikolojisine benzer bir niyet yapısından ziyade, çok sayıda temsil düzeyinin birlikte işlediği optimizasyon süreçlerinden doğmaktadır. Bu nedenle yapay zekâya insan failmiş gibi *Bunu neden yaptın?* sorusunu yöneltmek, çoğu durumda kavramsal bir kaymaya yol açmaktadır (Allen vd. 2005: 154). Sistemden alınan açıklama, kararın gerçek içsel nedenini değil, o kararın insan tarafından tüketilebilir bir gerekçelendirme simülasyonunu verecektir. Elbette bu, yapay zekâ sistemlerinden açıklama talep etmenin gereksizliği iddiası olarak düşünülmemelidir. Yapay zekânın karar üretim süreci hakkında bilgi edinebilir, örüntüler gözlemleyebilir, çıktıları test edebilir, hata alanlarını belirleyebilir ve sistemin davranışını belirli ölçülerde öngörebiliriz; fakat bütün bu işlemler, sistemin içsel karar mimarisini insanın doğrusal ve tam gerekçelendirme beklentisine bütününü indirgemez. Opaklık azalabilir, yönetilebilir ve kısmen haritalanabilir; fakat bütününü ortadan kaldırılabılır bir yüzey problemi olarak görülmemelidir.

Son tahlilde amaç doğru soruyu sorma girişimidir. Eğer kara kutu problemi yalnızca geçici bir teknik engelse, etik sorun esas olarak daha iyi açıklama teknikleri geliştirmekle çözülebilir görünür. Fakat kara kutu, yapay sistemlerin karar üretim mimarisine içkin ontolojik bir opaklık taşıyorsa, o zaman etik sorun yalnızca açıklama üretmek olmamalı, opaklık koşullarında sorumluluk ve güven kurmak olmalıdır. Bu durumda yapay zekâ etiği, *sistemin içini tamamen nasıl görürüz?* sorusundan *içini tamamen göremediğimiz sistemlerle nasıl güvenilir ve normatif olarak denetlenebilir ilişkiler kurarız?* sorusuna yönelmelidir (Winfield vd. 2019: 515).

5. YAPAY AHLAKİ FAİLLİĞİN SINIRLARI VE TEMEL YAKLAŞIMLAR

Eğer yapay sistemlerin karar üretim süreçleri insanın doğrusal gerekçelendirme araçlarına bütünüyle indirgenemiyorsa, bu sistemlerin ahlaki statüsünü de yalnızca dışarıdan gözlemlenebilir davranışlarına veya belirli kurallara uygun çıktı üretmelerine bakarak değerlendirmek yetersiz kalacaktır. Bu noktada, yapay zekâ etiği tartışmalarında birbirine karıştırılabilecek üç kavramı ayırt etmek gerekir: ahlak, etik ve ahlaki faillik.

Ahlak, en genel anlamıyla belirli bir toplulukta, tarihsel dönemde veya kültürel bağlamda geçerli kabul edilen normlar, yasaklar, değerler ve davranış kuralları bütünüdür (Gert ve Gert 2020: 1). Bu düzeyde ahlak, insanların neyi doğru, neyi yanlış, neyi kabul edilebilir, neyi kınanabilir gördükleriyle ilgilidir. Ahlaki normlar çoğu zaman toplumsal yaşamın içinde hazır bulunur; bireyler bu normları aile, eğitim, din, hukuk, gelenek ve sosyal pratikler aracılığıyla öğrenir (Gert ve Gert 2020: 2-3). Bu anlamda ahlak, belirli bir yaşam dünyasında fiilen işleyen normatif düzeni ifade eder.

Etik ise bu normatif düzenin felsefi olarak incelenmesi, eleştirilmesi ve temellendirilmesidir (Kuçuradi 1999: 2-3) ve insanların hangi kurallara uyduğunu sormaz; bu kuralların neden geçerli sayılması gerektiğini, hangi ilkelere dayandığını, hangi durumlarda değiştirilebileceğini ve birbirleriyle çatıştıklarında nasıl önceliklendirileceğini araştırır. Bu nedenle etik, ahlakın basit bir betimi olarak konumlanmamaktadır (Gert ve Gert 2020: 1-2). Ahlaki normları soruşturur, gerekçelendirir ve gerektiğinde yeniden kurar. Bir toplumda yaygın biçimde kabul edilen bir davranış, etik açıdan savunulamaz bulunabilir; buna karşılık toplum tarafından henüz benimsenmemiş bir ilke, etik açıdan daha güçlü bir gerekçeye sahip olabilir (Gert ve Gert 2020: 1).

Bu ayrım önemlidir ancak yapay zekâ tartışmalarında mesele, daha derin bir düzeyde ahlaki faillik problemine bağlanmaktadır. Ahlaki failliği, bir varlığın ahlaki normlara uygun davranması olarak tanımlamak yetersiz olacaktır (Frankfurt 1971: 11). Öyle ki ahlaki faillik varlığın, normatif açıdan anlamlı durumları tanıyabilmesi, alternatifler arasında değerlendirme yapabilmesi, kendi kararlarını belirli ilkeler ışığında gözden geçirebilmesi ve eylemlerinin sorumluluk atfına elverişli bir yapıda ele alınabilmesidir (Strawson 1962: 6-10; Frankfurt 1971: 6,7-12). Başka bir ifadeyle ahlaki faillik, dışsal bir kurala uygun çıktı üretmekten daha fazlasını gerektirir. Bir sistemin ahlaki fail sayılabilmesi için normatif alanla belirli ölçüde aktif bir değerlendirme ilişkisi içinde bulunması gerekir. Öyle ki *ahlaki davranış* ile *ahlaki faillik* arasında da dikkatli bir ayrım yapılmalıdır. Ahlaki davranış, dışarıdan bakıldığında belirli normlara uygun görünen davranıştır (Frankfurt 1971: 11). Ahlaki faillik ise bu davranışın ardında bulunan karar yapısına, seçme imkânına, normatif kavrayışa ve sorumluluk ilişkisine gönderme yapar (Strawson 1962: 9-10). Bir termostat, ortam sıcaklığını insan konforuna uygun hâle getirebilir; ancak bu onu insan iyiliğini gözeten ahlaki bir fail yapmaz (Floridi 2013: 145). Benzer şekilde bir yapay zekâ sistemi, etik olarak kabul edilebilir sonuçlar üretebilir; fakat bu sonuçlar yalnızca dışsal kısıtlamaların veya optimizasyon süreçlerinin ürünü ise, sistemin güçlü anlamda ahlaki fail olduğu söylenemez.

Yapay zekânın ahlaki statüsüne ilişkin tartışmalar, özellikle son yirmi yılda belirli sınıflandırmalar etrafında şekillenmiştir. Amerikalı ahlak felsefecisi James H. Moor, makinelerin etik faillik bakımından dört farklı düzeyde ele alınabileceğini belirtir: etik etki failleri (ethical-impact agents), örtük etik failler (implicit ethical agents), açık etik failler (explicit ethical agents) ve tam etik failler (full ethical agents) (Moor 2006: 19-21). Etik etki failleri, tasarımları gereği etik

muhakeme yürütmeseler de kullanımları etik sonuçlar doğuran sistemlerdir. Örtük etik failler, güvenlik, zarar vermeme ya da belirli etik kısıtlar doğrultusunda tasarlanmış sistemleri ifade eder. Açık etik failler ise etik ilke veya kuralları işleyerek belirli durumlarda etik kararlar verebilen sistemlerdir. Tam etik fail ise açık etik yargılarda bulunabilen ve bu yargılarını makul biçimde gerekçelendirebilen faildir. Moor'a göre ortalama yetişkin insan bu kategoriye örnek teşkil eder (Moor 2006: 20).

Wendell Wallach ve Colin Allen (2009) benzer bir hiyerarşi önermektedir: operasyonel ahlak, işlevsel ahlak ve tam ahlaki faillik (Wallach ve Allen 2009: 26). Luciano Floridi ve J. W. Sanders ise ahlaki failliği zihinsel durumlardan tümüyle bağımsız üç davranışsal ölçütle tanımlar: etkileşimsellik (interactivity), özerklik (autonomy) ve uyarlanabilirlik (adaptability) (Floridi ve Sanders 2004: 349). Bu model, *zihinsiz ahlak* (*mindless morality*) olarak adlandırılır ve ahlaki faillik için bilinci *zorunlu olarak* ortaya koymaz (Floridi 2013: 148).

Bu çalışmada savunulan ahlaki faillik kavramı, söz konusu taksonomilerin orta bir konumunda yer almaktadır. Floridi-Sanders'ın salt davranışsal tanımı, ahlaki failliği fazla zayıf bir eşiğe bağladığı için, kurala uygun çıktı üreten her uyarlanabilir sistemi ahlaki fail saymaya yatkındır (Misselhorn 2022: 39). Diğer uçta, Moor'un *tam etik fail* (*full ethical agent*) kategorisi tipik olarak insan benzeri bilinci ve özgür iradeyi şart koşar ve böylece yapay zekâ için tartışmayı baştan imkânsız hâle getirir. Aşağıda önerilen koşullar, bu iki uç arasında bir alanı ortaya koymaktadır, tam insan-benzeri bilinç gerektirmez, ancak salt davranışsal uyumu da yeterli görmez. Bu konum, Wallach-Allen'in *işlevsel ahlak* kategorisine yakın durmakla birlikte, ondan farklı olarak değerlendirme kapasitelerini açıkça koşullar olarak ortaya koymaktadır.

Yukarıda ifade edilen ahlaki davranış ile ahlaki faillik ayrımı, yapay zekâ etiğinin en yaygın sorunlarından birinin sınırlarını anlamak bakımından kritiktir. Yapay sistemlerin ahlaki açıdan güvenli hâle getirilebilmesi için onlara belirli etik kuralların yerleştirilmesi gerektiği düşüncesi, literatürde programlanmış ahlak⁵ olarak adlandırılabilir yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. Bu yaklaşım ilk bakışta hem makul hem de zorunlu görünür. Yapay zekâyâ belirli ahlaki kuralların yerleştirilmesi, sistemin ahlaki açıdan kabul edilebilir davranışlar üretmesini sağlayabilir. Hatta birçok pratik bağlamda bu tür kısıtlamalar zorunludur. Otonom araçların, tıbbi karar destek sistemlerinin, mahkeme destek algoritmalarının veya eğitim teknolojilerinin belirli etik ve hukuki ilkelere göre sınırlandırılması gerekir. Bu anlamda programlanmış ahlak, pratik bir denetim aracı olarak tamamen reddedilemez. Ancak bu sınırlandırma, yapay zekânın ahlaki fail hâline geldiğini değil, ahlaki sonuçlar doğurabilecek bir aracın insan tarafından düzenlendiğini gösterir. Burada ahlaki statü hâlâ esas olarak tasarımcıya, düzenleyiciye, kullanıcıya ve denetleyici kuruma aittir. Sorun, bu yaklaşımın yapay sistemlere güçlü anlamda ahlaki faillik kazandırıp kazandırmadığı sorusunda ortaya çıkar.

Programlanmış ahlak, en genel anlamıyla, yapay bir sistemin davranışlarını önceden belirlenmiş ahlaki kurallar, yasaklar veya değer hiyerarşileri doğrultusunda sınırlandırma girişimidir. Bu yaklaşımın klasik biçimi, yapay failin belirli kurallara aykırı davranmasını teknik olarak imkânsız hâle

⁵ Bu çalışmada “programlanmış ahlak” ifadesi, makine etiği literatüründe yukarıdan aşağıya (top-down) olarak adlandırılan yaklaşımı karşılamak üzere kullanılmaktadır. Bu yaklaşım kısaca, önceden belirlenmiş ahlaki kuralların, ilkelerin ya da etik kuramların (örneğin deontolojik kurallar) doğrudan sisteme yerleştirilmesidir (Allen, Smit, ve Wallach 2005: 149,150) ve ahlaki kapasitenin öğrenme, gelişim ve deneyim yoluyla ortaya çıkmasını esas alan aşağıdan yukarıya (bottom-up) yaklaşımdan (a.g.e., s. 151) ve bu ikisini birleştiren melez (hybrid) modellerden (Tennant, Hailes, ve Musolesi 2025: 6) ayrılır. Top-down/bottom-up ayrımının mühendislik ve etik anlamları için ayrıca bkz. (Wallach, Allen, ve Smit 2008).

getirmeyi hedefler. Yapay sistem, kendisine verilen normatif kısıtları ihlal etmeyecek şekilde tasarlanır. Böylece sistemin davranışı, insan tarafından kabul edilebilir etik sınırlar içinde tutulmaya çalışılır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Bir davranışın ahlaki kurallara uygun biçimde üretilmesi ile o davranışın ahlaki bir fail tarafından gerçekleştirilmesi aynı şey değildir.

Bu ayrımın netleşmesi için ahlaki edimi mekanik bir işleminden ayıran koşullar üzerinde durmak gerekir. Ahlaki bir eylem, yalnızca belirli bir sonucun ortaya çıkmasıyla tanımlanamaz. Aynı dışsal sonuç, farklı içsel yapılar ve farklı fail konumları tarafından üretilebilir. Örneğin bir insan başkasına zarar vermekten kaçınabilir; çünkü zarar vermenin yanlış olduğunu düşünmektedir. Bir başka insan ise yalnızca cezadan korktuğu için aynı davranıştan kaçınabilir. Bir makine ise zarar vermeme kuralı gereği belirli bir eylemi teknik olarak gerçekleştiremeyecek biçimde tasarlanmış olabilir. Dışsal sonuç aynı görünse de bu üç durumun ahlaki statüsü aynı değildir. Ahlaki değerlendirme yalnızca sonuca değil, sonucun hangi karar yapısı içinden çıktığına da bağlıdır (Wu ve Lin 2018: 6).

Bu nedenle, bir yapay sistemin güçlü anlamda ahlaki fail olarak ele alınabilmesi ve programlanmış ahlakın bu eşiği karşılayıp karşılamadığının değerlendirilebilmesi için beş temel koşul tartışılmalıdır⁶: alternatifler arasında seçim yapabilme, normatif anlamı kavrama, sorumluluk atfına elverişlilik, değerleri yeniden değerlendirebilme ve yasağı ihlal edebilme imkânı.

İlk koşul, alternatifler arasında seçim yapabilme kapasitesidir. Ahlaki eylem, failin belirli bir durumda farklı

⁶ Yukanda ana hatlarıyla verilen ahlaki faillik ölçütleri, burada yapay sistemler bağlamında işlevsel koşullara dönüştürülmekte; bunlara, programlanmış ahlakın en açık sınırını gösteren beşinci bir koşul (yasağı ihlal edebilme imkânı) eklenmektedir.

biçimlerde davranma imkânına sahip olduğunu varsayar. Eğer bir sistem belirli girdiler karşısında yalnızca tek bir çıktıyı zorunlu olarak üretebilecek şekilde tasarlanmışsa, burada ahlaki seçimden değil, teknik işleyiştten söz edilir. Elbette insanlar da bütünüyle sınırsız bir özgürlüğe sahip değildir; biyolojik, psikolojik ve toplumsal koşullar insan kararlarını etkiler (Allen vd. 2005: 153). Ancak ahlaki değerlendirme, en azından failin farklı seçenekleri tartabileceği ve bunlardan birini tercih edebileceği varsayımına dayanmaktadır ⁷ . Programlanmış ahlakta ise norm, failin önünde değerlendirilecek bir seçenek olarak değil, davranışı dışarıdan belirleyen bir zorunluluk olarak vardır.

İkinci koşul, eylemin normatif anlamını kavrayabilme kapasitesidir. Bir failin ahlaki olarak değerlendirilebilmesi için, eyleminin teknik sonucunun yanı sıra normatif anlamını da bir ölçüde ayırt edebilmesi gerekir. Örneğin bir sistem, ayrımcılık yapmama kuralına uygun çıktı üretebilir; fakat bu kuralın neden önemli olduğunu, hangi tarihsel ve toplumsal bağlamlarda anlam kazandığını, hangi durumlarda farklı değerlerle çatışabileceğini kavrayamıyorsa, onun davranışı güçlü anlamda ahlaki bir değerlendirme yapısına dayanmaz. Burada sistem, normu anlamaktan çok normu uygular. Uygulama ile kavrayış arasındaki bu fark, programlanmış ahlakın temel sınırlarından biridir⁸.

⁷ Klasik kaynağı Aristoteles'tir. Eylem "elimizde" olduğunda, yani yapmak da yapmamak da faile bağlı olduğunda erdem ve kötülük faile atfedilebilir (Aristoteles 1997: 1113B s.53). İsteyerek/istemeyerek ve tercih (prohairesis) ayrımı için ayrıca III.1–3, 1110a–1112a (s. 44–50). Modern tartışmada bu varsayımın kendisi sorgulanmıştır. Örneğin (Frankfurt 1969: 829) ilkeyi formüle edip reddetmiştir.

⁸ Kuralı anlamadan uygulama ile onu kavrama arasındaki ayrımın klasik kaynağı (Searle 1980: 417,424)tür. Searle'e göre biçimsel semboller işleyen bir sistem "sözdizimine sahiptir ama semantiğe sahip değildir" ve bu nedenle işlediği içeriği anlamaz; bir programı çalıştırmak (instantiating), anlama için yeterli koşul değildir (s. 417).

Üçüncü koşul, sorumluluk atfına elverişliliklidir. Ahlaki faillik, eylemin sonuçlarının belirli ölçüde faile bağlanabilmesini gerektirir. Eğer bir sistemin davranışı bütünüyle tasarımcının belirlediği kural dizilerinin sonucuysa, sorumluluk esas olarak sisteme değil, bu kural dizilerini belirleyen insanlara aittir⁹ (Cave vd. 2019: 564). Programlanmış ahlakta yapay sistem, ahlaki sorumluluğun taşıyıcısı olmaktan çok, insan sorumluluğunun teknik aracı konumundadır. Sistem yanlış bir sonuç ürettiğinde, *sistem bu ahlaki tercihi yaptı* demekten ziyade, *sistem bu şekilde tasarlandı, eğitildi veya denetlendi* demek daha uygun olur. Bu durum, programlanmış ahlakın yapay zekâyı tam anlamıyla ahlaki fail kılmadığını gösterir.

Dördüncü koşul, sistemin kendi kararlarını üst düzey ilkeler bakımından değerlendirebilmesi ve gerektiğinde değerleri yeniden değerlendirebilme kapasitesidir. Sistem yalnızca verilen hedefe ulaşmak için araçsal hesaplama yapmamalı; hedefin, aracın ve sonucun normatif statüsünü değerlendirebilecek bir yapıya sahip olmalıdır (Misselhorn 2022: 40). Çünkü ahlaki yaşam, yalnızca sabit kurallara uyma pratiği değildir. İnsanlar yeni durumlarla karşılaştıklarında değerlerini gözden geçirir, çatışan ilkeleri yeniden tartar ve bazen daha önce benimsedikleri normların yetersiz olduğunu fark ederler. Ahlaki gelişim, değer hiyerarşisinin dinamik biçimde yeniden kurulmasını içerir. Programlanmış ahlak ise çoğu zaman değerleri önceden belirlenmiş bir hiyerarşi içinde sabitler. Sistem, hangi durumda hangi değer öncelikli olduğunu dışarıdan tanımlanmış kurallara göre belirler. Böyle bir yapıda normatif yenilenme, failin kendi değerlendirmesinden değil, tasarımcının

⁹ Bu sorun literatürde “sorumluluk boşluğu” (responsibility gap) olarak anılır (Matthias 2004: 175-83); Matthias, öğrenen sistemlerin davranışı öngörülemez hâle geldikçe ne üreticinin ne de işletenin adil biçimde sorumlu tutulabileceğini, böylece giderek genişleyen bir sorumluluk boşluğunun doğduğunu belirtir (özellikle s. 176).

güncellemesinden kaynaklanır. Bu da ahlaki özerklik fikrini zayıflatır¹⁰.

Beşinci koşul ise yasağı ihlal edebilme imkânıdır. Ahlaki yasaklar, salt fiziksel veya teknik imkânsızlıklar olarak düşünülmemelidir. Bir yasağın ahlaki anlam taşıması için, failin yasaklanan eylemi gerçekleştirme imkânına sahip olması ve buna rağmen o eylemden kaçınması gerekir. Eğer bir sistemin belirli bir eylemi yapması teknik olarak imkânsız hâle getirilmişse, o sistemin yasağa ahlaki anlamda uyduğunu söylemek güçtür (Van Rysewyk ve Pontier 2015: 98). Daha doğru ifade, sistemin yasağı ihlal edemeyecek şekilde kısıtlandığıdır. Bu durumda dışarıdan bakıldığında güvenli bir davranış ortaya çıkabilir; fakat bu davranış teknik bir engellenmenin sonucudur¹¹.

Programlanmış ahlak, yapay sistemin davranışını etik açıdan kabul edilebilir sınırlar içinde tutabilir. Bu, pratik açıdan vazgeçilmezdir. Ancak bu tür bir düzenleme, sistemin normatif durumları kavradığını, alternatifleri ahlaki açıdan tarttığını, kendi değer hiyerarşisini yeniden değerlendirdiğini veya sorumluluk taşıyabilecek bir karar yapısına sahip olduğunu göstermez. Programlanmış ahlak, ahlaki davranışın görünümünü üretebilir; fakat ahlaki fail olmanın içsel koşullarını zorunlu olarak karşılamaz (Moor 2006: 21).

¹⁰ Failin kendi birinci-düzey isteklerini ve değerlerini üst bir konumdan değerlendirebilmesi için bkz.(Frankfurt 1971: 5-20) Frankfurt, birinci-düzey ile ikinci-düzey istekler arasındaki ayrımı s. 6-7'de kurar ve bu ikinci-düzey değerlendirme kapasitesini (ikinci-düzey volisyonlar) kişi olmanın özsel niteliği sayar (s. 10).

¹¹ Bir failin yasayı ihlal edebilme imkânına sahip olması gerektiği savı için bkz.(Tonkens 2009: 421-38) Tonkens, ahlaki failin Kantçı çerçevede ödeve aykırı, yani immoral davranabilme özgürlüğüne sahip olması gerektiğini (s. 427), dolayısıyla immoral davranması olanaksız kılınmış bir makinenin hakiki bir ahlaki fail sayılamayacağını savunur (s. 431). Bu koşulun birinci koşuldan farkı, alternatif olanakları özellikle yasağın anlamı bakımından ele almasıdır.

Bunu özellikle karmaşık dünyevi problemlerde daha açık görebiliriz (Jiang vd. 2025: 146). Programlanmış kurallar, önceden öngörülebilir durumlarda daha işlevseldir. Ancak yapay zekâ sistemleri karmaşık, belirsiz ve bağlama duyarlı alanlarda kullanıldıkça, önceden belirlenmiş kuralların tüm olası durumları kapsamaması imkânsızlaşır. Gerçek yaşam, sınırsız sayıda ara durum, değer çatışması ve istisna içerir. Bir tıbbi karar destek sistemi, hastanın yaşam kalitesi ile tedavi başarısı arasında; bir otonom araç, yolcuların güvenliği ile yayaların güvenliği arasında; bir kamu algoritması, verimlilik ile adalet arasında çatışan değerlerle karşılaşabilir. Bu tür durumlarda ahlaki mesele, değerler arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirmektir.

Programlanmış ahlak burada iki tür sorunla karşılaşır. İlk sorun, kuralların eksikliği problemidir. Hiçbir kural dizisi, gerçek yaşamın tüm bağlamsal karmaşıklığını önceden kapsayamaz (Allen vd. 2005: 154). İkinci sorun ise kuralların çatışması problemidir. Birden fazla ahlaki ilke aynı anda geçerli olduğunda, sistemin yalnızca kurallara sahip olması yeterli değildir; bu kurallar arasında nasıl bir önceliklendirme yapılacağını da belirlemesi gerekir (Allen vd. 2005: 153,154). Eğer bu önceliklendirme de dışarıdan sabit biçimde tanımlanmışsa, sistem yine ahlaki değerlendirme yapmamakta, önceden belirlenmiş bir hiyerarşiyi uygulamaktadır. Eğer önceliklendirme bağlama göre değişecekse, bu kez sistemin daha güçlü bir normatif değerlendirme kapasitesine sahip olması gerekir. Bu ise programlanmış ahlakın ötesine geçer.

Programlanmış ahlakın sınırları, makine etiğinde sıkça tartışılan bir diğer yaklaşım olan aşağıdan yukarıya (bottom-up) yaklaşımda farklı bir yöne evrilir. Bu modelde sisteme önceden sabit kurallar yüklenmez. Ahlaki kapasite, tıpkı bir çocuğun toplumsal bir bağlam içinde ahlaki eğitim almasına benzer biçimde, deneyim, öğrenme, ödül-ceza geri bildirimi ve çevreyle

etkileşim yoluyla zaman içinde ortaya çıkar (Allen vd. 2005: 151,152). Sabit bir değer hiyerarşisine bağlı olmadığı için bu yaklaşım dinamik bir ahlak imkânı ile karşımıza çıkar. Sistem yeni durumlara uyarlanabilir, bağlama duyarlı davranabilir ve davranışlarını değişen koşullara göre yeniden düzenleyebilir (Tennant, Hailes, ve Musolesi 2025: 26). İlk bakışta bottom-up yaklaşım, yukarıda sıralanan koşulların bir kısmını top-down modele kıyasla daha iyi karşılamış gibi görünür. Ne var ki aşağıdan yukarıya yaklaşım da güçlü anlamda ahlaki failliğin koşullarını zorunlu olarak karşılamaz. Bir sistemin davranışını deneyimle ayarlaması, eyleminin normatif anlamını kavradığını göstermez. Uyarlanabilirlik çoğu zaman istatistiksel örüntülerin güncellenmesi düzeyinde kalır. Dahası, sorumluluk sorunu bu modelde ortadan kalkmaz, yalnızca yer değiştirir. Davranış artık tasarımcının açık kurallarından değil, eğitim verisinin, ödül fonksiyonunun ve öğrenme mimarisinin seçiminden doğar ki bunların hepsi yine insan kararlarıdır. Nitekim salt bottom-up öğrenme, ödül sömürüsü¹² (reward hacking) ve veri zehirlenme¹³ (data poisoning) gibi kendine özgü risklerin yanı sıra, ahlaki tercihleri doğrudan insan davranışından veya metinden devraldığı için bu verilerdeki önyargıları da içselleştirme eğilimindedir (Tennant vd. 2025: 3). Amazon ve COMPAS örneklerinin her ikisi de büyük ölçüde veriden öğrenen, yani bottom-up bileşenler içeren sistemlerdir ve ürettikleri ayrımcı sonuçlar, öğrenme sürecinin kendisinden kaynaklanmıştır.

¹² Pekıştirmeli öğrenme bağlamında sistemin kendisine verilen ödöl ya da başarı ölçütünü, tasarımcının amaçladığı hedefsel içeriğı gerçekteştirmek yerine, en yüksek sonucu verecek biçimde istismar etmesi durumudur. Bu durumda sistem görünüşte başarılı bir çıktı üretir; ancak bu başarı, hedeflenen amacın gerçekteşmesinden ziyade, ödöl yapısındaki açıklıkların veya ölçütlerdeki eksikliklerin kullanılmasıyla ortaya çıkar.

¹³ Yapay zekânın eğitildiğı verilerin kasıtlı biçimde hatalı, yanıltıcı veya yönlendirici örneklerle kirlenmesidir. Sistem bu verilerden öğrendiğı için, söz konusu kirlenme daha sonra hatalı, önyargılı veya manipüle edilmiş çıktılar üretmesine yol açabilir.

Söz konusu iki yaklaşımın sınırları, makine etiğinde çoğunlukla hibrit (hybrid) modellere yönelinmesinin başlıca gerekçesidir. Hibrit yaklaşımlar, yukarıdan aşağıya ilkelerle aşağıdan yukarıya öğrenmeyi birleştirerek saf modellerin zayıf yönlerini telafi etmeyi amaçlar ve literatürde sıklıkla daha umut verici bir rota olarak sunulur (Allen vd. 2005: 153,154). Bu tür modellerin, davranışın uyarlanabilirliği ve bağlama duyarlılığı bakımından saf yaklaşımlara kıyasla daha esnek bir zemin sağlayabileceği söylenebilir. Bununla birlikte, dışarıdan yerleştirilen bir kural kümesi ile dışarıdan koşullanan bir öğrenme sürecinin bir araya getirilmesi, normatif kaynağın dışsallığını kendiliğinden ortadan kaldırıyor görünmemektedir. İki dışsal bileşenin birleştirilmesinin, sistemi normları yalnızca uygulayan ya da edinen bir konumdan onları kendisi koyup sahiplenilen bir konuma taşımaya tek başına yeterli olup olmadığı tartışmaya açıktır. Daha gelişmiş bir hibrit sistem, sahip olduğu üst-düzey ilkeler rehberliğinde deneyimlerinden yola çıkarak alt-düzey değerlerini yeniden düzenleyebilir. Sistemin bu kapasitesi, ilk bakışta *değerleri yeniden değerlendirme* koşuluna yaklaşıldığı izlenimini verebilir. Ancak bu senaryoda dahi ana ilkeler ve güncelleme (revizyon) prosedürü sisteme büyük ölçüde dışarıdan yerleştirilmiştir. Dolayısıyla sistemin gerçekleştirdiği bu işlem yalnızca önceden çizilmiş parametreler dâhilinde işleyen bir *öz-düzenlemedir*.

Buna karşılık, yapay zekâ sistemlerinin hiçbir koşulda ahlaki faillik tartışmasına konu olamayacağını söylemek de doğru olmayacaktır. Yapay zekâ sistemleri giderek daha karmaşık, özerk ve bağlama duyarlı kararlar üretmeye başladıkça, onların ahlaki statüsünü yalnızca *araç* kavramıyla açıklamak da zorlaşabilir. Bu nedenle mesele, yapay zekâyı ya basit bir araç ya da tam bir insan benzeri ahlaki fail olarak görmekten ibaret değildir. Daha verimli yaklaşım, yapay sistemlerin hangi düzeylerde normatif değerlendirmeye dahil

olabileceğini ve hangi koşullar altında ahlaki faillik tartışmasına yaklaşabileceğini araştırmaktır.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, antropomorfizmden kaçınmaktır. Yapay zekâ sistemlerinin ahlaki faillik bakımından tartışılması, onlara insan benzeri bilinç, duygu, niyet veya öznel deneyim atfetmeyi gerektirmez (Cave vd. 2019: 564). Ahlaki faillik tartışması, doğrudan bilinç tartışmasıyla özdeş değildir (Misselhorn 2022: 38,39). Elbette bilinç, niyet ve öznel deneyim ahlaki faillik için önemli görülebilir; ancak yapay zekâ bağlamında asıl mesele, insan bilinç yapısını birebir kopyalayıp kopyalamadığından ziyade, normatif durumlarla nasıl bir ilişki kurabildiğidir. Bir yapay sistemin normatif durumları ayırt etme, kararlarını yeniden değerlendirme ve dışsal denetime cevap verebilme kapasitesi, insan benzeri bilinç atfetmeden de felsefi olarak incelenebilir. Özellikle etik söz konusu olduğunda insani değerler bağlamında değerlendirmeler yapmak zorunda olduğumuz açıktır fakat makine öğrenimini bütünüyle insan benzeri bir konuma getirme çabasına itiraz etmek gerekir.

Ahlaki failliğin yapay zekâdaki imkânı, ontolojik opaklık kavramıyla da doğrudan bağlantılıdır. Eğer yapay zekânın karar üretim mimarisi ontolojik olarak opaksa, bu sistemlerin ahlaki statüsünü içsel süreçlerini görerek belirlemek mümkün olmayacaktır. Ahlaki faillik tartışması, bu nedenle mutlak şeffaflığa dayandırılmaz.

Buraya kadar ortaya konan bağlam içerisinde değer hizalaması (value alignment) tartışmalarını da yeniden düşünmek gerekli gözükmemektedir. Değer hizalaması, yapay zekânın insan değerleriyle uyumlu davranmasını hedefler ve pratik olarak anlaşılır bir hedeftir. İnsanlara zarar verebilecek sistemlerin kontrolsüz bırakılması düşünülemez. Ne var ki hizalama da yukarıda tartışılan dışsallığın bir başka

görünümüdür. Sistemin değerlere uygun davranması, onları normatif olarak değerlendirdiğini değil, dışarıdan verilmiş içerikleri uyguladığını gösterir. Bu yaklaşım ayrıca yapısal bir sorunu da beraberinde getirir. *İnsan değerleri* tekil, sabit ve çelişkisiz bir bütün değildir (Cave vd. 2019: 569). Aynı toplum içinde bile özgürlük, güvenlik, adalet, eşitlik, verimlilik, mahremiyet ve fayda sık sık çatışır. Dolayısıyla hizalama, hangi insanın, hangi bağlamdaki, hangi değerinin esas alınacağı sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Değerler dışarıdan yerleştirilecek hazır içerikler olarak görüldüğünde bu çoğulluk ve çatışma hesaba katılamaz (Cave vd. 2019: 569-70).

Eğer yapay zekâda kara kutu problemi ontolojik bir opaklık taşıyorsa, sistemin içsel karar yapısını bütünüyle şeffaflaştırmak mümkün olmayacaktır. Programlanmış ahlak ve diğer modeller güçlü anlamda ahlaki faillik üretmiyorsa, yapay zekâ etiği bir yanda tam şeffaflık beklentisi, diğer yanda ise ahlakın sisteme dışarıdan yerleştirilebileceği varsayımı arasında sıkışmaktadır. Bu iki beklenti de yapay sistemlerin gerçek karar üretim koşullarını ve ahlaki faillik probleminin derinliğini tam olarak karşılıyor görünmemektedir. Bu nedenle yapay zekâ etiğindeki temel sorulardan biri *hangi değerleri sisteme yerleştirmeliyiz?* olmamalıdır. Daha temel soru şudur: *Bir yapay sistem, değerlerle nasıl bir ilişki kurabilir? Değerleri yalnızca dışsal kısıtlar olarak mı işler, yoksa onları çatışma, önceliklendirme, yeniden değerlendirme ve gerekçelendirme düzeyinde ele alabilir mi?* Eğer bir sistem değerleri yalnızca sabit parametreler olarak uyguluyorsa, onun ahlaki statüsü sınırlı kalır. Eğer değerleri bağlama göre tartabilir, çatışan ilkeleri değerlendirebilir ve kendi kararını üst-düzey normatif ölçütler bakımından revize edebilirse (Cave vd. 2019: 565,566), o zaman ahlaki faillik tartışması daha ciddi bir biçimde gündeme gelir. Başka bir ifadeyle *yapay zekâ, dışsal olarak programlanmış*

normların ötesinde, normatif durumlarla nasıl bir ilişki kurabilir? Bu soru, sonraki bölümlerin asıl çıkış noktasıdır.

6. BİYOLOJİK TEMEL: AHLAKİ BİR ENGEL Mİ? YANLIŞ BİR ÖLÇÜT MÜ?

Yapay zekânın ahlaki kapasitesine ve normatif durumlar ile olan ilişkisine yönelik en yaygın itirazlardan biri, insan ahlakının empati, acı, ölüm korkusu, başkasının acısını hissedebilme ve bedensel kırılganlık gibi deneyimsel unsurlara dayandığı düşüncesidir (Himma 2009: 19; Coeckelbergh 2010: 235). Bu deneyimlerin hiçbirine sahip olmayan bir varlığın, ahlaki açıdan kör kalacağı öne sürülür (Coeckelbergh 2010: 236). Deneyimsel temelden yoksunluk, yapay zekâyı ahlaki özgürlüğe kavuşturamaz, onu ahlaki deneyimin temel koşullarından mahrum bırakır (Coeckelbergh 2010: 237). Bu itirazın hem sezgisel olarak güçlü olduğunu hem de felsefi açıdan ciddiye alınması gerektiğini söylemek gerekir. İnsan ahlakının normatif örgüsünün önemli bir kısmı, evrimsel sosyallik, biyolojik kırılganlık ve tarihsel deneyim üzerine kuruludur (Waal vd. 2006). Empati (Brugère 2020: 67), başkasının acısına duyarlılık, ölüme yönelik bilinç (Solomon, Greenberg, ve Pyszczynski 2015: 13) ve karşılıklı bağımlılık deneyimi (Macintyre 1999: 1), insan ahlaki sezgilerinin temel kaynakları olarak düşünülebilir. Bu deneyimlerden tümüyle yoksun bir varlığın, ahlaki olarak anlamlı durumları aynı şekilde ayırt edebileceğini varsaymak iddialı olacaktır.

Ancak biyolojik doğadan yoksunluk iddiası ile ahlaki yetersizlik sonucu arasındaki geçiş, empati ve duygulanımsal kapasitenin ahlaki kavrayış için zorunlu koşullar olduğu öncülünü gerektirir. Bu öncül ahlak felsefesinde tartışmalıdır. Bir görüş empatiyi ahlaki yargının olmazsa olmaz duygusal temeli olarak kabul ederken (Van Rysewyk ve Pontier 2015: 98-

99), bir başka görüş empatinin ahlaki yargıyı yanlış yöne sürükleyebileceğini, soyut adalet talepleri için yetersiz hatta engelleyici olabileceğini savunur (Bloom 2016). Empatinin ahlakın zorunlu kaynağı mı yoksa insan türünün belirli ahlaki kapasiteleri gerçekleştirdiği olumsal yol mu olduğu hâlâ ucu açık bir sorudur.

Bu itirazın ikna gücünü daha da sınırlayan bir başka husus, insan ahlakının biyolojik temellerinin her durumda normatif bakımdan olumlu sonuçlar doğurmamasıdır. Kendi grubunu yabancıya, yakın akrabayı uzaktaki kişilere veya yakın gelecekteki somut zararı uzak ve soyut zararlara tercih etme eğilimi, ahlaki sezgilerimizin evrimsel arka planını oluşturur (Singer 2011: 10,11; 231,232). Ne var ki bu eğilimler, daha geniş ölçekli adalet ve tarafsızlık talepleri karşısında ahlaki kavrayışı derinleştirmekten ziyade, kimi durumlarda onun sınırlarını belirleyen faktörlere dönüşebilir (Greene 2014). Biyolojik temel, ahlakın hem bir koşulu hem zaman zaman bir sınırıdır. Biyolojik yoksunluk, yapay zekâyı otomatik olarak ahlaki açıdan eksik kılmaz; ama onu otomatik olarak avantajlı da kılmaz. Yapay sistemler normatif sonuçlar üreten karar yapıları olarak ortadadır ve bunlarla nasıl ilişki kuracağımız sorusu, onların *insandan daha fazla mı, daha az mı ahlaki* olduğu sorusundan bağımsız olarak yanıtlanmak zorundadır.

Aslında biyolojik temel itirazı ile ondan insan-tipi gerekçe beklentimiz aynı hatanın iki sürümüdür. Her ikisi de insanın varlık kipine ait bir özelliği (empati ya da tekil-ardışık gerekçelendirme) evrensel ölçüt sayıp sistemi yalnızca bu ölçüte olan uzaklığıyla, yani bir eksiklik olarak görür. Oysa ontolojik opaklık koşullarında, sistemin ne biyolojik yoksunluğu ne de anlaşılmazlığı giderilmesi gereken bir kusurdur; her ikisi de kendine özgü bir varlık kipi taşıyan enformasyonel bir varlığın yapısal niteliğidir. Dolayısıyla sorulması gereken, onun insana

ne kadar benzediği değil, kendi soyutlama düzeyinde kurulan kararlarıyla nasıl bir sorumluluk ilişkisi kurabileceğimizdir.

7. OPAKLIK KOŞULLARINDA GÜVEN: SORGULAMA TEMELLİ BİR ETKİLEŞİM MODELİ

Yapay zekânın kara kutu yapısının ontolojik bir özellik olarak değerlendirilmesi, insan-makine etkileşimine dair beklentilerimizi yeniden gözden geçirmemize kapı aralayacaktır. Sistemin içsel mantığının insan bilişine bütünüyle tercüme edilemeyecek olması, sistemi anlama çabalarından tamamen vazgeçilmesini gerektirmez. İçsel yapısı tam olarak bilinemeyen durumlarla karşılaşıldığında farklı iletişim ve etkileşim biçimlerinin geliştirilebileceği açıktır. Kant'ın *kendinde şey (Ding an sich)* kavramsallaştırmasının fenomenal dünyanın bilgisini kurmaya engel olmaması veya başka bir insanın zihnine doğrudan erişemememizin onunla diyalog kurmayı imkânsız kılmaması bu duruma örnek olarak düşünülebilir. Ötekinin zihni parçalara ayrılmaya çalışılmadan, bu indirgenemezlik üzerinden bir iletişim zemini aranabilir.¹⁴

Söz konusu iletişim zemini çabasının erken bir örneğini sibernetikte görmek mümkündür. W. Ross Ashby (1956), içine bakılamayan sistemleri inceleme problemini Kara Kutu

¹⁴ Önerilen bu sorgulama temelli etkileşim modeli, Açıklanabilir Yapay Zekâ (XAI) literatüründen bütünüyle bağımsız, yeni bir teknik repertuar sunma çabasında değildir. Zira karşı-olgusal açıklamalar (Wachter, Mittelstadt, ve Russell 2017), davranışsal testler (Ribeiro vd. 2020) ve algoritmik denetim yöntemleri (Raji ve Buolamwini 2019) gibi araçlar zaten XAI içinde geliştirilmiştir. Burada önerilen, bu tekniklerin amacının ve felsefi statüsünün yeniden düşünülmesidir. XAI literatüründeki baskın eğilim, açıklamayı birincil hedef olarak alır ve güveni bu hedefin yan ürünü olarak konumlandırır: *Nasıl karar verdiğini gördüğüm için güveniyorum*. Önerilen model ise, yapısal opaklık koşullarında bu hedefler hiyerarşisini tersine çevirmektir. Açıklama burada bir araçtır, nihai hedef değildir. Nihai hedef, iç işleyişinin anlaşılması mümkün olmayan bir sistemle istikrarlı, denetlenebilir ve sorgulanabilir bir ilişki kurmaktır.

problemi olarak ele almış ve mühendisin, kutuyu açmadan, yalnızca girdiler verip çıktıları gözleyerek içeriği hakkında çıkarımda bulunması durumunu çözümlemeye gayret etmiştir (Ashby 1956: 87). Onun o dönemde sorduğu soruların bugün de güncelliğini koruduğunu söyleyebiliriz: “Bir deneyci¹⁵ kara kutu karşısında nasıl ilerlemelidir, içeriğin hangi özellikleri keşfedilebilir, hangileri ilkesel olarak erişilemez kalır?” (Ashby 1956: 87) Yöntem oldukça yalındır. Deneyci kendini kutuya bağlar, ikisi birlikte geri beslemeli bir bütün oluşturur ve incelemenin tek dayanağı, zaman içinde sıralanan girdi-çıktı durumlarından oluşan bir protokoldür. Ashby’nin buradan çıkardığı sonuç da nettir. “Bir kara kutudan elde edilebilecek bilgi, bu protokolün yeniden kodlanmasıyla ulaşılabilenle sınırlıdır, ötesine geçilemez (Ashby 1956: 89).”

İddianın paralelliğine rağmen bu bölümün çerçevesinin Ashby’nin çizdiği sınırlarla her noktada örtüştüğünü iddia etmek doğru olmayacaktır. Ashby için kutu, yeterince sabırlı bir gözlemle eninde sonunda çözülecek bir bilmecedir; sistemin *mucizevi* görünen yanları, henüz bütün anlamlı değişkenleri göremeyişimizden kaynaklanmaktadır (Ashby 1956: 113). Burada savunulan opaklık ise yukarıda savunulduğu üzere gözlem eksikliğiyle açıklanamaz; sistemin varlık kipi ile insani gerekçelendirme dili arasındaki tercüme edilemezlikten doğar. Ashby’den ödünç alınan da bu yüzden tezin kendisinden ziyade, opaklık altında işleyebilen bir yöntemdir. Bu yöntem kısaca ifade etmek gerekirse kutuyu açmaya çalışmak yerine, sınırlı da olsa gerçek bir bilgiyi düzenli bir girdi-çıktı sorgusuyla elde etmektir.

Bu bağlamda ilk olarak, içsel şeffaflık beklentisi yerine dışsal sınırlara odaklanılabilir. Sisteme *bu kararı neden aldın?*

¹⁵ Ashby bu kelime için orijinal dilde “experimenter” ve kimi bölümlerde “observer” ifadesini kullanmaktadır.

diye sorup doğrusal bir yanıt beklemek yerine, *hangi koşullar altında bu kararını değiştirirsin?*¹⁶ sorusunu sormak, onu sınır koşulları üzerinden anlamlandırmaya yardımcı olabilir. Ashby'nin deneyciye verdiği öğüt burada da işe yarayacaktır. İnsan, bilmek istediğini sandığını değil, gerçekten bilmek istediğini sormalıdır (Ashby 1956: 113). İkinci olarak, sistemin yetkinlik sınırları karşı-örnekler (counterexamples) aracılığıyla araştırılabilir (Allen vd. 2005:153). Failin içsel mantığını çözmeye çalışmak yerine, ürettiği yanıtların kendi içindeki tutarlılığını sınavan varsayımsal durumlar üzerinden bir diyalog kurulabilir.

Ashby bu noktada önemli bir sınır ortaya koymaktadır. Bir sistemin davranışı, iç düzeneğini tek bir biçimde belirlemez; aynı davranışı sayısız farklı düzenek üretebilir ve protokol, mekanizmayı ancak bir izomorfizm düzeyinde tanımlar (Ashby 1956: 92-94). Eksiksiz bir girdi-çıkı kaydı bile içsel yapıyı tek bir gerekçeye indirgemeye yetmez ki bunun pratik bir güçlükten çok ilkesel bir eksik-belirlenim olduğunu söylemek gerekir. Üçüncü olarak, elde edilen çıktıların genel normatif ilkelerle uygunluğu gözlemlenebilir: sistemin bir sonuca nasıl ulaştığının izi sürülemez de vardığı sonucun insanlık için önem taşıyan etik ve hukuki değerlerle tutarlı olup olmadığı diyalojik bir sağlama (verifikasyon) yöntemiyle denetlenebilir (Winfield vd. 2019: 513).

Bu noktada Yorumlanabilir Yapay Zekânın temel savunucularından olan Cynthia Rudin'in bu bağlamdaki itirazından bahsetmek önemlidir. Rudin, yüksek-riskli kararlarda kara kutuları sonradan açıklamaya çalışmak yerine baştan yorumlanabilir modeller kurmayı önermektedir çünkü sonradan

¹⁶ Woodward'ın müdahaleci açıklama anlayışı (Woodward 2003: 9-10) da bu yöndedir. Bir olguyu açıklamak, onu üreten etkenler değiştirildiğinde sonucun nasıl değişeceğini bilmektir. Sınır koşullarını sormak da bu nedenle, açıklamadan uzaklaşmak yerine anlamanın dayandığı bilgiye yönelmek anlamına gelir.

üretilen bir açıklama modele tam sadık kalamaz (Rudin 2019: 206). Tümüyle sadık olsaydı, açıklamanın kendisi modelin yerini alır ve gereksizleşirdi (Rudin 2019: 207,208). Dördüncü bölümde sözü edilen sadakat-anlaşılabilirlik gerilimini Rudin'in görüşleri ışığında da açıkça görebiliriz. Açıklamanın neden bir gerekçelendirme simülasyonu olarak kaldığı da buradan anlaşılabilir. Rudin'in pratik sonucu elbette göz ardı edilemez. Yapısal verinin bulunduğu bir alanda eşit doğrulukta yorumlanabilir bir model varsa, yapılacak ilk iş opaklığı sorgulamak değil, o şeffaf modeli tercih etmektir. Sorgulama temelli yaklaşım, kaçınılabilir bir opaklığa kılıf hazırlama niyetinde değildir. Ne var ki Rudin'in kendisi de görü ve dil gibi, yorumlanabilirliğin tanımının bile güçleştiği ham ve yüksek boyutlu alanlardaki istisnayı kabul etmektedir (Rudin 2019: 207). Bu çalışmanın opaklık tezi de anlamlı özniteliklerin önceden verili olmadığı yerde belirginleşmektedir. Öncelik elbette elverdiğince baştan yorumlanabilir modeller olmalıdır, opaklığın kaçınılmaz olduğu yerde ise sorgulama yoluyla denetim öne çıkmaktadır. Modelin başvurduğu karşı-olgusal soruların da bir açıklamanın yerini tutma iddiası taşımadığını belirtmek gerekir. Rudin'in haklı olarak yetersiz bulduğu nokta da budur (Rudin 2019: 210). Bu soruların işlevi sistemin karar sınırlarını yoklamak ve onu itiraza açık kılmak gibi yaklaşımlarla daha mütevazıdır.

Böyle bir sorgulama tutumu, yapay zekâya duyulan güveni de farklı bir zeminde tartışmaya açmaktadır. Klasik XAI çerçevesinde güven çoğu zaman yukarıda bahsi geçen *nasıl düşündüğünü görebildiğim için güveniyorum* anlayışı ile mutlak şeffaflığın bir ürünü olarak değerlendirilir. Oysa O'Neill'in belirttiği gibi, şeffaflık tek başına sınırlı bir çözümdür. Bilgiyi kamuya açmak görece kolaydır; o bilginin ilgili kişi için erişilebilir, anlaşılır ve değerlendirilebilir olması ise ayrı bir meseledir (O'Neill 2018: 298). Bu yüzden güven, genel ve

içeriksiz bir tutum olarak değil, güvenilirliğe (dürüstlük, yetkinlik ve tutarlı edime) bağlanarak düşünülmelidir (O'Neill 2018: 293). O'Neill güvenilirliğin ölçütünü de sorgulamaya yakın bir yere koyar. Sağlam bilginin işareti, bulgularının teste ve olası yanlışlamaya açık kalmasıdır (O'Neill 2018: 297). Böylece güven, sistemin sorular karşısında tutarlı kalabilmesinden ve gerektiğinde kendini düzeltebilmesinden gelir. Bütün bunların yanında güven, mutlak öngörülebilirliğe salt bel bağlamanın ötesinde, olası bir zarara karşı bilinçli bir savunmasızlığı kabul etmeyi gerektirir (Baier 1986: 234, 235).

Bu güven anlayışının iki yönünü açıklığa kavuşturmak gerekir. Öncelikle, söz konusu güven, yapay sisteme güçlü anlamda ahlaki faillik yüklemesiz. Dışarıdan yerleştirilen normların tek başına böyle bir faillik doğurmadığı düşünülürse, buradaki güven de bir ahlaki faile duyulan kişisel güvenden çok, dışarıdan denetlenebilen koşullara dayanan ölçülü bir itimattır. Sorgulama sistemin davranışındaki eğilimlerin ve sınırların peşindedir. İkincisi, bu tutumun opaklığı bütünüyle bir bilinemezliğe dönüştürmediğini söylemek gerekir. Ashby'nin protokolünden elde edilen izomorfizm düzeyindeki bilgi, elimizdeki kısmi haritayı oluşturmaktadır. Böyle bakıldığında hesap verebilirlik, içsel gerekçelerin izini sürmekten çok denetime, itiraza ve sonradan doğrulamaya dayanan bir uğraşa dönüşecektir. Öyle ki bu da öğrenen sistemlerin doğurduğu sorumluluk boşluğuna (Matthias 2004), opaklığı silmeye çalışmadan verilebilecek bir karşılıktır. Aynı bakış açısı değer hizalaması için de geçerlidir. Değerler tekil ve çatışmasız olmadığından (Cave vd. 2019: 569), hizalamayı sistemin değer-yüklü davranışının sürekli sorgulanıp itiraza açıldığı bir süreç olarak görmek daha yerinde olacaktır. Dolayısıyla odağın, sistemin bilinemez içsel süreçlerinden alınarak; algoritmik dayanıklılık, yanıltıcı saldırılara karşı direnç ve alınan kararın insan fail tarafından yanlışlanabilirliği gibi dışsal ve

denetlenebilir koşullara kaydırılması makul bir seçenek olarak görünmektedir (Misselhorn 2022: 43).

8. SONUÇ

Görüldüğü üzere yapay zekânın kara kutu problemi, beraberinde getirdiği teknik güçlüklerin yanı sıra, temel bir felsefi durumu ortaya koymamız gereken bir örnek olarak karşımızdadır. Kimi varlık kipleri, tekil nesnelerin ve aralarındaki doğrusal ilişkilerin diliyle herhangi bir anlam kaybı olmadan ifade edilemez. Yüksek boyutlu, karmaşık ve ilişkisel olanın işleyişi, mantığın ardışık gerekçelendirme formuna bütünüyle çevrilemez. Bu çalışmanın ortaya koymaya çalıştığı husus da derin öğrenme sistemlerinin böyle bir varlık kipi içinde işlediği, opaklığın önemli ölçüde bu varlık kipinden doğduğu ve sisteme içkin bir özellik olarak tezahür ettiğiidir. Bunu kabul etmek, mutlak denetim beklentisini yeniden gözden geçirmeyi gerektirir. Kara kutuyu bütünüyle *açmak* mümkün olmayacaktır; çünkü onun içsel işleyişi, insan gerekçelendirmesinden farklı bir temsil ve karar üretim düzeyinde gerçekleşmektedir. Ne var ki bu durum, opaklık karşısında çaresiz kalındığı anlamına gelmemelidir. Sistemin içini tümüyle şeffaflaştırmaya çalışmak yerine, onun davranış sınırlarını, tutarlılık biçimlerini, hata imkânlarını ve normatif sonuçlarını sorgulayabileceğimiz bir etkileşim zemini kurulabilir. Bu çalışma, Yapay zekâyâ içkin olan opaklığın kabul edilip, onun yönünü teknik açıklama çabalarının ötesine taşıma gereğine işaret etmektedir. Sinir ağlarını daha ayrıntılı biçimde çözümlemek elbette önemlidir; ancak asıl mesele, insanın kavramsal ve normatif anlamlandırma biçimi ile yapay sistemlerin yüksek boyutlu, dağınık ve istatistiksel temsil düzeni arasında nasıl bir sorgulama zemini kurulabileceğidir.

KAYNAKÇA

- Allen, Colin, Iva Smit, ve Wendell Wallach. 2005. “Artificial Morality: Top-down, Bottom-up, and Hybrid Approaches”. *Ethics and Information Technology* 7(3):149-55. doi:10.1007/s10676-006-0004-4.
- Angwin, Julia, Jeff Larson, Surya Mattu, ve Lauren Kirchner. 2016. “Machine Bias—There’s Software Used across the Country to Predict Future Criminals. And It’s Biased against Blacks”. *ProPublica Online Edition*.
- Aristoteles. 1997. *Nikomakhos’a Etik*. Ankara: Kebikeç Yayınları.
- Ashby, William Ross. 1956. *An Introduction to Cybernetics*. New York: J. Wiley.
- Baier, Annette. 1986. “Trust and Antitrust”. *Ethics* 96(2):231-60. doi:10.1086/292745.
- Bélisle-Pipon, Jean-Christophe, Erica Monteferrante, Marie-Christine Roy, ve Vincent Couture. 2023. “Artificial Intelligence Ethics Has a Black Box Problem”. *AI & SOCIETY* 38(4):1507-22. doi:10.1007/s00146-021-01380-0.
- Bloom, Paul. 2016. *Against Empathy - the Case for Rational Compassion*. C. 1. New York: Ecco.
- Boge, Florian J. 2022. “Two Dimensions of Opacity and the Deep Learning Predicament”. *Minds and Machines* 32(1):43-75. doi:10.1007/s11023-021-09569-4.
- Brugère, Fabienne. 2020. “The Role of Emotions in the Ethics and Politics of Care”. içinde *The ethics of care: the State of the Art, Ethics of care*, editör F. J. H. Vosman, A. J. Baart, ve J. R. Hoffman. Leuven ; Paris ; Bristol, CT: Peeters.

- Burrell, Jenna. 2016. "How the Machine 'Thinks': Understanding Opacity in Machine Learning Algorithms". *Big Data & Society* 3(1):2053951715622512. doi:10.1177/2053951715622512.
- Cave, Stephen, Rune Nyrop, Karina Vold, ve Adrian Weller. 2019. "Motivations and Risks of Machine Ethics". *Proceedings of the IEEE* 107(3):562-74. doi:10.1109/JPROC.2018.2865996.
- Coeckelbergh, Mark. 2010. "Moral Appearances: Emotions, Robots, and Human Morality". *Ethics and Information Technology* 12(3):235-41. doi:10.1007/s10676-010-9221-y.
- Dastin, Jeffrey. 2018. "Amazon Scraps Secret AI Recruiting Tool That Showed Bias against Women". *Reuters*.
- Floridi, Luciano. 2011. *The Philosophy of Information*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Floridi, Luciano. 2013. *The Ethics of Information*. First edition. Oxford: Oxford University Press.
- Floridi, Luciano, ve J. W. Sanders. 2004. "On the Morality of Artificial Agents". *Minds and Machines* 14(3):349-79.
- Frankfurt, Harry G. 1969. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". *The Journal of Philosophy* 66(23):829. doi:10.2307/2023833.
- Frankfurt, Harry G. 1971. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *The Journal of Philosophy* 68(1):5. doi:10.2307/2024717.
- Gert, Bernard, ve Joshua Gert. 2020. "The Definition of Morality" editör E. Zalta. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

- Glikson, Ella, ve Anita Williams Woolley. 2020. "Human Trust in Artificial Intelligence: Review of Empirical Research". *Academy of Management Annals* 14(2):627-60. doi:10.5465/annals.2018.0057.
- Gordon, John-Stewart. 2020. "Building Moral Robots: Ethical Pitfalls and Challenges". *Science and Engineering Ethics* 26(1):141-57. doi:10.1007/s11948-019-00084-5.
- Greene, Joshua David. 2014. *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*. London: Atlantic Books.
- Grünke, Paul. 2019. "Chess, Artificial Intelligence, and Epistemic Opacity". *Információ Társadalom* 19(4):7-17. doi:10.22503/inftars.XIX.2019.4.1.
- Himma, Kenneth Einar. 2009. "Artificial Agency, Consciousness, and the Criteria for Moral Agency: What Properties Must an Artificial Agent Have to Be a Moral Agent?" *Ethics and Information Technology* 11(1):19-29. doi:10.1007/s10676-008-9167-5.
- Huang, Changwu, Zeqi Zhang, Bifei Mao, ve Xin Yao. 2023. "An Overview of Artificial Intelligence Ethics". *IEEE Transactions on Artificial Intelligence* 4(4):799-819. doi:10.1109/TAI.2022.3194503.
- Hui, Yuk. 2016. *On the Existence of Digital Objects*. Electronic Mediations. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Humphreys, Paul. 2004. *Extending Ourselves: Computational Science, Empiricism, and Scientific Method*. New York: Oxford University Press USA - OSO.
- Humphreys, Paul. 2009. "The Philosophical Novelty of Computer Simulation Methods". *Synthese* 169(3):615-26. doi:10.1007/s11229-008-9435-2.

- Jiang, Liwei, Jena D. Hwang, Chandra Bhagavatula, Ronan Le Bras, Jenny T. Liang, Sydney Levine, Jesse Dodge, Keisuke Sakaguchi, Maxwell Forbes, Jack Hessel, Jon Borchardt, Taylor Sorensen, Saadia Gabriel, Yulia Tsvetkov, Oren Etzioni, Maarten Sap, Regina Rini, ve Yejin Choi. 2025. "Investigating Machine Moral Judgement through the Delphi Experiment". *Nature Machine Intelligence* 7(1):145-60. doi:10.1038/s42256-024-00969-6.
- Kim, Tae Wan, John Hooker, ve Thomas Donaldson. 2021. "Taking Principles Seriously: A Hybrid Approach to Value Alignment". *J. Artif. Intell. Res.* (70):871-90. doi:10.48550/arXiv.2012.11705.
- Krakovna, Victoria, Jonathan Uesato, Vladimir Mikulik, Matthew Rahtz, Tom Everitt, Ramana Kumar, Zac Kenton, ve Jan Leike. 2020. "Specification gaming: the flip side of AI ingenuity". *Google DeepMind*, Nisan 21.
- Kuçuradi, İoanna. 1999. *Etik. Türk Felsefesi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Livingston, Steven, ve Mathias Risse. 2019. "The Future Impact of Artificial Intelligence on Humans and Human Rights". *Ethics & International Affairs* 33(02):141-58. doi:10.1017/S089267941900011X.
- Macintyre, Alasdair. 1999. *Dependent Rational Animals : Why Human beings Need the Virtues*. the Paul Carus Lecture Series 20. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Manheim, David, ve Scott Garrabrant. 2019. "Categorizing Variants of Goodhart's Law".
- Matthias, Andreas. 2004. "The Responsibility Gap: Ascribing Responsibility for the Actions of Learning Automata".

Ethics and Information Technology 6(3):175-83.
doi:10.1007/s10676-004-3422-1.

Misselhorn, Catrin. 2022. "Artificial Moral Agents: Conceptual Issues and Ethical Controversy". Ss. 31-49 içinde *The Cambridge Handbook of Responsible Artificial Intelligence*, editör S. Voenekey, P. Kellmeyer, O. Mueller, ve W. Burgard. Cambridge University Press.

Moor, James H. 2006. "The Nature, Importance, and Difficulty of Machine Ethics". *Intelligent Systems, IEEE* 21(4):18-21.

O'Neill, Onora. 2018. "Linking Trust to Trustworthiness". *International Journal of Philosophical Studies* 26(2):293-300. doi:10.1080/09672559.2018.1454637.

Raji, Inioluwa Deborah, ve Joy Buolamwini. 2019. "Actionable Auditing: Investigating the Impact of Publicly Naming Biased Performance Results of Commercial AI Products". Ss. 429-35 içinde *Proceedings of the 2019 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society*. Honolulu HI USA: ACM.

Ribeiro, Marco Tulio, Tongshuang Wu, Carlos Guestrin, ve Sameer Singh. 2020. "Beyond Accuracy: Behavioral Testing of NLP Models with CheckList". Ss. 4902-12 içinde *Proceedings of the 58th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics*. Online: Association for Computational Linguistics.

Rudin, Cynthia. 2019. "Stop Explaining Black Box Machine Learning Models for High Stakes Decisions and Use Interpretable Models Instead". *Nature Machine Intelligence* 1(5):206-15. doi:10.1038/s42256-019-0048-x.

- Searle, John R. 1980. "Minds, Brains, and Programs". *Behavioral and Brain Sciences* 3(3):417-24. doi:10.1017/S0140525X00005756.
- Simondon, Gilbert. 1980. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. University of Western Ontario: Paris: Aubier, Editions Montaigne.
- Singer, Peter. 2011. *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. 1st Princeton University Press pbk. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Solomon, Sheldon, Jeff Greenberg, ve Thomas A. Pyszczynski. 2015. *The Worm at the Core: On the Role of Death in Life*. First edition. New York: Random House.
- Strawson, Peter F. 1962. "Freedom and Resentment". *Proceedings of the British Academy* 48:1-25.
- Tennant, Elizaveta, Stephen Hailes, ve Mirco Musolesi. 2025. "Hybrid Approaches for Moral Value Alignment in AI Agents: A Manifesto".
- Tonkens, Ryan. 2009. "A Challenge for Machine Ethics". *Minds and Machines* 19(3):421-38. doi:10.1007/s11023-009-9159-1.
- Van Rysewyk, Simon Peter, ve Matthijs Pontier. 2015. "A Hybrid Bottom-Up and Top-Down Approach to Machine Medical Ethics: Theory and Data". Ss. 93-110 içinde *Machine Medical Ethics*. C. 74, *Intelligent Systems, Control and Automation: Science and Engineering*, editör S. P. Van Rysewyk ve M. Pontier. Cham: Springer International Publishing.
- Waal, F. B. M. de, Stephen Macedo, Josiah Ober, ve Robert Wright. 2006. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. The University Center for Human Values Series. Princeton, N.J: Princeton University Press.

- Wachter, Sandra, Brent Mittelstadt, ve Chris Russell. 2017. “Counterfactual Explanations Without Opening the Black Box: Automated Decisions and the GDPR”. *SSRN Electronic Journal*. doi:10.2139/ssrn.3063289.
- Wallach, Wendell, ve Colin Allen. 2009. *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Wallach, Wendell, Colin Allen, ve Iva Smit. 2008. “Machine Morality: Bottom-up and Top-down Approaches for Modelling Human Moral Faculties”. *AI & SOCIETY* 22(4):565-82. doi:10.1007/s00146-007-0099-0.
- Winfield, Alan F., Katina Michael, Jeremy Pitt, ve Vanessa Evers. 2019. “Machine Ethics: The Design and Governance of Ethical AI and Autonomous Systems”. *Proceedings of the IEEE* 107(3):509-17. doi:10.1109/JPROC.2019.2900622.
- Woodward, James. 2003. *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*. 1. bs. New York: Oxford University Press.
- Wu, Yueh-Hua, ve Shou-De Lin. 2018. “A Low-Cost Ethics Shaping Approach for Designing Reinforcement Learning Agents”. *Proceedings of the AAAI Conference on Artificial Intelligence* 32(1). doi:10.1609/aaai.v32i1.11498.

KANT'IN İNGİLİZ EMPIRİZMİYLE DİYALOĞU

Saniye KARAKUŞ KILIÇARSLAN¹

*Hume'dan Uyanış, Locke'tan Ayrılış
ve Eleştirel Felsefenin Doğuşu*

1. GİRİŞ

Felsefe tarihinde bazı karşılaşmalar vardır ki bir filozofun bütün sistemini kökünden sarsar ve yeniden inşa etmek zorunda bırakır. Kant ile İngiliz empirizmi arasındaki ilişki tam da böyle bir karşılaşmadır. Kant, Leibniz-Wolff geleneğinin rasyonalist çizgisinde yetişmiş, deney öncesi kavramların ve zorunlu akıl ilkelerinin bilginin sağlam temeli olduğuna inanmıştır. Ama bu zemin David Hume'un nedensellik eleştirisiyle sarsılır ve Kant'ın kendi deyimiyle onu dogmatik uykusundan uyandırır. Kant bu uyanışı açıkça itiraf eder: "Beni yıllar önce dogmatik uyuklamamdan ilk defa uyandıran ve araştırmalarım kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermeme sağlayan, David Hume'un bu hatırlatması olmuştur" (Kant, 2002a, s. 8).

Bu bölüm, Kant'ın İngiliz empiristleriyle özellikle Locke ve Hume ile kurduğu felsefi diyalogu ele almaktadır. Göstermeye çalışacağım şey Kant'ın empirizme basitçe karşı çıkmak yerine, onu içeriden aşması ve gerçek bir senteze ulaşmasıdır. Empirizmin haklı olduğu noktaları kabul ederek, yanıldığı yerde

¹ Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Tezli Yüksek Lisans Programı Öğrencisi. ORCID: 0009-0008-1414-5020.

onu yeniden kurar. Bu bölümde amacım, Kant'ın bu iki düşünürle kurduğu gerilimi bizzat okuyucunun da hissetmesini sağlamak. Önce Locke ve Hume'un ne söylediğini yerinde görmek gerekir, çünkü Kant'ın eleştirisi ancak o zaman tam olarak anlam kazanır.

2. İNGİLİZ EMİRİZMİNİN BİRİNCİ AYAĞI: LOCKE VE TABULA RASA

İngiliz empirizmini anlamak için önce John Locke'tan başlamak gerekir. Locke'a göre insan zihni doğuştan bomboş bir levhadır *tabula rasa*. Gökberk'in ifadesiyle, "anlık başlangıçta üzerine hiçbir şey yazılmamış olan düz beyaz bir kâğıt gibidir" (Gökberk, 2020, s. 296-297). Bu levha işlenebilir bir kumaşa benzer, ne yazılacağını deneyim belirler. Descartes gibi rasyonalist filozoflar Tanrı fikrinin, matematik kurallarının ve mantık ilkelerinin zihinde doğuştan hazır bulunduğunu savunurken, Locke buna iki temel argümanla karşı çıkar. Birincisi: eğer bu ilkeler doğuştan olsaydı herkesin bunlara sahip olması gerekirdi, oysa çocuklar ve eğitim almamış kişiler bu ilkeleri bilmezler. İkincisi: eğer "bir yatkınlık var, sonradan açığa çıkıyor" denilirse, o zaman deneyimle kazanılan her şeye yatkınlık diyebiliriz, bu durumda doğuştan bilgi kavramı tüm anlamını yitirir.

Locke, bilginin kaynağını dış deney (*sensation*) ve iç deney (*reflection*) olarak ikiye ayırır. Dış deney, duyu organları aracılığıyla dış dünyadaki nesnelerden alınan izlenimlerdir: renk, ses, sıcaklık, koku, tat. İç deney ise zihnin kendi işlemlerine yönelmesiyle ortaya çıkar: algılama, düşünme, şüphe etme, isteme (Gökberk, 2020, s. 297). Bu iki kaynaktan elde edilen ilk ürünlere Locke basit ideler adını verir. Basit ideleri edinirken zihin pasiftir dışarıdan bir uyarıcı olmadan, örneğin "kırmızı" idesini kendiliğinden üretemeyiz. Bravo'nun belirttiği gibi, "Basit ideler, duyum veya yansıma yoluyla zihne giren, üzerinde

değişiklik yapılamayan, olduğu gibi kabul edilen verilerdir" (Bravo, 2010, s. 100). Bilginin ham maddesi dışarıdan gelir zihin bu ham maddeyi sonradan işler.

Locke'a göre zihnin üç temel aktif edimi vardır (Gökberk, 2020, s. 297-298). Birincisi *bağlamadır* birkaç basit ideyi bir araya getirerek bileşik ide oluşturma; ikincisi *sıralama* ideler arasında ilişki kurma, üçüncüsü ve en önemlisi *soyutlama* bir ideyi, kendisine eşlik eden diğer idelerden ayrı olarak düşünme. Laurence ve Margolis'in belirttiği gibi, Locke'un soyutlama teorisi "zihnin duyusal verileri nasıl aştığını ve genel kavramlara nasıl ulaştığını açıklamaya yönelik ilk sistematik girişimlerden biridir" (Laurence & Margolis, 2012, s. 7).

Locke bu noktada nominalist bir sonuca varır: soyut kavramların doğada gerçek bir karşılığı yoktur. Gökberk'in ifadesiyle, "cins ve tür kavramlarıyla biz doğaya yapma sınırlar koyarız; doğanın kendisi ise cinsler ile türler arasına böyle kaskatı sınırlar koymuş değildir" (Gökberk, 2020, s. 299). Kısacası "kuş" diye bir şey yoktur; sadece tek tek karga, serçe, güvercin vardır. Locke burada son derece haklıdır ve bu görüş günlük gözlemlerimizle de örtüşmektedir (Kılıç, 2014, s. 52).

3. İNGİLİZ EMİRİZMİNİN ZİRVESİ: HUME VE NEDENSELLİK ELEŞTİRİSİ

Hume, emirizmi olanca katılığıyla uygular. Onun felsefesini anlamak için temel amacını hatırlamak gerekir: Newton'un bilimde yaptığını felsefede yapmak, yani dönemin bilimsel ortamına uygun, insan doğasını konu edinen bir insan bilimi kurmak. Hume için bilgi edinme edimi ancak deneyimin zeminine sıkıca bağlı kalınarak gerçekleştirilebilir, deneyimden ayak çektikçe kesinlikten uzaklaşılır.

Hume'un bilgi analizinin temeli, izlenimler ve fikirler arasındaki ayrıma dayanır. İzlenimler daha canlı ve güçlü zihinsel verilerdir: his, tutku ve duyumları kapsar. Fikirler ise izlenimlerin soluk kopyalarıdır (Hume, 2021, s. 15-16). Hume'a göre tüm fikirler en sonunda bir izlenimden türetilabilir olmak zorundadır; hangi izlenimden geldiği gösterilemeyen kavram anlamsızdır.

Hume'un en sarsıcı hamlesi nedensellik eleştirisidir. İki olay arasında sürekli bir birliktelik gözlemleriz, ama bu olaylardan birinin diğerini zorunlu olarak takip ettiğini doğrudan deneyimleyemeyiz. Hume bunu somut bir örnekle gösterir: bir bilyardo topunun başka bir bilyardo topuna çarptığını ve ikinci topu hareket ettirmek yerine isteka topunun rastgele bir yönde sektiğini hayal edebiliriz (Hume, 2021, s. 25) bu hayal bir çelişki içermez. Nedenin zorunlu olarak etkisini üreteceğini düşünmemizin sebebi, geçmiş deneyimlerimizin bizi bu şekilde düşünmeye alıştırmış olmasıdır. Zorunlu bağlantı, nesnelerde değil; alışkanlığın zihne kazıdığı bir beklentidedir (Hume, 2021, s. 52).

Bu tutum içinden bakıldığında son derece tutarlıdır. Ama ortada ciddi bir boşluk bırakır çünkü eğer nedensellik yalnızca bir alışkanlıksa, Newton fiziğinin evrensel ve zorunlu yasaları nasıl temellendirilebilir? Hume ahlak yasalarını da deneyim dışı oldukları gerekçesiyle paranteze almış, onların yerine koyabileceği bir şey önerememiştir. Bana kalırsa Hume'un tutarsız kaldığı yer tam da burasıdır eleştirisi güçlüdür ama yıktığı yerin yerine bir şey inşa etmez. İşte bu boşluk, Kant'ın felsefesinin doğduğu zemindir.

4. DOGMATİK UYKUDAN UYANIS: KANT'IN HUME'A YANITI

Kant, Hume'un şüpheciliğini kabul etmez, ama onu görmezden de gelemez. Hume'un nedensellik eleştirisi ona şunu

göstermiştir: neden-etki bağlantısı kavramı, anlama yetisinin şeyleri a priori olarak düşünmesini sağlayan tek kavram değildir, aksine metafizik baştan sona bunlardan oluşmaktadır ve bunların deneyden türetilip türetilmediği sorusu yanıt beklemektedir (Kant, 2002a, s. 8-9). Kant'ın çözümü şudur: nedensellik ne nesnelerin kendisinde bulunan bir özellik ne de deneyimin sağladığı bir alışkanlıktır; zihnimizin deneyimi düzenlerken zorunlu olarak kullandığı a priori bir kategoridir. Nedensellik deneyimden türetilmez tersine, deneyimi mümkün kılan koşuldur.

Burada önemle belirtmek gerekir ki nedensellik, Kant'ın "Anlama Yetisi Kavramlarının Transsendental Çizelgesi" adını verdiği on iki kategoriden sadece biridir (Kant, 2002a, s. 54). Kant bu kategorileri dört grupta toplar: nicelik (birlik, çokluk, tümlük), nitelik (gerçeklik, olumsuzlama, sınırlandırma), ilişki (töz, neden, birliktelik) ve kiplik (olanak, varoluş, zorunluluk). Hume yalnızca nedenselliği sorgulayarak, aslında bu kategori ağının görünür olan tek bir ipliğini çekmiştir; Kant'ın yanıtı, o ipliği değil ağın kendisini açığa çıkarmaktır.

Kant bu dönüşümü kendi *Kopernik Devrimi* olarak adlandırır. Geleneksel anlayışa göre düşünce nesneye uymak zorundadır. Kant bu ilişkiyi tersine çevirir: nesneler, bizim bilme yetilerimize uzay, zaman ve kategorilere uymak zorundadır. Tıpkı Kopernik'in dünyayı evrenin merkezinden alıp güneşin etrafında döndürmesi gibi, Kant da bilgiyi nesnelerin merkezinden alıp zihnin merkezine yerleştirir. Bu görüşü ilk okuduğumda oldukça sarsıcı bulmuştum ancak Kant'ın argümanını adım adım izledikçe, bu tersyüz edişin başka türlü mümkün olmadığını fark ediyorsunuz.

Kant'ın bu anlayışı birleştirici bir formülle özetlenir: "Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür." Bu formül, empiristlerle rasyonalistler arasındaki köklü tartışmayı adeta

kesen bir sentezdir. Locke ve Hume'un deneyim vurgusunu tamamen reddetmez; tersine deneyin kendisini mümkün kılan a priori koşulları tespit eder.

5. SENTETİK A PRIORİ YARGILAR: EMPİRİZMİN SINIRINA YANIT

Empirizmin köklü iddiası şudur: tüm bilgi deneyimden gelir, dolayısıyla deneyim öncesi hiçbir bilgi olamaz. Kant bu iddiaya doğrudan karşı çıkar ve bilgiyi analitik-sentetik ile a priori-a posteriori ayrımlarıyla ele alır. Analitik yargılar, önermenin içinde zaten bulunan bir şeyi açımlar ve deneyime muhtaç değildir; sentetik yargılar ise bilgiyi genişletir. Kant'a göre metafizik bilgi yalnızca a priori yargıları içermelidir; bunlar ne yalnızca kavram çözümlemesinden (analitik) ne de deneyimden (a posteriori) gelebilir (Kant, 2002a, s. 14-15).

"Her değişmenin bir nedeni vardır" ilkesini ele alalım. "Değişme" kavramının içinde "neden" kavramı bulunmaz, bu nedenle önerme sentetiktir, bilgiyi genişletir. Ama bu ilke deneyden de türetilemez; aksine deneyimin kendisini mümkün kılan zorunlu bir koşuldur, dolayısıyla a priori'dir. Hume bu tür önermelerin kökenini yeterince araştırmamıştır: "Hume, soruyu hiç de burada olduğu ve eğer yanıtlanması Metafiziğe bir anlam verecekse, olması gerektiği biçimde ele almamıştır" (Kant, 2002a, s. 26). Kant bu soruyu dört ayrı alanda sorar: saf matematik nasıl olanaklıdır? Saf doğa bilimi nasıl olanaklıdır? Metafizik genellikle nasıl olanaklıdır? Bilim olarak metafizik nasıl olanaklıdır? (Kant, 2002a, s. 29).

Kant'a göre gerçek ve kesin a priori bilgilerimiz zaten vardır; bu bilgilerin olanaklı olup olmadığını sormak gerekmez çünkü bunlar gerçektir (Kant, 2002a, s. 24). Locke'un zihni ham maddeyi pasif olarak alır; Kant ise zihnin bu ham maddeyi kendi formlarıyla şekillendirdiğini gösterir.

6. FENOMEN-NUMEN AYRIMI VE BİLGİNİN SINIRI

Kant, empiristlerin bilgiyi sınırladığı noktayı kendi felsefesinin içine alır, ama bu sınırlamayı farklı bir zemine taşır. Locke'a göre birincil nitelikler (büyüklük, şekil, sayı, hareket) nesnelerin kendilerinde vardır, ikincil nitelikler (renk, tat, ses) ise öznel, duyu organlarımıza bağlıdır (Gökberk, 2020, s. 299-300). Bununla birlikte Locke, birincil nitelikleri bile tam ve kesin olarak bilemeyeceğimizi itiraf eder (Gökberk, 2020, s. 301). Kant bu sınırı daha köklü biçimde çizer: bilgi, fenomenlerle bize görünen nesnelerle sınırlıdır. Nesnelerin kendilerini, yani numenleri bilemeyiz: "başkaca, yani kendi başına nasıl olduğu bakımından, bilinmez kalır" (Kant, 2002a, s. 49).

Bu iki sınırlama yüzeyde benzer görünse de felsefi olarak aynı şey değildir. Locke'un ayrımı hâlâ dünyanın kendisi hakkında bir iddiadır. Birincil nitelikler nesnede gerçekten vardır, sadece bizim onları tam bilme kapasitemiz sınırlıdır. Kant'ın fenomen-numen ayrımı ise epistemolojik değil, yapısal bir sınırdır: numen, üzerinde "henüz bilemediğimiz" bir nitelik taşıyan bir nesne değildir; ilkesel olarak bilinmeyecek bir X'tir, çünkü "bilmek" kavramının kendisi zaten zaman, uzay ve kategoriler aracılığıyla işler. Başka bir deyişle, Locke için sınır bizim yetimizdedir; Kant için sınır bilginin kendi imkân koşuludur. Bu yüzden Kant'ın adımı Locke'ununkinin yalnızca bir derinleştirilmesi değil, bambaşka bir epistemolojik zemine geçiştir.

Fenomen kavramı, nesnelerin yanılsama olduğu anlamına gelmez. Aksine onların insan için mümkün olan gerçeklik biçimini ifade eder. Kategoriler yalnızca fenomenlere uygulanmalıdır. Bu sınırlama hem doğa biliminin kesinliğini güvence altına alır hem de ahlak ve özgürlük gibi kavramlar için alan açar. Bu çift boyutlu insan anlayışını son derece tutarlı ve

güçlü buluyorum: insan ne saf bir doğa varlığına ne de bedensiz bir akıl varlığına indirgenir.

7. AHLAK FELSEFESİ: HUME'UN BIRAKTIĞI BOŞLUĞU DOLDURMAK

Empirizmin en derin zafiyetlerinden biri ahlak alanında kendini gösterir. Hume, ahlak yasalarını deneyim dışı oldukları gerekçesiyle paranteze almış, bu alana tutarlı bir temel bırakmamıştır. Hume ahlak duygusunu sempati ve his yoluyla açıklamaya çalışmış, ancak bu evrensel bir yasa için değil, bireysel eğilimler için geçerli bir açıklamadır. Kant ise ahlakı empirik verilere değil, salt pratik akla dayandırır. Kant'ın kendi ifadesiyle "dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez" (Kant, 2002b, s. 9); cesaret veya zekâ gibi tüm öteki değerler belli koşullarda kötüye kullanılabilir, ama iyi niyet bu kısıtlamadan muaftır.

Kant bu anlayışını ünlü Kategorik Buyruk ile formüle eder: "Maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım" (Kant, 2002b, s. 17). Bu buyruk herhangi bir koşula, sonuca ya da kişisel çıkara bağlı değildir; koşulsuz ve zorunludur. Kategorik buyruk ayrıca insanı asla yalnızca araç olarak değil, her zaman aynı zamanda amaç olarak görmeyi emreder: "her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" (Kant, 2002b, s. 46). Kant'ın ahlakı akla dayandırması, empirizmin bıraktığı boşluğu dolduran zorunlu bir adımdır.

8. ESTETİK VE GÜZELLİK: EMİRİZMİ AŞAN BİR SENTEZ

Kant'ın güzellik ve estetik anlayışı da empirizmin sınırlarını zorlar. Estetik deneyim öznel görünür ama Kant, beğeni yargısının salt kişisel bir izlenimle sınırlı olmadığını gösterir. Kendi örneğiyle, "'Bu çiçek güzeldir,' demek çiçeğin herkesin hoşlanması üzerine kendi istemini bildirmesi gibidir" (Kant, 2006, s. 146). Biz "bu güzeldir" dediğimizde, "bu bana güzel geliyor" demiyoruz; başkalarının da aynı deneyimi paylaşmasını istiyoruz ve bunu bekliyoruz. Bu özneler arası geçerlilik talebi, empirizmin açıklayamayacağı bir yapıdır.

Bu evrensellik talebinin kaynağında Kant'ın en özgün kavramlarından biri yatar: amaçsız amaçlılık. Bir nesneyi güzel bulduğumuzda, onu belirli bir amaca hizmet ettiği için beğenmeyiz. Ama yine de güzel bir nesneyi izlerken, sanki o nesne bir amaca göre düzenlenmiş gibi bir uyum, bir "yerli yerindelik" hissi duyarız. Kant bunu şöyle ifade eder: "ereksellik ereksiz olabilir bu biçimin nedenlerini bir istence koymadığımız, ama gene de olanağının açıklamasını onu bir istençten türetme yoluyla kendimiz için kavranabilir kılabilmiş sürece" (Kant, 2006, s. 73). Beğeni yargısı, bir nesnenin kavramından ya da kullanım amacından değil, yalnızca onun biçiminin bilme yetilerimizde yarattığı serbest, çıkarsız uyumdan doğar. Bence bu, Kant'ın estetiği empirizmin "haz ya da hoşlanma" indirgemesinden kurtardığı en kritik adımdır.

Kant bu ortak duyguyu *sensus communis* (ortak duyu) kavramıyla açıklar ve onu a priori bir ilke olarak konumlandırır: "sensus communis ile bir ortak duyu ideası, e.d. bir yargılama yetisi anlaşılmalıdır ki, kendi derin-düşünme ediminde tüm başka insanların tasarım yolunu düşüncede (a priori) dikkate alır" (Kant, 2006, s. 160). Kant için güzellik ahlaki iyyinin sembolüdür; bizi sığ kaygılarımızdan uzaklaştırır ve daha iyi olmaya teşvik eder,

ama bunu zorla değil, büyüleyici bir yoldan yapar. Bence estetik konusundaki bu Kantçı yaklaşım, salt duygusal tepkilere indirgeyen anlayışlara kıyasla çok daha tatmin edici bir açıklama sunmaktadır.

9. SONUÇ

Kant'ın İngiliz empirizmiyle kurduğu bu diyalog, bana göre felsefe tarihinin en verimli gerilimlerinden biridir. Ortaya çıkan tablo şudur: Kant empirizmi ne tümüyle reddeder ne de olduğu gibi benimser. Her iki büyük empirist düşünürden gerçek anlamda bir şeyler alır ve onları kendi sisteminde dönüştürür.

Locke'tan aldığı şey şudur: bilginin ham maddesi deneyimdir, zihne dışarıdan gelmeyen hiçbir içerik yoktur. Ancak Locke'un göremediği şeyi Kant gösterir: zihin bu ham maddeyi kendi a priori formlarıyla uzay, zaman ve kategorilerle şekillendirir. Locke'un pasif alıcı zihni, Kant'ta hem alıcı hem de biçimlendirici bir yetiye dönüşür.

Hume'dan aldığı şey ise daha sarsıcıdır: nedenselliğin deneyimden türetilmeyeceği gerçeği. Hume bu gözlemi şüphecilğe götürür ve oraya bırakır; eleştirisi yıkıcı olduğu kadar güçlüdür ama yıktığı şeyin yerine hiçbir şey koymaz bana kalırsa Hume'un asıl tutarsızlığı da burada gizlidir. Kant ise aynı gözlemden çok farklı bir sonuç çıkarır: eğer nedensellik deneyimden türetilmiyorsa, o zaman deneyimi mümkün kılan a priori bir koşul olmalıdır (Kant, 2002a, s. 56-57). Bu tersyüz edilmiş Kant'ın Kopernik Devrimi'nin özüdür ve felsefe tarihinin en yaratıcı hamlelerinden biri olduğunu düşünüyorum.

Kant, empirizmin hem en güçlü hem de en zayıf noktasını aynı anda görür. Hem bilimi hem ahlakı hem de estetiği sağlam bir zemine oturtmayı başaran bu sentez, Kant'ı yalnızca rasyonalist geleneğin değil, empirizmin de gerçek mirasçısı

yapar.³ İngiliz empiristlerini anlamadan Kant'ı anlamanın mümkün olmadığını düşünüyorum; çünkü onu asıl harekete geçiren, kendi geleneğinin değil, ona dışarıdan gelen bu iki sesin Locke'un ham deneyimci sağduyusu ve Hume'un yıkıcı şüpheciliği birlikte yarattığı sarsıntıdır.

³ Bu bölüm Kant'ın empirizmle hesaplaşmasına odaklanmış, Leibniz-Wolff rasyonalist geleneğiyle olan kopuşunu ise yalnızca giriş bölümünde anmıştır. Bu seçim, rasyonalizmin önemsiz olduğu anlamına gelmez; Kant'ın "dogmatik uyuklaması" zaten bu geleneğin içinde geçmiştir ve eleştirel felsefe büyük ölçüde bu uykudan Hume aracılığıyla uyanışın ürünüdür. Ne var ki Kant'ın rasyonalizmle kurduğu ilişki özellikle sentetik a priori bilginin olanağını rasyonalist dogmatizmden nasıl ayırdığı başlı başına bir tartışmayı gerektirir ve bu çalışmanın kapsamını aşar.

KAYNAKÇA

- Bravo, H. (2010). Locke'un soyut genel ide anlayışı. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 10, 95-115.
- Gökberk, M. (2020). *Felsefe tarihi* (27. baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hume, D. (2021). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma*. (L. Özer, Çev.). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Hume, D. (2009). *İnsan doğası üzerine bir inceleme*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2002a). *Gelecekte bilim olarak ortaya çıkabilecek her metafiziğe prolegomena*. (İ. Kuçuradi & Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2002b). *Ahlâk metafiziğinin temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2006). *Yargı yetisinin eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2022). *Saf aklın eleştirisi*. (N. Pektaş, Çev.). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Kılıç, C. (2014). John Locke: Bilginin kaynağı ve ideler sorunu. *EKEV Akademi Dergisi*, 58, 41-58.
- Laurence, S. & Margolis, E. (2012). Abstraction and the origin of general ideas. *Philosophers' Imprint*, 12(1), 1-22.
- Locke, J. (2004). *İnsan anlığı üzerine bir deneme*. (V. Hacıkadiroğlu, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

JOHN LOCKE'UN DOĞUŞTANLIK ELEŞTİRİSİ

Saliha GÜDÜL KÜÇÜK¹

1. GİRİŞ

On yedinci yüzyıl felsefesinin temel tartışmalarından biri, bilginin kaynağının ve sınırlarının ne olduğu sorusu etrafında şekillenmiştir. Descartes ve Leibniz gibi rasyonalist düşünürler, insan aklında bazı ilke ve idelerin bulunduğunu savunmuşlardır. Bu yaklaşıma göre insan zihninde birtakım temel ilkeler ve kavramlar doğuştan bulunmaktadır. İngiliz empirizminin kurucu düşünürlerinden John Locke ise bu görüşü reddeder. Ona göre, bilginin kaynağı deneyimde temellenir.

Locke'un bilgi anlayışını sistemli biçimde ortaya koyduğu temel eseri, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'dir. Bu eserinde Locke, insan zihninin bilgiyi hangi yollarla edindiğini ve bilme yetisinin sınırlarının neler olduğunu araştırır. Başlangıç noktası doğuştan ideler öğretisinin eleştirisidir. Ona göre bilginin kaynağı zihinde önceden bulunan hazır içerikler olamaz. Bilgi, insanın dış dünya ve kendi zihinsel işlemleriyle kurduğu ilişkide oluşur.

Locke'un doğuştanlık eleştirisi ilk bakışta rasyonalizme karşı bir itiraz gibi görünür. Ama bu, onun felsefi girişiminin yalnızca bir yüzüdür. Locke, doğuştan ideleri reddederken insan zihninin bilgiyi nasıl edindiğini ve bu bilginin sınırlarının neler olduğunu açıklayan yeni bir epistemolojik yol açar.

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırklareli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe, ORCID: 0009-0007-9059-1949.

Locke'un eleştirisi iki temel eksende ilerler. Önce doğuştan olduğu ileri sürülen spekülâtif ve ahlaki ilkelerin zihinde gerçekten bulunup bulunmadığını sorgular. Sonra bu iddiaların dayandığı evrensel kabul argümanını mantıksal, ampirik ve epistemolojik açılardan ele alarak doğuştanlık öğretisinin temel dayanaklarını tartışmaya açar. Locke için geriye tek bir kaynak kalır, duyum ve düşünümünden oluşan deneyim.

Peki Locke'un doğuştanlık eleştirisi yalnızca bir reddetme mi ibarettir? Bu çalışmada bu eleştiri, deneyimci bilgi kuramının kurulmasını sağlayan yöntemsel bir hamle olarak okunacaktır. Doğuştan olduğu ileri sürülen ilke ve idelerin bilinçle ilişkisi ile spekülâtif ve ahlaki ilkelerin reddinin gerekçeleri ele alınacaktır. Evrensel kabul argümanına yönelik üç boyutlu eleştirinin ardından doğuştanlık öğretisinin reddinden deneyim temelli bilgi kuramına nasıl geçildiği ortaya konulacaktır.

2. JOHN LOCKE'UN DOĞUŞTANLIK ELEŞTİRİSİ

Locke'un doğuştanlık eleştirisinin ne anlama geldiğini kavrayabilmek için önce eleştirdiği öğreتيye bakmak gerekir. Rasyonalist geleneğe göre insan zihni, dünyaya gelirken bazı temel ilke ve kavramlarla donatılmıştır. Bu anlayışta bazı ilke ve ideler duyuşal deneyimden türemez. Onların kaynağı aklın kendi yapısında bulunur. Locke'un aktardığı şekliyle doğuştan ideler öğretisi şu biçimde dile getirilir:

"Kimi insanlarda, ruhun başlangıçta kazanmış olduğu ve kendisiyle birlikte dünyaya getirdiği bir takım doğuştan ilkelerin, bir takım birincil kavramların, özniteliklerin, sanki insan zihnine kazılmış gibi, bulunduğu görüşü yerleşmiştir."
(Locke, 1992, s. 58)

Locke, bu iddiaya itiraz ederken doğuştanlık öğretisinin yanlış olduğunu söylemekle yetinmez. Daha temel bir soru sorar: bu ilkelerin doğuştan olduğu hangi gerekçeyle kabul edilmektedir? Amacı ise insan zihninin neyi, hangi yollarla ve hangi ölçüde bilebileceğini ortaya koymaktır. Locke bunu kendi sözleriyle şöyle dile getirir: "Akıllı bir varlığın, insanın bu dünyadaki konumu içinde sanıları ve onlara paralel eylemlerini yönetebilmesi ve yönetme zorunluluğu için gerekli ölçüleri ortaya çıkardığımızda bilginin dışında kalan başka şeyler için canımızın sıkılması gerekmeyecektir" (Locke, 2000, s. 36).

Bu alıntı, Locke'un felsefi soruşturmasının yönünü açıkça gösterir. İnsan zihni neyi, hangi sınırlar içinde bilebilir? Bu sınırları belirlemeden felsefi soruşturma temelsiz kalır. Zelyüt'ün de belirttiği gibi Locke, bu çabasında özgün bir yola girer: "İdeler yolu'nun üzerindeki çerçöpü temizleme ve kaldırma amacıyla yola çıkılır. Locke, bu 'temizleme' ve 'kaldırma' çabasında, zihnin nasıl işlediğine dair, insan zihninden bekleyebileceğimiz bilgi türüne ve bu bilginin alanına dair orijinal bir yoruma rastlar" (Zelyüt, 2010, s. 47).

Locke'un felsefi amacı açıktır, zihinde doğuştan bulunduğu kabul edilen ilkeleri sorgulamak ve bilginin gerçek kaynağını araştırmak. Doğuştan ideler öğretisine yönelttiği eleştiri de bu hedeften bağımsız düşünülemez. Locke'un kendi sözleri bunu doğrular: "Önce, insanın gözlemlediği ve zihninde bilincine vardığı idelerin, kavramlarının, ya da ne ad verirsiniz onların, kaynağını ve anlığın bunları edinme yollarını araştıracağım" (Locke, 1992, s. 61).

Locke, doğuştan olduğu iddia edilen ilkeleri spekülâtif ve pratik olmak üzere iki temel başlık altında ele alır. Kenny'nin aktardığı şekliyle: "...spekülâtif ya da pratik zihnimizde doğuştan gelen ilkelerin olmadığı iddia edilir. Bütün idealarımız tecrübeden gelir..." (Kenny, 2016, s. 62). Spekülâtif ilkeler

arasında mantığın temel aksiyomları bulunur. 'Bir şey her neyse odur' ya da 'aynı şeyin hem var hem yok olması olanaksızdır' gibi önermeler bu tür ilkelere örnek gösterilebilir. Pratik ilkeler ise ahlaki alanda kendini gösterir, 'yalan söylemenin kötü olduğu' veya 'insanların adil davranmaları gerektiği' gibi önermeler bu kategori içerisinde değerlendirilebilir. Locke, hem spekülâtif hem de pratik ilkelerin zihinde doğuştan bulunduğu iddiasını sorgular (Cevizci, 2013, s. 456).

Rasyonalistlerin bu iddiaları desteklemek için başvurduğu temel dayanaklardan biri evrensel kabul argümanıdır. Bu argümana göre bir ilkenin bütün insanlar tarafından kabul edilmesi, onun insan zihnine doğuştan kazanmış olduğunu gösterir. Locke ise evrensel kabul ile doğuştanlık arasında zorunlu bir bağlantı kurulamayacağını savunur. Bu itiraz mantıksal, ampirik ve epistemolojik olmak üzere üç ayrı düzlemde ilerler.

2.1. Mantıksal Düzlem

Mantıksal düzlemde Locke, bir önermenin herkes tarafından kabul edilmesinin onun doğuştan geldiğini kanıtlayıp kanıtlamayacağını sorgular. "Bazı hakikatler üzerinde bütün insanların birleşmiş olmaları da bunların bizde doğuştan olduklarını kanıtlamaz" (Kılıç, 2014, s. 467). İnsanların aynı düşünceye eğitim, alışkanlık, ortak deneyim veya benzer akıl yürütme süreçleriyle ulaşmaları mümkündür. Yaygın kabul, bir ilkenin doğuştanlığının değil, yalnızca insanlar arasında benimsenmiş olduğunun göstergesi olabilir. Locke'un mantıksal itirazı, evrensel kabulden doğuştanlık sonucunun çıkarılamayacağını ortaya koyar.

2.2. Ampirik Düzlem

Ampirik düzlemde Locke, doğuştanlık öğretisinin ileri sürdüğü evrenselliğin gerçekte bulunup bulunmadığını gözleme başvurarak sorgular. Eğer bazı ilkeler insan zihnine doğuştan

kazınmış olsaydı, bütün insanların onları bilmesi ve onaylaması gerekirdi. Oysa çocukların ve zihinsel yetileri gelişmemiş bireylerin söz konusu ilkelerin bilincinde olmadıkları görülür. Locke bunu şöyle dile getirir:

"...eğer çocukların ve budalaların üzerinde böyle şeylerin basılı olduğu ruhları, zihinleri, varsa, onların bunu kaçınılmaz biçimde algılamaları ve bu doğruları zorunlu olarak bilip onaylamaları gerekir; bunu yapamadıklarına göre bu tür izlenimlerin olmadığı da açıktır. Çünkü bunlar doğal olarak basılmış kavramlar değilse nasıl olur da doğuştan olabilirler. Eğer basılmış kavramlarsa, nasıl bilinmez olabilirler?" (Locke, 1992, s. 62)

Bu ifadede Locke'a göre bir ilke zihne doğuştan kazınmışsa, hiçbir biçimde fark edilmemesi açıklanamaz. Çocukların bu ilkelerden habersiz olması, zihinsel yetileri gelişmemiş bireylerin onlara hiç ulaşamaması, farklı kültürlerin birbirinden oldukça ayrışan değerler benimsemesi, bunların hepsi doğuştanlık iddiasının dayandığı evrenselliği fiilen çökertir. Locke burada felsefeyi soyut akıl yürütmenin dışına taşır. Bir iddia ne kadar güçlü görünürse görünsün, gözlemle sınanmadıkça temelsiz kalır.

2.3. Epistemolojik Düzlem

Epistemolojik düzlemde ise tartışma, bir ilkenin zihinde bulunmasının ne anlama geldiği sorusuna yönelir. Bir ilkeyi kabul etmek ne anlama gelir? Kabul edebilmek için önce anlamak, anlamak için de bilincinde olmak gerekir. Bilinçsizce taşınan, fark edilmeyen bir ilkenin zihinde doğuştan bulunduğunu söylemek kendi içinde çelişkilidir. Locke bunu şöyle ortaya koyar:

"Bazı insanlar arasında, anlama yetisinde belli doğuştan ilkeler olduğu yolunda; kimi birincil

kavramlar, $\kappa\omicron\tau\upsilon\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha\iota$, ve harflerin bir biçimde insan zihnine damgalanmış oldukları ve ruhun bunları varoluşunun en başında edinip kendisiyle birlikte dünyaya getirdiği biçiminde yerleşik bir sanı vardır. İnsanların yetisinde hazır bulunduklarını kastedemez. Çünkü bu sözler anlama yetisinde olmak için herhangi bir özellik taşıyorlarsa bu onların anlaşıldığının göstergesidir." (Locke, 2000, s. 50)

Locke açısından bir düşüncenin zihinde bulunduğunu söylemek, o düşüncenin en azından bir biçimde fark edilmiş olmasını gerektirir. Fark edilmeyen bir şeyin zihinde var olduğunu iddia etmek tutarsızdır. Doğuştanlık savunucuları, bu ilkelerin çocuklukta gizli kaldığını ve akıl olgunlaştıkça açığa çıktığını ileri sürebilirler. Locke bu itirazı da tersine çevirir:

"Şöyle de düşünebiliriz, anlama yetisinin kendisine en başta kazınan şeyi algılamadan önce görmesini sağlamada akıl gereksinildiği gibi görsel nesnelerin gözlerimizle keşfedilmesi için de aklın kullanımına başvurulur. Öyle ki, önceden işlenmiş olan doğrulukların akılla keşfedilmesi bir insana önceden bildiği bir şeyi akılla buldurmak anlamına gelir; ve insanlar en başında izi bırakılmış, akıl çağına erene dek habersiz olunan doğuştan doğruluklara sahiptirler, bu gerçekten de insanların aynı anda onları hem biliyor hem bilmiyor olmaları demektir." (Locke, 2000, s. 51-52)

Locke'a göre bir ilkenin zihinde doğuştan bulunduğu, fakat belirli bir yaşa kadar bilinmediği iddiası, insanın aynı ilkeyi hem bildiğini hem de bilmediğini kabul etmek anlamına gelir. Locke'a göre bu açıklama, söz konusu çelişkiyi ortadan

kaldıramaz. Akıl kullanılmaya başlandıktan sonra fark edilen bir ilke, doğuştan değil, akıl yürütme, öğrenme ve deneyim yoluyla kazanılmış olabilir.

Üç düzlemli bu eleştiri ortak bir noktada buluşur. Doğuştanlık iddiasını mantıksal, ampirik ve epistemolojik açılardan önemli ölçüde zayıflatır. Evrensel kabul doğuştanlığı kanıtlamaz, ileri sürülen evrensellik fiilen bulunmaz, bilinçsizce taşınan bir ilke ise zaten ilke sayılamaz. Locke için zaten bu yeterli değildir. Bilginin deneyim, gözlem ve bilinç temelinde araştırılması gerektiğini göstererek yeni bir yöntemsel zemin kurar. Bu zemin üzerinde artık asıl soru sorulabilir. Bilgi nereden gelir?

Spekülatif ilkelerin ardından Locke aynı sorgulamayı ahlaki ilkelere taşır. Ahlaki ilkelerin doğuştanlığı, spekülatif ilkelere kıyasla çok daha az evrensel bir kabul görmektedir. Farklı toplumlar, dönemler ve kültürler birbirinden derinden ayrışan ahlaki yargılar benimsemiştir. Bir toplumda erdem sayılan bir davranış başka bir toplumda ayıplanabilir. Bir çağda tartışmasız kabul gören bir ilke başka bir çağda sorgulanır hale gelebilir.

Locke'un ilk itirazı keskindir: "Ahlak kuralları bir kanıt gerektirirler, demek ki doğuştan değiller" (Ertekin, 2020, s. 4). Gerçekten doğuştan olan ve kendiliğinden açık bir ilkenin kanıtı ihtiyaç duymaması beklenir. Ahlaki ilkeler tartışılır, sorgulanır ve farklı gerekçelerle temellendirilir. Bir önermenin neden doğru olduğu sorulabiliyorsa, o önerme zihne doğuştan kazanmış değildir.

Locke'un itirazı tarihsel ve kültürel gözleme dayanır: evrensel bir ahlaki ilke yoksa, doğuştan gelen bir ahlaki ilkeden söz etmek de mümkün değildir. Ahlaki yargılar toplumdan topluma, kişiden kişiye değişir; eğitim, alışkanlık ve toplumsal deneyim yoluyla şekillenir. Locke bunu şöyle dile getirir: "Bu noktada şunu söylemek istiyorum; birçok insan, başka şeylerin

bilgisine ulaştıkları biçimde, kalplerine yazılı olmaksızın çeşitli ahlak kurallarını onaylayabilir ve yükümlülüklerini kabullenebilir" (Locke, 2000, s. 79). Vicdana dayandırılan ahlaki ilkeler de Locke açısından doğuştan bir içeriğin kanıtı olamaz, vicdanın sesi de öğrenilmiş olabilir.

Locke hem spekülatif hem de ahlaki ilkeler üzerinden doğuştanlık öğretisinin temel dayanaklarını sorgular. Evrensel kabulü mantıksal açıdan doğuştanlığın yeterli bir ölçütü olmaktan çıkarır. Ampirik açıdan böyle bir evrenselliğin fiilen bulunmadığını göstermeye çalışır. Epistemolojik açıdan ise bilinçte yer almayan bir ilkenin zihinde doğuştan bulunduğu iddiasının yarattığı çelişkiyi ortaya koyar. Locke'un eleştirisi bu nedenle rasyonalist öğretinin belirli bir varsayımına yöneltilmiş bir karşı çıkış değildir. Bilginin kaynağını deneyimde temellendiren epistemolojik çerçevenin hazırlanmasını sağlar.

Locke, doğuştan ideler öğretisini reddetmesinin ardından boş bir alan bırakmaz. "Locke, doğuştan ideleri bu argümanlara verdiği yanıtlarla çürütmüştür ve artık bilginin yegane kaynağının deney olduğunu söylemek için önünü temizlemiştir" (Ertekin, 2020, s. 8). Peki bu zemin üzerinde Locke ne inşa eder?

Locke'a göre deneyim iki temel kaynaktan oluşur. Locke'un görüşünün özetlendiği biçimiyle: "Bütün fikirlerimizin kaynağı bütün bilgilerimizin temeli deneydir. Yani dış ve duyulur şeyler üzerine ve ruhumuzun iç işlemleri üzerinde yaptığımız gözlemlerdir" (Kılıç, 2014, s. 467). Deneyimin başlangıçta ve doğrudan sağladığı şey bilginin tam hali değildir, idelerimizin oluşturduğu bilginin malzemeleridir (Woolhouse, 2019, s. 97-98).

Bu iki kaynak duyum ve düşüncüdür. İkisi birlikte insan zihninin bilgiye temel oluşturan ideleri hangi yollarla edindiğini açıklar. Söz konusu iki kavram, Locke'un deneyimci epistemolojisinin temel bileşenlerini oluşturur.

Duyum, dış dünyadaki nesnelerin duyular aracılığıyla zihinde birtakım idelerin oluşmasını ifade eder. İnsan renk, ses, sıcaklık, sertlik ve hareket gibi ideleri dış dünyayla kurduğu ilişki sonucunda edinir. Bilginin malzemesi idelerdir, bilginin kendisi ise ideler arasındaki ilişkilerdir. Duyum, bilginin meydana gelmesi için gerekli ilk malzemeyi sağlar (Atış, 2008, s. 74). Ancak ham malzeme henüz bilgi değildir. Zihnin devreye girmesi gerekir.

Düşünüm ise zihnin kendi işlemlerini gözlemlemesiyle ortaya çıkan ve dış dünyaya değil zihinsel faaliyetlere yönelen içsel deneyimdir. Algılama, düşünme, kuşku duyma, inanma, isteme gibi faaliyetler düşünümün konusuna girer. Zihin dış dünyadan ideler edinirken, bu ideler üzerinde gerçekleştirdiği işlemlerin de farkına varır. Düşünüm bu bakımdan duyumdan bağımsız değildir. Zihin önce duyum yoluyla ideler edinir. Ondan sonra kendi işlemlerini gözlemleyebilecek malzemeye sahip olur. Duyum ve düşünüm bu yüzden birbirini tamamlar. Biri dışarıdan veri taşır, diğeri zihnin o veriyle ne yaptığını fark etmesini sağlar.

Deneyim idelerin kaynağını oluşturur. Bu, insan bilgisinin sınırsız olduğu anlamına gelmez. "Locke için deney, bilginin kaynağıdır; ama bilginin sınırı ideler arasındaki bağlantıların algısıdır" (Atış, 2008, s. 81). Bilgi, ideler arasındaki uygunluk ya da uygunsuzluğun fark edilmesiyle oluşur. Zihin ne kadar çok ide edinirse edinsin, bilgisi bu ideler arasında kurabildiği bağlantılarla çizilmiş alanın dışına çıkamaz. Deneyim kapıyı açar. Locke için kapının arkasında ne olduğunu ikinci plandadır. Asıl mesele insanın oradan ne kadarını görebildiğini anlamaktır.

Peki zihin başlangıçta nedir? Locke'un yanıtı *tabula rasadır* (boş levha). Bu metafor yanlış anlaşılmalıdır. Zihnin yetisiz olduğu değil, doğuştan hazır bilgi ve ilkelerle donatılmadığı söylenmektedir. Zihin algılama, karşılaştırma, birleştirme, ayırma ve soyutlama gibi yetilere sahiptir. Eksik olan

bu yetileri işletecek hammadde, yani idelerdir. Onları sağlayan ise deneyimdir.

Boş levha düşüncesi zihinde başlangıçta neyin bulunmadığını değil, bilginin hangi süreçlerle meydana geldiğini de açıklar. Zihnin başlangıçta doğuştan hazır içerikler taşınamaması, bilginin insanın dünyayla ve kendi zihinsel faaliyetleriyle kurduğu ilişki içerisinde oluştuğunu gösterir (Cevizci, 2013, s. 460). İdeler duyum ve düşünüm yoluyla edinilir. Zihnin ise bu ideler üzerinde işlem yaparak bilgiye ulaşır. Locke, doğuştan ideler öğretisini reddederken onun yerine deneyime dayalı bir bilgi kuramı koyar (Zelyüt, 2010, s. 54-55). Bilgi Locke'ta hazır bulunmaz, kazanılır. Duyum ve düşünüm, bu iki kaynak birlikte Locke'un epistemolojisinin omurgasını oluşturur. Peki bu epistemoloji bütün olarak ne anlama gelir?

Locke'un epistemolojisi yalnızca bilginin kaynağını açıklamaz. Zihnin dış dünyayla nasıl ilişki kurduğunu, bu ilişkiden bilginin nasıl meydana geldiğini ve insan bilgisinin nasıl doğduğunu açıklar. Ayrıca insan bilgisinin nerede bittiğini ortaya koyan bütünlüklü bir açıklamadır. Doğuştanlık eleştirisi bu açıklamanın başlangıç noktasıdır. Locke, doğuştan ilkelerin yerine deneyimi, duyumu, düşünümü koyar. Bilgi artık zihne yerleştirilmiş bir bilgi yığını değil, insanın dünyayla kurduğu ilişkinin ürünüdür.

3. SONUÇ

Modern felsefede bilginin kaynağı ve sınırları problemi, rasyonalizm ile empirizm arasındaki gerilim üzerinden şekillenmiştir. Bu gerilim, iki görüş arasındaki bir çatışma olarak okumak, Locke'un felsefi katkısını eksik bırakır. Locke'un doğuştanlık eleştirisi bir yıkımdan çok bir kuruluştur. Bilginin kaynağını ve sınırlarını deneyim temelinde yeniden düşünmenin başlangıcıdır.

Locke, doğuştanlık öğretisinin dayandığı evrensel kabul argümanını üç ayrı düzlemde sorgular. Mantıksal olarak, bir ilkenin herkes tarafından kabul edilmesi onun doğuştan geldiğini kanıtlamaz. Ampirik olarak, çocukların ve farklı kültürlerin bu ilkelerden habersiz olması ileri sürülen evrenselliği çökertir. Epistemolojik olarak ise bilinçsizce taşınan bir ilkenin zihinde doğuştan bulunduğunu iddia etmek kendi içinde çelişkilidir. Birbirini tamamlayan bu üç itiraz, doğuştanlık öğretisinin temel dayanaklarını sarsar.

Locke'un eleştirisi her türlü doğuştanlık anlayışını eşit biçimde çökertmez. Doğuştanlığı zihinde hazır ve bilinçli biçimde bulunan içerikler olarak kabul eden görüşler karşısında daha güçlüdür. Doğuştanlığın belirli doğruları kavramaya yönelik bir yatkınlık olarak açıklanması ise Locke'un eleştirisinin kapsamını tartışmaya açık hale getirir. Onun eleştirisinin başarısı, doğuştanlık kavramının hangi anlamda kullanıldığıyla yakından ilişkilidir.

Locke, doğuştan ideleri reddettikten sonra boş bir alan bırakmaz. Duyum ve düşünüm aracılığıyla idelerin nereden geldiğini açıklar. Bilgi ise zihnin bu ideler arasındaki ilişkileri fark etmesiyle oluşur.

Tabula rasa da bu çerçevede okunmalıdır. Boş levha, zihnin yetisiz olduğu anlamına gelmez. Zihin algılar, karşılaştırır, birleştirir, ayırır, soyutlar. Eksik olan yalnızca hammadde ve onu sağlayan deneyimdir. Bilgi zihne yerleştirilmiş değil, zihnin dünyayla kurduğu ilişkiden kazanılmıştır.

Locke'un modern felsefedeki önemi yalnızca neyi bildiğimizi değil, bilginin nasıl edinildiğini ve nerede bittiğini de sormasında yatar. Doğuştanlık eleştirisi bu soruşturmanın ilk ve zorunlu adımıdır. Doğuştanlık eleştirisi, bu epistemolojik soruşturmanın başlangıç noktasını oluşturur.

Locke'a göre bilginin kaynağını doğuştan ilkeler oluşturmaz. Deneyim aracılığıyla edinilen ideler üzerinden temellenen bu anlayış, Locke'u empirist geleneğin kurucu ismi yapar. Locke'un doğuştanlık eleştirisi, yalnızca bir ret değildir. Bilginin kaynağını, sınırlarını ve olanaklarını deneyim temelinde yeniden düşünmenin başlangıcıdır.

KAYNAKÇA

- Atış, Naciye. "Locke Felsefesinde Kesinlik Sorunu." *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 6 (Güz 2008): 71–83.
- Cevizci, Ahmet. *17. Yüzyıl Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Ertekin, Nurgül. "John Locke'da Bilginin Malzemesi Olarak İde." *Balkan Zirvesi 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı*, ed. Leman Kuzu, 1–9. Türkiye: UBAK Yayınevi, 2020.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Modern Felsefenin Yükselişi*, çev. Sercan Çalcı. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Kılıç, Cengiz. "John Locke: Bilginin Kaynağı ve İdeler Sorunu." *EKEV Akademi Dergisi* 18, no. 58 (Kış 2014): 455–468.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.
- Locke, John. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Ajans, 2000.
- Woolhouse, R. S. *Ampirist Filozoflar*, çev. Gökhan Murteza. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Zelyüt, Solmaz. *Dört Adalı*. Ankara: Doğu Batı Yayıncılık, 2010.

RANCIÈRE’DE BİLGİNİN POETİKASI VE TARİHYAZIMI

Gülçin AYITGU METİN¹

1. GİRİŞ

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında tarih felsefesi tartışmasının odağına yerleşen mesele, tarihsel bilginin anlatısal niteliğidir. Tarihyazımının nesnesinin ancak bir anlatı içinde sunabilir olduğu düşüncesi bilimsel söylemin doğrulanabilirlik, nedensel açıklama ve yapısal çözümleme gibi ölçütleriyle gerilimli bir ilişki kurar. Bu gerilim, anlatısallık sorunu etrafında farklı eksenlerde örgütlenen bir tartışma alanı açmıştır. Anlatının bilimsel açıklamanın önünde bir engel oluşturup oluşturmadığı, tarihsel kavrayışa özgü ve indirgenemez bir biçim taşıyıp taşımadığı, söylemin retorik boyutunun nasıl anlaşılması gerektiği bu alanın birbirine bağlı sorularıdır. Bu soruların kesiştiği ve açık bıraktığı nokta şudur: Tarihsel söylemin anlatı içinde kuruluşu, bilimsellik iddiasının bir kısıtı mıdır, bir eklentisi midir, yoksa o iddiayı mümkün kılan koşulun ta kendisi midir?

Bu soruya verilen yanıtlar geniş bir kapsama yayılır. Iggers’in belirttiği gibi bir yanda “tarihsel anlatılar sözel kurgulardır; içerikleri bulunmuş olduğu kadar icat edilmiştir de ve biçimleri, bilimlerdeki karşılıklarından çok edebiyattaki karşılıklarıyla ortaklaşır” (2005, s. 119) düşüncesi yer alır. Diğer yanda ise “tarihsel bilginin karmaşıklığının tam bilincinde olan ama yine de gerçek insanların, gerçek düşünce ve duyguları olduğunu ve bunların gerçek eylemlere yol açtığını, sınırlar

¹ Arş. Gör. Dr., Adıyaman Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, ORCID: 0000-0002-5807-2512.

dâhilinde bilinip yeniden kurulabileceğini varsayan bir tarihyazımı” (Iggers, 2005, s. 119) düşünesi konumlanır. Bu iki kutbun arasında Sewell, Hunt, Stedman Jones ve Koselleck gibi tarihçiler ise dili, gerçekliğe göndermenin bir alternatifi olarak değil, ona ulaşmanın bir aracı olarak kullanmıştır; nitekim “dilsel dönüş, sosyal ve kültürel tarihin çeşitli alanlarında gerçekleşmiştir, ama dilin gerçekliğe gönderme yaptığı inancı hiçbir yerde terk edilmemiştir” (Iggers, 2005, s. 126).

Konumlar bu denli farklı olmakla birlikte, tartışmanın bütünü boyunca bilimsellik ile retorik arasındaki ilişki belirli bir biçimde kurulmuş ve bu da ortak bir eğilim olarak süregelmiştir. Tarihin akademik bir disiplin hâline gelmesiyle birlikte tarihyazımı retorik öğelerinden arındırılmaya çalışılmış, “bilim, retoriğin düşmanı ya da antitezi olarak tanımlanmış” ve “nesnesine tamamen şeffaf olan ya da öyle görünmeye çalışan bir ‘sade üslup’ savunulmuştur (Iggers, 2005, s. 122). Oysa bu eğilim, retoriğin söylemin içinden tamamen çekilebileceği varsayımına dayanır; böyle bir çekilme ise olanaklı değildir. Tartışmanın yerleşik çizgisi bu sınırı zamanla teslim etmiş, ancak retoriği, söylemin bilimsellik iddiasını içeriden kuran bir edim olarak değil, bilimsel söylemin yanında yer alan bir boyut olarak konumlandırmıştır.

Bu konumlandırma, dilsel kuramın katkıları kabul edildiğinde de değişmez. Iggers, tarihin bütünsel bir birlik ya da içkin bir tutarlılık taşımadığı, her tarih kavrayışının dil aracılığıyla kurulmuş bir yapı olduğu, insanın çelişkilerden ve belirsizliklerden arınmış bütünlüklü bir özne olmadığı ve her metnin farklı biçimlerde okunmaya açık olduğu yönündeki saptamaları yerinde bulur (2005, s. 132). Ne var ki bu kabulün hemen ardından bir sınır çizer, ona göre söz konusu dil felsefesi perspektifi tarihyazımından çok edebiyat eleştirisinin alanına aittir; çünkü tarihsel anlatılar, edebî modellere ne ölçüde yaklaşırsa yaklaşınsın, kurmaca edebiyattan farklı olarak gerçek bir

geçmişî betimleme ya da yeniden kurma iddiasını sürdürür (Iggers, 2005, ss. 132-133). Iggers böylece dilsel kuramın katkılarını teslim eden ama tarihsel bilginin gerçekliğe gönderme iddiasını koruyan bir konum alır. Edebî yordam, bu konumda bilimsellik iddiasının bir tamamlayıcısı olarak kalır ve bu iddianın kuruluşuna katılıp katılmadığı sorusu açılmaz.

Bu olasılığın neden açılmadığı, tartışmanın yalnızca kuramsal değil kurumsal ve entelektüel seyrinde de izlenebilir. Vann'ın saptadığı gibi, *History and Theory* dergisinin kurulduğu 1960'ta tartışma hâlâ büyük ölçüde Carl Hempel'in örtük yasa modelinin (*covering-law model*) tarihsel açıklamaya uygulanabilirliği etrafında dönmektedir. Bazı tarihçi ve edebiyat eleştirmenleri tarihin edebî niteliğini savunmakla birlikte, bu savunu çoğunlukla tarihçileri iyi yazmaya teşvik etmenin ötesine geçmez (Vann, 1995: 43). Vann'ın bu dönem için ulaştığı sonuç dikkat çekicidir: Hiçbir taraf, tarihin poetikasıdan çıkacak sonuçları disiplinin bilimsellik iddiasını tehlikeye atacak ölçüde ileri götürmeye istekli değildir (1995: 43-44).

Bu isteksizliğin arkasında kurumsal-mesleki bir dinamik yatar. Tarihin edebî niteliklerini öne çıkaran tutum, mesleki açıdan güvenli ama felsefî açıdan tartışmalı bir ayrıma yaslanmıştır: Bir yanda tarihsel olguların üretildiği, bilimin egemenliğindeki araştırma alanı, öte yanda tarihçinin halihazırda keşfedilmiş olgulara hayal gücüyle anlam kattığı yazım edimi (Vann, 1995: 42). Vann bu yapının işlevini Hayden White'a dayanarak açıklar. Söz konusu ayırım, çift yönlü bir savunmaya zemin hazırlamıştır. Tarihe yönelik titizlik eksikliği eleştirileri, onun sanatsal karakterine işaret edilerek savuşturulabilmiş, tarihçilerin hayal gücü yoksunluğunu ve modası geçmiş edebî biçimlere bağımlılığını gösteren eleştirmenler ise bunların olguya bağlılığın dayattığı kısıtlamalardan kaynaklandığı gerekçesiyle yanıtı bırakılmıştır (Vann, 1995, s. 42). Araştırma ile yazımı birbirinden bağımsız iki edim olarak konumlandıran bu ayırım,

bilimsellik iddiası ile edebî niteliği aynı söylemde tutmayı olanaklı kılar; ancak edebî olanın iddiayı içeriden kurma olasılığını yapısal olarak dışarıda bırakır.

Bu ayrımın sorgusuz sürdürdüğü denge, 1960'lerden itibaren felsefî ilginin odağını tekil cümlelerden anlatı yapılarına taşıyan düşünürlerin müdahalesiyle sarsılmış, ne var ki ortadan kalkmamıştır. Danto, “bir betimleme altında olmaksızın hiçbir olay yoktur” ilkesini ortaya koyarak olayların betimleme-bağımlılığını göstermiş; Gallie, tarihsel anlayışı bir hikâyeyi izleme edimi olarak tanımlamıştır (Vann, 1995, s. 46). Mink ise birbirine indirgenemez üç eşit kavrayış biçimi olduğunu savunmuştur. Kuramsal (*theoretical*), kategorik (*categorical*) ve konfigürasyonel (*configurational*) olarak adlandırdığı bu üç biçim, doğa bilimi, felsefe ve tarihle kabaca ilişkilidir, ancak hiçbirleriyle özdeş değildir (Mink, 1970, s. 549; Vann, 1995, ss. 47-48). Bu ayrım, tarihsel kavrayışı yalnızca bilimsel açıklamaya değil felsefî kavrayışa da indirgenemez kılar; dolayısıyla Mink'in konumu, anlatısallığı bilimselliğin karşısına yerleştirmek değil, onu kendine özgü bir kavrayış türü olarak tanımlar. Konfigürasyonel kavrayış böylece bilimsellik iddiasını ne destekler ne de tehdit eder; onu askıya alır.

Aynı dönemde Barthes, bağımsız bir hatta yakın bir sonuca varır. “Le discours de l'histoire” (1967) makalesinde tarihsel söylemin gösterileni, yani tarihçinin anlatısını, göndergenin altına gizleyerek bir “gerçeklik etkisi” (*effet du réel*) ürettiğini ileri sürer (Vann, 1995, s. 58). Bu çözümlemede anlatı, tarihsel pratiğin ayırt edici özelliği olmayı sürdürür, ama yalnızca gerçek olduğunu iddia eden bir söylemin hilesi olarak (Vann, 1995, s. 59). Barthes böylece anlatıyı bir aldatma olarak sergiler, Mink ise onu kendine özgü bir kavrayış biçimi olarak tanıyıp askıya almıştı. İki konum farklı yönlerden ilerlese de ortak bir noktada durur: Anlatının söylemin bilimsellik iddiasını içeriden kurup kurmadığı sorusu her ikisinde de açılmaz, biri sorunun

zeminini terk eder, diğeri sorunun yerine bir ifşa koyar. Rancière'in *Tarihin Adları*'ndaki müdahalesi bu soruyu kendi zemini üzerinde açar. O zemin, tarih sözcüğünün, yani *histoire*'ın, kendi içindeki çift-anlamlılığında belirir.

Rancière kitaba, “mesleğin ustalarından biri”ne attettiği şu cümleyle girer: “Yüz yılı aşkın bir süredir, tarihle uğraşanlar bu sözcükle savaşıp durdular” (2011, s. 27). Bilim çağına ayak uydurmak isteyen yeni tarih, aynı sözcüğün yaşanmış deneyimi, bu deneyimin anlatısını ve uydurma hikâyeyi birden adlandırmasıyla yüzleşmek zorundadır. Bu eşseslilik, yeni tarih için aşılması gereken bir engel değil, kurucu bir koşuldur. Buna göre bilim-tarih ile anlatı-tarih arasındaki fark, anlatının bağrında, onun kendi sözcükleriyle üretilmek durumundadır. Yeni tarih bu nedenle hem hikâye olmak hem de olmamak zorundadır (Rancière, 2011, s. 30); Rancière bu çifte zorunluluğu yeni tarihin öz dinamiğinin ana ilkesi olarak tanımlar (2011, s. 34). “Ya tarih ya bilim” ikilemi, bilimselliğe ilişkin önermelerin altında yatan yapısal bir gerilimdir ve tarihçilikteki devrim bu gerilime, ayrışmayı bitişmeye dönüştürerek ve *histoire* sözcüğünün eşsesliliğini bir olanağa çevirerek yanıt verir (Rancière, 2011, s. 33). Rancière'in belirleyici ayrımı tam bu noktada belirir, çünkü söz konusu olan bir retorik meselesi değil, bir poetika meselesidir (2011, ss. 33-34). Retorik burada yeni bilimin mevcut kurumsal düzenle bağdaştırılması sorununa karşılık gelir, poetika ise hikâyelerin dilinin doğruluk dili olarak kurulması sorununa.

Poetika kavramı bu yer değiştirmeyi taşıdığı ölçüde, tartışmanın eksenini bilim iddiasının onaylanması ya da geçersiz kılınması olmaktan çıkar ve söylemin kendini bilim olarak kurma yordamlarının çözümlemesine yönelir. Bu çalışma, Rancière'in tarihyazımı tartışmasını epistemolojik bir eksenden poetik bir eksene yeniden konumlandığını ve bu poetikanın daha baştan siyasal bir koşula sahip olduğunu göstermeyi amaçlar. İlk adımda bilginin poetikası kavramı açılır ve tarihsel söylemin bilim

statüsünü hangi yordamlarla ürettiği sorusu kurulur; aynı çerçevede Braudel'in II. Felipe sahnesi üzerinden bilimsel, anlatısal ve siyasi yükümlülüklerin edebî yordamlarla nasıl eklemlendiği çözümlenir. İkinci adımda Rancière'in poetik okuması, Veyne'in tarihçinin seçme edimine ve Ricoeur'ün zaman ontolojisine dayanan çözümlemelerinden ayırt edilir ve bu karşılaştırma, Rancière'in açtığı üçüncü hattın özgünlüğünü gösterir. Üçüncü adımda poetikanın siyasal koşulu, Tacitus'un Percennius sahnesi ile *Disagreement*'ın Ballanche/plebler sahnesi arasındaki paralellik üzerinden tartışılır ve böylece tarihsel bilgiyi oluşturmanın, hangi sözün hakikat taşıyıcısı sayılacağının belirlenmesi kadar, kimin konuşan özne, kimin söz nesnesi olarak konumlanacağının belirlenmesine de dayandığı gösterilir.

2. BİLGİNİN POETİKASI: SÖYLEMİN BİLİM STATÜSÜ VE YORDAMLAR DÜZENİ

Rancière'in “bilginin poetikası” (*poétique du savoir*) kavramı, bir söylemin kendini edebiyattan ayırarak bir bilini durumuna getirmek ve bu duruma işaret etmek için kullandığı edebî yollar ve yordamlar bütünüdür (2011, s. 34). Poetika, bu bağlamda bir bilginin hangi kurallara göre yazıldığı ve okunduğuyla, kendini özgül bir söylem türü olarak nasıl kurduğıyla ilgilenir.

Bu tanım, tartışmanın eksenini epistemolojik düzlemden poetik düzleme yeniden konumlandırır. Epistemolojik soru, bir söylemin hakikat koşullarını ve geçerlilik ölçütlerini sorar ve bilimi onaylamaya ya da geçersiz kılmaya yönelir. Poetik soru ise bir söylemin doğruluk-etkisini hangi yordamlarla ürettiğini sorar. Bu yer değiştirme, epistemolojik soruyu geçersiz kılmaz; Rancière onu terk etmek yerine farklı bir düzlemden yeniden ele alır. İki düzlemin nasıl ayrıştığı, tarihçinin kendi yapıtının

doğruluğunu sorguladığı bir an üzerinden somutlaşır. Braudel, *Akdeniz*'in “Sonuç” bölümünde tam böyle bir an açar: “Bu sorunların ölçeğinde, olayların ve bireylerin rolü küçülmektedir. Bu bir perspektif sorunudur. Fakat acaba perspektifimiz doğru mudur?” (Braudel, 1990, s. 399). Braudel burada perspektifin doğruluğunu sorgulayarak problemi epistemolojik bir düzleme taşır. Rancière'in poetikası ise aynı soruyu farklı bir zeminde yeniden kurarak problemi bir söylemin perspektif-etkisini hangi yordamlarla ürettiği meselesine yöneltir.

Poetik düzleme geçiş, hakikat sorusunu terk etmek yerine onun yerini değiştirir. Rancière'in kendi ifadesiyle, bilginin poetikası “bilginin kendini adadığı doğruluk hâlini tanımlamaya çalışır, ama onu kaidelere bağlamaya, bilimsellik iddialarını onaylamaya ya da geçersiz kılmaya çalışmaz” (2011, s. 34). Aynı hamlenin izi siyaset alanında da sürülebilir. Rancière *Disagreement*'ta siyasetin dayandığı ölçülemezliğin “herhangi bir ‘akıldışılık’la özdeşleştirilemez” (1999, s. 43) olduğunu vurgulayarak siyasal akılsallığı, rasyonel uzlaşma ile akıldışı şiddet arasındaki sahte ikiliğin dışına taşır. Her iki çözümlemede de akıl ve hakikat, farklı bir düzlemde yeniden ele alınması gereken sorular olarak belirir.

Poetika, bir söylemin bilim olarak kendini imzalama biçimini sorgular. Rancière'in deyişiyle, söz konusu olan “tarihçilerin üslubu değil, bilimin imzası, damgasıdır” (2011, s. 34). İmza, söylemin kimliğinin işareti, özel ve cins isimleri, sözcükleri ve şeyleri, konuşan varlıkların ve bilgi nesnelerinin düzenini bir araya getiren özel isimdir. Bu imzanın çözümlenmesi, tarihçilikteki devrimin nerede yattığı sorusunu yeniden açar. Rancière'e göre devrimin özü, “bilimselliğine ilişkin önermelerde saklı ikilemi duyup tanımayı başarma”da yatar (2011, s. 33). İkilem “ya tarih ya bilim” biçimini alır. Yeni nesnelerin tanımlanması ya da sayısal araçların uygulanması bu devrimin ikincil boyutlarıdır. Belirleyici hamle ikilemin

tanınmasıdır ve bu tanıma poetik bir yanıtı zorunlu kılar. Yeni bilimi “eski ustalar ve kurumsal kurallarla uyumlu” kılma çabasının ötesinde, asıl yanıt “hikâyelerin doğru ya da yanlış olabilen dilini, doğruluk dili içinde kurmayı sağlayan bir poetika meselesi”dir (Rancière, 2011, ss. 33-34). Bu yanıt, edebî olanın tarihyazımındaki konumunu da dönüştürür. Edebî olanı bilimsel içeriğin üzerine eklenen bir retorik katman sayan kavrayışın karşısında, Rancière’in poetikası onu söylemin bilim statüsünü kuran koşul olarak tanımlar.

Rancière’e göre tarih, üç yükümlülüğü tek bir söylem içinde birbirine eklemleme gibi “imkânsız” bir işi başarıya götürebilmiştir (2011, ss. 35-36). Bilimsel yükümlülük, siyasetin görünür güç ve ağırlıklar skalasının yerine karmaşık bir sürecin kesin hesaplamalarını ve korelasyonlarını koymayı, görünürdeki düzenin altında yatan gizli düzeni keşfetmeyi gerektirir. Anlatı yükümlülüğü, bu gizli alandaki yapıların ve karmaşık sürecin yasalarının, başı ve sonu, kişileri ve olayları olan bir hikâyenin okunaklı biçimiyle yazılmasını buyurur. Siyasi yükümlülük ise bilimin açığa çıkardığı gizli olanı ve anlatının sunduğu okunaklı olanı, kitleler çağının çelişkili koşullarına bağlar. İlk iki yükümlülük gizli olanı keşfetmek ile onu okunaklı kılmak arasında bir gerilim taşır; üçüncüsü bu gerilimi sürdürülmesi gereken bir koşul olarak yeniden kurar. Bilim çağı, Rancière’in vurguladığı gibi, aynı zamanda edebiyat ve demokrasi çağıdır (2011, s. 35); yeni tarih bu çağa ve bu yapılanmaya aittir ve yükümlülüklerini tek söylemde tutması ancak bir yordamlar düzeni, bir poetika aracılığıyla olanaklıdır.

Bu eklemleme geriliminin izi Braudel’in *Akdeniz*’in “Sonuç” bölümünde de okunabilir. Yapıt, “üç farklı zamansallığa göre, bir cins bütünsel tarih denemesidir” ve tarih “kendini şarkı halinde ifade etmeli, birçok ses tarafından söylenmiş olarak kendini duyurmalıdır, fakat bunun aşikâr sakıncası, seslerin çoğu zaman birbirlerini örtmeleridir” (Braudel, 1990, s. 396). Braudel

bu zorluğu, birden çok zamansallığı tek bir yapıtta kavrama meselesi olarak, metodolojik bir tasarım sorununa indirger. “Seslerin birbirini örtmesi” ifadesi ise araştırma stratejisinin ötesine, bir yazma düzeni sorununa işaret eder.

Tarihin Adları’nın “Ölü Kral” bölümü bu eklemlemenin somut bir örneğini sunar. Braudel’in *Akdeniz*’inde II. Felipe’nin ölümü, anlatının olağan sırası içinde olması gereken yerde değil, sonuç bölümünden hemen önce anlatılır. Braudel bu eksikliğe bizzat işaret eder:

Akdeniz tiyatrosundaki olayların anlatısı içinde, aslında heyecan verici bir olay olan ve deniz ile dünyayı dolaşan bir olayı kendi yeri ve ortamı içinde zikretmedik: 13 Eylül 1598’de Escorial’de (...) II. Felipe’nin ölümü. İhmal mi? (1990, s. 392)

Braudel’in “ihmal mi?” sorusu, kendi metnindeki gerilime Rancière’in çerçevesinden okunduğunda belirleyici bir ipucu sunar. Braudel hemen ardından kralın ölümünün İspanyol siyasetinde büyük bir değişiklik yaratmadığını gösterir (1990, s. 392). Bu olgusal gerekçe söz konusu ölümün neden önemsiz sayıldığını açıklar, ne var ki ölümün anlatının kronolojik sırası içinde olması beklenen konuma, yani 1598 Eylül’üne ait olaylar dizisine, neden yerleştirilmediğini açıklamaya yetmez. Rancière’in çözümlemesinde bu ölüm zaten denizin ve dünyanın tarihinde yer tutan bir olay değildir, çünkü önceki bin küsur sayfa bu sonucu yeterince ortaya koymuştur (2011, s. 37). Tarihçinin önünde böylece iki mantıklı çözüm belirir. Birincisi olaydan hiç söz etmemektir, ikincisi tarihin yeni zemininde anlamlı bir olay değeri taşımadığını göstermek üzere ona yer ayırmaktır. Braudel ise anlatı açısından olduğu kadar bilim açısından da en az mantıklı görünen üçüncü yolu seçer ve olay-olmayan bu olayı, anlatının kronolojik sırasında beklenen konumun dışında anlatır (Rancière, 2011, s. 37).

Bu seçim edebî bir edime karşılık gelir. Olayın yerini değiştirmek ve kitabı sonucundan ayıran boşluğun kıyısına koymak, “olayı kendisinin metaforuna dönüştürmek” anlamına gelir (Rancière, 2011, s. 38). II. Felipe’nin yeri değiştirilmiş ölümü böylece belirli bir tarihin, yani olaylar ve krallar tarihinin, ölümünün metaforuna dönüşür. Kitabı sonlandıran kuramsal olay da bu metafordan çıkar: kralların ölümü artık bir olay değildir (Rancière, 2011, s. 38).

Bu okumanın Braudel’in metninde izlenebilir bir dayanağı vardır; ancak Braudel’in söyledikleri ile Rancière’in okuma çerçevesi arasındaki mesafe korunmalıdır. Braudel, II. Felipe’yi büyük planlar yapan bir stratejist olarak değil, “gücünü nihayetsiz bir ayrıntılar silsilesi içinde” gören, kaleminin altında “asla genel fikirler veya büyük planlar” belirmeyen bir yönetici olarak betimler (1990, s. 394). Hemen ardından bireyselliğin kavranması güç fazlalığına dikkat çeker:

Yalnız birey ve bunun meydana getirdiği esrar ne kadar da taşkındır! Biz tarihçiler bu noktayı iyi yakalayamıyoruz: tıpkı elçiler gibi, bizi de en ince nezaketle kabul etmekte, bizi dinlemekte, çoğu zaman anlaşılmaz bir şekilde alçak sesle konuşmakta ve bize asla kendinden söz etmemektedir (Braudel, 1990, s. 393).

Braudel’in betimlemesinde kral, tarihin yapısal akışı içinde eriyen bir gölge değil, taşkınlığı kavranamayan bir esrardır. Rancière aynı pasajları kendi okuma çerçevesinde yeniden alır ve alçak sesle konuşan, kendinden söz etmeyen kralı “dilsiz ya da kâğıttan bir kral”a (2011, s. 38) dönüştürür. Rancière’in bu okuması, Braudel’in metninin söylediğinden çok söylemeden yaptığını açığa çıkarır; bireyselliğin esrarını betimleyen pasajlar, aynı zamanda eski tarihin adlandırılmış

öznesini yeni tarihin yapısal öznesi karşısında konumlandıran bir edebî yordamın parçasıdır.

Kralın bu konumlandırılması üç yükümlülüğün birden işlediği bir eklemeliğin ürünüdür ve edebî yordamlar bu eklemeliğin işleyiş ortamını oluşturur. Olay-olmayan anlatılması, bir öznenin sahneye taşınmasını dayatır; bu özne yapısal süreçlerin ışığında yeniden tanımlandığında bilimsel yükümlülük karşılanır; siyasi yükümlülük ise yeni öznenin demokratik çağın koşullarına uygun olmasını, yani artık adlandırılmış bir kral değil, adı konmamış bir kolektif olmasını buyurur. Braudel, *Akdeniz*'in “Sonuç” bölümünde yapısalcılığının onu “bizzat hayatın kaynaklarına, en somut, en gündelik, en tahrip edilemez, en adsız olarak insani olana” yönelttiğini söyler (1990, s. 400). “Adsız” ifadesi Braudel’in kendi metninde yapısalcılığını soyut bir yapı modelinden ayırma kaygısının ürünüdür, Rancière’in çerçevesinde ise yeni tarihin adlandırılmış kralın yerine edebî yordamlarla kurduğu öznenin adına karşılık gelir. Üç yükümlülüğün eklemeliğiyle beliren bu özne, çalışmanın bundan sonrasında “tarihin poetik öznesi” olarak anılacaktır. Bu adlandırma Rancière’in terminolojisine ait değildir; çözümlemenin gerektirdiği yorumsal bir konumlamadır. Braudel’in metodolojik bir tercih olarak sunduğu şey, böylece Rancière’in çözümlemesinde poetik bir kuruluş olarak okunur ve söylemin bilim statüsünü kuran yordamlar düzeni somut bir sahnede izlenebilir hâle gelir. Geriye, bu kuruluşun hangi edime bağlandığı sorusu kalır: Tarihçinin seçme özgürlüğüne mi, anlatının zamansal yapısına mı, yoksa söylemin içkin yordamına mı? Bu sorunun yanıtı, Rancière’in açtığı hattı, anlatısallığı bilimsellik karşıtlığının dışına taşıyan diğer çözümlemelerden ayırt etmeyi gerektirir.

3. ANLATISALLIĞIN KONUMU: VEYNE, RICOEUR VE RANCIÈRE

Anlatının tarihyazımındaki indirgenemezliği Rancière'den önce Veyne ve Ricoeur tarafından ortaya konmuştur. Thomson'ın aktardığı gibi, özellikle Ricoeur, *Annales* tarihyazımının olay tarihini yapılar ve konjonktürler lehine ikame etmeye çalışmasına karşın yarı-olaylar biçiminde olaya bağımlı kaldığını ortaya koymuştur, Rancière'in Braudel okuması da bu hattın bir uzantısıdır. Nitekim Ricoeur, sonraki çalışması *Hafıza, Tarih, Unutuş*'ta Rancière'in Braudel okumasını kendi çözümlemesinin özgün bir genişletmesi olarak anar ve her ikisinin de yeni tarihin merkezinde olaya dayalı bir olay örgüsünün yinelenildiğini saptadığını belirtir (Thomson, 2011, s. 207). Davis'in konumlandırmasıyla bakıldığında, anlatısallık söz konusu olduğunda Rancière, Veyne, White, Ricoeur ve Carrard'la aynı düzleme yerleştirilebilir (2010, s. 63). Bu ortaklık saptamasının altındaki farklılıklar, ancak her düşünürün bilimsellik–anlatısallık karşıtlığını hangi yönden aştığı sorulduğunda ayırt edilebilir hâle gelir. Veyne ve Ricoeur bu karşıtlığı aşan iki temel konumu temsil eder ve Rancière'in üçüncü hattının sınırlarını çizer; ne var ki bunu birbirinden karşıt yönlerden yaparlar. Bu çalışmada her iki konum, II. Felipe sahnesi üzerinden Rancière'in poetik okumasıyla karşılaştırılarak ele alınacaktır.

Veyne bilimsellik–anlatısallık karşıtlığını, bilim kutbunu söylemin dışına alarak aşar. Onun için daha çok açıklamak daha iyi anlatmak demektir. Bu nedenle sözcüğün bilimsel anlamında bir tarihsel açıklama yoktur; tarihin başardığı şey, olay örgüsünün serimlenmesine dayanan bir anlamadır (Veyne, 1984, s. 88; ayrıca s. 93). Burada elenen olgusal hakikat değil, yasaya dayalı (nomolojik) anlamda açıklamadır. Bu eleme, Veyne'in ay-altı dünyaya ilişkin kabulünden çıkar. Buna göre tarihin “derinliği” yoktur (Veyne, 1984, s. 104), ay-altı dünya yalnızca karmaşıktır

(Veyne, 1984, s. 88) ve anlama bu karmaşıklığı serimlemekten başka bir şey yapmaz.

Veyne'in bu hamlesini Ricoeur daha keskin bir çerçeveye oturtur. Ricoeur'e göre Veyne, "anlatısalcı" akım ile mantıksal pozitivistin stratejik kavşağında yer alır ve konumunu açıklama iddiasının azaltılması ile anlatma gücünün yükseltilmesi arasındaki dengeyle kurar (2009, s. 138). Ricoeur'ün bu yerleştirmenin ötesindeki katkısı, Veyne'in anlamaya yönelerek eleme hareketinin yönünü belirginleştirmesidir. Bu yöneliş, Veyne ile Rancière arasındaki ilk ayrım eksenini, yani bilimsellik–anlatısallık karşıtlığının hangi yönden aşıldığı sorusunu görünür kılar. Rancière, Veyne'in tersine, bilim kutbunu elemek yerine onu poetik olarak yeniden kurar. Bu çerçevede bilim-etkisi, edebî yordamların ürettiği bir başarıdır ve her iki düşünür de pozitivist epistemolojiyi geride bırakır; ancak pozitivist reddetmek, tek başına Rancière'in konumuna götürmez.

Yöneliş ayrımı, ardında duran ikinci bir soruyu da görünür kılar: yapılandırıcı edim nereye yerleştirilir? Veyne'de bu edimin yeri tarihçidir. Olay örgüsü, tarihçinin olaysal alandan dilediğince kestiği, kronolojik olmak zorunda bulunmayan bir kesittir; olgular yalıtık değildir, nesnel bağlantıları vardır, ancak hangi kesiti alacağına tarihçi karar verir (Veyne, 1984, s. 32). II. Felipe'nin yerinden edilmiş ölümü, Veyneci bir okumada tarihçinin bu seçme özgürlüğünün bir örneği olarak görünür. Bu özgürlük keyfilikle karıştırılmamalıdır, çünkü Veyne'de özgür olan konunun seçimidir, seçilen konu içindeki olgular ve bağlantıları olduğu gibi durur (Veyne, 1984, ss. 32, 42-43). Rancière'in çerçevesinde ise yapılandırıcı edim tarihçide bulunmaz. Yordam, bir öznenin tercihi olarak değil, söylemin bilim statüsünü kuran kişisel-olmayan ortam olarak işler.

Ricoeur tarafına geçildiğinde eksen zamansallığa geçer. Ricoeur'e göre sıradan kronolojinin aşılması, her türlü zamansallık biçiminin ortadan kaldırılması anlamına gelmez. Augustinus'tan Heidegger'e uzanan zaman ontolojisi geleneği, kronolojiye indirgenemeyecek zamansal özelliklerin varlığını gösterir (Ricoeur, 2009, s. 122). Ricoeur tam da bu nedenle Mink'in biçimlendirme işleminin merkezindeki "birlikte kavrama" eyleminden her türlü zamansal özelliği atma eğilimine itiraz eder; çünkü zamansal özellikler biçimlendirme işleminden soyutlanabilecek bir kalıntı değildir (Ricoeur, 2009, s. 119). Aynı eğilim Veyne'de de yinelenir. Olay örgüsü kavramını "zaman kavramına gereksinim duymayacağı noktaya kadar" yayabileceğini düşünen Veyne, böylece Mink'in çizgisiyle paralel bir zaman-sızlık (*achronicité*) projesi geliştirir ve Ricoeur de bu paralellığa dikkat çeker (Ricoeur, 2009, s. 140). Veyne ile Ricoeur anlatının tarihyazımındaki indirgenemezliğinde ortaklaşırlar; ancak anlatısallığı temellendirme biçimleri bakımından ayrışırlar, çünkü Veyne olay örgüsünü zamandan arındırma eğilimindeyken, Ricoeur anlatının özgül zamansallığını bir zaman ontolojisine bağlar.

Bu karşıtlık, II. Felipe sahnesine dönüldüğünde somut bir metin çözümlemesi düzeyinde belirginleşir. *Zaman ve Anlatı*'nın ikinci cildinde Ricoeur, Braudel'in yapıtını üç düzeyiyle birlikte bir yarı-olayörgüsü olarak okur (2009, s. 209); bu kullanım Veyne'in olayörgüsü kavramına verdiği geniş anlama yaslanır. Yapıtın üç bölümünden her biri ayrı olarak var olabilir; ancak asıl kavranması gereken, aralarındaki geçiş yapılarının oluşturduğu birliktir. Bu birliğin kavranması, "yapıtın üç bölümünün oluşturduğu bütüne bağlanan olayörgüsünün ayırıcı niteliğini tanımak" anlamına gelir (Ricoeur, 2009, s. 199). Bu güçlü yarı-olayörgüsünün gerçek sonu II. Felipe'nin bireysel ölümü olmaktan çok, "dünya tarihi sahnesinde kolektif kahraman olan Akdeniz'in gerilemesi"dir; Ricoeur bunu daha somut olarak iki

siyasal dev gücün çatışması ve tarihin Atlantik’e ve Avrupa’ya kayması olarak tanımlar (2009, s. 211).

Yapıtın yine de II. Felipe’nin ölümüyle sona ermesini Ricoeur ayrı bir sorun olarak ele alır. Braudel açısından bu ölüm büyük bir olay sayılmaz; ancak Ricoeur için aynı ölüm “bir açıklamanın dokusu içine tam olarak oturmayan bireysel bir yazgıyı açığa çıkarır ve böyle bir açıklamanın boyutları da ölümcül zamanın boyutları değildir” (2009, s. 209). Ricoeur bu noktayı keskin bir soruyla ifade eder: “Böyle bir yazgıyı kestirip atan ölüm olmadan da, tarihin, insanların tarihi olup olmadığını bilebilir miyiz?” (2009, s. 209). Soru retorik görünse de ontolojik bir iddiaya işaret eder: Tarihsel bilgi, ne denli yapısal olursa olsun, yaşanan zamanın indirgenemez niteliğini tümüyle ortadan kaldıramaz. Ricoeur bu gerilimi genelleştirir ve eğer kısa soluklu olay bizim yapmadığımız zamanın bilincine varma önünde bir engel yaratırsa, uzun süre de “bizim var olduğumuz zamana bir engel” yaratabilir (2009, s. 226) der. Ricoeur için anlatının işlevi tam da bu indirgenemezliği taşıyabilmektir.

İki okumanın hangi noktada ayrıştığı, Braudel’in kendi metninden izlenebilir. II. Felipe bölümünün son cümleleri şöyledir:

Eylül 1598’de sona eren bu uzun can çekişmenin Akdeniz tarihinin büyük bir olayı olmaması için tüm yeterli nedenler vardır. Biyografik tarihi ile yapılanın tarihinin arasındaki ve bundan da fazlası, mekânların tarihi arasındaki mesafelerin yeniden vurgulanması için gereken tüm yeterli nedenler...(Braudel, 1990, s. 394).

“Mesafelerin yeniden vurgulanması” ifadesi, her iki okumaya da açıktır. Ricoeur için bu mesafe, açıklamanın dokusu içine tam olarak oturmayan bireysel bir yazgının açığa çıkardığı zamansal gerilimdir. Rancière’in çerçevesinde ise aynı mesafe,

biyografik tarih ile yapıların tarihi arasındaki uzaklığı yeniden üretmek söylemin bilim statüsünü kuran edebî bir yordamdır. İki okumayı ayıran, anlatının indirgenemezliğinin neye bağlandığıdır. Aynı sahne Ricoeur'de yaşanan zamanın tüketilemezliğine, Rancière'de söylemin poetik kuruluşuna açılır.

Üç düşünür anlatının tarihyazımındaki indirgenemezliğinde ortaklaşır. Ayrım, bu indirgenemezliğin nereye dayandırıldığı sorusunda belirir. Veyne için dayanak tarihçinin anlama edimidir, Ricoeur için yaşanan zamanın açıklamayla tüketilemez kalıntısıdır. Her iki konumda da dayanak söylemin dışındadır. Rancière ise indirgenemezliği söylemin içine, kendini bilim olarak kuran yordamlara yerleştirir. Bu yer atama, anlatıyı bilim etkisinin örtüsü değil koşulu olarak tanıır. Rancière'in hamlesi tarihyazımının çözümleme zeminini de değiştirir. Veyne'de tarihyazımının ölçütü anlamının yeterliliğinden, Ricoeur'de yaşanan zamanın anlatı yoluyla dolayımından gelir; Rancière'in çerçevesinde ise tarihyazımı, kendi içkin yordamları üzerinden okunabilir bir yazma rejimidir. Tarihsel bilgi böylece dış bir hakikat alanıyla karşılaştırmadan değil, kendi imzasının kuruluş yordamından çözümlenebilir hâle gelir. II. Felipe sahnesi bu kazanımı somutlaştırır: Aynı sahne Veyne'de tarihçinin seçme ediminin örneği, Ricoeur'de yaşanan zamanın indirgenemezliğinin işareti olurken Rancière'de söylemin kendini bilim olarak imzalama yordamının göstergesidir. Geriye şu soru kalır: Söylemin kendini bilim olarak imzalayışı, hangi sözün hakikat taşıyıcısı sayılacağı sorusundan ayrı düşünülebilir mi?

4. SÖZ FAZLASI: POETİKANIN SİYASAL KOŞULU

Bir söylemin bilim etkisini üretmesi, hangi sözün hakikat taşıyıcısı sayılacağının belirlenmesini de gerektirir. Bu belirleme

salt epistemolojik bir işlem midir, yoksa kendi içinde siyasal bir koşula mı dayanır? Thomson, Rancière’in daha önceki yazılarında Fransız tarihçiliğinin ampirik bir başarısızlığı olarak değerlendirdiği sorunu *Tarihin Adları*’nda modern tarihyazımının kurucu özelliklerinde temellendirdiğini saptar (2011, s. 206). Bu yer değiştirme, sorunu tarihçilerin bireysel pratiğinden disiplinin kuruluş koşullarına taşır ve tarihin bir disiplin olarak ortaya çıkışının “daha köktenci bir düzeyde” hangi siyasal koşullar üzerinde kurulduğu sorusunu açar (Thomson, 2011, s. 206). *Tarihin Adları*’nın “Söz Fazlalığı” bölümü bu soruyu somut bir sahne üzerinden işler.

Bu siyasal koşulun ilk işareti, “Ölü ya da dilsiz kral” sahnesinin tam karşısına yerleşen başka bir figürdür. Bu figür “aşırı konuşan, yanlış konuşan, uygun yerin ve hakikatin dışında kaldığı hâlde konuşan kanlı canlı biri”dir (Rancière, 2011, s. 52). Onun “körü körüne ve kör edici sözü” tarihçinin sözünün ciddiyetine meydan okur. Tarihçinin önünde bu sözü ele almanın farklı olasılıkları belirir; Rancière’in ifadesiyle, “söylediği şeyin sahilliğine güvence verecek nitelikten yoksun bir öznenin sözünün oluşturduğu bu olayı/olay-olmayanı nasıl ele aldığına bağlı olarak” tarihçi ya vakayiname ya tarih, ya edebiyat ya bilim üretecektir (2011, s. 52). Bu seçim yalnızca epistemolojik bir karar değildir; aynı zamanda konuşma konumlarının dağılımına ilişkin bir karardır. Tarihçi kendi sözünü hangi sözün üstünde kurduğunu da burada belirler.

Rancière’in somut örneği, Tacitus’un *Annales*’inin ilk kitabında (*Ann.* 1.16–1.17) yer alan Pannonia lejyonlarının isyanıdır. Tacitus, isyanın kışkırtıcısı Percennius’u sahneye çıkarmadan önce onun konumunu kurar; Rancière’in aktardığı biçimiyle Percennius, “daha önce tiyatrolarda şakşakçılık yapan bir grubun şefiyken sonradan asker olan, sivri dilli ve komedyenlerin çevirdiği dolaplardan entrikacılığı iyi öğrenmiş” biridir (Rancière, 2011, s. 53). İsyanın koşulları da bir boşluğu

işaret eder; Augustus yeni ölmüştür, Tiberius henüz tahta çıkmamıştır, general matem ya da sevinç gerekçesiyle talimleri tatil etmiştir (Rancière, 2011, s. 53)². Tacitus'un kendi anlatısında ise bu boşluğa, “en iyi adamların dağılmasının” ardından “en kötü ruhları” etrafına toplayan bir figür yerleştirilir (Tacitus, *Ann.* 1.16). Böylece Tacitus, Percennius’un sözünü aktarmadan önce konuşma konumunu kurmuş olur. Tiyatrodan gelen geçmişi, iktidar boşluğunda toplanmış bir kalabalığa hitap etmesi ve bu kalabalığın “en kötü ruhlar”dan oluşması, sözün içeriğinden bağımsız olarak bu konumu değersizleştirir. Rancière’in deyişiyle Tacitus, “inandırıcı sözünü Percennius’a söyletmeden önce bu sözü boş ve hükümsüz ilan eder” (2011, s. 53).

Rancière, bu sahnede belirleyici olanın sözün doğruluğu ya da yanlışlığı olmadığını vurgular. Percennius’un sebepleri hakikatle ilişkilendirilmez; çünkü meşru bir konuşma konumuna sahip olmayan birinin sözü “tanımı gereği derinlikten yoksundur” (Rancière, 2011, s. 54). Tacitus’un anlatı düzeni, konuşma konumunun değersizleştirilmesiyle sınırlı kalmaz ve konuşmanın aktarım biçimini de denetim altına alır. Nitekim Rancière, Tacitus’un Percennius’a “dolaylı üslup”la söz verdiğine dikkat çeker (2011, s. 56). Dolaylı üslup, konuşanın sözünü tarihçinin söylemine katarak meşru ile gayrimeşru konuşmacı arasındaki karşıtlığı bulanıklaştırır ve sözü hem aktarır hem denetim altına alır. Tarihsel bilgi böylece iki katmanlı bir edimle kurulur: Bir katmanda konuşma konumu sahnenin tanıtımıyla önceden dağıtılır, diğesinde ise bu dağıtım, aktarım tekniğiyle pekiştirilir.

² Rancière’in burada anlatıyı bir “nesnel boşluk” çerçevesinde yeniden kurduğu belirtilmelidir. Tacitus’un kendi metninde Blaesus, hem Augustus’un ölümünü hem de Tiberius’un tahta çıkışını öğrenmesinin ardından talimleri tatil eder; matem ya da sevinç gerekçesi bu iki habere birden bağlıdır (Tacitus, *Ann.* 1.16). Rancière’in okuması, iki olay arasındaki ardışıklığı bir aralık olarak yorumlayıp ortaya iktidar geçişinin henüz kapanmadığı bir boşluk durumu çıkarır (Rancière, 2011, s. 53).

Tacitus'un bu poetik edimi, sözü değersizleştirdiği aynı hamlede paradoksal bir olanak da açar. Rancière'in deyişiyle Tacitus, Percennius'un sesini iptal ederek "aynı zamanda gelecekteki rütbesiz askerler ve hatipler için bir yıkıcı belagat örneği" yaratmış olur; bu kuşaklar bundan böyle "sesi yitip gitmiş Percennius'un değil, gerekçelerini bütün Percennius'lardan daha iyi ifade eden Tacitus'un sözlerini yineleyecektir" (2011, s. 58). Değersizleştirme böylece kendi karşıtını üretir ve konuşma hakkı, geri çekilen sesin söylediği, tarihçinin söyleminden geçerek geri döner. Söz fazlası bu çerçevede Tacitus sahnesine özgü bir istisna olmaktan çıkar ve konuşan varlıkların ortak koşulu olarak belirir: "Konuşan varlıklarda her olay, söyleme eyleminde özgül bir yer değiştirmeye kendini gösteren bir söz fazlalığına bağlıdır" (Rancière, 2011, s. 59).³

Disagreement'ta Rancière aynı koşulu farklı bir kavramsal düzlemde adlandırır, ona göre "modern siyasal hayvan her şeyden önce edebî bir hayvandır; sözcüklerin düzeni ile bedenlerin düzeni arasında her birinin yerini belirleyen ilişkileri çözen bir edebîlik [literariness] çevrimine kapılmıştır" (Rancière, 1999, s. 37). Edebîlik, sonraki metinlerde Rancière'in açıkça verdiği tanımıyla, "meşrulaştırıcı bir sistem olmaksızın dolaşan yazılı sözün statüsü"ne karşılık gelir (Rancière, Guénoun ve Kavanagh, 2000, s. 7; akt. Chambers, 2013, s. 115). Bu statü, söz ile bedene atanmış yer arasındaki sabit karşılığı çözer ve yerleşik dağılımı yeniden sorgulanır kılar. Chambers'ın dikkat çektiği gibi bu kavramın izi *Tarihin Adları*'nın "Söz Fazlalığı" bölümüne kadar uzanır; söz fazlası, tarihyazımı poetikasında belirlediği koşulu siyasal hayvanın kuruluşunda da yineler (2013, s. 114).

Rancière aynı bağlamda *littérarité*'yi sözcüklerin, zamanın ve mekânın dağıtımına bağlar (Chambers, 2013, s. 115). Yazılı

³ Rancière'in Tacitus sahnesi üzerinden geliştirdiği bu okumanın Anglo-Amerikan tarih teorisi tartışmasındaki ayrıntılı bir tahlili için bkz. Parker, 2009.

söz, dolaşımını düzenleyen herhangi bir otoriteye bağlı olmadığı için bu dağıtımın sabitliğini gevşetir. Rancière bu gevşemeyi siyasal öznelleşmenin koşulu olarak okur; siyasal öznelleşme, sesi (*phône*) olan canlının *logos*'la karşılaşmasında açılan boşlukta gerçekleşir (1999, s. 37). Konuşma konumları sabitlikten yoksun kaldığında, konuşma hakkı olmayanların, Percennius gibi, plebler gibi, konuşan öznel olarak belirmesi mümkün olur.

Percennius sahnesi konuşma konumlarının dağılımını tarihyazımı poetikası düzeyinde sergiler, *Disagreement* ise aynı meseleyi siyaset felsefesinin kurucu sahnelerinden biri üzerinden yeniden kurar. Ballanche'ın Livius'u yeniden yazışında Roma plebleri Aventine Tepesi'ne çekilmiştir. Patrici düzeninde pleblerle tartışmaya yer yoktur; çünkü plebler, kentin simgesel kaydında yer almayan, *logos*'tan yoksun varlıklar olarak konuşamaz: “adsız olan konuşamaz” (Rancière, 1999, s. 23). Bu düzende pleblerin ağızlarından çıkan, ancak “gürültü” sayılabilir (Rancière, 1999, s. 24). Ballanche'ın metni bu konumu içeriden aşar. Plebler kendilerine ad verir, temsilciler atar, sözleşme yapabilecek öznel olarak belirir ve “kendilerini inkâr edenlerin sahip olduğu aynı özellikleri paylaşan konuşan varlıklar” olarak kendilerini kurar (Rancière, 1999, ss. 24–25).

Tacitus'un Percennius'u ile Ballanche'ın plebleri iki farklı düzlemde aynı soruyu kurar: Meşru bir konuşma konumundan yoksun olanın sözü, bir öznenin sözü olarak sayılabilir mi? *Tarihin Adları*'nda bu soru tarihyazımı poetikası düzeyinde işlenir, *Disagreement*'ta ise siyasetin kuruluş koşuluna dönüşür ve siyaset, sayılmayanların konuşan öznel olarak sahnelendiği yerde başlar (Rancière, 1999, ss. 24–25). İki sahne arasındaki ilişki salt bir benzerlik değildir. Percennius sahnesinde tarihçi, fazla sözü kendi yordamlarıyla düzenler, Ballanche sahnesinde ise konuşma hakkı olmayanlar bu düzeni doğrudan ihlal eder.

Disagreement böylece tarihyazımı poetikadaki dağıtımı, düzeni bozanların edimi olarak yeniden okunabilir kılar.

Rancière'in iki sahne üzerinden yürüttüğü çözümleme, bilginin poetikasının daha baştan siyasal olduğunu gösterir. Bir söylemin bilim etkisini üretmesi, hangi sözün hakikat taşıyıcısı sayılacağını belirlemekle sınırlı değildir, çünkü konuşan özne ile söz nesnesi arasındaki ayrımı da kurar. Bu kuruluş, Rancière'in duyulur olanın paylaşımı (*le partage du sensible*) olarak adlandırdığı dağıtımın, yani sözcüklerin, zamanın ve mekânın dağıtımının bir parçasıdır (Chambers, 2013, s. 115). Tarihsel bilginin poetikası bu nedenle siyasal öznelleşmenin koşullarıyla ortak bir zemine yaslanır ve her ikisi de söz ile yer arasındaki sabit karşılığın çözülmesinden ve yeniden kurulmasından doğar. Buradan tarihyazımına ilişkin bir okuma çerçevesi çıkar. Tarihsel söylemin poetik incelenmesi, tarihçinin hangi sesi hakikat taşıyıcısı, hangi sesi gürültü saydığını ve sözü kime verip kimi söz nesnesine dönüştürdüğünü çözümler ve böylece kendi konusunun siyasal koşullarını da görünür kılar.

5. SONUÇ

Anlatısallık tartışmasının uzun seyri boyunca tarihsel söylemin bilim olarak kurulup kurulamayacağı sorusu farklı yönlerden ele alınmıştır; ancak söylemin bilim statüsünü hangi edebî yordamlarla ürettiği sorusu kendi başına bir araştırma konusu olarak nadiren açılmıştır. Rancière'in *Tarihin Adları*'ndaki müdahalesi tam da bu sorunun açılmasıdır. Tarihsel söylemin bilim iddiasını onaylamaya ya da geçersiz kılmaya çalışmak yerine, o iddianın söylemin içinden hangi yordamlarla taşındığını sorar. Sorunun bu biçimde kurulması, “tarih bilim midir?” ikilemini geride bırakır ve tartışmayı bilim etkisini üreten yazma rejiminin çözümlenmesine yöneltir. Çözümlenen şey bir disiplin iddiasının haklılığı değil, söylemin kendi imzasıdır.

Bu yer değiştirmenin üç kavramsal sonucu vardır. İlki, bilimsel, anlatsal ve siyasi yükümlülüğün tek söylemde tutulmasının edebî bir eklemlene işine bağlanmasıdır; söz konusu yükümlülükler arasındaki gerilim, söylemin yazma düzeninde sürdürülür. İkincisi, eski tarihin adlandırılmış öznesinin yerini alan adsız öznenin “tarihin poetik öznesi” olarak konumlandırılmasıdır. Bu özne üç yükümlülüğün edebî eklemlenmesinde belirir. Üçüncüsü, yapılandırıcı edimin söylemin içkin ortamına yerleştirilmesidir. Veyne’de tarihinin seçme edimine, Ricoeur’de yaşanan zamanın indirgenemezliğine bağlanan bu edim, Rancière’de söylemin kendi işleyişine yerleşir. Üçüncü hattın özgünlüğü bu yer atamasından doğar, çünkü bilim etkisi onun çerçevesinde üretilen bir başarıdır.

“Ölü Kral” ve Percennius sahneleri bu yer atamasının iki yüzünü açar. Braudel’in II. Felipe’yi anlatının kronolojik sırasından çıkardığı an, üç yükümlülük arasındaki gerilimin edebî bir yordamla nasıl taşındığını gösterir; Tacitus’un Percennius’un sözünü konuşma konumuyla birlikte önceden değersizleştirilmesi ise meşru sözün dağıtımını kurar. İki sahnenin birlikte okunmasından şu sonuç çıkar: bilim-etkisinin üretilmesi, hakikat taşıyıcısı sayılacak sözün belirlenmesini ve konuşan özne ile söz nesnesi arasındaki dağıtımı eş zamanlı olarak kurar. Poetika siyasal koşulu kendi işleyişinin bileşeni olarak taşır. *Disagreement*’ın Ballanche/plebler sahnesi aynı koşulun siyaset felsefesindeki karşılığını sergileyerek iki düzlemin ortak hattını görünür kılar.

Bu çerçeve, kazanımlarına karşın üç soruyu açık bırakır. Birincisi ölçüt sorunudur. Poetik bir yordamı saptamak, metnin somut dokusundan kopmayan ve denetlenebilir kanıtlar gerektirir; aksi hâlde çözümleyicinin kendi yorumsal kararı, metnin yapısal koşuluymuş gibi sunulabilir. Bu olasılık, yordam saptamasının metinsel dayanaklarla desteklenmesini zorunlu kılar. İkincisi normatif bağlanma sorunudur. Bilim etkisinin nasıl

üretildiğine ilişkin bir tanı, alternatif bir yazma ya da okuma pratiğine bağlanmadığı sürece eleştirel konumun yöneldiği yer belirsiz kalır; çerçevenin tanı gücü ile dönüştürücü kapasitesi arasındaki ilişki kurulmayı bekler. Üçüncüsü tarihsellik sorunudur. Anlatısallığı bir zaman ontolojisiinde temellendirmeyi reddetmek tutarlı bir konumdur, ancak bu ret, yaşanan zamanın tarihsel söylemde nasıl iz bıraktığı sorusunu Rancière'in çözümlemesinin dışına taşır. Tarihsel bilginin bir poetikası, deneyimin zamansallaşması sorusuyla yeniden karşılaşmak durumundadır.

Sıralanan sorular, *Tarihin Adları*'nın açtığı hattın sürdürülmesini bekleyen yönlerini adlandırır. Açık kalan üç sorunun ölçüt, normatif bağlanma ve zamansallık ekseninde ayrı ayrı temellendirilmesi, çerçevenin tarihyazımı tartışmasındaki taşınabilirliğini belirler. Bu hat bilimsellik ile anlatısallığı birbirinin koşulu olarak düşünmeyi olanaklı kılar.

KAYNAKÇA

- Braudel, F. (1990). *II. Felipe döneminde Akdeniz ve Akdeniz dünyası* (Cilt 2, M. A. Kılıçbay, Çev.). İstanbul: Eren Yayıncılık. (Özgün eser 1949 tarihli dir)
- Chambers, S. A. (2013). *The lessons of Rancière*. Oxford: Oxford University Press.
- Davis, O. (2010). *Jacques Rancière*. Cambridge: Polity Press.
- Iggers, G. G. (2005). *Historiography in the twentieth century: From scientific objectivity to the postmodern challenge* (With a new epilogue by the author). Middletown: Wesleyan University Press.
- Parker, A. (2009). Impossible speech acts: Jacques Rancière's Erich Auerbach. In G. Rockhill & P. Watts (Eds.), *Jacques Rancière: History, politics, aesthetics* (pp. 249–257). Duke University Press
- Rancière, J. (1999). *Disagreement: Politics and philosophy* (J. Rose, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rancière, J., Guénoun, S., & Kavanagh, J. H. (2000). Literature, politics, aesthetics: Approaches to democratic disagreement. *SubStance*, 29(2), 3–24.
- Rancière, J. (2004). *The politics of aesthetics: The distribution of the sensible* (G. Rockhill, Trans.). London: Continuum.
- Rancière, J. (2009). A few remarks on the method of Jacques Rancière. *Parallax*, 15(3), 114–123. doi:10.1080/13534640902982983
- Rancière, J. (2011). *Tarihin adları: Bilgi poetikası alanında bir deneme* (C. Yardımcı, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün eser 1992 tarihli dir)

- Ricoeur, P. (2009). *Zaman ve anlatı 2: Tarih ve anlatı* (M. Rifat, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün eser 1983 tarihlidir)
- Tacitus. (1876). *The annals* (A. J. Church & W. J. Brodribb, Trans.). London: Macmillan.
- Thomson, A. (2011). On the shores of history. In P. Bowman & R. Stamp (Eds.), *Reading Rancière: Critical dissensus* (pp. 200–215). London: Continuum.
- Vann, R. T. (1995). Turning linguistic: *History and Theory* and history and theory, 1960–1975. In F. R. Ankersmit & H. Kellner (Eds.), *A new philosophy of history* (pp. 40–69). London: Reaktion Books.
- Veyne, P. (1984). *Writing history: Essay on epistemology* (M. Moore-Rinvolucrici, Trans.). Middletown: Wesleyan University Press.

GETTİER SONRASI EPİSTEMOLOJİDE BİLGİNİN ANALİZ EDİLEBİLİRLİĞİ İNANCI VE TIMOTHY WILLIAMSON'IN ELEŞTİRİLERİ

Asım DİLMAÇÜNAL¹

1. GİRİŞ

Platon'un eserlerinde, erken döneminden itibaren bazı ayırt edici hususlar kolayca fark edilir. Eserlerine aşina olan herkesin onaylayacağı üzere diyalog biçimi, mitos-metafor kullanımı ve edebî yapı, yoğun ironi ve *aporia*, söz konusu ayırt edici hususlar arasında sayılabilir. Bunların yanı sıra Platon'un kavramların özünü bulmaya yönelik ısrarı da bu ayırt edici yönler arasına eklenebilir. Platon, kavramların doğasını sorguladığı bu çalışmalarında, tanım yapmaya dair pek çok ipucu verir. Sözelimi; tanımı aranan kavrama dair örnekler sunulmasının tanım yapmak anlamına gelmediği, tanım yapma girişiminin öz arayışı olduğunun unutulması, tanımın kısır döngüden kaçınması gerektiği gibi kurallar bu ipuçlarından bazılarıdır. Diyaloglarda Sokrates'in muhataplarının sıklıkla düştüğü bu yanılgılar, tam da ilgili ipuçlarının unutulmasından veya göz ardı edilmesinden kaynaklanır. Böylece tanım girişimleri başarısızlıkla sonuçlanır. Bu hususlardan kaçınmak güçlü bir tanım yapmanın gereğidir. Platon'un çeşitli kavramların doğasını sorgularken ipuçlarını gördüğümüz bu titiz yöntemi, bilginin ne olduğuna dair araştırması söz konusu olduğunda da belirleyicidir. Neredeyse

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0003-1921-5733.

tamamı bilginin doğasına ayrılmış *Theaitetos* diyalogu boyunca da ilgili ipuçları merkezdedir.

Platon *Theaitetos* diyalogunda bilginin ne olduğunu sorgular. Onun metninin tartışmalı son tanımı “logosa dayanan doğru sanı”, çağdaş dönemde “gerekçelendirilmiş doğru inanç” (*GDI*) olarak devralınır. Edmund Gettier, Platon’a dayandırılan bu bilgi tanımının şans faktörünü dışlamadığı gerekçesiyle yetersizliğini, iki örnek üzerinden çarpıcı bir biçimde gösterir. Bu yetersizliğin gösterilmesinin üzerine, 20 yıllık süreçte epistemolojiciler tarafından pek çok tanım girişiminde bulunulur ve bu tanımları zora sokan bir o kadar Gettier tipi karşı örnekler ortaya konur. Bu örneklerin ortak özelliği, bilgiyi tanımlamak için ya gerekçelendirilmiş doğru inanca bir unsur eklemek ya gerekçelendirmeyi yeterli hale getirmek ya da gerekçelendirmenin yerine bir unsur ikame etmek biçimindedir. Fakat Timothy Williamson² (2000), bu geleneğe karşı çıkar ve

² Timothy Williamson, günümüz analitik felsefe geleneğinin, özellikle epistemoloji, mantık ve metafizik alanlarındaki en önemli ve en çok atıf alan temsilcilerindendir (Gençer ve Şen, 2026). Williamson, 1955 yılında İsveç’in Uppsala kentinde doğmuştur. Lisans eğitimini de (matematik ve felsefe alanlarında) felsefe doktorasını da Oxford Üniversitesi’nde tamamlamıştır. Temel uzmanlık alanları arasında epistemoloji, mantık, metafizik ve dil felsefesi yer alır. Trinity College Dublin’de öğretim görevlisi, University College Oxford’da akademi üyesi ve eğitmen, Edinburgh Üniversitesi’nde Mantık ve Metafizik Profesörü olarak görev yapmıştır. 2000-2023 yılları arasında Oxford’da Wykeham Mantık Profesörlüğü görevini yürütmüştür. (Felsefe dünyasında son derece prestijli bir kürsüdür; A.J. Ayer ve Michael Dummett gibi isimlerden devralmıştır). Güncel olarak Oxford Üniversitesi’nde Kıdemli Araştırma ve Öğretim Üyesi, emekli Wykeham Mantık Profesörü ve New College üyesi (Professorial Fellow) unvanlarını taşır. Kariyeri boyunca MIT, Princeton, Yale (2018’den beri Whitney Griswold Misafir Profesörü olarak), Berkeley, Avustralya Ulusal Üniversitesi ve Hong Kong Çin Üniversitesi gibi dünyanın dört bir yanındaki seçkin kurumlarda misafir profesörlük veya araştırmacılık yapmıştır. Analitik felsefe alanındaki katkılarından dolayı 2024 Lauener Ödülü’ne layık görülmüştür. (Lauener ödülü, İsviçre merkezli bir vakıf olan Lauener Vakfı tarafından analitik felsefe alanında çalışanlara iki yılda bir verilen uluslararası prestijli bir ödül programıdır.) Felsefenin metodolojisi ve bilgi kuramı üzerine çığır açan fikirler sunduğu en bilinen eserleri arasında *Knowledge and Its Limits* (2000), *The Philosophy of Philosophy* (2007), *Modal Logic as Metaphysics* (2013) ve *Vagueness* (1994) yer alır. Detaylı bilgi için bkz. (University of Oxford, t.y.; Lauener Foundation for Analytical Philosophy, t.y.).

“Önce Bilgi” (Knowledge First/ÖB) teziyle, bilginin *GDI+X* gibi bileşenlere ayrılarak analiz edilemeyeceğini; bilginin temel, bölünemez bir zihin durumu olduğunu savunur. Williamson’ın Gettier sonrası epistemoloji geleneğinin eleştirisi, onun ÖB tezinin negatif ayağını oluşturur. Bu çalışmada Gettier’den sonraki epistemoloji geleneğine dair bir perspektif sunulmakta ve Williamson’ın bu geleneğe yönelik eleştirileri incelenmektedir.

2. PROBLEMİN KÖKENİ

Platon diyaloglarında kavramların özüne dair sorgulama, başka bir deyişle tanım arayışı, onun yöntemine dair bazı ipuçları barındırır. Özellikle *Euthyphron*, *Menon* ve *Theaitetos* diyaloglarında bu tarz, oldukça belirgindir. Sözgelimi, *Euthyphron*’da Sokrates, “Dindarlık nedir?” sorusunu sorar. Euthyphron ilgili soruya, kim olduğuna bakmaksızın suçluları dava etmeyi, yani dindarlığa dair bir örnek durumu cevap olarak verir. Bu yanıt, örneğin tümeli temsil etmediği gerekçesiyle kabul edilmez ve eylemi dindarca kılacak özün ne olduğunun sorgulandığı hatırlatılır (Platon, *Euthyphron*: 5c-6e). *Menon*’da “Erdem nedir?” diye sorulur. Menon; kadının, erkeğin, kölenin vb. erdeminden söz eder. Bu durumda muhataba erdemin özünün araştırıldığı hatırlatılır (Platon, *Menon*: 71a-72d). Benzer biçimde *Theaitetos*’ta “Bilgi nedir?” sorusu sorulur. İlk cevap denemesi yine bilgi örneklerinin sunulmasıdır. Muhataba bilginin özünün araştırıldığı vurgulanır (Platon, *Theaitetos*: 145e-148d). Diyaloglarda benzer bir strateji uygulanır. Bir kavramın doğası “X nedir?” formunda sorgulanır. İlk cevap girişiminde muhatap örnekler sunar. Bunlar tanımın özünü vermediği gerekçesiyle reddedilir. Çünkü bir tanım yapmak demek, tanımın kapsamına giren örnek durumları sıralamak değildir.

İlk örneklerin reddedilmesinin ardından, muhatapların sonraki tanım yapma çabaları görünür. Bu aşamada *Menon* ve

Theaitetos diyaloglarında yapısal benzerlikler devam eder. *Menon*'da erdem, güzeli isteme ve onu elde etme gücü olarak tanımlanır. Tanım kısmi olarak reddedilerek yenilenir. İstek ve güç unsurları korunarak adil olma, dürüstlük ve ölçülülükle ilişkilendirilir. Yani güzeli isteme ve elde etme gücü, adil bir biçimde, dürüstlük ve ölçülülükle olursa erdemdir. Fakat Sokrates, erdemin bütün olarak ne olduğunu ararken, onun özünü soruştururken *Menon*'un erdemi parçaladığını ve erdemin ne olduğu bilinmeden onun parçaları aracılığıyla yapılan tanımın geçersiz olduğunu ileri sürer. (Platon, *Menon*: 77b- 79e). Tanım arayışı *Theaitetos*'ta da sürdürülür. Bu kez tanım, bilginin algı olduğudur. Fakat bu tanım da kabul edilmeyince tanım, doğru inanç olarak revize edilir. Ancak oldukça bilinen mahkeme/jüri örneğiyle doğruluk ve inancın birlikte bilgiyi tanımlamak için yeterli olmadığı gösterilince tanım yine reddedilir (Platon, *Theaitetos*: 145d-201c). Muhatap, tanıma doğruluk ve inanç unsurlarına ekleme yaparak yeni bir tanım geliştirir. Yeni tanım, doğruluk ve inanç bileşenlerinin; kanıt (logos) ile ilişkilendirilmesiyle yapılır. Fakat Sokrates, tümel olarak bilgiyi ararken, eklenen logos kavramının özünü soruşturur. Bu soruşturma da döner dolaşır ve farkın bilgisini hesaba katmaya kadar gider. Bu tanım da kabul edilmez; hatta bunun öne sürülmesi, “maskaralık” veya “budalalık” olarak adlandırılır. Nihayetinde arayış sonuçsuz kalır (Platon, *Theaitetos*: 201c-210b). Soruşturma konusu olan kavramın işe koşulması, başka bir deyişle tanımlanmak istenen kavramı tanımın içine dahil etmek, o kavramı baştan varsaymak anlamına gelir. Bu, bir kısır döngüyü işaret eder ve dolayısıyla döngüsellik hatasıdır. Yani, “Bilgi, bilgidir.” demekten başka bir şey değildir. Bu tanımı ileri sürmenin “maskaralık” veya “budalalık” olarak adlandırılması da bu yüzdendir. Platon'un yukarıda çözümlenmeye çalışılan tanıma dair açıklamaları, Gettier ve sonrası epistemoloji geleneği tarafından bazı benzerlik ve farklılıklarla çağdaş döneme taşınır.

Bu tarihsel sürecin ortaya konması, Williamson'ın eleştirilerini göstermek için önemlidir.

3. GETTIER'İN BİLGİ TANIMINI ELEŞTİRİSİ VE GETTIER SONRASI EPİSTEMOLOJİDE TANIMI DÜZELTME GİRİŞİMLERİ

Platon'da nihayete erdirilemeyen bilginin tanımı sorunu, filozoflar tarafından uzun zaman ihmal edilmiştir. Platon'dan sonra epistemoloji altın dönemlerini de yaşamış fakat bilginin doğasına yönelik Platon'un girişimleri, asırlar boyunca merkezi bir etki yaratmamıştır. Bu süreçte onun tanımı adeta unutulmuş, belki çalışılmaya değer görülmemiş ya da filozofların ilgisini çekmemiştir. Fakat 1963 yılına gelindiğinde, Platon'un metnini yeniden merkeze alan, yazıldığı tarihten o yıla, hiç olmadığı kadar tartışılmasına sebep olacak analitik epistemoloji tarihinde 3 sayfalık çığır açıcı makale Edmund L. Gettier tarafından yazılmıştır. Gettier makalesinin başlığını “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi Midir?” diye atmış ve Platoncu analizi çağdaş döneme taşımıştır.

Gettier'le birlikte Platoncu tanım adeta ısıtılarak tekrar felsefe sofrasına konur. En temelde Platon'un açık bir kabulü olmasa da *Theaitetos*'ta yapılan son tanım, Gettier tarafından Chisholm ve Ayer'a atıfta bulunularak “gerekçelendirilmiş doğru inanç” biçiminde miras alınır. İlgili tanım döngüsellik hatası içerdiği ve kısır döngü yarattığı gerekçesiyle Platon tarafından onaylanmaz. Fakat yine de Platoncu bilgi tanımı, klasik tanım olarak bu dönemde kabul görür.³

³ Çağdaş epistemolojide ilgili tanımın Platon'a atfedilmesi ve klasik olmasının bazı nedenleri vardır. Platon, *Menon* diyalogunda Larissa'ya giden yol örneğinde doğru inanca sahip olan biriyle, orayı bilen birinin pratik sonuç açısından aynı işi gördüğünden söz eder (Platon, *Menon*: 97b-e). Bilginin doğru inanca göre neden daha değerli olduğu sorusuna bu bağlamda, bilginin sabitlenmiş olduğu cevabını verir: “Bağlanmış olan doğru sanılar sağlamlaşırlar, arkasından da bilgiye

Gettier, temelde Platon'a göndermede bulunarak son dönemde bilgiyi tanımlamanın yeterli ve gerekli koşullarını ifade etme denemelerinin, Platon'un denemesinden çok da farklı olmadığını ima eder (Gettier, 1963: 121). Gettier'in metninde açıkça örneklendiği üzere, bir tanım yapmak demek, gerekli ve yeterli şartları belirlemek demektir. Bu anlamda yukarıda değinilen ilk tanım girişimleri, yani örnekler vermek, bir şeyi tanımlamak için ne gerekli ne de yeterli olduklarından kabul edilmez. Örnekler kavramın kapsamında olsa bile kavramın özünü vermeye yetmez. Kavramın özü bilinmediğinde, örneklerin ilgili kavrama ait olup olmadığı tespit edilemeyecektir.

Gettier; Chisholm ve Ayer gibi filozoflarca *Theaitetos* 'tan devralınan aynı tanımın farklı versiyonlarının bilgi tanımı olarak sunulmasının, deyim yerindeyse beyhude⁴ bir çaba olduğunu çarpıcı bir biçimde gösterir. Bu tanımın şans veya tesadüf faktörünü dışarıda bırakmadığını, dolayısıyla eksik olduğunu “madeni para” ve “Ford araba” örnekleri üzerinden ortaya koyar. Kişi, gerekçelendirilmiş doğru inanca sahip olabilir fakat yine de

dönüşürler” (Platon, *Menon*: 98a). Platon'un *Menon*'da ele aldığı sonra *Theaitetos*'ta muhatap tarafından doğru inanç olarak müstakil tanım girişiminde bulunulan bu iki unsuru -doğruluk ve inanç- üçüncü tanım girişimi için korunmuş olması, söz konusu bileşenlerin örtük olarak onaylanıp onaylanmadığını düşündürür. Fakat, bu bileşenlerin *Theaitetos*'ta tekrar konu edinilmesi ve tanımın Gettier sonrası gelenek tarafından miras alınması birlikte düşünülünce, sonuçları bakımından ilginç bir durum ortaya çıkar: Platon'un ilgili analizin kesin reddi için aynı kavramlara tekrar başvurduğunu kabul etmek, bizzat yaratıcısı olduğu tanımı kendisi çürüterek adeta kavramı tarihin derinliklerine fırlattığını kabul etmektir. Fakat kesin biçimde çürütülmüş bir tanımın sonradan yeniden dolaşıma girerek Gettier'le başlayan ve çağdaş epistemoloji literatürünün çarpıcı bir kaynağı olabilmesi şaşırtıcıdır. Tabi Gettier sonrası gelenek, Platon'un ret tarafında olduğunu ancak yanılıyor olabileceğini gösterebilmek için bilinçli bir meydan okumaya girişmediyse. Fakat Platon'un ilgili bileşenlere dair bir onayının bulunduğu varsayıldığında durum yine ilginçtir: Bu durum çağdaş epistemoloji geleneğinin ilgili tanımı sahiplenmesini meşrulaştırabilir, fakat *Theaitetos* diyalogunun unsurların gerekli olduğuna dair herhangi bir ipucu olmaksızın, aksine tanım reddedilerek sonuçlanmış olması bir tezatlık oluşturur.

⁴ Burada “beyhude” ifadesiyle kastedilen, analiz girişimlerinin beyhude olması değildir. Gettier, filozofların yönteminin sorunlu olup olmadığıyla ilgilenmez. O, sadece tanımın yetersizliğini gösterir.

bu, bilmesi için yeterli olmayabilir (Gettier, 1963: 121-123). Peki, üç koşul birlikte bilgiyi tanımlamak için yetmiyorsa, bu durumda ne yapılabilir? Gettier sonrası epistemoloji geleneği tam da bu soruyu sorar. Bu analiz nasıl geliştirilebilir? Olası bir cevap, bilginin anlaşılması konusunda yukarıdaki analizi merkeze alan yaklaşımlar doğru yoldaysa, gerekçelendirmenin merkeziliğinin kabul edilerek gerekçelendirmenin yapılandırılması gerektiğidir. Başka bir deyişle, gerekçelendirme kavramının merkezde olması gerekiyorsa, Gettier türü örneklerden kaçınmak için gerekçelendirmenin türü, kapsamı ve derecesinin nasıl sınırlandırılabilceği üzerine çalışılabilir. Ya da ona şans faktörünü eleyen gibi koşullar eklenip eklenemeyeceği düşünülebilir. Bir başka cevap ise gerekçelendirme kavramının merkezi olmadığını düşünerek bilgi ile ilişkisinde dolaylı veya ikincil bir ilişkinin olup olmadığını sorgulamaktır. Eğer böyleyse bilgiyi anlamada gerekçelendirmenin merkezi rol oynamadığı alternatif görüşlerin arayışına girilebilir (Audi, 2018: 248). Her iki yol da çağdaş dönem epistemolojicileri tarafından denenmiştir. İlgili geleneğe itirazların anlaşılabilmesi için bu denemelerden bazılarına yer vermek yerinde olacaktır.⁵ İlk olarak gerekçelendirmeyi merkeze alan yaklaşımlar ele alınabilir.

Bilgiyi tanımlama girişimleri söz konusu olduğunda, gerekçelendirmenin merkezi rolüne dikkat çeken yaklaşımlar, gerekçelendirmeyi yapılandırmayı dener. Bu girişimlerin ortak özelliği, Gettier örneklerinin gerekçelendirme kavramında yer alan boşluklardan kaynaklandığının varsayılmasıdır. Bu nedenle

⁵ Metnin kapsamı açısından tüm denemeleri ele almak mümkün değildir. Ama yine de sadece Williamson'cı tezi destekleyen örneklerin özellikle seçildiği veya tamamen keyfi bir yol izlendiği düşünülmemelidir. Aksine, olabildiğince farklı stratejileri içeren, ilgili konuda dikkat çekmiş çalışmalara öncelik verilmiş ve tanım girişimlerinin benzer versiyonlarına dipnotta yer verilerek Gettier sonrası dönemin temsili bir kesiti sunulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın mevcut hâliyle geleneğin tamamını temsil edememiş olabileceği kabul edilmektedir. Ayrıca seçilen tanım girişimleri kronolojik bir sıra ile aktarılmaya çalışılmıştır. Fakat kaynak olarak çeviri metinler kullanıldığından, kaynaklara ilişkin parantez içinde gösterilmiş tarihler, belirli bir tarihsel bütünlüğün olmadığı izlenimine sebep olabilir.

ilgili boşlukların nasıl doldurulabileceğini düşünürler. Bu anlamda bir girişim, Michael Clark'ın ortaya koyduğu “yanlış dayanakların dışlanması” olarak adlandırılabilir. Bu yaklaşıma göre Gettier örneklerinde kişi, yanlış olan kanıtları temele alarak şansa dayalı/tesadüfî biçimde doğruyu elde eder. Bu yüzden kişinin, gerekçelendirilmiş doğru inanca sahip olsa da bildiği söylenemez. Clark, bu sorunu çözmek için tanıma dördüncü bir koşul eklemeyi teklif eder. Bu koşulla birlikte tanım şu hâli alır: Kişi üç koşula ek olarak, “(iv) S'nin p olduğuna inanmasının doğru dayanakları varsa” bilir (Clark, 2010: 56). Fakat Clark analizini bir adım ileri götürür ve kişinin ilk elden dayanakları doğru olsa bile, bu dayanakların sorgulanabileceğini, hatta bu dayanakların sorunlu (yanlış) da olabileceğini fark eder. Bu nedenle, bir önermeye inanmayı sağlayan kanıt zincirinin de doğru olması gerektiğini öne sürerek bu önerinin neden kabul edilmemesi gerektiğini gösterir (Clark, 2010: 56-57). Bunun yerine revize edilmiş dördüncü koşulu sunar: “(iv)' S'nin p 'ye olan inancı tam olarak temellendirilmiştir (Clark, 2010: 58).” Bu, kanıt zincirinde yer alan yanlış dayanakların dışlanması talebidir.⁶

Clark, gerekçelendirme zincirinde yanlış dayanakları ayıklayarak, zincirin her halkasının doğruluğunu hedeflemeyi şart koşmuşken, farklı bir strateji Lehrer ve Paxson tarafından geliştirilir. Onlar, gerekçelendirmenin kırılabilirliğine bakar. Bu

⁶ Saunders ve Champawat, Clark'ın tanımına iki karşı örnek öne sürerek bu tanımın reddedilmesi gerektiğini savunurlar. Bilginin özü arayışlarının yanlış yönlendirilmiş bir çaba olduğunu, fakat bu çabanın yine de değerli olduğunu belirtirler. Bilgiyi tanımlamak için gerekli ve yeterli koşullar aramayı hata olarak görürler, ancak tanımlama çabasının ve karşıt örnek geliştirme diyalektiğinin bilginin doğasını ortaya çıkarmaya yardım ettiğini ve bu yüzden aydınlatıcı olduğunu ifade ederler. Ernest Sosa da Clark'ın tanımına itiraz ederek kendi tanımını geliştirmeyi denemiştir. Keith Lehrer de Sosa'nın analizini kusurlu bulur ve dördüncü bir koşul eklemeyi dener. Lehrer, kendi tanım önerisinin hatalı olmaması durumunda, Saunders ve Champawat ikilisinin gerek ve yeter koşulları aramayı hatalı görmeleri tezini kabul etmek için bir neden olmadığını da göstermiş olacağını savunur. Detaylı bilgi için bkz. (Saunders&Champawat, 1964: 8-9; Sosa, 1964: 1-8; Lehrer, 1965: 168-175).

epistemolojicilere göre bilgi, temel ve temel olmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Temel bilgi için üç koşul yeterli görülürken, temel olmayan bilgi söz konusu olduğunda Gettier karşı örnekleri ortaya çıkmaktadır ve bu alanda dördüncü koşula ihtiyaç vardır. Bu koşul “sarsılmazlık” (undefeasibility) olarak ifade edilir (Lehrer ve Paxson, 2010: 85). Bu koşulun tam ifadesi şudur: “S’nin h olduğu inancına gerekçe sağlayan bir p ifadesi vardır ve başka bir ifade bu gerekçelendirmeyi sarsmaz (Lehrer ve Paxson, 2010: 89).” Gerekçelendirmenin sarsılması ne demektir? Lehrer ve Paxson bu hususta Chisholm’un önerisini ödünç alırlar. Bir gerekçelendirmenin sarsılması demek; öznenin zihinsel kanıtlarının arasına dış dünyadaki nesnel bir doğrunun dahil edilmesiyle öznenin gerekçelendirmesinin çürütülmesidir. Daha teknik bir ifadeyle gerçekte var olan bir q ifadesinin, kişinin asıl dayanağı olan p ile birleştğinde, kişinin inancını artık gerekçelendirmiyor olmasıdır (Lehrer ve Paxson, 2010: 89-90). Nihayetinde, sarsılmazlık tanımıyla ortaya çıkan zincirde yanlış aramak yerine (başka bir deyişle geriye bakmak yerine), artık strateji sonradan gelecek kanıtla ilgili hâle gelir. Yani, asıl mesele artık zincirin yeni bir girdiyle yıkılıp yıkılmayacağıdır.⁷ Bu iki farklı stratejiyi barındıran, dördüncü koşul arayan örnekler ve bu örneklerle yöneltilen eleştiriler, bilginin tanımına dair yoğun tartışmaların bir yönünü oluşturur. Diğer yön ise, yukarıda da belirtildiği gibi, bilgiyi anlamada gerekçelendirmenin merkezi rol oynamadığı yaklaşımlardan oluşur. Bu yaklaşımların diğerlerinden farkı, bilgiyi anlamada gerekçelendirmeyi terk ederek, yerine bilgiyi tamamen yeni bir kavramla inşa etmeleridir.

⁷ Lehrer ve Paxson her ne kadar güçlü bir tanım ortaya koyduklarını düşünmüş olsalar da tanıma sarsılmazlık koşulunu ekledikleri alternatiflerine karşı çıkış Peter Klein tarafından yapılmıştır. Klein, Lehrer ve Paxson’ın çalışmasını analizlerindeki açıkları göstererek yetersiz bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca Klein; Gettier tipi yeni vakalar geliştirmiş, kendi alternatif tanımını önermiştir. Detaylı bilgi için bkz. (Klein, 1971: 471-482).

Söz konusu yaklaşımların başında Goldman'ın üçlü çözümlemeye “uygun nedensel ilişki” koşulunu ekleme önerisi gelir. O görüşünü Gettier'in Ford araba örneği üzerinden temellendirir. Örnekteki sorun, p 'yi doğru yapan olgu ile kişinin inancı arasında hiçbir nedensel bağlantı olmamasından kaynaklanmaktadır. Yalnızca şans eseri doğru çıkan gerekçelendirilmiş bir inancın bilgi olarak kabul edilmesi, mümkün değildir; çünkü fiili gerçek, kişinin inancının oluşmasında nedensel bir rol oynamaz. Doğruluk ve inanç koşulları korunarak gerekçelendirme yerine “uygun nedensel ilişki” tanıma dâhil edilir.⁸ Böylece tanım, teknik terimlerle şöyle ifade edilebilir: Bir S kişisi bir p önermesini ancak ve ancak p 'yi doğru yapan olguyla S 'nin p 'ye olan inancı arasında uygun nedensel bağ varsa bilir (Goldman, 2010: 62-63). Goldman'ın hamlesine de itirazlar geliştirilir. Onun algıya dair verdiği “vazo” örneği, daha sonra Lehrer ve Paxson tarafından geliştirilerek iddiasına karşı kullanılır.⁹ Goldman'ın teorisine yöneltilen güçlü eleştirilerden biri, 1976 tarihli kendi makalesinde yer verdiği “sahte ahır” örneği olarak ifade edilir. Bu karşı örnek kabaca şöyle karakterize edilebilir: Henry, güzel bir havada, kırsal bir

⁸ Goldman, Clark'ın çözümlemesini tamamen reddetmez. Clark'ın koşulunun nedensel ilişkiler üzerinden açıkça yeniden ifade edilmiş hali olsa, kendi çözümlemesiyle büyük ölçüde örtüşeceğini ve Saunders, Champawat ve Lehrer'in eleştirilerinden korunabileceğini düşünür. Ancak Clark bu nedensel boyutu göremez; bu yüzden çözümlemesi Goldman'a göre eksiktir. Bu tespit; Gettier sonrası yapılan tanım girişimlerinin, öncekilerin önerilerine örtük biçimde temas ettiği fakat açıkça formüle edilemeyen bir unsuru öne çıkarma çabası olarak ilerleyen bir süreci işaret ettiği biçiminde yorumlanabilir. Detaylı bilgi için bkz. (Goldman, 2010: 71-77).

⁹ Lehrer ve Paxson (2010: 102-103), Goldman'ın tanımını “Lazerle Oluşturulan Vazo” örneği üzerinden eleştirirler. Bu örneğe göre, bir kişi bir kutuya bakar ve lazerle oluşturulmuş bir hologram görür. Bu görüntüyü gerçek bir vazo olarak yorumlar. Kutuda vazo olduğu inancını oluşturur. Sonra bunun bir düzenek, aslında vazonun ise bir hologram olduğu gösterilir. Ancak düzenek açıldığı sırada gerçek bir vazo da ortaya çıkar. Bu durumda kişinin vazo olduğu inancının, nedensel olarak hâlâ ilk algısına bağlı olduğunu, dolayısıyla uygun nedensel bağlantı olmadığından kişinin bilmediğinin söylenmesi gerekir. Fakat kişi bir vazo olduğunu “biliyor” durumundadır. Bu nedenle Goldman'ın teorisi kabul edilemezdir.

bölgede arabasıyla giderken gördüğü bir nesneye yönelik olarak “Bu bir ahırdır.” inancını geliştirir. Ancak dışarıdan bildiğimiz üzere Henry’nin içinden geçtiği bölge, maketten kopya ahırların olduğu bir alandır. Bu maket ahırların iç kısımları ve arka duvarları yoktur ve yoldan görüldüklerinde gerçeklerinden ayırt edilemezler. Ne var ki Henry’nin inancını ürettiği nesne, tesadüfen bölgedeki tek gerçek ahırdır; zira taklitlerinden biri de olsa, yine onun gerçek olduğuna inanacaktır. Henry’nin inancı için uygun nedensel bağ olsa da yine de bildiği söylenemez. Çünkü algılayan kişinin görsel olarak ayırt edemediği ilgili alternatifler olduğundan, nedensel bağ koşulu ile oluşturulan tanım da yeterli değildir (Goldman, 1976: 772-773). Yukarıdaki örneklerin tümü, Gettier sonrası epistemoloji geleneğinin bilginin analiz edilebilirliğine dair inancını gösterir. Ancak her girişim, sonraki teorisyenin aşmaya çalışacağı yeni sorunun nedeni olmuş, böylece analiz geleneği adeta bu döngüsellığe saplanmıştır. Goldman’ın ortaya koymuş olduğu eleştiri, yalnızca ilgili koşulun yetersizliğini göstermekle kalmaz, Timothy Williamson’ın bilginin analiz edilemezliği tezine de güçlü bir zemin hazırlar.

Farklı girişimlerin Gettier örnekleriyle karşı karşıya kalmasının ardından, 1980’lere gelindiğinde ilgili dönem epistemolojisi sorgulanır hâle gelmiştir. Bu bağlamda Robert Shope (1983), Gettier sonrası 20 yıllık literatürün kapsamlı bir analizini sunar ve tüm bu analiz girişimlerinin yapısal olarak başarısızlığa mahkûm olduğunu ileri sürer. Önerilen her yeni koşul, yeni bir karşı örneği doğurur. Her çözüm girişiminin ardından da yeni bir sorun doğar. Nitekim bu çalışma, analiz geleneğinin kendi içindeki döngüsel yapısının bağımsız bir tespiti niteliğindedir. Shope’un resmettiği bu yapısal kısıtlar, epistemolojicileri yeni yön arayışlarına iter. Linda Zagzebski, sözü edilen epistemoloji geleneğinin neden bir kısır döngü içine hapsolmek zorunda olduğunu mantıksal bir formülle açıklar. Doğru inanca bir şey eklenerek bilginin tanımlanabileceğini

düşünen çözümlemelerin Gettier sorunlarından kaçmasının imkânsız olduğunu ileri sürer (Zagzebski, 2010: 138). Zagzebski, gerekçelendirme ile doğruluk arasında bir boşluk bulunduğunu ve bu boşluktan dolayı sürekli yeni Gettier türü örnekler üretilebileceğini gösterir. Bu örneklerde kötü şans ve iyi şans olmak üzere iki tür rastlantı bir arada bulunur. Kişi önce gerekçelendirilmiş fakat tesadüfi bir biçimde yanlış bir inanca sahip olur. Sonra şans kapıyı çalar ve ikinci tesadüf, inancı doğru kılar. Bu durumda kişi; gerekçelendirilmiş, doğru ama bilgi olmayan bir inanca sahip olur. Gerekçelendirme doğruluğu garanti etmediği sürece bu mekanizma hep çalışacaktır (Zagzebski, 2010: 138). Shope ve Zagzebski'nin çalışmaları, bilginin tanımına dair mevcut analizlerin başarısızlığını ilan etmenin yanında, yapılacak benzer girişimlerin de aynı sorunları yaşayacağını belgesidir. Bu da açıkça bir çıkmazı işaret eder. İşte çağdaş analitik epistemoloji geleneğinin son dönem temsilcilerinden Timothy Williamson, bu noktada adeta Menon'a yöneltilen “Parçalar bütünü tanımlayamaz” eleştirisini epistemolojiye tekrar hatırlatır. Bilginin unsurları aracılığıyla tanımlanabileceği hususuna itiraz ederek çağdaş epistemolojide Gettier sonrası yeni bir kırılma yaratır. Williamson, ÖB teziyle sadece ilgili dönem epistemolojisinin “X arayışını” boşa çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda epistemolojide hiyerarşiyi tersine çeviren metodolojik bir kırılma noktası oluşturur.

4. WILLIAMSON’IN GETTIER SONRASI ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİ GELENEĞİNE ELEŞTİRİLERİ

Williamson, çağdaş zihin yaklaşımlarına atıfta bulunarak şu görüşü hatırlatır: Bir inanç dünya ile uyduğunda doğru, uyşmadıyındaysa yanlıştır. Bilgi doğru inancın bir türü olarak belirtilir. Gettier’den bu yana filozofların, bilginin ne tür bir

doğru inanç olduğunu aradıklarını ifade eder. Bu tür bir çaba, bilginin inanç üzerinden açıklanması gerektiğinin kabulüdür. Ortodoks görüş olarak belirttiği bu yaklaşımda inancın, kavramsal olarak bilgiye önceliği söz konusudur (Williamson, 2000: 2). Williamson'ın ortodoks görüş olarak kastettiği Gettier sonrası epistemoloji geleneği, bilgiyi anlayabilmek için inanç kavramının olması gerektiğini kabul eder ve bunun üzerine eklenmesi gereken kavramları arar. Peki, neden böyle bir kabul var? İlk olarak, ortodoks görüşün cevabı “Bildiğimiz şeylere zaten inanırız da o yüzden.” olur. Ancak her inandığımız şeyi bildiğimizi söylemeyiz. Bu yüzden inancın daha temel bir bileşen olduğu düşünülür. Williamson, *Knowledge and Its Limits* adlı eserinde ÖB epistemolojisi girişimiyle bilgiyi tanımlamaya dair hiyerarşiyi tersine çevirmeyi dener. Bilginin inanca dayalı analizini reddeder; başka bir deyişle inancın bilgiden kavramsal olarak önce geldiği iddiasını kabul etmez. Bu karşı çıkış, Williamson'ın ÖB epistemolojisinin negatif ayağını oluşturur. Bu negatif ayak, Menon'da dile getirilen parçaların bütünü tamamlayamayacağı itirazının çağdaş epistemolojiye benzer bir düşünceyle geri dönüşüdür.

Williamson'ın girişiminin negatif ayağını anlamak için tekrar ortodoks görüşe dönmeliyiz. “Bildiklerimize zaten inanırız.” düşüncesi, inanç bileşeninin gerekliliğini gösterir. Bu durumda başka gerekenlerin neler olduğu sorulur. Bu durumda bilgi, $I+X$ biçiminde bir tümel evetleme (conjunction) olur. Bu tür bir bileşik önermede de bileşenler, bileşik olandan önce gelmelidir. İşte inancın kavramsal önceliği bu yüzdendir. Bilginin inancı gerektirdiği durum; “(1) kişinin p 'ye inanması; (2) p 'nin doğru olması ve (3) kişi p 'ye inanıyor ve p doğruysa, kişi p 'yi bilir.” koşullarıyla gerçekleşir. Bu noktada da tanımlanacak kavram, üçüncü maddede geçtiğinden döngüsellik sorunu ortaya çıkar. İncanın yanına eklenecek X faktörünü zihnimizde bilgi kavramı olmadan bağımsız olarak tanımlayabilmemiz gerekir.

Ancak böylece döngüsellik sorunundan kaçınılabilir. Aynı zamanda, bir kavram için gerekli ama yetersiz bir koşulun, ilgili kavramın analizi söz konusu olduğunda döngüsel olmayan bir analiz için bileşen olmayı gerektirmediğini ileri sürer. Bu noktada Williamson bir analogi kurar: Bir şeyin kırmızı (K) olması neyi gerektirir? Renkli (R) olmayı. Bu durum bilginin inancı gerektirmesi gibidir. Peki, renkli olmak kırmızı olmak için gerekli ama yetersiz diye $K = R + X$ denklemini kurmak makul müdür? Renkli olmanın yanına başka kavramlar eklenerek kırmızıya atıfta bulunmaksızın kırmızılık kavramına ulaşmak mümkün değildir. Bu bağlamda kırmızılık, R 'ye bir şey eklenerek kurulacak bir bileşik kavram değildir (Williamson, 2000: 3). Belki de bilgi doğru inanca bir şey eklenerek tanımlanabilecek bir şey değildir. Bunun yanında inancın önceliğini düşünmemizin nedeni, bilginin inanç üzerinden kavramsallaştırılmasından değil de inancın bilgi üzerinden kavramsallaştırılmasından kaynaklanıyor da olabilir. Bilgi ve inanç kavramları örnekler vasıtasıyla birbirinden bağımsız olarak edinilmiş olabilir. Bu durum için Williamson, kırmızı ve kızıl kavramları üzerinden açıklamayı dener: Bir kişi, kırmızı ve kızıl kavramlarını birbirinden bağımsız, örnekler üzerinden edinmiş olabilir. Sonra da kızıl kavramı için kırmızılığın gerekli olduğunu ama yetmediğini fark etmiş olabilir (Williamson, 2000: 3). Bu örnek, gerektirme ilişkisinin sonradan da fark edilebileceğini, birinin diğerine önceliğinin kanıtı olmayabileceğini gösterir. Bu da ortodoks görüşün daha ciddi bir savunma yapmasını gerektirir. Her ne kadar bu analiz makul görünse de renk kavramları üzerinden kurulan ilişkinin daha teknik bir konu olan bilgi-inanç ilişkisini temsil etmek için ne kadar uygun olabileceği sorusu geçerliliğini korumaktadır. Kırmızılık, kızılık veya daha genel ifadeyle renklilik gibi renkler dünyasındaki ilişki; gözlemlenebilir, algısal bir durumdur. Fakat bilgi ile inanç ilişkisi, zihinsel bir duruma işaret eder. Dolayısıyla bunları aynı düzlemdeymiş gibi düşünerek, bir analogi oluşturmak, bir risk

taşıyabilir. Fakat yine de böyle bir risk, Williamson'ın hatalı olduğunu kanıtı olmayabilir.

Negatif ayağın üçüncü iddiası da şudur: İnanç temelli analizin geçerli olması için doğru olması gerekir. Fakat analiz girişimleri Gettier ve Gettier türü karşı örneklerle çürütülmüştür. Bunun yanında, gerekçelendirme koşulu bilgi kavramını tanımın içine gizlice sokmaktadır. Williamson, bilgidен bağımsız bir gerekçelendirme standardı sunulmadığını iddia eder. Bu durumun daha iyi anlaşılabilmesi için gerekçelendirilmiş ifadesi üzerine düşünmek gerekir. Gerekçelendirilmiş derken zayıf bir gerekçelendirme standardı mı, yoksa güçlü bir standart mı gerekir? Eğer bu standart çok güçlü tutulursa, gündelik bilgileri kapsamına dahil etmek zorlaşır. Fakat zayıf bir standart belirlenirse de hemen yeni bir Gettier türü örnek, tanımı zora sokar. İşte söz konusu epistemolojiciler; Gettier türü karşı örnekleri dışlayacak fakat gündelik bilgiyi de kapsayacak esneklikte gizemli bir gerekçelendirme standardı ararlar. Fakat bunu yapabilmenin tek yolu da şunu söylemekten geçer ve döngüsellik de tam olarak burada ortaya çıkar: "Gerekçelendirme, bilgi üretecek nitelikte olmalıdır." İşte bu da bilginin tekrar işin içine dahil edilmesi anlamına gelir. Bu tespit, terminoloji farklı olsa da *Theaitetos*'ta logos kavramının sorgulanmasında ortaya konulan döngüsellik aynıdır. Karşı örnekle çürütülme ve bu döngüsellik problemi gösterildikten sonra, Gettier sonrası döneme dair kitabındaki argümanların temelini oluşturacak şu varsayımı öne sürer: Mevcut bilgi analizlerinin hiçbirisi yeterli değildir. Williamson'a göre "Bilginin inanç üzerindeki varsayılan kavramsal önceliği, bilginin inanç açısından belirli bir analizine başvurularak savunulamaz" (Williamson, 2000: 4)¹⁰. Bu, ortodoks görüşün çöken iddiasıdır. Yani, bilginin inançtan önce geldiğine dair iddia, Bilgi = İnanç +

¹⁰ Williamson (2000: 4), bu analizlerin pek çok filozof tarafından yapıldığını söyler ve analizleri tek tek ele almadan bu varsayımsal iddiayı ileri sürer.

X biçimindeki analiz başarısız olduğundan, bilginin inanca dayanan analizine başvurulamaz savunulamaz olur. Ortodoks epistemolojinin kurduğu zincirde ($B = I + X$, bu durumda inanç bilginin zorunlu bileşenidir, nihayetinde inancın bilgiye kavramsal önceliği vardır ve bilgiyi anlamak için önce inanç anlaşılmalıdır) her halka bu analize bağlıdır. Analiz çöktüğünde zincir çöker. Bu, “inanç mı öncelikli, bilgi mi?” sorusunun bu analize dayalı olarak cevaplanamaz hâle geldiğinin ilanıdır.

Williamson, inancın bilgiye önceliğini kabul eden ortodoks görüşün daha temkinli bir argümanı olduğunu belirtir ve bu argümanı şöyle ortaya koyar: İnanç temelli analizler döngüsel de olsa, karşı örneklere yenilse de bilgiyi tanımlamaya yaklaşmaktadır. Tanım girişimi daha iyi bir düzeltmeyle nihayetinde başarıya ulaşacaktır. Williamson, bu tür bir olasılığı, kavramsal önceliği belirlemek için iyi bir kanıt olarak kabul etmez. “Bir kavrama başka kavramlarla yaklaşabilmek, ilgili kavramın o kavramlarla analiz edilebileceğini göstermez” (Williamson, 2000: 4). Williamson, bu durumu somutlaştırmak adına iki örnek sunar. Birinci örnek ebeveyn-atalık ilişkisine dairdir. Bir x kişisi y kişinin hangi durumda ebeveyni sayılır? Ancak ve ancak x, y ’nin atası ama x, y ’nin atasının atası olmadığı durumda. Bu tanımlama ensest vakaları dışında tüm örneklerde işe yarar. Sözgelimi, bir baba kızından erkek çocuk sahibi olursa, bu durumda baba hem oğlunun atası hem de çocuğunun atasının atası olur. Bu durumda tanım çöker. Bu tanım, atalık kavramına ne eklenirse eklensin düzeltilemez. Çünkü normal örneklerde olan atalık ve ebeveynlik ilişkisine dair simetri, ensest vakalarında bozulur (Williamson, 2000: 4). Bu simetrinin nasıl bozulduğu örnek somutlaştırılarak düşünülebilir. Bir baba kızı ile ensest ilişkiye girer ve kızından oğlu olur. Böyle bir durumda atalık ilişkileri şöyledir: Baba; kızın ve oğlun atasıdır. Kızın annesi ise kızın atasıdır, hem de oğlun atasının atasıdır. Burada sorun şudur: Oğlun ebeveyni kimdir? Baba, oğlun atası ve oğlun

atasının atası olduğundan, atalık üzerinden kurulan tanımla tespit yapılamıyor. Şimdi, bu örneği ebeveynlik ilişkisi açısından düşünelim. Baba hem kızın hem de oğlun ebeveyniyken, kızın annesi yalnızca kızın ebeveynidir. Atalık ilişkileri bakımından yapılan tanımlamayla encest vakasında ebeveynliği doğru tespit etmek mümkün değildir. Çünkü atalık ilişkisi ebeveynlik ilişkisini birebir yansıtmaz. Bu yapısal bir farkı işaret eder. Bu yüzden atalık kavramına eklenecek bir şey bu farkı kapatmaz. Peki, bu farkı kapatmayı denemenin bir yolu yok mu? Örneğin, atalık şartına encestin hariç olması koşulunun eklenmesi, bu düğümü çözer mi? Maalesef, bu tür bir girişim de sorunu çözmez. Çünkü “encest hariç” diyebilmek için kim kimin ebeveynidir, bunun bilinmesi gerekir. Bu durumda ebeveyn kavramına zaten başvurulmuştur; bu da döngüselliktir. Bunun yanında, encest dışlansa bile yapısal asimetri sürer. Atalık ilişkileri ebeveynlik ilişkisini birebir yansıtmadığından, biri ile diğeri tanımlanamaz. Atalığa dair bilgi, iki kişiden hangisinin ebeveyn olduğunu söylemez; kim kimin soyundan gelir, onu söyler. Bu hususta son bir sezgisel nokta da şudur: Ebeveyn kavramı günlük hayatta nasıl kullanılır ve anlaşılır? Ebeveynin kim olduğuna karar vermek için atalık hesabı yapılıyor mu? Ebeveynlik, bu tür bir hesap yapılmadan, bu kavrama başvurmadan işler. Kavramsal analiz, kavramın nasıl işlediğini göstermez. Benzer biçimde ilgili analizler bilgi kavramının nasıl çalıştığını da açıklayamaz. Günlük hayatta birinin bir şeyi bilip bilmediği söz konusu olduğunda, ebeveynlik-atalık örneğinde de olduğu gibi, *GDI* hesabı yapılmaz. Williamson, örneğini gündelik hayatın temel ilişkilerinden biri olan ebeveynlik meselesi üzerine kurar. Gündelik yaşamda ebeveynliği tanımlamak için atalık hesabı yapmadığımızı hatırlatarak, felsefi analiz girişimlerinde bu kadar basit bir durumun kolayca atlanabileceğini adeta yüzümüze vurur. Williamson’ın ikinci örneği, daire-üçgen benzetmesi üzerinedir. Bir daireye üçgenlerle yaklaşmayı düşünmemizi ister. Üçgen sayısını artırarak ve üçgenleri küçülterek daire şekline

yaklaşılabilir. Fakat ne kadar yaklaşılsa yaklaşılsın, daire üçgenlerden oluşmaz (Williamson, 2000: 4). Nihayetinde, atalık kavramı ebeveynlik kavramına ne kadar yaklaşırsa yaklaşılsın onu tanımlayamayacağı gibi, üçgenlerle daireye ne kadar iyi yaklaşılsa da ulaşılan daire olmayacaktır. Aradaki kapanmayacak yapısal boşluk, yaklaşım ne kadar iyi olursa olsun, analizin başarısız olacağını gösterir. Benzer biçimde, *GDİ* analizleri bilgiyi tanımlamaya yaklaşıyor olabilir. Fakat bu yaklaşım inancın bilgi üzerindeki kavramsal önceliğinin iyi bir kanıtı değildir.

Williamson, bilginin analiz edilemezliğine dair son eleştirisini, Gettier sonrası epistemolojiden analitik felsefe geleneğine doğru genişletir. O, eleştirisine mantıksal bir zorunlulukla başlar. Dünyada tüm kavramlar daha basit kavramlara indirgenemez. Bir *A* kavramı *B* ve *C* parçalarına ayrılarak analiz edilirse, sonra *B* bileşeni için de daha basit *D* ve *E* parçaları aranır bu sonsuz bir gerilemeye işaret eder. Bir yerde durarak bazı bileşenlerin “temel” olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bekâr kavramı için “evlenmemiş erkek” analizi pekâlâ yapılmıştır. Fakat bu bir istisnadır ve felsefenin tüm büyük kavramlarının bu biçimde bileşenlerine ayrılarak analiz edilebileceğini düşünmek, bir yanılgıdır. Epistemolojicilerin bilgiyi *GDİ* cinsinden analiz etme girişiminde başarısız oldukları gibi felsefe tarihinde benzer başarısızlık, anlam (meaning) ve neden (cause) kavramlarını tanımlama girişiminde de görülür. Williamson, daha da ileri giderek Lakatosçu ifadeyle şu cümleyi kurar: Kavramsal analiz peşinde koşmak, felsefe için artık gerileyen bir araştırma programıdır (Williamson, 2000: 31). Williamson, bu eleştirileriyle ilgili epistemoloji döneminde, *Theaitetos*’ta yaşanan çıkmazın tekrarladığını gösterir. O, bu durumu, söz konusu epistemoloji çevresinin talihsizliğinin ötesinde, analitik geleneğin yapısal sorunu olarak ortaya koyar. Onun eleştirisini diğerlerinden ayıran nokta, tam da burasıdır.

Williamson'ın bu iddiaları; bilgiyi merkeze alan, inanç kavramına başvurmeyen titiz bir epistemoloji geliştirme çabasının temellerini oluşturur. Bu ise Williamson'ın verimsiz bir çaba olarak gördüğü bilginin gerek ve yeter şartlar açısından tanımlanma arayışından vazgeçilmesi teklifidir.

5. SONUÇ

Gettier sonrası epistemoloji geleneği, bilginin tam ve eksiksiz bir tanımının bulunabileceğine dair Platoncu inancı taşır. Ancak bunu yaparken pek de Platon'un uyarılarını dikkate aldıkları söylenemez. Çünkü bu dönemde bilginin tanımının bileşenlerin toplamıyla sağlanabileceği inancı yerleşmiştir. Başka bir deyişle, " $B = G + D + I + X$ eşitliği sağlanacaktır." düşüncesiyle tanım arayışı; artık gizemli X koşulunun arayışı veya gerekçelendirme yerine başka bir koşul ekleyerek yine bilgiyi parçalarına bağlı olarak analiz etme girişimi hâlini alır. Ancak bu *Menon*'da yapılan itirazın göz ardı edildiğini gösterir. Bu durum, bilginin bileşenleriyle tanımlanabileceğinin varsayılmasıdır. Çağdaş epistemoloji geleneği, bütün olarak bilginin özünü açığa çıkarmadan, ona ait olduğu varsayılan parçalar vasıtasıyla bilgiyi tanımlayabileceğini varsayarak epistemik bir yanılgıya düşmüştür. Bilginin analiz edilebilir, parçalanabilir olduğunu kabul etmiş ve Gettier sonrası, Platon'un sonuçsuz diyalogları gibi bir neticeye varamamıştır.

Shope ve Zagzebski gibi epistemolojiciler, Gettier sonrası dönemde, epistemoloji çevresinin içine düştüğü çıkmazı fark ederek sorunun yapısal olduğunu gösterir. Fakat Williamson farklı bir strateji izler ve bu geleneğin neden başarısız olduğunu, sorunun analiz etme girişiminin kendisinde olduğunu göstererek sorgular. Williamson'ın gösterdiği üzere, çağdaş epistemolojide Gettier sonrası yaşanan bu krizin de temel nedeni; gizemli " x " koşulunun bulunamaması veya farklı bir koşul eklenerek bilginin

tanımlanamaması değil, bilginin bileşenlerine ayrılabilir olduğu yönündeki varsayımdır.

Son olarak, Williamson'ın burada ele alınan eleştirileri, ÖB tezinin negatif tarafını oluşturur. Bu anlamda ilgili yıkıcı görünen eleştiriler, aslında bir inşa süreci öncesi zemin temizliği olarak yorumlanabilir. Analizden vazgeçmek, epistemolojiden vazgeçmek anlamına gelmez. Bu çalışmanın kapsamının dışında tutulan ÖB tezinin pozitif ayağında, Williamson bilgiyi merkeze yerleştirerek gerekçelendirme, kanıt veya inanç gibi kavramların açıklayıcısı olarak konumlandırmayı önerir. Williamson bu hamlesiyle, Gettier sonrası epistemolojinin içine düştüğü çıkmaz karşısında dağınık olan önerilerin, sistemli bir araştırma programına dönüştürülmesinin temelini atar ve çağdaş epistemolojiye yeni bir yön verir.

KAYNAKÇA

- Audi, Robert (2018). *Epistemoloji: Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*, çev. Melis Tuncel, çev. edt. Hasan Yücel Başdemir, Nobel Akademik Yayıncılık.
- Clark, Michael (2010). “Bilgi ve Dayanaklar: Gettier’in Makalesi Üzerine Bir Yorum”, *Epistemoloji Temel Metinler* içinde, çev. Hasan Yücel Başdemir, Hititkitap Yayınevi. ss. 55-59.
- Gençer, Sedat ve Şen, Murat Ş. (2026). Timothy Williamson ile söyleşi. Sabah Ülkesi. Url: <https://www.sabahulkesi.com/2026/04/12/timothy-williamson-ile-soeylesi/>
- Gettier, Edmund L. (1963). “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, 23(6), 121–123.
- Goldman, Alvin I. (1976). “Discrimination and Perceptual Knowledge”, *The Journal of Philosophy*, 73(20), 771-791.
- Goldman, Alvin I. (2010). “Bilgide Sebebe Dayanma Koşulu”, *Epistemoloji Temel Metinler* içinde, çev. Hasan Yücel Başdemir, Hititkitap Yayınevi, ss. 61-83.
- Klein, Peter D. (1971). “A Proposed Definition of Propositional Knowledge.” *The Journal of Philosophy*, 68(16), 471-482.
- Lauener Foundation for Analytical Philosophy. (t.y.). Lauener symposia. Lauener Foundation for Analytical Philosophy. 05 Haziran 2026 tarihinde <https://lauener-foundation.ch/symposia.php> adresinden erişildi.

- Lehrer, Keith (1965). "Knowledge, Truth and Evidence", *Analysis*, 25(5), 168-175.
- Lehrer, Keith ve Paxson, Thomas (2010). "Bilgi: Sarsılmaz Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç", *Epistemoloji Temel Metinler* içinde, çev. Hasan Yücel Başdemir, Hititkitap Yayınevi. ss. 85-105.
- Plato. (1875). *Euthyphro*. In B. Jowett (Trans.), *The Dialogues of Plato* (2nd ed., Vol. 1). Clarendon Press.
- Platon (2015). *Menon*, Diyaloglar içinde, çev. Macit Gökberk, 12.basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (2015). *Theaitetos*, Diyaloglar içinde, çev. Macit Gökberk, 12.basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Saunders, John Turk & Champawat, Narayan (1964). "Mr. Clark's Definition of 'Knowledge'", *Analysis*, 25(1), 8-9.
- Shope, Robert K. (1983). *The Analysis of Knowing*, Princeton University Press.
- Sosa, Ernest (1964). "The Analysis of 'Knowledge That p'", *Analysis*, 25(1), 1-8.
- University of Oxford. (t.y.). *Timothy Williamson*. Faculty of Philosophy. 05 Haziran 2026 tarihinde <https://www.philosophy.ox.ac.uk/people/timothy-williamson> adresinden erişildi.
- Williamson, Timothy (2000). *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press.
- Zagzebski, Linda T. (2010). "Gettier Sorunlarının Kaçınılmazlığı", *Epistemoloji Temel Metinler* içinde, çev. Hasan Yücel Başdemir, Hititkitap Yayınevi. ss. 137-150.

FÂRÂBÎ VE İBN RÜŞD PERSPEKTİFİNDEN DİJİTAL ÖZNE’NİN ONTOLOJİK ELEŞTİRİSİ

Adalet ASLAN¹

1. GİRİŞ

Dijital çağda düşünen yapay yapıların ortaya çıkmasıyla birlikte aklın ontolojik sınırlarını yeniden tartışmaya açmanın gerekli olduğu düşüncesindeyim. Yani günümüzde yapay zeka teknik bir araç olmaktan ziyade ontolojik bir tartışmanın nesnesi konumuna gelmiştir. Dijital çağ insanın varoluşsal koordinatlarını ve gerçeklikle kurduğu ilişkiyi yeniden şekillendiren ontolojik kurucu bir unsur haline gelmiştir. Dolayısıyla Fârâbî’nin bilginin ahlaki ve aşkın kaynağı olan Faal Akıl ile İbn Rüşd’ün tüm insanlığın paylaşabileceği Akılların Birliği öğretileri çerçevesinde, günümüz ‘yapay zeka’, ‘makinenin düşünmesi’, ‘yapay akıl’ ‘yapay bilinç’ ve ‘dijital özne’ gibi kavramlar ile dile getirilen teknolojik bir yaklaşımı ele alma gerekliliği ortaya çıkmıştır. Söz konusu kavramlardan felsefi bağlamda özerk/otonom bilişsel sistemleri içine alarak karşımıza çıkan Yapay Zeka’dır. Günümüzde otonom bilişsel sistemlerin yükselişi, büyük dil modellerinin gelişimi ve aklın hesaplanabilir süreçlere indirgenmesi, akıl, bilgi ve ahlaki sorumluluk çerçevesindeki ontolojik tartışmaları gerekli kılmaktadır. Problem, teknolojiden ziyade aklın mahiyetine ilişkindir.

Aklın mahiyetine ilişkin tartışmalar, yapay zeka bağlamında ortaya çıkan ontolojik sorunların ele alınması açısından önemli bir teorik zemin sunmaktadır. Bu sorunların

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-1278-2164

modern paradigma içinde yeterince anlaşılamamasından ötürü, İslam düşünce geleneğinde Aristotelesçi metafizik ve akıl teorisini alıp sistematik bir biçimde geliştirilen Fârâbî'nin faal akıl ile İbn Rüşd'ün maddi akıl teorileri, yapay zekanın mahiyetini değerlendirmede daha derinlikli bir ontolojik çerçeve sunmaktadır. Fârâbî'nin faal aklı, ay-altı âlemi düzenleyen insan aklını potansiyel (bilkuvve)den aktif (bilfil) hale getiren aşkın ve ayırık bir ilkedir. Ona göre faal akıl, varlığa formunu verdiği gibi bilginin, ahlaki erdemin ve dolayısıyla nihai mutluluğun kaynağıdır. Diğer taraftan İbn Rüşd'ün maddi aklı, tüm insanlığın paylaştığı her şeyin üstünde ortak ve ebedi bir maddi akıl olarak tasavvur ettiği Akılların Birliği iddiasıdır.

Yapay zeka, şimdiye kadar biriken büyük veri kümelerinden beslenerek kolektif bir akıl sunan İbn Rüşd'ün görüşleriyle, insanın algı ve düşünme süreçlerini yönlendirme kapasitesiyle Fârâbî'nin akıl teorileriyle benzerlikler göstermektedir. Ancak bu benzerlikler, yapay zeka ile söz konusu filozofların akıl anlayışları arasında özdeşlik kurmaktan ziyade, karşılaştırmalı bir değerlendirme zemini sunmaktadır. Temel iddia Fârâbî ve İbn Rüşd'e göre yapay zekanın gerçek anlamda akleden bir cevher olmadığı, insan aklının bir ürünü olan teknik bir araç olarak görülmesinin yanında ikincil bir fail olarak görüleceğidir. Bu sebeple bu filozoflara göre yapay zekaya yüklenen bilinç, niyetlilik ve özerklik iddialarının büyük ölçüde bir yanılgı olacağıdır. Amaç yapay zekanın ontolojik statüsünü Fârâbî ve İbn Rüşd perspektifinden değerlendirmektir. Çünkü günümüz dijital sistemler işlevsel olarak klasik akıl aşamalarını taklit etmesine rağmen, ontolojik eksiklik nedeniyle gerçek bir fail olamayacağı ve hikmet üretmeyeceği açıktır. Buna karşılık Fârâbî ve İbn Rüşd, varlık, bilgi ve erdem arasında kurduğu ilişki, günümüz dijital etik tartışmalarına normatif, ufuk açıcı bir çıkış yolu sunma potansiyeline sahiptir.

2. FÂRÂBÎ'NİN VE İBN RÜŞD'ÜN ONTOLOJİ VE AKIL TEORİSİ

Klasik İslam düşüncesinde Meşşâî geleneği takip eden Fârâbî ve İbn Rüşd'teki akıl, salt epistemolojik, psikolojik ya da biyolojik bir yeti olmasının ötesinde bir anlama sahiptir. Akıl, öznenin sınırları içerisine hapsolan bilme aracı veya beyin fonksiyonlarının bir türevi olarak adlandırılan zihin-beden düalizminin ötesinde; Fârâbî ve İbn Rüşd'e göre, ilk olarak ontolojik bir cevher ve evrenin varoluşsal hiyerarşisini kuran kozmolojik bir ilkedir. Dolayısıyla bu gelenekteki akıllı incelemek, doğrudan varlığın (el-vücûd) kökenini, hiyerarşisini ve ortaya koyduğu düzeni incelemek demektir.

Söz konusu kozmolojik aklın temeli, Aristoteles'in Kitabı'n-Nefs ve Mâba'de't-Tabî'a eserlerindeki 'etkin akıl' ve İlk Hareket Ettirici kavramlarının yanında, Yeni Platoncu olan Plotinus'un 'sudûr' teorisine dayanır. İslam filozofları ise Aristotelesçi düşünce ile Yeni Platoncu hiyerarşik evren tasavvurunu sentezleyerek, özgün bir akıl ontolojisi ortaya koymuşlardır. Bu hiyerarşik evren tasavvuru, İlk Varlık'tan başlayarak aşağıya doğru taşan (sudûr) ve her taşma sonucunda daha da maddileşen bir akıllar silsilesidir. Bundan dolayı akıl, fizikî dünyanın hem varlık sebebi hem de gayesidir.

İslam meşşâî metafiziğinde akıl, maddeden tamamen soyutlanmış, ayrık (mufârik) bir cevherdir. Bu şekliyle akıl, zamansal ve mekânsal sınırlamalara tabi olmadığı gibi oluş ve bozulmaya (kevn ve fesâd) da uğramaz. Ay-üstü evrendeki her bir akıl, hem üstündeki ilkeyi hem de kendi varlığını aklederek bir sonraki varlığı ve göksel küreleri meydana getirir. Bu sebeple klasik İslam düşüncesinde akletmek, düşünmek soyut bir zihinsel faaliyet olarak değil de doğrudan başka bir varlığı var etme eylemi olarak görülür. Akıl ve varlık bu noktada özdeşleşir, yani bir şeyin akledilmesi onun ontolojik yetkinlik derecesini belirler.

2.1. Fârâbî'nin Ontolojik Akıl Teorisi

Fârâbî'nin ontolojisi nazarî felsefesinin merkezini oluşturur. Filozof tüm sistemini akıllar nazariyesi ile kurmuş ve bunu da metafiziğe dayandırır. Fârâbî, metafizik sistemini İlk Sebep (Vâcib'ül-Vücûd) olarak kabul ettiği Tanrı temeli üzerine inşa eder. Diğer bir deyişle filozof, evrenin oluşumunu açıklarken Tanrı'nın kendi varlığından zorunlu olarak diğer varlıkları nasıl vücuda getirdiğini ortaya koyar. Varlık ile İlk Sebep arasında bir hiyerarşi vardır ve eşyanın varlığının nedenidir.

Fârâbî, ontolojisinde varlığı, İlk Sebep'den Madde'ye uzanan altı dereceli bir hiyerarşi içinde açıklar. Bu hiyerarşinin ilk üç mertebesi olan İlk Sebep, İkinci Derecede Sebepler ve Faal Akıl, aşkın ve maddeden münezzeh ay-üstü varlıkları temsil ederken; son üç mertebesi olan Nefs, Suret ve Madde ise oluş ve bozuluşun hüküm sürdüğü ay-altı alemin ontolojik unsurlarını temsil eder. Dolayısıyla Fârâbî, varlığı maddeden bağımsız aklî cevherlerden cisimlerde tahakkuk eden ilkelere doğru kademeli bir düzen içinde tasavvur eder (Fârâbî, 2012: 35). Varlık, Tanrı'dan O'nun bilgi ve iradesinden bağımsız olarak taşın zorunlu bir süreç sonucu ortaya çıkmış değildir. Aksine, Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi ve tüm iyilik düzeninin ilkesi olması sebebiyle, varolanlar (mevcûd) O'ndan sudûr etmiştir. Sudûrun oluşmasında Tanrı'nın hiçbir gayesi yoktur.

Fârâbî'nin sudûr şemasında, yani Tanrı'dan maddi dünyaya giden feyz aşamasında belirleyici etken *akıldır*. Filozofun kurduğu hiyerarşide her akıldan başka akıl taşar ve bu taşma faal akılda tamamlanır. Faal akıl, ay-altı alemdeki oluş ve bozuluşun, canlılığın dört unsurun (Hava, Toprak, Ateş ve Su) nihaî kaynağıdır. Bununla birlikte Fârâbî, ay-üstü alem ile ay-altı alem arasında ontolojik bir etkileşim olduğunu ortaya koyar. Faal akıl, varlığı gerçeklik alanına çıkarmanın yanında, varlığı en yüksek kemale eriştirir. Fârâbî'nin **Fâzıla** adlı eserinde belirttiği

gibi İlk Olan'ın idrak ettiği haz, sevinç ve mutluluk ile insanın faal akıl ile ittisal kurması halinde duyacağı haz, sevinç ve en yüce mutluluk arasında bir nisbet görülmemektedir (Fârâbî, 2013: 110). Filozof, faal akıllı “bilkuvve akılsalları, bilfiil akılsallar; bilkuvve akıllı bilfiil akıl haline getiren neden” olarak belirtir (Fârâbî, 2013: 92).

Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye** adlı eserinde faal aklın işlevinin biri ontolojik, diğeri epistemolojik olmak üzere iki yönün olduğunu belirtir. Bunların ilki, kendinde düşünülür olmayanı varlık ufkunda gerçeklik alanına çıkarmak; ikincisi, insanı onun için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine, yani yüce mutluluğa (es-sâadetü'l-kusva) ulaştırmaktır (Fârâbî, 2012: 36). Dolayısıyla faal akıl, suretlerin kaynağı olarak ay-altı alemdeki oluş süreçlerini mümkün kılmanın yanında, gök cisimlerinin etkisiyle bilfiil varlığa yönelen maddi bileşimlere form kazandırarak onların varlık alanına çıkmasını sağlar. Bu ise onun ontolojik işlevini açıklar. Fârâbî, felsefi sisteminin ontolojik ve kozmolojik sistemini akıllar hiyerarşisi üzerine inşa eder. Ay-üstü alemin son mertebesini, ay-altı alemin yöneticisi, form vericisi konumundaki faal akıl, duyulur dünyadaki oluş ve bozuluş süreçlerini mümkün kılar. Filozof özellikle faal aklın ontolojik konumunu ortaya koyarken *Güneş* analojisini kullanır. Güneş, yaydığı ışık ile hem görme yetisini fiile çıkarır hem de renklerin görünürlüğünü sağlar. Faal Akıl da aynı şekilde hem ilk maddedeki bilkuvve formları var kılar hem de insan zihnindeki bilkuvve akletme gücünü bilfiil duruma getirir (Fârâbî, 2005: 105; Fârâbî, 2010: 133).

Ontolojik açıdan faal aklın konumu belirlendikten sonra insan bilişinin varlıksal dönüşümüne bakmamız gerekecektir. Bu da bizi bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefad akıl ve ittisal yani insan aklının faal akıl ile bağlantı kurmasına götürecektir. Fârâbî'nin düşünce sisteminde insanın nihaî amacı en yüksek mutluluğa ulaşmak ve akli yetkinliğini gerçekleştirmektir. Ona göre insanı

diğer varlıklardan ayıran akıl, yalnızca bilgi üreten bir mekanizma değil aynı zamanda insanın ontolojik yetkinleşmesini mümkün kılan bir ilkedir. Dolayısıyla insanın yetkinleşme sürecini faal akıl ile ilişkilendirirken, bilginin de salt veri birikiminden ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda filozofa göre akıl, teknik bir işlem kapasitesi değil, insanın varlık mertebesini yükselten ontolojik bir güçtür.

Söz konusu ontolojik yetkinleşme sürecinde temel rol oynayan faal akıl, insan aklının ontolojik yetkinleşme aşamalarını sağlar. Fârâbî, insan için ‘O akıllıdır’ derken ‘düşünme ve akletme’yi kastettiğini açıkça dile getirir. Ona göre akletme ve düşünme öyle bir güçtür ki insan, onunla ilim ve sanatları elde eder. Fârâbî, insanın akletme gücünü nazarî ve amelî olmak üzere temelde ikiye ayırır. Nazarî akıl ile insan herhangi bir insanın hiç bilemeyeceği şeyin bilgisini elde ederken; amelî akıl ile insan, isteyerek yapacağı şeyi bilir (Fârâbî, 2012: 37). Filozof *Risâle fî me‘ânî’l-akl* adlı eserinde ise insan aklının birçok anlamından bahsederken Aristoteles’in *De Anima* eseri bağlamında insan aklının yetkinleşmesindeki aşamaları; bilkuvv, bilfiil, müstefâd ve faal akıl olarak ele alır (Fârâbî, 2010: 130).

Fârâbî bilkuvv aklı, maddi bir unsur veya nefsin sıradan bir gücü olmayıp, varlıkların mahiyet ve suretlerini maddi koşullarından soyutlayarak kabul etmeye hazır bir istidat olarak belirtir. Akıl, bu suretleri fiilen kavradığında onları kendi düşünsel formu haline getirir ve böylece bilme süreci gerçekleşir (Fârâbî, 2010: 130). Yani insanın doğuştan getirdiği, formları soyutlama ve kavrama potansiyeline sahip olan edilgen akıl düzeyidir. Bu aşamadaki akıl, henüz madde ile ilişkilidir ve tabular asa niteliğindedir. Bilfiil akıl ise varlıklara ait suretler bilkuvv akıl tarafından alınıp kavrandığında, akıl potansiyel durumdan fiilî duruma geçer ve bilfiil akıl haline gelir. Maddi bağlarından henüz soyutlanmamış olan suretler yalnızca bilkuvv bilgi nesneleri iken, aklın onları soyutlayıp idrak etmesiyle bilfiil

kavramlara dönüşürler. Bu süreçte akıl ile kavranan suretler arasında bir özdeşlik meydana gelir; başka bir deyişle bilfiil akıl, bilfiil kavramların kendisi haline gelir. Dolayısıyla bilfiil akıl ile bilfiil kavramlar arasında ontolojik bir ayrım değil, birlik söz konusudur (Fârâbî, 2010: 131). Şöyle ki maddi dünyadaki nesnelerin formlarını soyutlayıp onları kendi zihninde tümel kavramlar haline getiren bilfiil akıldır. Bu aşamada insan aklı, artık maddeden bir derece sıyrılmış ve kendisi de bir form haline gelmiştir, yani akledilir bir nitelik kazanmıştır. Müstefâd akıl aşamasında ise maddeden bağımsız suretler, maddi formların aksine soyutlanmayı gerektirmeden doğrudan akledilebilir niteliktedir. Akıl bu suretleri kavradığında, akledilen ile akleden arasında bir birlik oluşur ve akıl daha üst bir yetkinlik derecesine yükselir. Maddeden tamamen bağımsız suretlerin kavranmasıyla birlikte akledilir formlar akılda tam anlamıyla tahakkuk eder; böylece bu süreç sonunda müstefâd akıl meydana gelir; burada akledilen suretler, aklın ayrılmaz formları haline gelerek onun kemalini/yetkinleşmesini sağlar (Fârâbî, 2010: 132-133). Demek oluyor ki müstefâd akıl, insan aklının ulaşabileceği en üst mertebedir. Tam anlamıyla kazanılmış akıl anlamına gelen bu aşamada, zihin artık maddi hiçbir şeye ihtiyaç duymadan, tamamen soyut akılsalları kavrayabilir düzeydedir. Bunu elde etmiş olan insan, kendi zihnini bir nesne gibi akledebilir hale gelmiştir.

Müstefâd akıl düzeyine ulaşan insan zihni, artık kendisiyle aynı cinsten yani tamamen soyut olan faal akıl ile ittisal kurmaya hazır hale gelmiştir. Fârâbî'ye göre faal akıl, maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayrık (mufârik) bir surettir. Yani fiil halindeki akıl olup müstefâd akılla yakın bir benzerliğe sahiptir. Dahası bilkuvve aklı bilfiil akıl, bilkuvve kavramları bilfiil kavram haline getiren faal akıldır. Filozofa göre faal aklın konumu, göz ile Güneş arasındaki ilişkiyle açıklanabilir. Faal akıl insandaki düşünme potansiyelini fiile

çıkartır, böylelikle insanın aklı bilkuvv ve durumda iken bilfiil düşünme yetkinliği kazanır. Bu süreçte insan aklı, devamında bilfiil akıldan yükselerek faal akla yaklaşarak bir yetkinlik elde eder. Böylece bilkuvv ve düzeyde bulunan akıl ve idrak fiili hale gelirken, insan da maddi (heyulânî) varlık düzeyini aşarak daha yüksek, ilahi bir varlık mertebesine intikal eder. Faal akıl, bu ontolojik geçişi mümkün kılan ilkedir (Fârâbî, 2010: 133-134; Fârâbî, 2012: 40).

İnsan aklı bu aşamalardan sonra ittisal kurma durumuna geldiğinde, akledilen ve akıl eylemi bir ve aynı şey haline gelmiş olur. Yani bu aşamada akıl, akleden ve akletme fiili arasında ayırım ortadan kalkar, bununla birlikte özne ile nesne arasındaki ontolojik bir birlik meydana gelir. Bu sebeple Fârâbî’de ittisal, yalnızca epistemolojik bir temas ya da mistik bir tecrübe değil, insanın varlık düzeyinde dönüşerek ölümsüzlük ve nihai saadet (es-saâdetü’l-kusvâ) mertebesine ulaşmasıdır (Fârâbî, 2013: 112-113). Dolayısıyla dijital özne/yapay zeka veri işleyebilir, ancak aklın ontolojik dönüşüm süreçlerine sahip olamaz. Bununla birlikte faal akıl ile ilişki kurabilecek metafizik bir özne olarak görmek de mümkün değildir. Bu sebeple bilgiyi işlemek ile bilgiyi hakiki anlamda idrak etmek arasında ayırım olması kaçınılmazdır. Fârâbî açısından yapay zeka hesaplama ve veri işleme mekanizmasını gerçekleştiren bir sistem olabilir, fakat akleden bir varlık veya bir özne olarak değerlendirilemez.

2.2. İbn Rüşd’ün Ontolojik Akıl Teorisi

Aristotelesçi İslam filozofları, insan aklının bilfiil hale gelmesini ve ay-altı alemdeki varoluş süreçlerini aşkın ve Tanrısal ilkeler temelinde açıklayan güçlü bir felsefi mirası devralmışlardı. Bu miras, söz konusu iki işlevi tek bir faal akılda birleştiren teorilerin de zeminini oluşturmuştur. Maddenin belirli bir yetkinliğe eriştiğinde sureti kabul etmesi ve doğal formların uygun hale gelmiş madde üzerine aşkın bir kaynaktan sudûr

etmesi anlayışı ise Yeni Platoncu metafiziğin temel varsayımlarından biri olarak bu düşünceyi beslemiştir. İbn Rüşd, aklın gerek ontolojik gerekse epistemolojik olsun insanı konuşabilmek adına büyük önem arz ettiğini belirtir.

Fârâbî'nin sudûr şemasından ancak detaylarda farklılaşan bir hiyerarşiden bahseden İbn Rüşd'ün kozmolojisinde gök cisimleri, boşlukta kendi başlarına hareket eden varlıklar değil, semavî kürelerin ontolojik ve aktif düzeni içerisinde konumlanan unsurlardır (İbn Rüşd, 2017: 120). Nihayetinde ay-üstü aleme ait akıldan ezeli bir sudûr ile akıllar hiyerarşisinin son mertebesi ortaya çıkar. Faal akıl olarak tanımlanan bu ilke, insan düşüncesinin bilfiil hale gelmesinin nedeni olarak işlev görür.

İbn Rüşd'e göre gayri cismanî varlıklar hiyerarşisinin son halkasını oluşturan faal akıl, ay-üstü alemde bulunan akıldan ezeli olarak sudûr eder. Bununla birlikte filozof, kozmoloji ve sudûr teorisinin bazı noktalarında kendisinden önceki filozoflardan (Fârâbî, İbn Sînâ) ayrılmaktadır. Nitekim sabit yıldızlar küresinin ötesinde günlük hareketi sağlayan ayrı bir kürenin varlığını kabul etmez; ayrıca semavî akılları kürelerin cisimsel varlığının doğrudan kaynağı olarak görmez. Bununla birlikte göksel hareketlerin karmaşık yapısını açıklamak amacıyla astronomların ileri sürdüğü ay-altı alemin sistemlerini de teorisine dahil ederek sudûr şemasını daha ayrıntılı bir biçimde yeniden düzenler (Davidson, 2020: 273-274).

İbn Rüşd'ün akıl konusunda en özgün ve tartışmalı katkısı, maddi akıl (heyûlânî/el-aklû'l-heyûlânî) kavramına getirdiği ontolojik yorumdur. Fârâbî, insanın bilkuvve aklını bireysel nefsin ölümlü bir parçası olarak görür. Fakat İbn Rüşd'e göre eğer akıl tamamen soyut kavramları kavrayabiliyorsa, doğası gereği kendisinin de maddeden arınmış olması gerektiğini söyler. Yani eğer bilkuvve akıl maddi veya bireysel olsaydı,

tümel ve ezeli formları saf haliyle kabul edemezdi (İbn Rüşd, 2017: 106).

İbn Rüşd'e göre akıl heyûlânî, bilfiil, mükteseb ve faal olmak üzere dört mertebede ele alınmalıdır. Ancak bu ayrım, birbirinden tamamen bağımsız akıllara değil, insan aklının farklı yetkinlik düzeylerine işaret eder. Heyûlânî ve bilfiil akıl, nefsin bedenle ilişkisi içerisinde ortaya çıkarken; mükteseb akıl, bedenle bağlantısını sürdürmekle birlikte maddeden bağımsız bir cevher niteliği taşır. İbn Rüşd, heyûlânî aklı daha farklı görerek, ne nefsin sıradan bir gücü ne de bedensel bir işlevi olarak belirtir. Ona göre akıl, kendi varlığını idrak edebilmesi ve aynı anda birden fazla kavramı kuşatabilmesi bakımından maddi süreçlerle açıklanamayacak manevi bir cevherdir (Sarioğlu, 2012: 128). Bu sebeple akıl, sadece bir yeti veya kabiliyet olarak değerlendirilirse, bedenle birlikte yok olması gerekirdi.

İbn Rüşd, heyûlânî akıl ile faal aklı birbirinden tamamen ayrı cevher olarak değil, insan nefsinin farklı işlevleri olarak değerlendirir. Ona göre bedenle ilişkili olan nefis iki temel faaliyet gerçekleştirir. Bunların ilki, bir yandan varlıklara ait suretleri maddi koşullardan soyutlayarak kavranabilir hale getirir. İkincisi, soyutlanmış suretleri kabul ederek bilgiye dönüştürür (İbn Rüşd, 2016: 104). Bu sebeple nefsin soyutlayıcılığı faal akıl, akledilir formları alıp taşıyan yönü ise heyûlânî akıl olarak adlandırılır. Bu aklın maddi yani heyûlânî denmesinin sebebi, onun maddeden yapılmış olması değil, tıpkı ilk madde (heyûlâ) gibi tamamen edilgen olması ve suretleri kabul etmesidir. Dolayısıyla İbn Rüşd, aklın bireysel olmadığını söyleyerek aklı ontolojik olarak aşkın ve tekil bir yapıda olduğunu söyler. Filozofa göre insanda bireysel olarak bulunan hayal gücü ve hafıza gibi yetiler, akletmenin unsurlarını oluşturur. Buna karşılık akletme fiili bireysel bir yetiyle değil, bütün insanlarda ortak olan, evrensel heyûlânî (maddi) akıl ile gerçekleşir. İbn Rüşd'ün heyûlânî aklı tek ve ayrık bir cevher olarak tanımlaması hem İbn Rüşdçülüğün

ortaya çıkmasını hem de akılların birliği probleminin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Onun akılların birliği tezi, tüm insanlar için tek bir ortak heyûlânî akıl ve tek bir ortak faal akıl vardır, şeklindedir.

İbn Rüşd'e göre insanlar düşünürken, öncelikle duyularından ve hayal güçlerinden elde ettikleri tikel deneyimleri zihne taşırlar. Fakat bu bireysel ve somut imgeler tek başlarına bilgi oluşturmaz. Faal Akıl, bu imgeleri maddi ve bireysel özelliklerinden arındırarak, tüm insanlar için geçerli olan tümel kavramlara dönüştürür. Bu kavramlar daha sonra ortak ve evrensel akıl alanında yer alır (İbn Rüşd, 2017: 80-81). Dolayısıyla İbn Rüşd'ün akıl teorisinde bilgi, tek tek bireylerin sahip olduğu bir nitelik olmaktan ziyade, evrensel aklın insanlarda varlık kazanan ortak bir gerçekliktir. Çünkü insan öldüğünde, ona ait hayal ve hafıza yani cismani yetiler yok olur; fakat onun ortak akıl vasıtasıyla ulaştığı tümel ve hakiki bilgiler, evrensel yani heyûlânî (maddi) akılda ebediyetine devam eder. Anlaşılmaktadır ki insanlık, bir bütün olarak entelektüel gelişimini devam ettiren tek bir organizma gibidir.

3. DİJİTAL ÖZHENİN ONTOLOJİSİ VE GÖRÜŞLERİN KARŞILAŞTIRILMASI

Dijital çağın teknolojileri bugün, insan aklı ile makine arasında kurulan ilişkinin yalnızca teknik değil aynı zamanda ontolojik bir mesele olarak tartışılmasını gerekli kılmaktadır. Özellikle büyük dil modelleri ve dijital öznenin bilgi üretme, düşünme, gerçek özne olarak kabul edilip edilmeyeceği tartışılmaya devam etmektedir.

3.1. Dijital Öznenin Ontolojik Yapısı

Dijital özne/yapay zeka veya yapay bilinç ne dersek diyelim tam anlamıyla yapılan tanımların altını doldurmak

gerçekten güç. Aslında yapay kavramının kullanılması, yapay aklın doğal veya biyolojik bir aklın devamı değil, insanın teknik ve bilişsel üretiminin sonucu olan yapay bir sistem olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla yapay akıl ile doğal akıl arasındaki temel ayrım, sadece işlevsel olup olmamasından değil, aynı zamanda ontolojik bir ayrım olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte yapay zeka, insanların yapabileceği zeka gerektirecek işleri yapabilecek teknolojiler olarak da tanımlanır (Holmes & Tuomi, 2022: 554). Fakat literatürde yapay zeka tanımı yapılırken, mevcut sistemin bilince sahip olup olmadığı üzerine ayrımlar söz konusudur. Bu ayrım karşımıza zayıf veya güçlü yapay zeka olarak da çıkabileceği iddia edilmektedir (Shareef, 2023: 4). Yapay zeka inanç durumlarının modellenmesi, pratik akıl yürütme, planlama ve mantık gibi felsefi yaklaşımlardan beslenerek insan zihnini ve davranışını anlamaya ve bunları somut makinelere aktarmaya çalışan, hatta bazı düşünürlere göre doğrudan felsefenin pratik uzantısı olarak görülen disiplinlerarası bir alandır. Tam da burada güçlü ve zayıf yapay zekanın ortaya çıktığı iddia edilir. Çünkü güçlü yönünün, makineye sadece insan zihnini taklit ettirmeyi değil, fenomenal bilinç dahil olmak üzere insanların sahip olduğu zihinsel güce sahip yapay kişiler (artificial persons) yaratmayı amaçladığı söylenir. Zayıf yönünün ise gerçek insan zihni inşa etmesi yerine, en azından uygun bağlamlarda insan ve hayvanların tüm zihinsel özelliklerine sahipmiş gibi görünen bir bilgi işleme makineleri inşa etmeyi amaçlamalarıdır (Bringjord & Govindarajulu, 2018: 36-37).

Yapay zekanın güçlü ve zayıf yönlerinin arasındaki dikkat çekici fark, söz konusu sistemlerin ulaşmayı hedefledikleri nihai amaçlar ve makinelerin 'bilinç' veya 'anlama' kapasitesine gerçekten sahip olup olamayacakları sorusu etrafında şekillenir. Fakat yapay zekanın zayıf yönüne eleştiri sunmazlar, çünkü onun başarılı bir insan gibi davranmasına veya görünmesine felsefi bir

engel olmadığı iddia edilir. Ancak güçlü yönüne geldiğimizde, bunun gerçekten bilinçli yapay kişiler olup olmayacağı yönünü çürütmeye çalışan üç büyük felsefi argüman var. Bunların ilki John Searle'ın Çin Odası Argümanı; ikinci olarak J. R. Lucas ve Roger Penrose'un Gödel Argümanı ve son olarak Hubert Dreyfus'un Dreyfus'un İtirazı'dır (Bringjord & Govindarajulu, 2018).

3.2. Dijital Öznenin Yapay Aklı ile Doğal Akıl Karşılaştırması

Dijital Özne'nin modern teknolojide yapay zeka olarak adlandırıldığından söz etmiştik. Fakat bunun bir makine ve yapay aklın bir simülasyonu olduğuna da dikkat çekersek, felsefe tarihinin her zaman gündeminde olan ve akıl sahibi bir insanın ontolojik statüsünün ne olduğu ile karşılaşırız. Fârâbi ve İbn Rüşd'ün ontolojik bakış açısıyla baktığımızda, yapay aklın tözsel bir varlık mı yoksa sadece bir arazlar bütünü mü olduğu sorusu daha da önemli hale geliyor. Hawley, çalışmasında yapay aklın ontolojisinin kurulmasının temelde üç farklı zorluğuna değinmiştir. Bunların ilki, değişen ve gelişen tanımlarının olması; ikincisi, yeni normalin ve mevcut teknolojinin kanıksanması; son olarak, belki de bu konuda en dikkat çekici olan, antropomorfizm çıkmazıdır (Hawley, 2019: 2-3).

Fârâbi ve İbn Rüşd için evrensel/kozmik akıllar, maddeden tamamen bağımsız ve ayırık cevherlerdir. Bununla beraber ayırık olan insanlığın ortak aklı, yani maddi akıl İbn Rüşd'ün ayırt edici bir görüşüdür. İbn Rüşd'ün maddi (heyûlânî) aklı, tözsel bir yapıdır. Yapay akıl ise fiziksel bir maddeye tamamen bağımlıdır. Buna ek olarak felsefi açıdan kendi başına var olan, bir cevher olmayan, maddi bir taşıyıcı üzerinde duran, insan aracılığıyla kurgulanmış, matematiksel ve algoritmik bir arazlar manzumesidir (Shareef, 2023: 39-40, 66-67). Shareef'in yanı sıra Doko da insanın maddi olmayan bir cevhere sahip

olduğunu, İslam felsefesi bağlamında yapay aklın ise bu ilahi tözden yoksun salt maddi bir taşıyıcıya bağımlı olduğunu tartışmaktadır (Doko, 2023: 98-99). Dolayısıyla bu ontolojik konumlandırma yapay aklı tamamen içkin ve materyalist bir varlık düzlemine hapseder.

Farâbî insan aklını bilkuvveden, bilfiile ve oradan müstefâd aklı elde edip Faal Akıl ile bütünleşmek/ittisal kurmak olduğunu söylerken; dijital çağda insan anımsama, analiz etme ve karar verme gibi en temel yetkinliklerini, sentetik bir sisteme yani yapay akla devretmektedir. Bu sebeple düşünme eylemini makineye devreden insan, zihnini bilkuvveden bilfile çıkarmak isterken; aslında bilfiilden bilkuvveye doğru bir gerileme ve algoritmik olarak inşa edilme riski ile karşı karşıyadır (Awang, Mahmud & Mustapha, 2026: 50-52).

Penrose'da ontolojik olarak insan aklının fiziksel gerçeklikle, biyolojik empatiyle ve hesaplanamaz sezgilerle varlık bulan bir bilinç ve anlam alanı olduğunu; yapay aklın ise insandaki bilincin yalnızca biçimsel taklidini yaptığını, gerçeklikten yoksun bir algoritma arazi olduğunu vurgular. Ona göre seküler-materyalist paradigma, insanın metafiziksel varlığını reddedip onu sadece bir hesaplama makinesi olarak tanımladığı için ontolojik sınırları bulanıklaştırmakta, insanın akli yetkinliğini göz ardı ederek teknolojik bir ölümsüzlük yanılsaması yaratmaktadır (Penrose, 2023: 82, 95-96).

4. SONUÇ

Bu çalışmada klasik İslam düşüncesi filozoflarından Fârâbî ve İbn Rüşd'ün akıl anlayışları çerçevesinde ele alınan yapay-doğal adlandırmasının, salt bir teknolojik tartışma veya hız olmadığını göstermek ve asıl tartışmanın ontolojik olduğu ortaya konmuştur. Günümüz modern dijital söyleminde Dijital Özne'nin, insan aklının nihai bir varoluşunu ve evrimsel olarak

da bir sonraki aşamanın olabileceğine işaret ederek ilerlediği vurgulanır. Fakat bunun Fârâbî ve İbn Rüşd görüşleri çerçevesinde varlık ve akıl bakımından ele alındığı zaman, ikisi arasındaki (yapay akıl-doğal akıl) mahiyet farkını görünür kılınmaktadır.

Çalışmanın sunduğu özgünlük, Fârâbî'nin bilginin ahlaki ve aşkın kaynağına (faal akıl) yaptığı vurguya ek olarak, İbn Rüşd'ün tüm insanlığın paylaştığı evrensel heyûlânî (maddi) aklı, yani vahdet-i akıl öğretisini de tartışmaya dahil etmektedir. Bu bağlamda yapay aklın, insanlığın yığılmış kolektif verisi üzerinden İbn Rüşdçü anlamda ortak bir akıl simülasyonu yarattığı; ancak Fârâbîci anlamda hikmet ve erdem üretebilecek teleolojik bir yetkinlikten yoksun olduğu savunulmaktadır. Her iki filozof da aklı sadece bir hesaplama kapasitesi olarak görmez, akıllı insanın ontolojik ayrılmaz bir parçası olarak görür. Onlara göre akıl, insanın hakikate yönelmesini, anlam üretmesini ve nihayetinde kendisini gerçekleştirmesini sağlayan yetidir. Bu sebeple onların gözüyle baktığımızda, kategorik bir fark bulunmaktadır ki bu fark; yapay aklın her ne kadar insan aklını taklit etse de bilinç, anlamlandırma ve hakikati idrak etme gibi niteliklerden yoksundur.

Sonuç olarak Fârâbî ve İbn Rüşd'ün ontolojisindeki akıl teorileri, yapay aklın insan aklıyla özdeşleştirilmesine yönelik güçlü eleştiriler sunmayı haklı kılmaktadır. Her iki filozofumuza göre akıl, sadece bir veri işleme kapasitesine indirgenemeyecek ontolojik bir yetkinliktir. Dolayısıyla teknoloji her ne kadar gelişirse gelişsin, bağımsız bir özne ve hakiki anlamda akıl sahibi bir varlık olarak değerlendirilemez. Bu doğrultuda yapay akıl, insan aklının yerine geçen bir varlık değil, insan tarafından tasarlanmış ve insanın amaçları, istekleri doğrultusunda işleyen bir teknolojidir.

KAYNAKÇA

- Awang, H., Mahmud, M., & Mustapha, R. (2026). Reconstructing Islamic Thought in the Age of Artificial Intelligence: An Epistemological analysis. *Instute for Advanced and Smart Digital Opportunities*, 3 (1).
- Bringjord, S., & Govindarajulu, N. S. (2018). Artificial Intelligence. *Standford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/artificial-intelligence/?utm_source=chatgpt.com#ChinRoomArgu AgaiStroAI
- Davidson, H. A. (2020). Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl (Erkan Kurt, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Doko, E. (2023). Islamic Classical Theism And The Prospect of Strong Artificial İntelligence. *İlahiyat Studies*, 14 (1), 85-105.
- Fârâbî, E. N. (2012). Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât (M. S. Aydın, A. Şener, R. Ayas, Çev.). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Fârâbî, E. N. (2013). El-Medinetü'l Fâzıla (Prof. Dr. Ahmet Arslan, Çev.). Ankara: DİVAN Kitap.
- Fârâbî, E. N. (2005). Fusûlü'l-Medenî (H. Özcan, Çev.). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Fârâbî, E. N. (2010). Risâle fî me'ânîl-'akl (M. Kaya, Çev.). İçinde M. Kaya (Haz.), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (ss. 127-137). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Hawley, S. H. (2019). Challenges for an ontology of artificial intelligence. *Belmont University*.
- Holmes, W. & Tuomi, I. (2022). State of the and practice in AI in education *European Journal of Education*, 57, 542-570.

- İbn Rüşd. (2017). Faslu'l-mak'al el-Keşf an minhâci'l-edille (Süleyman Uludağ, Çev.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Rüşd. (2016). Kitâbu'n-Nefs (Atilla Arkan, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Rüşd. (2017). Telhîsu mâ ba'de't-tabîa (Muhittin Macit, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Penrose, R. (2023). Yapay Zekâyâ Karşı Doğal Zekâ. İstanbul: Mitra Yayıncılık.
- Sarioğlu, H. (2012). İbn Rüşd Felsefesi. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Shareef, O. (2023). The realizability of strong AI: A deeper look from an Islamic perspective (Harvard University). Retrieved from <https://nrs.harvard.edu/URN-3:HUL.INSTREPOS:37376423>.

SOKRATES VE SOKRATİK YÖNTEM ÜZERİNE

Elife KILIÇ¹

1. GİRİŞ

Sokrates, yaşamla ilgili sürekli sorular sorarak insanları düşünmeye, bildiklerini yeniden değerlendirmeye sevk etmiştir. Felsefenin temel özelliklerinden biri olan eleştiriyi çokça kullanan ve her şeyi tartışma konusu yapan düşünür bununla birlikte kullandığı bilgi doğurtma yöntemi ile de ayrıca incelenmeye değerdir. Metinde amacımız, filozofun bu yönteminin ne olduğunu, nasıl kullanıldığını, günümüzde hangi alanlarda etkin olduğunu ortaya koymaktır. Yöntemi iyi ve eksik yanlarıyla ortaya koymaya çalışarak ne amaçla kullanıldığı anlaşılmaya çalışılacaktır.

Bu bağlamda öncelikle kısaca Sokrates'in kim olduğunu, nasıl bir kültürel, eğitim çevresinde yaşadığını ve hayatının önemli yanlarını ele aldıktan sonra, Sokratik yöntemin ne olduğu açıklanacaktır. Daha sonra ise bu yöntemin özellikle diyaloglarda belirtildiği gibi nasıl uygulandığı artı ve eksileriyle ele alındıktan sonra son bölümde bunun günümüzde kullanılışı yer almaktadır. Çünkü Sokrates'in herkese hakikati buldurmak için kullandığı bu yöntem bugün de sadece felsefede değil, farklı eğitim alanlarında da kullanılmaktadır. Bu açıdan da konunun incelenmesi büyük önem taşımaktadır.

¹ Doç. Dr. Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-6610-6487.

Kaynak alacağımız eserlerin başında öğrencisi Platon'un diyalogları ve konuyla yakından ilişkili olan metinler yer almaktadır.

2. SOKRATES'İN HAYATI

Sokrates ebe olan Phenerate ile yontucu Sophroniskos'un oğludur. Theaitetos'da Platon bunu Sokrates'in ağzından söyler (Platon, 2009: 459). M.Ö. 469-399 yılları arasında yaşayan filozofun Samos, Potidea, Delium, Amphipolis'te bulunduğu düşünülmektedir (Küken, 2003: 382). Anlatıldığına göre Sokrates, giyim kuşama önem vermeyen, dolayısıyla maddi hazlardan sakınan biriydi ve Delphi Tapınağı'nda 'Kendini bil' ibaresinin etkin olduğu bir çevrede yaşamıştır (Küken, 2003: 382-383). Dolayısıyla böyle bir çevrede yaşayan filozofun elbette kişinin kendini bilmesine, hakikati keşfetmesine öncelik vermesi gayet doğaldır. Ancak Sokrates, sürekli sorduğu sorularla insanların bazılarının kızgınlığını kazanarak, sonunda yargılanıp idam edilmiştir. İnsanlarla böyle konuşan filozof, kendisinin de hiçbir şey bilmediğini ancak, konuşarak (diyalogla) doğru bilginin bulunabileceğine inanmaktadır.

Yunanistan'da 5. yy.daki siyasi-iktisadi kalkınma özellikle Atina'da demokratikleşme ile birlikte eğitimde farklılaşmaya yol açmıştır. Bilgi de pratik-sosyal bir güç durumuna gelmiştir. Siyasette etkili olmak, başarılı yurttaş olabilmek için herkes bu yeni duruma ayak uydurmak isteyince; bunun çözümünü de sofist denilen kişilerin verdiği eğitimle karşılamaya çalışmışlardır. Başta bilgili kimselere sofist denilirken, sonrasında konuşma sanatını para karşılığı öğreten kimseler anlamında kullanılmıştır. Özellikle para karşılığı ders vermeleri ve işi safsataya dökmeleri Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi filozoflar tarafından eleştirilmelerine yol açmıştır (Gökberk, 2005: 38-39). Protagoras, Gorgias gibi sofistlerin

düşüncelerinin yol açtığı görelilik bilgide ve ahlâkta bütün ortak değerleri sarstığından yine olumsuz tepki almalarına yol açmıştır. Protagoras her şeyin ölçüsü olarak insanı görürken, Gorgias, hiçbir şeyin var olmadığını, var olsa da kimseye bildirilemeyeceğini savunmaktadır (Kranz, 1994, s. 194-197). Ancak tüm bunlara rağmen sofistlerin insanı felsefenin merkezine getirmeleri, bilgiyi tartışmaları önemlidir. Çünkü onlardan önce tartışılan temel konu doğa idi. Bilgiyi tartışan sofistler temel de pratik amaç güttüklerinden söz söyleme konusuna ağırlık vermişlerdir. Eğer, kesin bilgi yoksa o halde en iyi bilgi işe yarar olandır. Bunun da yolu iyi bir hitabete sahip olmaktır. Çünkü o zaman kendilerini siyasette ve farklı yerlerde iyi savunabilecek, bir anlamda erdemli olmuş olacaktı.

Yine sofistlerin öne çıkardığı bir fikir de doğanın kendi yasalarıyla insanların yaptığı yasaları ayırt etmeleri ve eski geleneksel kabuller yerine düşüncelerinden elde ettikleri toplum kurallarını benimsemeleridir. Bu da onların ilk aydınlanmacılar olarak düşünölmelerine sebep olmuştur. Böylece insan yaşamına ilişkin ölçöleri akıl yoluyla bulmaya çalışmışlardır (Gökberk, 1979: 6).

Böyle bir kültörel ve siyasal çevrede yetişen Sokrates, sofistler gibi hazır bulduğı bilgilerle yetinmiyor ve doğruyu bulmak için sürekli düşünöp tartışıyor, eleştiriyordu. Onun eleştiri ve kanıtlama tarzı elbette sofist olduğunu göstermez, aksine sofistlere karşı olan Sokrates, herkesin doğru düşünme ile doğruya ulaşabileceğine inanıyordu. Kesin değişmez doğrular vardır ve bunlara ulaşmanın en iyi yolu da diyalogdur. İşte bu sebeple Sokrates çarşıda, pazarda gördüğü herkese sorular sorarak hakikati keşfetmeye ve onlara da keşfettirmeye çalışmıştır. Bu süreçte ortaklaşa olan doğruya kavramda ulaşmaya çalışmış ve kavramla yargıya sağlam bir temel bulduğunu düşünmüştür (Gökberk, 1979: 6).

Bu araştırma yönteminde Sokrates'in asıl ilgilendiği ahlâki doğrular olmuştur.

“Çağdaşları olan Sofistlerin neden olduğu değerler göreceliğine Sokrates, insan yaşamının eylemsel sorunlarına gerçek ve derin bir ahlâksal ilgiyle yönelerek ve tümel bir doğrunun bulunabileceği kanısıyla karşı koyuyor. Erdem ile bilginin özdeş olduğunu savunup söylencelerin, dinin ve geleneklerin yetkisini bir yana bırakıyor; usun ve düşüncenin değerini yüceltıyor. ...Sokrates, iyi, güzel ve yararlı kavramlarını hep anlamdaş olarak kullanıyor.” (Arat, 1996:18-19)

Sokrates için görüldüğü gibi iyi olan şey yararlı olandır da peki bu iyiye insan nasıl ulaşır? İnsan, iyiye bilgi yoluyla ulaşır. Çünkü iynin bilgisine sahip olan insan kötülük yapmaz. Kimse isteyerek ve bile bile kötülük yapmaz, ancak kötünün iyi olduğunu sanarak kötülük yapabilir. Sokrates'in hayatı ve felsefesine dair bu bilgilerden sonra şimdi asıl konumuz olan Sokratik yöneme bakalım.

3. SOKRATİK YÖNTEM NEDİR?

Sokratik yöneme geçmeden önce yöntemin ne olduğunu, kaynağını, varsa çeşitlerini, işleyişini kısaca açıklamak, Sokratik yöntemi anlamak için faydalı olacaktır. Yöntem genel olarak amaca ulaşmamızı sağlayan araç veya sonuca ulaştıran yol olarak anlaşılır. Yöntemin kaynağında ne vardır? Yöntem genellikle akla dayanır. Aklın çalışma tarzı tüm yöntemlerin temelini oluşturmaktadır. Çünkü biz aklımızın dışına çıkarak düşünemeyiz, bu sebeple kullandığımız her yöntemde akla dayanmak zorundayız.

Yöntem derken hatıra farklı alanlarda kullanılan yöntem çeşitleri gelmektedir: Fizik, kimya, biyolojinin ya da tarih, sosyoloji gibi sosyal bilimlerin yöntemleri hep farklı ve kendilerine özgüdür. Konuları farklı olan ya da varlığın farklı yanlarını ele alan bu bilimler kullandıkları yöntem sayesinde bilinmezliği yenmeye çalışırlar. Her ne kadar insan bildikçe bilinmezliklerin de o kadar çok olduğunu görse de, hakikate ulaşma çabasıdan da vazgeçememektedir. Bu bilimlerin farklı yöntemleri en son aşamada mantığın ilkelerine indirgenebilir.

Sadece bilim alanları değil elbette yöntem kullanan, insan uğraşlarının hemen hepsi belli bir yöntemi kullanır. En basit uğraştan en karmaşığa kadar her şeyde belli bir yöntem vardır. Peki, insan için bu kadar önemli olan yöntem felsefede nasıldır? Filozoflar hangi yöntemi kullanmaktadır? Bu yöntemler geçerlidir midir? Birçok farklı yöntem varsa bunların ortak özelliği nedir? Hatta hepsinden önemlisi felsefenin kendisi de yöntem olarak görülebilir mi? Yöntemse neyin yöntemidir? Değilse filozofların yöntemleri nelerdir? Görüldüğü gibi felsefede yöneme bakınca karşımıza bu türden farklı yaklaşımlar çıkmaktadır.

Bu soruları ortaya koyduktan sonra asıl metnin konusu olan Sokratik yöneme bakmak gerekmektedir. Çünkü felsefe metinlerine bakınca, filozofların farklı yöntemlerle görüşlerini ortaya koyduklarını görürüz. Bunların hepsini ele almak altından kalkamayacak kadar zor olduğu kadar iddialı bir iştir de. Bu yöntemlerin geçerliliğini kanıtlamak – tabi böyle bir kaygı varsa – da bir o kadar zordur. Ancak filozofun sisteminin kendi içinde tutarlı olması kullanılan yöntemin de başarısını göstermektedir. Bu o felsefi görüşün hiç tartışılmayacağı ya da hiçbir eksiği olmadığını da düşündürmemelidir. Çünkü hiçbir felsefi düşünce yoktur ki son noktayı koymuş olsun. Zaten bu sebeple felsefe süreklilik özelliğini korumaktadır.

Bu süreklilik içinde Descartes'ın şüphe metodu, Hegel'in diyalektiği vb. yöntemler gibi Sokrates'in felsefesinde kullandığı yöntem de felsefe tarihinde öne çıkan yöntemler arasındadır. Gerek dönemi gerekse de sonrasında çokça tartışılan bu yöntem bugün dahi kullanılmaktadır. Peki, bu yöntem neden bu kadar önemli görünmektedir? Sokratik yöntemin diğer yöntemlerden farkı nedir?

Sokrates bizzat görüşlerini yazıya dökmediğinden onun felsefi görüşü gibi yöntemini de öğrencileri olan Platon, Aristoteles, Ksenophanes'ten öğreniyoruz. Onun asıl kaygısı özellikle döneminde etkili olan sofistlerin de etkisiyle ahlâki kavramları sorgulayarak bunları temel sorunlar olarak gündeme getirmektir. Çünkü sofistlerin her şeyi tartışmaya konu etmeleri, genel geçer yasaların olmadığını, haksız ya da yanlış şeylerin de iyi bir retorik ile haklıymış gibi gösterilebileceğini savunmaları toplumdaki tüm değerlerin varlığını tehlikeye koyar. İşte bu noktada Sokrates'in erdemi, cesareti vb. değerlerin mahiyetini sorması önem taşımaktadır. Sokrates ilk kez erdemi ve dolayısıyla ahlâki sorun haline getirmiş kişidir (Vorlander, 2004: 92).

Sokratik yöntemin önce ne olduğunu, nasıl bir süreç izlediğini, felsefede nasıl anlaşıldığını açıkladıktan sonra, bu yöntemin uygulanışı ortaya konacaktır. Bu sebeple aşağıda bu yöntemin biçimsel olarak aşamaları, ilerleyişi yer almaktadır.

Sokrates Atina'da dolaşp gördüğü kişilere sorular sorarak onları çeşitli kavramlar hakkında düşünmeye, fikir yürütmeye sevk ederdi. Bu süreçte felsefi görüşlerini de ortaya koyardı. Sokrates'in bu bağlamda kullandığı yöntemi de en az felsefesi kadar önemlidir. O önce karşısındaki kişiye bilmediğini ve muhatabın yetkin olduğunu düşündüğü alanda kendisini bilgilendirmesini ister. Başta kendisinin sırf öğrenme merakıyla sorular sorduğuna ikna eder. Bildiği tek şeyin hiçbir şey bilmediği

olduğunu söyleyen Sokrates, ilk aşamada karşısındaki kişinin doğru olduğuna inandığı fikirlerini açıklamasını ister. Diyalog (Platon'un diyaloglarından öğrendiğimiz gibi) şeklinde konuşmalar olur ve her defasında Sokrates ile muhatap kişi ve dinleyiciler vardır. Diyalog onun araştırma yöntemidir. Filozof, ortalıkta, çarşı ve pazarda dolaşır, karşılaştığı kişilere hele de belli bir alanda bilgili olanlara sorular sorardı. İnsanların hayat ve amaçları bakımından düşünmeye, aydınlanmaya kımıldatmak ya da onlarda bu isteği uyandırmak için yapardı (Gökberk, 2005: 43). Belli bir konu ya da yargı seçtikten sonra konuşma başlar. Yöntemin bu ilk aşamasına (Sokrates'in bilmiyormuş gibi görünüp karşısındakinin de bilgili görüldüğü ki bu gerçek anlamda bilgi değildir.) *ironi (alay)* denir. Bunun ardından Sokrates karşısındaki kişinin söylediklerini çürütmeye ve doğruyu meydana çıkarmaya çalışır. Yani ruhta uyku halinde olan düşünceleri doğurtmaya uğraşır. Burada annesinin ebelik sanatına benzer bir işi ama düşünce doğurtma işini yapmaktadır. Bu yüzden bu sanatına da *maieutike (doğum yardımcılığı, ebelik)* adını vermektedir. Bu tekniğin temelinde sıkı düşünme yoluyla doğrunun bulunabileceğine olan inanç yatmaktadır. Sokrates'e göre ruhta saklı olan doğrular vardır ve bunlar herkes için ortaktır ve yalnızca bunlar üzerinde durup düşünme ile bilinir bir hale gelirler. Zaten Sokrates'i de sofistlerden ayıran temelde bu görüştür, yani ortak doğrulara olan inancıdır (Gökberk, 2005: 45) Yoksa Sokrates de onlar gibi eleştirinin önemine inanır. Hatta bu sorgulayışın gerekliliği aydınlanmaya götürür. Sokrates'in diyaloglarda kullandığı yöntemin aşamaları kısaca şu şekilde sıralanabilir: a) Merak, b) Hipotez, c) Elenchus (çürütme ve çapraz inceleme, d) Hipotezi kabul etme/reddetme, e) Buna göre hareket etme (Durhan, 2021: 94).

Hasan Aydın ise Sokratik yöntemin üç ana ögesi olduğu söyler; birincisi diyalektik yani karşılıklı konuşmayla yanlışı, kavramsal, dilsel çözümleme ve mantıksal tutarlılıkla ayıklama,

ikincisi sorgulamalarla önceden insan doğasında var olduğuna inanılan doğruyu doğurtma/anımsatma üçüncüsü ise yöntemi uygulayan Sokrates'in sorgulama sürecinin Tanrısal kayra ya da daimonun denetimince olmasıdır (Aydın, 2008: s. 3). Bu üç aşamadan anlaşılacağı üzere Sokrates, bilginin zaten ruhta var olduğunu sadece doğru soru ve yönlendirmelerle onun ortaya konabileceğini savunmaktadır. Çoğu Rene Descartes gibi çoğu filozof soru sormayı, şüpheyi önemli görür. Ancak Sokrates'in Descartes'tan farkı soruları kendine değil herkese sormasıdır. Bu bakımdan da o at sineğine benzetilmiştir (Ünder, 2019: 640).

Sokratik yöntemde önemli olan bir yan ortaya çıkmaktadır ki o da Sokrates'in duyulara önem vermeyip düşünceye dolayısıyla kavramlara verdiği önemdir. Bu nokta onun araştırma yöntemine de oldukça uygun düşmektedir. O kavramın belirlenmesi ve tanıma ulaşmaya çalışmıştır. Sofistler de sözcüklerin anlamını sınırlayıp göstermeyi denemişlerdir, ancak onlar tanımla daha çok söz sanatı bakımından ilgilenmişlerdir.

“Sokrates ise bu işe çok daha derin bir düşünce ile girişir: Elde etmek istediği kavramla nesnenin özünü kavrayabileceğini umar. Bundan dolayı Sokrates ele alınan konuyu hep tümel olarak belirlemek ister; arananın bulunması, bu tümel olarak belirlemeye bağlıdır. Bunu yapmakla da Sokrates, tekil'in tümel'e bağlı olduğu anlayışını getirip yerleştirmiş, bunu bilimsel bir yöntem ilkesi yapmıştır. Bir şeyin özünü ya da kavramını, yani tek tek hallerinde ve ilintilerinde hep aynı olan yönünün bilen kimse, yargısı için sağlam, değişmeyen bir temel bulmuş, böylece de sallantılı sanılardan kurtulup güvenilir bilgiye ulaşmış olur.” (Gökberk, 2005: 45)

Sokrates burada gözlemlenen olgulardan yola çıkarak soyutlama yapmaktadır. Ancak diyalogların sonunda kesin sonuca ulaşılmaması, ahlâki ilkelerin soyutlanamayacağını göstermektedir (Leonard, 2006, s. 54). Çünkü onlar ancak davranışla birlikte ortaya çıkarlar ve davranışın ortaya çıktığı yerin ve zamanın koşullarına, insanın durumuna göre değerlendirilirler. Biz ne kadar genel geçer bir ahlâki kavramın tanımını yapsak da bunun uygulamadaki çok farklı amillerini denetleyemeyiz. En fazla genellemelere ulaşılabilir, fakat asla bunlara kesin gözüyle bakamayız. Belki de bu yüzden her ne kadar Sokrates'in yöntemi kişinin düşünen, akıl yürütme becerisini geliştirse de en azından ahlâkta bizi kesin sonuçlara götürmez.

Oysa Sokrates bu yöntemini tam da ahlâki doğrulara uygulamaktadır. Bu bakımdan cesaretin, erdemin, bilgeliğin ne olduğunu bulmaya çalışır. Çünkü matematikteki doğrular gibi insanlar bunları da kesin olarak bilebileceklerine inanmaktadır.

Genel hatlarıyla yöntemi tanıdıktan sonra, şimdi de yöntemin nasıl uygulandığına bakalım.

4. SOKRATİK YÖNTEMİN UYGULANIŞI

Sokratik yöntemin uygulandığını Platon'un yazdığı **Menon**, **Protagoras** ve ebelik sanatının sorgulandığı **Theaitetos** diyaloglarından hareketle inceleyeceğiz. Burada Sokrates'in yöntemini nasıl uyguladığını ve vardığı sonuçları kısaca özetlemekle yöntem daha iyi anlaşılabilir.

Menon diyalogu Sokrates, Menon, Anytos ve Menon'un bir kölesi arasında geçmektedir. Konuşma Menon'un Sokrates'e erdemin öğretilip öğretilemeyeceğini sormasıyla başlar. Sokrates ise bu sorudan önce erdemin ne olduğunu bulmak gerektiğini söyler (Platon, 2009: 149). İşte burada Sokrates erdemin ne

olduğunu bilmediğini ve gerçekten öğrenmek istediğini söyler. Ancak Menon çeşitli erdemlerden bahseder: Erkeğin erdemi devlet işlerini iyi yürütebilmesi, dostlarına yararlı olması, düşmanlarına zarar vermesi ve kendini her türlü zarardan koruması iken kadının erdemi, evin işlerini iyi çevirmesi, evin düzenini sağlaması ve kocasına itaat etmesidir (Platon, 2009: 150). Fakat Sokrates tek başına erdemin ne olduğunu bilmek istediğinden kadın ve erkeğin erdemli olmasının onların yaptıkları işlerde doğru ve ölçülü olmaları olduğunu söyleyerek çeşitli örnekler üzerinde bunu göstermeye çalışır. Nasıl ki değişik şekiller şekil olma konusunda ortaksa, değişik erdemler de (cesurluk, ölçülülük, bilgelik vb.) erdemlikte birleşirler (Platon, 2009: 152-153). Menon erdemin iyiyi elde etme gücü olduğunu söyledikten sonra Sokrates bunu da yeterli görmez ve söylediklerini eleştiri süzgecinden geçirir. Ancak Menon'un bilinmeyen şeyin araştırma ile nasıl bulunacağını sorması Sokrates'in yönteminin temeli olan hatırlamaya sözü getirir.

Öğrenme hatırlamadır diyen Sokrates, bunu ruhun ölümsüzlüğüne bağlamaktadır. Ruh yeryüzünde ve Hades'de her şeyi görmüş olduğundan öğrenmediği şey yoktur. Tabiatı her şey birbirine bağlı olduğu için ve ruh da her şeyi gördüğü için insan bir şeyi hatırlayınca öteki bütün şeyleri de hatırlar (Platon, 2009: 158-163). Aslında Sokrates'in yönteminin asıl dayanağı ve Platon'un da devam ettirdiği bu hatırlama işi araştırmayı teşvik etmede büyük yarar sağlar. Ancak bu yeryüzünde insanın hiçbir şeyi sonradan öğrenmediği ve doğuştan tüm bilgilere sahip olarak dünyaya geldiğini kabul etmeye götürür. O halde herkes aynı bilgilere sahiptir. Sonuç olarak, öğrenme hatırlamadan başka bir şey değildir ve dolayısıyla bilgisizlik ya da yanlış bilgi sadece hatırlayamama ve yanlış hatırlamadan ileri gelmektedir. Burada Sokrates'in ruh görüşü de ortaya çıkmaktadır ki bilginin asıl kaynağı olan ruh (ve dolayısıyla akıl) ölümsüz olduğu için asıl yuvası olan Hades'de daha önce yaşadığı için –ki eğer ölümsüz

ise hep bir yerde ya da bir durumda olmak zorundadır; yokluğa zıt olarak- tüm bilgiler akılda (ya da hafızada) zaten mevcuttur. Ancak dünyaya gelince maddiliğin de getirdiği etki ile bunları unutmuştur. O halde tam da her şeyi ilk baştan öğretmek değil, öğrendiklerini hatırlatan bir eğitimle insan yetiştirilmelidir. Zaten bu görüşe uygun olarak Sokrates dersi ezbere verme taraftarı değil, konuşarak karşısındaki kişilere diyalogla bilgilerini hatırlatmaya çalışmaktadır. Çünkü bir bakıma onları uykularından uyandırmak yeterlidir.

Dedik ki insan ruhu ölümsüz olduğundan ve daha önce gerek Hades'te gerekse de dünyada her şeyi gördüğünden onun bilmediği hiçbir şey yoktur. Eğer böyle ise doğru bir hatırlatma yöntemiyle her insanın, her bilgiyi hatırlayabileceğini kabul etmek gerekir. Bu kaygıdan olsa gerek, Menon da Sokrates'ten öğrenmenin hatırlama olduğunu göstermesini ister (Platon, 2009: 163-170). Sokrates ise yargısını ispatlamak için hiç geometri eğitimi almayan bir köleye, bir geometri problemi çözdürterek nasıl hatırladığını gösterir. Burada basit sorularla ve adım adım giderek gerçekten de köleye problemi çözdürür. Bu aşamada köle bilmediği şeyleri bildiğini fark ettiği gibi biliyor sandığı şeylerin de gerçekte bilmediğini zorlanınca anlamaya başlamıştır. Böylece bilgisizliğini anlayan köle bu aşamada bir sıkıntı yaşamaktadır. Ancak tam da Sokrates'in istediği süreçte bu uygun bir adımdır. Çünkü ona göre kişi bu aşamada gerçeğin karşısındaki durumunu anlamaya başlar, böylece bilmediği şeyi öğrenmek isteyecektir (Platon, 2009: 168). Oysa bu sıkıntıyı yaşamasa ya da bildiğini sandığı şeyler üzerinde düşünmeyecek ve sorduklarında direkt bildiği şekilde yanıt verecekti.

“Böylece öğretmensiz olarak, birtakım sade sorularla kendi kendine bilgiyi yeniden elde edecek.” (Platon, 2009: 170). Sokrates'in bu sözünü tüm bilgiler için düşünürsek; aslında bazen hatırlanmayan tüm bilgiler yeniden elde edilebilecektir. Bunun

için uzun uzadıya eğitim almak gerekmez. Sadece doğru ve basit sorular bu amaç için yeterlidir.

Bu konuşmalardan sonra Menon, yeniden erdemin öğrenilen bir şey olup olmadığını Sokrates'e sorar (Platon, 2009: 172). Diyalogda daha sonra erdemin bilgi ise öğretilebileceği fikri ortaya çıkar. Erdemin de daha önce iyi bir şey olduğu kabul edilmişti. O halde erdem ruha ait bir şeyse ve faydalıysa akıldan başka bir şey değildir, görüşüne varırlar ve Menon da bu fikre katılır (Her yanıtın onun kabul etmesi ile süreç işlemektedir, yoksa aksi yönde olunca Sokrates muhatabın fikrine önem verir. Gerekirse başka önermelere yönelir.). Sonrasında faydalı olan şey, akla uygun olandır ve erdem de faydalı olduğuna göre erdem ya bütün olarak akıldır ya da aklın bir parçasıdır. Öyleyse iyiler doğuştan iyi değildirlerdir. Eğer iyi olsalardı zaten böyle kişiler seçilip herkesten uzak yaşatırlardı (Platon, 2009: 174-175). Doğuştan olmadığına göre, öyleyse insanları iyi yapan terbiyedir. Ancak öğreticilik için öğretmenler ve öğrenciler gereklidir. Bu sırada diyaloga zengin ve bilge birinin oğlu olan Anytos katılır. Sokrates bu sefer erdemin öğretilme meselesini ona sorar ve hekim bilgisinin öğretilmesi için hekime gitmek gerektiği gibi erdemde de gidilecek öğreticiler olmalıdır, der. Sokrates bunların sofistler mi olduğunu sorar (Platon, 2009: 177). Ancak Anytos buna karşı çıkar. Çünkü sofistlerin erdemi öğretmedikleri tersine onlara değer verenlerin yanlış davrandıklarını savunmaktadır. Sokrates ise ancak erdemli Atinalılardan örnekler vererek kendileri erdemli olduğu halde çocuklarına bunu öğretemediklerini söyleyince, Menon da erdemin bazen öğretilip bazen de öğretilmeyeceğini öne sürmüştür (Platon, 2009: 180-181). Ancak Sokrates şair Theognis'i örnek göstererek erdem konusunda çelişkili fikirlere sahip olduğunu göstererek erdemi öğretecek öğretmenlerin olmadığını ve bu nedenle öğrencilerin de olamayacağını söyler. (Erdemin öğretilebileceğini savunanlar bile onun bazen öğretilmeyeceğini savunurlar.). Görüldüğü gibi

baştaki fikirlere zıt bir yargıya varılmıştır. Ancak bu noktada Sokrates erdemi araştırırken, doğru sanıyı unuttuklarını ve bunun da bilgi kadar doğru olduğunu söyler. O halde akıl gibi eylemleri doğru olarak yöneten doğru sanı da vardır (Platon, 2009: 183). Ancak doğru sanılar önce bilgi olurlar daha sonra da sağlamlaşırlar. Doğru sanı da bilgi gibi insanları faydalı yaptığına göre onunla aynı değerdedir. Bu da tabiat vergisi değildir. Doğru sanı sayesinde insanlar ülkelerini iyi yönetirler, faydalı olurlar. Ancak bunlar çoğu zaman söyledikleri şeyi bilmeden doğruyu söylerler (Platon, 2009: 186-187). Öyleyse bu adamların Tanrısal olduğu söylenebilir.

“O halde biraz evvel bahsettiğimiz gaipten haber verenlere ve bütün şiir dehası olanlara, kâhinlere olduğu kadar, hatta herkesten çok, şu ilhamlı devlet adamlarına tanrısal dememiz gerekir. Çünkü onlar, tanrının etkisi ve ilhamıyla söyledikleri şeyin ne olduğunu bilmeden büyük şeyler söylerler, büyük işler görürler. (Platon, 2009: 187)”

Son kısımda diyalogun genel bir değerlendirilmesi yapılır, hangi yargılardan nelere vardıkları tekrarlanır. Sonuç olarak şu ortaya çıkmaktadır ki: Erdem ne tabiat vergisidir ne de öğretilen bir şeydir. O ancak Tanrı vergisidir. İşte diyalog bu ortak yargı ile sonuçlanır. Ancak erdemin ne olduğu cevaplanmadan kalır.

Bu diyalogdan sonra burada çözülemeyen problem, başka şekilde **Protagoras** diyalogunda tartışılır. Burada en önemli sofistlerden biri olan Protagoras siyaset sanatını öğrettiğini söyler (Platon, 2009: 402). Ancak sonuçta erdemin bilgi olmadığı ve öğretilmeyeceğini savunma noktasına gelir.

Theaitetos diyalogunda ise Sokrates ebelik sanatını yani bir bakıma yöntemini şöyle açıklar: *“Benim doğurtma sanatım da ötekiler türündendir. Aradaki ayrım şudur ki, sanatım kadınları*

değil, erkekleri doğurtur ve doğum esnasında dikkat erkeklerin vücutlarına değil, ruhlarına yöneltmiştir.” (Platon, 2009: 461) Ebeliğe benzer şekilde olsa da Sokrates burada bilgi doğurtma yöntemini uyguladığını düşünür.

Ona göre onun araştırma sanatının en özgün yanı delikanlının ruhunun ortaya koydukları boş mu yoksa gerçek şeyler mi olduğunu anlamaktır, oysa kendisinin hiçbir şey bilmediğini ve sadece başkalarını bu şekilde kontrol edebildiğini söyler.

“Fakat benimle temas edenler ilkönce hiçbir şey bilmiyor gibi görünürler. Oysa tümü sohbetimizin devamı sırasında Tanrının inayetiyle, kendileriyle başkalarının da tanık olduğu gibi, şaşırilacak ilerlemeler gösterirler. Bununla beraber benden, hiçbir şey öğrenmedikleri de açıktır. Bu güzel düşünceler hazinesini yalnızca kendi içlerinde bulur, onu meydana koyarlar.” (Platon, 2009: 462)

Bu diyalog sonunda da yine ebelik sanatının faydaları anlatılarak sonuçlanır. Bu bölümde Sokrates’in hatırlatma sanatını **Menon** diyalogunda ayrıntılı inceledik. Ancak bu sanatın başka diyaloglarda da nasıl işlendiğini önemli noktalar bağlamında ele aldık. Şimdi de bu yöntemin günümüzde nasıl kullanıldığını görelim.

5. GÜNÜMÜZDE SOKRATİK YÖNTEM

Bugünkü şekliyle Sokratik konuşma fikrini ortaya koyan Leonard Nelson (1882-1927) aldı filozoftur. Ondan sonra Almanya’da gerek siyaset gerekse de felsefe tartışmalarında ilgi görmeye başlamıştır (Leonard, 2006: 25).

Eleştirel düşünmeye son dönem daha fazla ağırlık verilmeye başlanmıştır. Özellikle de bilgi ve malumatın (veri)

arttığı bu günümüzde sorgulama da en az bilgi kadar önemli hale gelmiştir. Bunlarda biri olan Sokratik konuşmaya olan ilgi de son yıllarda artmış ve üniversitelerde, okullarda, uygulaması büyük ilgi toplamaya başlamıştır. Hatta dernek, şirket, devlet idaresi gibi örgütsel yapıya ait ortamlarda iletişim olanaklarını geliştirmek, sorunlara çeşitli yaklaşımlar geliştirmek, verimliliği arttırmak gibi amaçlarla çeşitli kurumlarda Sokratik Konuşmalar yapılmaktadır. Bunun yanında uluslararası toplantılarda çeşitli derneklerin sayesinde farklı ülkelerden öğrenciler yine bu uygulamalara katılmaktadır. Türkiye’de ise bu şekliyle Bilgi Üniversitesi’nde *Sokratik Konuşmalar* yapılmaktadır (Leonard, 2006, s. 33). Sokratik yönteme, Türk eğitim literatürü kapsamında bakıldığında eğitim felsefesi, yer yer eleştirel düşünme, eğitim tarihi ve öğretim yöntemleri bağlamlarında değinildiği görülür (Aydın, 2008: 1). Son dönem karşımıza çokça çıkan çocuklar için felsefe (P4C), yetişkinlerle felsefe gibi uygulama alanlarında da sıkça kullanılan bir yöntem olmuştur.

Bugün kullanılan *Sokratik Konuşma* tabi ki Sokrates’in kullandığı şeklin aynısı değildir. Aradaki farkları görmeden önce bugün bunun temel özelliklerine bakmak gerekmektedir. Nelson’un 1922’de Sokratik yöntem üzerine yaptığı konuşmayı dinleyen Gustav Heckman bundan sonra *Sokratik Konuşma* moderasyonunu öğrenerek çeşitli gruplarla *Sokratik Konuşmalar* yapmaya başlamış ve 1960’ların sonlarına doğru yeni moderatörler yetiştirmeye başlamıştır. Bu girişime desteği veren Felsefi Politik Akademi olmuştur. Almanya dışında Londra ve Hollanda gibi çeşitli yerlerde de *Sokratik Konuşmalar* yapılmaya başlamış ve çeşitli dernekler ile devam ettirilmektedir (Leonard, 2006: 20-21). Şimdi Nelson/Heckmann geleneğinde Sokratik Konuşmanın özelliklerine bakalım; böyle bir konuşma aşağıdaki özellikleri taşımalıdır: (Leonard, 2006: 22).

- a) Konuşma somuttan hareket etmeli ve somut deneyimle daima yakın bağlantı içinde olmalıdır.

- b) Konuşmacılar birbirini tam olarak anlayabilmelidir.
- c) Konuşma sırasında gündeme gelen bir alt soru çözüme ulaşıncaya kadar ele alınmaya devam ettirilmelidir.
- d) Konsensüs arayışı: Başkalarının öne sürdüğü fikirleri dürüstçe sınamayıp, kendi düşüncelerini de dürüstçe söylemeleridir.

Burada görüldüğü gibi Sokrates'in kullandığı yöntemin günümüzde kullanılan şekline oldukça benzer yanlar bulunabilir. Bunların en başında konuşmaya dayanmaları ve bu konuşmanın diyalog şeklinde olmasıdır. Ayrıca insanları yine düşündürmeye sevk etmek ve dogmaların farkına varmalarını sağlamak da ortak bir özelliktir. Sokrates de somuttan yola çıkıyordu – ki ahlâki ilkeleri soruşturması da zaten bunu gerektirir- ve soyut yargılara varmaya çalışıyordu. Çünkü ahlâki ilkelerin de matematikteki gibi kesin olduğuna inanıyordu. Yukarıdaki ikinci özelliğe de filozof büyük önem vermekteydi, hatta muhatabı anlamayınca konuyu daha açık şekillerde anlayana kadar açıklardı. Yine konuşmanın başında ele alınmayan ama sonrasında temel sorunun anlaşılmasıyla ilişkili olan alt sorular da çözülünceye kadar tartışılırdı. Ayrıca Platon'un diyaloglarda anlattığı şekilde dinleyiciler olur ve yeri gelince bunların da fikirlerine başvurulurdu.

Sokratik Konuşmalar günümüzde bir moderatör ve konuşmacıların bir araya gelip, bir konu belirlendikten sonra onun üzerinde tartışmaları ve bu süreçte farklı yaklaşımlar geliştirmeleriyle ilgilidir. Bunun özellikle eğitim, tıp ve değişik şirketlerdeki örneklerini, uygulamalarını görmek için Sabir Yücesoy'un kitabı bu alandaki geniş örnekleri ile incelenebilir.

Sokratik Konuşma lise felsefe derslerinde felsefe yapma yöntemi olarak uygulanmalı diyen Barbara Neisser, bunun geriye doğru ve eleştirel bir söylem olduğunu ve bu söylemde de felsefe

disiplinlerinin sorularının iyi bir şekilde ele alınabileceğini ifade etmektedir (Leonard, 2006: 158).

Tüm bunlardan anlaşıldığı kadarıyla Sokrates'in kullandığı yöntem *Sokratik Konuşma* adı ile çeşitli alanlarda uygulanmış ve uygulanmaya da devam etmektedir. Ancak ilk kullanıldığı şekilden önemli farklılıklarla beraber kullanılmaktadır. Kalıcılığını sağlamasının sebepleri arasında felsefe gibi geriye doğru soyutlama ve eleştiri ile birlikte hakikati bulmayı amaç edinmesi olarak görülebilir.

6. SONUÇ

Sokrates kimdir? Felsefe görüşünde kullandığı yöntem nedir? Bu yöntem neden günümüzde hala önemini korumaktadır? Metinde bu türden soruların yanıtlarını bulmaya çalışarak, yöntemin hem Sokrates'te hem de günümüzde nasıl olduğunu anlamaya çalıştık.

Her amaca bir yöntem sayesinde ulaşıldığı gibi felsefedeki her sistemde de farklı filozoflar farklı yöntemler kullanmıştır. Gerçeği buldurmaya, ya da dogmalardan uyandırmaya girişen Sokrates kullandığı yöntem ile çevresindekilere gerçek bilgiyi hatırlatmaya çalışır. Bu sebeple başlangıçta hiçbir şey bilmediğini ve karşısındaki kişinin bildiğini sandığı şeyi ifade etmesini ister. Ancak muhatap Sokrates'in sorularıyla fark etmeden aslında bildiklerinin tersini savunmaya başlar. Böylece bildiklerinin yanlış olduğunun farkına varır. Fakat düşünür, diyalog ile tamamen kişinin kendi cevaplarıyla yol almaktadır. Bundan sonra asıl önemli safha olan bilgi doğurtma ya da hatırlatmada artık filozof bilgiyi (yine) muhataba buldurur. Özellikle Sokrates'in kullandığı yöntemin hatırlatma kısmı büyük önem taşımaktadır. Çünkü bu bilginin elde edilme yolunu da sorgulamaya götürür. Yukarıda açıkladığımız gibi filozof öğrenmenin hatırlama olduğunu iddia ediyordu. O halde duyular değil ama derin

düşünce yoluyla tüm bilgiler hatırlanabilir. Yani John Locke'un dediği gibi zihin doğuştan boş bir levha değil, aksine tamamen doludur. Tüm bilgilere sahip olan akıl (ruh) diyalog gibi uygun sorular sorarak her şeyi hatırlayabilir. Bu bizi herkesin aynı bilgiye sahip olduğunu hatta yeni doğan bebeklerin bile her şeyi bildiğini kabul etmeye götürür. İnsanlar doğduktan sonra sesleri, hareketleri ve neredeyse her şeyi tek tek ve adım adım öğrenmektedir. Ancak Sokrates, hatırlamanın doğruluğunu ifade etmek için eğitimsiz birine bir problem çözürerek fikrinin geçerliliğini göstermeye çalışır.

Sokrates, hayatı boyunca sürekli çevresindekilere sorduğu sorularla bilgiyi buldurmaya çalışmış ancak onun bu yönü yanlış anlaşılabilir idam edilmesine sebep olmuştur. Bugün de eğitimde sorular sorarak öğrenciyi sadece yönlendirme ile öğrenmesini sağlamak kaydıyla yöntem uygulamaya devam edilmektedir.

Sokratesle ilgili elbette eleştiriler de vardır bunlardan birini Ünder, onun her ne kadar hakikati savunmada içten olduğunu düşünsek de yine de sanki asıl amacının karşısındaki kişinin iddialarının tutarsızlıklarını gösterip onları çürüterek tartışmayı kazanmakmış gibi bir izlenim yaratması (Ünder, 2019: 642) olduğunu söyler. O dönem sofistlerin tartışmayı kazanmak, haklı olmak için seyirciyi ikna etme çabaları da bunları düşündürmektedir.

Sokratik yöntemi eleştiren Ünder kısaca burada birkaç noktayı şu şekilde vurgulamaktadır:

“İletişim, ideal olmaktan çok stratejilerin karşılıklı bir oyunudur. Rakibi, görüşlerinin tutarsız ya da yanlış olduğunu kabul etmeye, Sokrates’in görüşlerinin ise doğru olduğunu itiraf etmeye zorlamaktır. Sokratik diyaloglar karşılıklı anla(ş)mayı amaçlayan bir iletişim değil, Habermas’ın terimleriyle, stratejik yani konuşan

tarafların, karşı tarafı kendi istediği noktaya getirmek için çabaladıkları bir iletişimdir.” (Ünder, 2019: 658)

Yine Sokratik yöntemle ilgili eleştiri ve sınırlılıklarla ilgili Aydın’ın belirttiği şu noktalar da dikkat çekmektedir. Dilsel ve mantıksal çözümleme yani diyalektik sorgulama eğitim bilimsel açıdan fayda sağlasa da bazı konular sadece diyalektikle çözülemez. Sokrates’in yönlendirici sorularla bireylerde var olan bilgiyi doğurtmaya çalıştığı için Sokratik yönteme keşfettirme yönteminin yüklenmesi doğru değildir. Tanrısal kayraya veya daimonun da yönteme eklenmesi yönteme mistik bir özellik katar (Aydın, 2008: 7). Dolayısıyla görünüşte eleştirel, kişiyi düşünmeye iten, bilgilerinin doğruluğunu sorgulatan bu yöntem yakından bakıldığında bazı sınırlılıklar da taşımaktadır. Ancak Sokratik yöntem Sokrates’in niyeti ve uygulama biçimi bakımından değişikliklere uğratılarak kullanılmakta ve felsefe yapmada başvuru temel yöntemlerden birini oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- Arat, Necla. (1996). *Etik ve Estetik Değerler*. İstanbul: Telos Yayıncılık.
- Aydın, Hasan. (2008). “Sokrates’in felsefesi ışığında sokratik yöntem analitik bir yaklaşım”, *Bilim, Eğitim ve Düşünce Dergisi*, c. 9, s. 2. ss. 1-8.
- Durhan, Gülümser. (2021). Eleştirel Düşünme: Bir Sokratik Sorgulama Metodolojisi, *Temaşa Felsefe Dergisi*, 86-97.
- Gökberk, Macit. (1979). *Felsefenin Evrimi*. İstanbul: M.E.B.
- Gökberk, Macit. (2005). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kranz, Walther. (1994). *Antik Felsefe*, Metinler ve Açıklamalar. Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Küken, Gülnihal. (2003). *İlkçağda Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Platon. (2009). *Diyaloglar*, Çev. Macit Gökberk. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ünder, Hasan. (2019). Sokratik diyalog, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 27, s. 2, 639-658.
- Vorlander, Karl. (2004). *Felsefe Tarihi*. Çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, Aktaran. Yüksel Kanar. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Yücesoy, Sabir. (2006). *Sokratik Konuşma*, Çev. ve Der. Sabir Yücesoy, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

V. SOLOVYOV’UN A. SCHOPENHAUER’IN MERHAMET ETİĞİNE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİ: AHLÂKIN TEK TEMELİ SORUNU

Fegani BEYLER¹

1. GİRİŞ

Alman filozof Arthur Schopenhauer’ın (1788-1860) ahlâk felsefesi, *merhameti* ahlâkî değerin temeli olarak konumlandırması bakımından modern ahlâk düşüncesi içinde özgün bir yere sahiptir. Schopenhauer, ahlâkın kaynağını ne ödev duygusunun soyut buyruğunda ne de rasyonel öz-yasamada görmektedir. Ona göre, ahlâken değerli eylem, ancak öznenin kendi çıkarını aşarak başkasının iyiliğini istemesi durumunda mümkündür. Bu da gerçek anlamıyla, sadece merhamet sayesinde gerçekleşebilir (Schopenhauer, 2009: 197-200, 221). Başkaca bir deyişle, ahlâkî davranışın gerçek kaynağı, başkasının acısını hissedebilme ve bu acıya kayıtsız kalmama duyarlılığıdır. Bu bağlamda, merhamet bireysel bir duygu değildir; o, ahlâkın imkânını da temellendiren bir ilkedir.

Rus filozof Vladimir Sergeyeviç Solovyov (1853-1900) bu konuya dışarıdan bakan bir eleştirmen değil, Schopenhauer’ı ciddiyetle okuyan ve ondan etkilenen bir düşünürdür. O, gençlik döneminde Schopenhauer’ı Batı felsefesinin iç sınırlarını daha görünür kılan, onları bir bakıma açığa çıkaran önemli bir sima olarak görmüştür. Olgunluk döneminde ise özellikle *Оправдание добра: Нравственная философия* (Opravdaniye Dobra: Nravstvennaya Filosofiya) / *İyiliğin Haklılandırılması: Ahlâk*

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-2445-4256.

*Felsefesi*² adlı eserinde, onun *merhamet etiği*yle sistematik bir biçimde hesaplaşmıştır (Nemeth, 2025: 1-2). Bununla birlikte, belirtilmelidir ki, Solovyov'un Schopenhauer'a karşı tavrı, yüzeysel ve kuru bir reddiyeden ibaret değildir. Çünkü o, her şeyden önce, Schopenhauer'ın Kantçı formalizme yönelttiği itirazları ve merhameti ahlâkî ciddiyetin zorunlu bir unsuru sayan temel sezgisini paylaşmaktadır. Dahası, Schopenhauer'ı takdir ederek, onun sempatinin ahlâkî yaşamdaki vazgeçilmez yerini fark etmiş önemli bir filozof olduğunu da belirtmektedir (Nemeth, 2014: 137). Buna rağmen Solovyov, merhametin ahlâkın tek / yegâne temeli sayılmasına da açıkça karşı çıkmaktadır.

Bu çalışmanın hareket noktası, tam da burada belirginleşmektedir: Acaba, Solovyov Schopenhauer'ın *merhamet etiği*nde tam olarak neyi eleştirmektedir? Bu eleştiri felsefi bakımdan ne denli başarılıdır? Bu ve benzeri sorular, sadece iki filozofun tarihsel karşılaşmasını anlama yönünden değil, çağdaş etik teorileri açısından da önemlidir. Çünkü asıl sorun sadece merhametin ahlâkta herhangi bir rol oynayıp oynamadığı değildir. Daha derin sorun, ahlâkın tek bir duygusal ilkeye indirgenip indirgenemeyeceğidir. Merhamet, başkasıyla dayanışmanın gerçek kaynağı olsa bile, insanın kendisiyle, bedenselliğiyle, tutkularıyla ve aşkın olanla ilişkisini açıklamak için tek başına yeterli midir? Solovyov'un Schopenhauer'a yönelttiği başlıca itiraz, tam da bu indirgeme sorununa dokunmaktadır.

Bu incelemenin asıl tezi şudur: Solovyov, merhametin ahlâkî değerini reddetmemekte, fakat onu ahlâkın tek ve yeterli temeli sayan Schopenhauerci tezi antropolojik, normatif ve metafizik nedenlerle eleştirmektedir. Solovyov'a göre, insanın

² Bu çalışmadaki çeviri ve uyarlamalar, aksi belirtilmedikçe, yazara aittir. Çevirilerde kaynak metinlerin anlam ve kavram örgüsüne olabildiğince bağlı kalınmıştır. Türkçede açık, tutarlı ve akademik kullanıma elverişli bir anlatımın kurulmasına da özen gösterilmiştir.

ahlâkî doğası, sadece kendi cinsinden olana yönelik acıma ve dayanışmadan ibaret değildir. İnsan, aynı zamanda kendi alt doğasına karşı utanmakta ve kendisinden yüksek olana saygı duyup tazim etmektedir (antropolojik neden). Ahlâk sadece başkasının acısını hafifletmeye yönelik bir tepki değil, insanın kendisini dönüştürmesini ve iyiye yükselmesini isteyen daha geniş bir düzendir (normatif neden). Metafizik bakımdan ise Solovyov, Schopenhauer'ın merhameti “ben” ile “ben-olmayan” arasındaki sınırın kalkması üzerinden açıklamasını felsefî olarak ikna edici bulmamaktadır. Ona göre, bu açıklama, olguyu çözmekten ziyade, edebi bir dille dramatize etmektedir (Sutton, 1988: 134). İlerleyen bölümlerde gösterileceği üzere, bu üçlü gerekçelendirme aynı zamanda Solovyov'un kendi metafizik çerçevesinin de benzer bir sınamaya tâbi tutulmasını gerektirir; bu nedenle çalışmanın son bölümü, salt Solovyov'u haklı çıkarmak yerine, onun çözümüne yöneltilebilecek simetrik bir itirazı da tartışmaya açacaktır.

Bu çalışma, Schopenhauer'ın ahlâk felsefesini özetleyen geniş bir genel giriş yerine, Solovyov'un belirli itirazlarını analitik olarak aydınlatmaya odaklanacaktır. İlk olarak, ilgili literatür ve yöntem çerçevesi ortaya konacaktır. İkinci olarak, Solovyov hakkında, Schopenhauer kadar bilinmemesi nedeniyle kısa ama işlevsel bir biyo-bibliyografik bölüme yer verilecektir. Üçüncü olarak, Schopenhauer'ın *merhamet etiği* kendi iç mantığı içinde yeniden kurulacaktır. Dördüncü olarak, Solovyov'un *İyiliğin Haklılandırılması: Ahlâk Felsefesi* adlı eserinde geliştirdiği üçlü ahlâkî temel anlayışı, Rusça özgün metinlerden yararlanmak suretiyle çözümlenecektir. Beşinci olarak, Solovyov'un Schopenhauer eleştirisi üç başlık altında tartışılacaktır: Merhametin gerçek ama tek olmayan bir temel oluşu, Schopenhauer'ın onu aşırı derecede metafizikleştirmesi ve Solovyov'un daha pozitif bir sevgi ve *всеединство*

(vseedinstvo)³: *tüm-birlik* (all-unity) ufku geliştirmesi. Son bölümde ise bu eleştirinin gücü, felsefî açıdan değerli olup olmadığı, sınırları ve Solovyov'un kendi metafizik varsayımlarının taşıdığı risk değerlendirilecektir.

Çalışmada izlenen bu yaklaşımın yukarıda belirtilenler dışında, önemli bir gerekçesi daha vardır: Solovyov-Schopenhauer ilişkisi çoğu zaman ya Schopenhauer'ın Rus düşüncesindeki etkileri bağlamında yüzeysel bir biçimde ele alınmış ya da Solovyov'un dini metafiziği içinde önemsiz bir dipnot olarak görülmüştür. Oysa konuyla doğrudan ilgili araştırmalar, bu polemğin ikincil değil, Solovyov'un ahlâk anlayışının kuruluşunda merkezi bir rol oynadığını göstermektedir. Nitekim Buller, Solovyov'un duygular temelli ahlâk teorisinin hem Aydınlanma geleneğiyle hem de Schopenhauer'la ilişki içinde okunması gerektiğini açıkça savunmaktadır (Буллер, 2019: 66-67). Kharitonov ise Solovyov'un Schopenhauer'a itirazını *жалость* (zhalost')⁴: *acıma* / *merhamet* ile *любовь* (lyubov')⁵: *sevgi* / *aşk* arasındaki

³ Rusça *vseedinstvo*, Solovyov'un ve birçok Rus filozofun sıkça kullandığı kavramlardan biridir. Bu kavram, sadece 'her şeyin birliği'ni değil, çokluğun ortadan kalkmadığı, tersine, parçaların kendi niteliklerini koruyarak daha yüksek bir organik bütünlük içinde birbirine bağlandığı birlik anlayışını ifade etmektedir. Solovyov'un 12 Temmuz 1892 tarihli bir mektubunda bu kavramı kendisine nispet ettiği aktarılmaktadır. Bununla birlikte, kavramın düşünsel arka planı Presokratiklere, Nic(h)olaus Cusanus'un (1401-1464) *unus et omnia / omnia uniter* formüllerine ve Alman filozof Friedrich Schelling'in (1775-1854) *allheit und einheit* anlayışına kadar geri götürülmektedir. O halde, kavramın Türkçeye sadece 'birlik' şeklinde tercüme edilmesi eksik kalacaktır. Bu nedenle, bu çalışmada hem bileşik yapıyı hem de kavramın organik ve bütünsel anlamını daha iyi yansıttığı için *tüm-birlik* karşılığı tercih edilmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Obolevitch, 2010: 413-414.

⁴ Rusça *zhalost'*, Solovyov'un ahlâk felsefesinde sıradan anlamdaki *acıma* / *merhamet*ten daha geniş bir anlam taşımaktadır. Bu kavram başkasının acısına duyarlı olmayı, ona içtenlikle yönel(til)en şefkatli duygudaşlığı, yani *merhamet* / *şefkat* dolu *cocmpadanueyi* (sostradanie): *başkasının acısını paylaşan merhameti* ifade etmektedir.

⁵ *Lyubov'*, Rusçada hem sevgi hem de aşk anlamlarına gelmektedir. Ayrıca; derin bağlılık, sevdâ, yakınlık ve güçlü yönelim gibi anlamları da vardır. Ancak bu kavramın anlamı, Solovyov düşüncesinde -bu konuda onun gençlik ve olgunluk

gerilim etrafında yeniden irdelemektedir (Харитонов, 2023: 131-132). Dolayısıyla elinizdeki bu çalışma, sadece tarihsel bir karşılaştırma değil, ahlâkın tek temeli sorununa ilişkin sistematik bir soruşturma olarak da okunmalıdır.

2. SOLOVYOV: DÜŞÜNSEL KONUM VE FELSEFİ ARKA PLAN

Solovyov, Rus düşüncesinin en etkili ve sistem kurucu filozoflarından biri olarak kabul edilmektedir. Tarihçi Sergey Mihayloviç Solovyov'un oğlu olması, onun erken yaşlardan itibaren tarih, din, kültür ve felsefe meseleleriyle iç içe yetişmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Moskova Üniversitesi'nde aldığı eğitimden sonra kısa süre akademik çevre içinde yer alsa da düşünsel faaliyetini daha çok bağımsız filozof, yazar ve bir kamu entelektüeli olarak sürdürmüştür. Bu biyografik konum, onun felsefesindeki akademik sistem arayışı ile dini, ahlâkî ve toplumsal sorunlara yönelik canlı müdahale tarzının birlikte anlaşılması bakımından önemlidir. Tüm bunlarla birlikte, Batı akademik dünyasında Solovyov'la ilgili nitelikli çalışmaların görece sınırlı kaldığını söylemek mümkündür. Türkiye'de ise Solovyov ve felsefesini doğrudan konu edinen akademik çalışmaların sayısı saptayabildiğimiz kadarıyla, oldukça azdır.⁶ Ayrıca, Solovyov'un başlıca felsefî eserleri de günümüz itibarıyla, Türkçeye tercüme edilmemiştir.

dönemlerinde yazmış olduğu eserlerin doğru sıralamayla ve dikkatlice incelenmesi gerekir- bağlama göre değişmektedir: Ona göre, *lyubov*' tek başına bir erdem değildir. Bir yakına duyulan sevgi *zhalost*' kavramı ile, Tanrı'ya duyulan sevgi ise *благословение* (blagogovenie): *perestiş* / *tazim* / *derin saygı* ve *tam adanmışlıkla* ifade edilebilir. Buna karşılık, Solovyov, *Смысл любви* (Smsıl Lyubvi) / *Sevginin [Aşkın] Anlamı* başlıklı eserinde, *lyubov*' kavramının daha çok, kişiyi egoizmden çıkaran, bireyselliği doğrulayan ve dönüştüren kişilerarası erotik aşkı ifade ettiğini de belirtmektedir. Bu nedenle, bu çalışmada, *lyubov*' kavramı etik-teolojik çerçevede *sevgi*, erotik bağlamda ise *aşk* olarak çevrilmiştir.

⁶ Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Müminoğlu, Kasım. "Criticism of the Criticism of Islam and the West of Vladimir Sergeyevich Solovyov / Vladimir

Burada, Solovyov'un önemini sadece "Rus din filozofu" etiketiyle sınırlamak yanıltıcı olacaktır. O, etik, metafizik, din felsefesi, siyaset, tarih ve aşk felsefesi gibi alanlarda bütünlüklü bir sistem kurmaya çalışan az sayıda XIX. yüzyıl filozoflarından biridir. Solovyov'un arkadaşı ve birçok konuda onu eleştirmekten de geri durmayan bir diğer Rus filozof L. M. Lopatin'e (1855-1920) göre, bütün eleştirmenler -ister onunla aynı fikirde olsunlar ister olmasınlar, ister felsefî eserlerinde hakikate götüren açıkça belirlenmiş yolları görsünler, isterse tam tersine, onun daha en baştan yolunu şaşırdığını ve felsefî görüşlerinin bütünüyle bir yanlış anlamının ürünü olduğunu düşünsünler- Solovyov'un son derece özgün bir filozof olduğu konusunda birleşecektir (Лопатин, 2002: 788).

Bazı kaynaklarda ise benzer biçimde, Solovyov'un Hristiyan kültürü, ahlâk ve toplum üzerine geliştirdiği felsefenin onu sıradan bir mistik ya da sadece ilahiyatçı bir yazar olmaktan çıkardığı vurgulanmaktadır (Sutton, 1988: 16-17). Sutton'un daha erken tarihli kapsamlı doktora çalışması da Solovyov'un din felsefesinin merkezinde değerler ve ahlâk sorununu öne çıkararak bu genel değerlendirmeyi desteklemektedir (Sutton, 1983).

Solovyov'un başlıca eserleri arasında *Кризис западной философии* (Krizis Zapadnoy Filosofiye) / *Batı Felsefesinin Krizi*, ardından *Чтения о Богочеловечестве* (Çteniya o Bogoçeloveçestve) / *Tanrı-İnsanlık Üzerine Dersler*, daha geç dönemlerde ise *Смысл любви* (Smısl Lyubvi): *Sevginin [Aşkın] Anlamı*, *Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории* (Tri Razgovora o Voyne, Progresse i Kontse Vsemirnoy

Sergeyeviç Solovyov'un İslam ve Batı Eleştirisinin Eleştirisi", Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 6 (2), (2023): 120-134; Müminoğlu, Kasım. "Vladimir Sergeyeviç Solovyov ve Rus Kozmizmi", Humanitas: Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, 11 (21), (2023): 228-241; Coşkun, Nazan. "От всеединства к идеалу свободной теократии: Владимир Соловьёв / Tüm-Birlikten Özgür Teokrasi İdealine Vladimir Solovyov", ODÜSOBİAD, 13 (1), (2023): 1263-1278.

İstoriyi) / *Savaş, Terakki ve Dünya Tarihinin Sonu Üzerine Üç Konuşma* ve ahlâk alanında başyapıtı olan *Оправдание добра: Нравственная философия* (Opravdaniye Dobra: Nравstvennaya Filosofiya) / *İyiliğin Haklılandırılması: Ahlâk Felsefesi* yer almaktadır. Özellikle sonuncu eser, onun ahlâk felsefesinin en sistematik ve doğru ifadesi olarak görülmelidir.

Solovyov'un düşünsel gelişimi içinde erken dönemlerde beliren metafizik arayışla geç dönem etik projesini birbirinden koparmak kesinlikle doğru değildir. Çünkü etik, onun için sadece pratik davranışların teorisi değil, iyyinin varlık düzenindeki yerini açıklama girişimidir (Nemeth, 2014: vii-viii). Öyleyse, Solovyov'un tüm-birlik, Tanrı-insanlık ve iyi(lik) metafiziğiyle yakından bağlantılı Schopenhauer eleştirisi de sadece "ahlâk" başlığı altında ve parçacıl bir yaklaşımla değerlendirilmemelidir.

Buna karşın, Schopenhauer'la ilişkisi söz konusu olduğunda, Solovyov'un adı -yukarıda değinildiği üzere- çoğu zaman ya ikincil bir dipnot düzeyinde anılmakta ya da sadece Rus dini düşüncesinin iç bağlamına kapatılmaktadır. Oysa bu konuyla ilgili bazı yetkin araştırmalar şu gerçeği ortaya koymaktadır:

Solovyov, daha gençlik döneminde Schopenhauer ve Eduard von Hartmann'ı (1842-1906) Batı felsefesindeki krizin önemli durakları olarak görmüş, bu filozofları geçici moda figürleri şeklinde değil, modern düşüncenin sınırlarını gösteren ciddi isimler olarak ele almıştır (Nemeth, 2025: 1-2). Genç Solovyov, Londra seyahati öncesinde Hartmann ve Schopenhauer aracılığıyla Schelling'in erken sistemiyle dolaylı bir biçimde temas etmiş ve bu karşılaşma onun düşünsel gelişiminde belirli bir ara basamak işlevi görmüştür (Klum, 1969: 231-232). Bu, oldukça önemlidir; çünkü Solovyov'un daha sonraki dönemlerde Schopenhauer'a yönelttiği eleştirinin gerçek mahiyeti, ancak bu erken ciddiyet dikkate alındığı takdirde doğru anlaşılabilir. Kısacası, Solovyov Schopenhauer'a hiçbir zaman tümünden ilgisiz

olmamış, tam tersine, ondan öğrenmiş, etkilenmiş ve sonra, bazı konularda ondan farklı düşünmüştür. Bu erken ilginin metinsel, tarihi ve felsefi düzlemde nasıl kurulduğu, Solovyov'un Batı felsefesinin krizi üzerine odaklanan bir başka çalışmada da gösterilmiştir (Smerdov, 2002).

Solovyov'un Schopenhauer'dan etkilendiği başlıca alanlar, üç başlıkta özetlenebilir. Bunlardan birincisi, Kantçı ve Neo-Kantçı etik formalizme duyulan ortak güvensizliktir. İkincisi, ahlâkî motivasyonun rasyonel kurallarla değil, insanın yaşam içindeki duygusal yapısıyla açıklanması gerektiğine ilişkin ortak sezgidir. Üçüncüsü ise -izah edilmesi ne kadar güç olsa da- insan yaşamının kırılğanlığı, acı ve metafizik yersizlik deneyimi etrafında dolaşan daha derin bir varoluşsal gerilimdir. Bununla birlikte, belirtilmelidir ki, Solovyov Schopenhauer'ın bu mirasını olduğu gibi devralmamıştır. Onu tüm-birlik, pozitif sevgi ve iyinin gerçekliği kapsamında dönüştürmeye çalışmıştır. Nitekim Solovyov'un ahlâkî duygular öğretisi Schopenhauer'a açıkça borçlu olmakla birlikte, ondan ayrıldığı nokta tam da bu duyguların çoğulluğu ve hiyerarşik yapısıdır (Буллер, 2019: 66-67).

Biyo-bibliyografik açıdan bir diğer önemli nokta, Solovyov'un yaşamı ile düşüncesinin sıkı biçimde iç içe oluşudur. Solovyov, kurumsal akademik kariyerini uzun süre sürdürememiş, daha çok bağımsız bir entelektüel, gazeteci, yazar ve düşünür olarak yaşamıştır. Bu nedenle, onun biyografisi, eserlerinin tonunu anlamada yardımcı bir rol oynamaktadır (Sutton, 1988: 21-25). Ancak burada biyografi, hiçbir şekilde, metnin yerine geç(iril)memelidir. Yazık ki, Solovyov üzerine yazılan bazı çalışmalar, onu ya kutsal bir figür ya da tamamen mistik bir karakter olarak sunma eğilimindedir. Bu çalışma ise -ilerde de görüleceği üzere- böyle bir yaklaşımı kesinlikle benimsememektedir. Bizim açımızdan Solovyov'un önemi, Schopenhauer kadar bilinmese de etik teoride tek-ilke

temellendirmelerine yönelttiği ciddi ve sistematik eleştiri ve itirazlarda yatmaktadır. Bu nedenle, Solovyov’u bu çalışmada ne sadece bir “Rus Hristiyan düşünürü” ne de Schopenhauer’ın tâlî / kenarda köşede kalmış bir muhatabı olarak ele almak uygundur. O, gerçekte, Schopenhauer’ın etik öğretisini belirli bir noktada hem özümseyen hem de aşmaya çalışan bağımsız bir ahlâk filozofudur. Tam da bu vesileyle, Schopenhauer ne kadar iyi biliniyorsa, Solovyov’u da en azından, bu tartışma bağlamında, aynı ciddiyetle, yeniden görünür kılmak gerekmektedir.

3. ANA HATLARIYLA SCHOPENHAUER’DA MERHAMET ETİĞİ

Schopenhauer’ın *merhamet etiği*, büyük ölçüde, onun Kantçı ahlâk teorisine yönelttiği sert eleştiri zemininde anlaşılmalıdır. Schopenhauer’a göre, Alman filozof Immanuel Kant’ın (1724-1804) ödev, saygı ve pratik akıl merkezli felsefi sistemi, ahlâkî yaşamın fiili psikolojisini açıklayamamakta, insanların gerçekten hangi sâiklerle eylemde bulunduğu sorusuna soyut ve formal bir yanıt ver(ebil)mektedir. Schopenhauer’ın dar anlamda ahlâk öğretisinin merkezi, “ahlâken değerli olanın” gerçekten hangi motivasyondan doğabileceği sorusudur. Bu, onun Kant’tan ayrıldığı temel noktadır (Schopenhauer, 2009: 130-131; Cartwright, 1999: 252-263).⁷ Schopenhauer açısından asıl mesele, ne yapılması gerektiğinden önce, hangi etkenin insanı egoizmin dışına çıkarabildiğidir. Bu durumda, denebilir ki, Schopenhauer’ın Kant’tan kopuşunun asıl ağırlık merkezi, ahlâkî motivasyonun soyut akıldan değil, empirik ve fiili bir sâikten

⁷ Bu çalışmanın yazarı Almanca bilmediği için, Schopenhauer’ın eserlerini Almanca özgün metinlerinden değil; İngilizce, Rusça ve Türkçe çeviriler üzerinden takip etmiştir. Dolayısıyla Schopenhauer okumaları ve atıfları, söz konusu çeviriler ile ilgili ikincil literatür esas alınarak yapılmıştır.

hareketle açıklanması gerektiği yönündeki ısrarında aranmalıdır (Wolf, 2015: 42-44).

Schopenhauer insan davranışını üç temel sâik altında tasnif etmiştir: bencillik (egoizm), kötü(cü)lük ve merhamet. Birinci ve hâkim sâik bencilliktir: hem insan hem de hayvan kendi varlığını ve esenliğini ister. Filozof, bu konuda: “Doğadaki her şey için asli olan bu zihniyet bencilliktir” (Schopenhauer, 2025: 479) demektedir. İkinci sâik, başkasının zararını isteme yönelimidir. Üçüncü sâik ise merhamettir. Bu, başkasının iyiliğini kendi çıkarının önüne koyan, bencillik karşısı bir yönelimdir. Ahlâkî değer, sadece bu sâikte ortaya çıkmaktadır. Çünkü özne, yalnız burada kendi iyiliğinden farklı bir iyiliği hedeflemektedir (Schopenhauer, 2009: xxxiv). Schopenhauer, bundan dolayı merhameti yardımcı bir duygu değil, “gerçek ahlâkî sâik” olarak görmektedir. Büyük kötülük karşısında dile gelen en doğal ahlâkî tepkinin merhametsizliğin kınanması olması da onun gözünde(n) bunu doğrulamaktadır (Schopenhauer, 2009: 222).

Ancak Schopenhauer’ın asıl ayırt edici yanı, merhameti salt fenomenolojik bir veri olarak bırakmamasıdır. O, merhametin nasıl mümkün olduğunu açıklamak için metafiziğ(in)e başvurmuştur: Buna göre, bireyler görünüş düzeyinde ayrı varlıklar olarak dursa da kendinde-şey düzeyinde aynı istemenin tezahürleridir; bu nedenle, başkasının acısına duyarlılık, derin ontolojik özdeşliğin sezgisel olarak hissedilmesi demektir. Schopenhauer, böylece, merhameti sadece duygusal etkilenim değil, bir tür metafizik içgörü ile de ilişkilendirmektedir (Guyer, 2012: 403-404). Filozofun kendi ifadelerinden yola çıkılacak olursa, kötü insan, kendi ile (kendi) dışındaki her şey arasında her yerde, kalın bir ayırım [duvarı] / engel hisseder. Dünya onun için mutlak bir “ben olmayan”dır ve onun dünyayla ilişkisi, özünde, düşmancadır. Öte yandan, iyi karakter, kendi hakiki varlığıyla aynı özden olan (kendi gerçek varlığıyla uyumlu, ona yabancı

olmayan) dış(sal) bir dünyada yaşar. Başkaları (“öteki olanlar”) onun için “ben olmayan” değil, “yeniden (bir kez daha) bir ben”dir. Dolayısıyla o, herkesle özünde, dostça ilişki(ler) kurar ve kendini bütün varlıklarla derin bir iç yakınlık içinde hisseder. Onların esenliği ve sıkıntısıyla doğrudan ilgilenir ve onlarda da aynı duygudaşlığın bulunduğunu güvenle (buna itimat ederek) varsayar (Schopenhauer, 1903: 276-277).

Bu metafizik kurgu, Schopenhauer’ın teorisine açıklayıcılık katmakta ve ona bu yönden güç kazandırmaktadır. Bir yandan ahlâkî motivasyonun gerçekten bencillik karşısı olduğunu temellendirmekte, öte yandan hayvanlara yönelik ahlâkî yükümlülüğü de açıklamaya olanak tanımaktadır. Unutulmamalıdır ki, Schopenhauer acı çekebilme kapasitesi temelinde hayvan refahını ahlâkî tartışmanın içine ciddi bir biçimde dâhil eden erken ve güçlü bir figürdür (Shapshay, 2019: 170-175).

Ne var ki, bu teori tek bir ilkeye dayandığı için sınırları da kolayca, görünür hale gelmiştir. Eğer merhamet ahlâkın tek / yegâne gerçek kaynağıysa, başkasıyla doğrudan ilişkili görünmeyen utanma, onur, öz-denetim ya da yüksek olana duyulan hürmet, tazim vb. gibi tecrübeler nasıl açıklanacaktır? Demek oluyor ki, Schopenhauer merhametin ahlâkî önemini güçlü biçimde gösterse de onun tek ve yeterli kaynak olduğunu aynı ölçüde kanıtlayabilmiş değildir (Marshall, 2022: 34-36). Nitekim merhamet ile adalet arasındaki ilişkinin Schopenhauer sisteminde nasıl temellendirileceği sorusu, çağdaş yorumlarda olduğu kadar Türkçe literatürde de teorisinin en kırılgan noktalarından biri olarak öne çıkmaktadır (Wolf, 2015; Akçetin, 2016).

Schopenhauer’ın teorisindeki bir başka gerilim, merhamet ile çilecilik arasındaki ilişkide ortaya çıkar: Merhamet başkasının yaşamına olumlu biçimde yönelmeyi ima ederken,

Schopenhauer'ın daha geniş metafiziğinde en yüksek kurtuluş istemenin inkârı, yani yaşama soğuma ile ilişkilidir. Schopenhauer'da merhamet ile asketik yönelim arasında tam bir özdeşlik yoktur; merhamet yaşam iradesini bütünüyle ortadan kaldırmaz, daha çok, belirli bir düzeyde sınırlar (Чепелева, 2020: 32). Bu gerilim, ileride görüleceği üzere, Solovyov'un eleştirisinin üçüncü ayağı için de önemli bir kaldıraç işlevi görecektir: Schopenhauer'da merhamet nihayetinde istemenin söndürülmesine, yani yaşamdan uzaklaşmaya götüren bir ara basamak olarak kalırken, Solovyov'un önereceği sevgi anlayışı, tam tersine, kişiyi ve ilişkiyi olumlayan, yaşama soğumak yerine yaşamı dönüştürmeyi hedefleyen bir yörüngeye yerleştirilecektir. Dolayısıyla Schopenhauer'ın merhamet etiği, ahlâkî motivasyonun anti-egoist çekirdeğini çok güçlü bir biçimde yakalasa da ahlâkın bütününe tek bir duyguya indirgediği ölçüde, tartışmaya açık kalacaktır. Solovyov'un eleştirisi de tam bu noktadan hareket etmektedir.

4. SOLOVYOV DÜŞÜNCESİNDE AHLÂKIN ÜÇ TEMELİ

Solovyov'un Schopenhauer'a verdiği cevap, yukarıda da temas edildiği gibi, sadece dışarıdan gelen bir itiraz değildir; önce kendi etik sistemini kurar, ardından Schopenhauer'ın bu sistem içinde nereye kadar kabul edilebilir olduğunu gösterir. *İyiliğin Haklılandırılması: Ahlâk Felsefesinin* daha başlarında Solovyov, her ahlâk öğretisinin ancak insanın kendi ahlâkî doğasında sağlam dayanak noktaları bulduğu takdirde canlı ve etkili olabileceğini söyler. Bunu şu cümleyle ifade eder:

“Всякое нравственное учение, какова бы ни была его внутренняя убедительность или внешняя авторитетность, оставалось бы бессильным и бесплодным, если бы не находило для себя твёрдых точек опоры в самой

нравственной природе человека: Her ahlâk öğretisi, içsel ikna ediciliği ya da dışsal otoritesi ne denli güçlü olursa olsun, insanın bizzat ahlâkî doğasında kendisi için sağlam dayanak noktaları bulmadıkça güçsüz ve verimsiz kalmaya mahkûmdur” (СОЛОВЬЁВ, 1914: 49).

Bu cümle, kanaatimizce, Solovyov’un etik yaklaşımını doğru bir biçimde özetlemektedir: ahlâk ne sadece dışsal otoriteye ne de soyut akıl yürütmeye dayanır; onun kökleri insanın kendi ahlâkî doğasında aranmalıdır.

Bu bağlamda Solovyov, insan ahlâkının üç birincil verisini belirler: *stid*, *zhalost*’ ve *blagogovenie*. Yardımcı literatürde bunlar genel olarak, sırasıyla utanma, merhamet / acıma ve hürmet / huşu / saygı olarak çevrilmektedir (Буллер, 2019: 66-67; Луговой, 2024: 367-368). Bu üçlü yapı rastgele değildir. İnsanın ahlâkî ilişkileri üç eksenle yaşandığı için, doğal ahlâkî temeller de buna uygun şekilde üçe ayrılır: insanın kendisiyle ilişkisi, eşitleri ve diğer canlılarla ilişkisi ve kendisinden yüksek olana yönelişi. Solovyov’un Schopenhauer’dan asıl ayrıldığı yer de tam burada açılır. Çünkü Schopenhauer, ahlâkın kaynağını esasen eşitler ve canlılar arası acı ortaklığına yerleştirirken, Solovyov bu yatay alanın yanında aşağı ve yukarı yönelimleri de aynı derecede kurucu sayar. Solovyov burada Kant’a duyduğu saygıyı korumakla birlikte, etiği yine de kendi temelleri üzerinde kurar; bu yüzden bu üçlü yapı, sadece psikolojik bir tasnif değil, Kantçı formalizmi aşan kurucu bir etik hamle olarak da okunmalıdır (Белов, 2013: 16-17).

İlk temel olan *stid*, Solovyov için insanın alt doğasıyla bütünüyle özdeş olmadığını fark etmesidir. Solovyov’da özellikle cinsel anlamda utanma, sadece toplumsal görgü ya da kültürel tabu düzeyinde değil, insanın maddi doğasıyla arasına mesafe koymasının ilksel formu olarak düşünülmektedir (Прокофьев,

2017: 40-41). Bu nedenle utanma, insanın sırf biyolojik ve bedensel bir varlığa indirgenemeyeceğini sezmesinin ilk ahlâkî biçimidir; kişi sadece ne yaptığını değil, neye dönüşebileceğini de bu duygu içinde sorgular.

İkinci temel olan zhalost', Solovyov'un Schopenhauer'a en çok yaklaştığı noktadır. Ne var ki yakınlık burada tam bir özdeşlik anlamına gelmez. Solovyov'un bu konudaki ünlü cümlesi şöyledir:

“Если чувство стыда выделяет человека из прочей природы и противопоставляет его другим животным, то чувство жалости, напротив, связывает его со всем миром живущих: Eğer utanma duygusu insanı doğanın geri kalanından ayırıyor ve onu diğer hayvanların karşısına konumlandırıyorsa, merhamet duygusu, tam tersine, onun bütün canlılar âlemiyle bağ kurmasını sağlıyor” (Соловьёв, 1914: 86).

Üçüncü temel olan blagogovenie ise insanın kendisinden yüksek olana, mutlak değere, Tanrı'ya ya da aşkın olana yönelik içsel hürmet ve huşu kapasitesidir. Bu duygu, Solovyov'un etik sisteminin dini boyutunu oluşturur. Ancak bunu sadece teolojik bir ek olarak anlamak yanıltıcı olur. Solovyov için hürmet, insanın kendini aşan bir iyiye yönelme imkânının ahlâkî yapısıdır. Buller'in bu konudaki formülasyonu isabetlidir: Solovyov, yüksek duyguları sadece duygusal tepkiler olarak değil, insanın ahlâkî gelişiminin araçları olarak düşünür (Буллер, 2019: 67). Hürmet, bu anlamda, ahlâkı sadece karşılıklı zarar vermeme alanından çıkarır ve insanı dikey bir değer düzenine yerleştirir.

Solovyov bu üçlü yapıyı daha özlü biçimde şöyle formüle eder:

“Основные чувства стыда, жалости и благоговения исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его: Utanç, merhamet ve huşu şeklindeki temel duygular, insanın

kendisinden aşağıda bulunanla, kendisine eşit olanla ve kendisinden yüksek olanla kurabileceği bütün mümkün ahlâkî ilişkiler alanını kapsar” (Соловьёв, 1990: 130).

Bu cümle, Solovyov’un Schopenhauer’dan ayrıldığı çizgiyi doğrudan gösterir. Ahlâk sadece özgecilik (diğerkâmlık, altruizm) değildir; özgecilik, onun sadece bir bölümüdür. O halde, Solovyov’un bütün ahlâk sistemi iyi(lik) kavramını sadece toplumsal alana değil, doğaya, tarihe ve kişisel dönüşüme de yaymak istemektedir (Цык, 2015: 84-85).

Bu noktada, olası bir yanlış anlamayı da önlemek gerekir. Şöyle ki, Solovyov’un üçlü temel öğretisi, Schopenhauer’da bulunmayan alanları da içerdiğinden dolayı, daha çoğul bir modeldir; ancak bu model üç ayrı ve birbirinden yalıtık bir ahlâk alanı önermemektedir. Aksine, bu temeller birbirini tamamlamaktadır. Nitekim Solovyov’da utanma sadece asketik alanla sınırlı kalmamakta; daha geniş ahlâkî öz-değerlendirmenin yapısal unsuru haline gelmektedir (Прокофьев, 2017: 44-45). Benzer şekilde, merhamet de sadece yardımseverlik değil, insanın toplumsal bütünlük ve dayanışma kapasitesidir. Hürmet, huşu ve tazim ise sadece ibadet hissi değil, ahlâkî yaşamın insanı aşkın bir iyiye açan boyutudur.

Buradan çıkan sonuç şudur: Solovyov’un Schopenhauer’a itirazı ancak kendi sisteminin bu iç mimarisi anlaşıldığında doğru kavranabilir. Eğer ahlâkî doğa tek bir çizgiden, yani eşitle dayanışmadan ibaret değilse, o halde merhamet de ahlâkın tek temeli olamaz. Meseleye teorik açıdan bakıldığında, Solovyov’un deyim yerindeyse, elde ettiği avantaj da burada ortaya çıkmaktadır. Ancak bu avantajın bedeli, ahlâkî daha geniş ve daha ağır bir metafizik ufuk içinde düşünmek olacaktır. Bir sonraki bölümde bu nokta, Solovyov’un Schopenhauer’a yönelttiği doğrudan itirazlar üzerinden açıklanacaktır.

5. SOLOVYOV'UN SCHOPENHAUER ELEŞTİRİSİ

Solovyov'un Schopenhauer eleştirisi, her şeyden önce, merhametin ahlâkî değerini tümüyle yok sayan bir reddiye değil, onu ahlâkın tek ve yeterli temeli sayan anlayışa karşı geliştirilen yapısal bir itirazdır. Bu nedenle, Solovyov'un Schopenhauer'a cevabı, sadece olumsuz bir polemik olarak değil, aynı zamanda alternatif bir ahlâk tasavvuru olarak okunmalıdır. Nitekim Solovyov, bir yandan Schopenhauer'ın merhametin ahlâkî yaşamdaki vazgeçilmez yerini fark etmiş olmasını teslim eder; öte yandan, ahlâkın yalnızca başkasının acısına yönelen duygu üzerinden temellendirilemeyeceğini savunur. Bu itiraz, onun utanma, merhamet ve huşudan oluşan üçlü ahlâk öğretisiyle doğrudan bağlantılıdır. Başkaca bir deyişle, Schopenhauer'ın etiği Solovyov için yanlış olduğu için değil, eksik olduğu için eleştirisi konusudur.

Birinci olarak Solovyov, merhametin ahlâkî bakımdan gerçek ve vazgeçilmez bir unsur olduğunu açıkça kabul eder; fakat onun sadece özgeciliğin temeli olduğunu, buna karşılık, ahlâkın bundan ibaret olmadığını ısrarla vurgular. Bu düşüncesini en açık biçimde şu hükümde dile getirir:

“Жалость есть единственная настоящая основа альтруизма, но альтруизм и нравственность не одно и то же: он есть только часть нравственности: Zhalost', özgeciliğin tek sahici temelidir; ancak özgecilik ile ahlâk aynı şey değildir: Özgecilik, ahlâkın yalnızca bir parçasıdır.” (Соловьёв, 1990: 162).

Bu cümlede belirleyici olan nokta, merhametin değersizleştirilmesi değil, kapsamının sınırlandırılmasıdır. Solovyov'a göre Schopenhauer'ın temel hatası, merhameti keşfetmiş olması değil, özgeciliği bütün ahlâkla özdeşleştirmesidir. Böylece Schopenhauer, insanın ahlâkî

doğasında bulunan öteki yönelimleri -özellikle kişinin kendine karşı tutumu ile kendinden yüksek olana yönelişini- ikincilleştirmiş olur. Solovyov'un kendi sisteminde ise ahlâk yalnızca eşitler arası dayanışmadan ibaret değildir; insan aynı zamanda kendi alt doğasıyla ilişkisi içinde utanır ve kendinden yüksek olana yönelişi içinde huşu duyar. Bu yüzden merhamet, ahlâkın gerçek bir parçası olsa da onun tamamını kapsa(ya)maz.

Bu bağlamda Solovyov'un üçlü ahlâk öğretisi, Schopenhauer'a yöneltilen eleştirinin dışsal değil, yapıcı karakterini açığa çıkarır. Solovyov: "Основные чувства стыда, жалости и благоговения исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его: Utanç, acıma / merhamet ve huşu / tazimden oluşan temel duygular, insanın kendinden aşağıda bulunanla, kendine eşit olanla ve kendinden yüksek olanla kurabileceği bütün mümkün ahlâkî ilişkiler alanını bütünüyle kuşatır." (Соловьёв, 1990: 130) diyerek, insanın ahlâkî ilişkiler alanını üç eksenle kurar: kendinden aşağı olana, kendine eşit olana ve kendinden yüksek olana yöneliş. Burada merhamet yalnızca ikinci alanı, yani eşitler ve genel olarak canlılar arasındaki dayanışmayı temellendirir. Buna karşılık utanma, insanın sırf biyolojik bir varlığa indirgenemeyeceğini; huşu ise insanın aşkın bir değere açık olduğunu gösterir. Bu nedenle Schopenhauer'ın merhameti ahlâkın bütününe genişletmesi, Solovyov'a göre, insan doğasının çok yönlülüğünü tek bir duygusal hatta indirgemek anlamına gelir.

İkinci olarak Solovyov, Schopenhauer'ın merhameti açıklama tarzını felsefî bakımdan yetersiz bulur. Schopenhauer, merhametin nasıl mümkün olduğunu açıklarken, çoğu kez "ben" ile "ben-olmayan" arasındaki sınırın aşılmasından, başkasının acısının kendi acım gibi hissedilmesinden ve bireyselleşme perdesinin kalkmasından söz eder. Solovyov'un itirazı tam da bu noktada, daha keskin bir hal alır. Onun ünlü ifadesiyle: "Это

рассуждение о таинственном характере сострадания отличается более литературным красноречием, нежели философской правдивостью: Merhametin gizemli mahiyetine ilişkin bu muhakeme, felsefi doğruluktan çok, edebi belâgatle öne çıkmaktadır.” (Соловьёв, 1990: 158).

Solovyov burada Schopenhauer’ın fenomeni sezgisel olarak güçlü biçimde tasvir ettiğini inkâr etmez; fakat bu tasvirin gerçek bir açıklama yerine geçtiğini de kabul etmez. Hatta bunu bir adım daha ileri götürüp “ben” ile “ben-olmayan” arasındaki sınırların kalkmasını gerçek bir olgunun çözümlemesi değil, retorik bir tablo olarak görür.

Bu itirazın mantığı açıktır: merhamet, yardım eden ile yardım edilen arasındaki farkı bütünüyle ortadan kaldırmaz; tersine, bu farkı koruyarak işler. Buna göre, bir başkasına yardım edebilmek için onun benden farklı biri olduğunu da bilmem gerekir. Dolayısıyla merhameti tam özdeşleşme olarak açıklamak, olgunun iç yapısını kavramaktan çok, onun yoğunluğunu mecazi bir dille betimlemek anlamına gelir. Solovyov’un burada hedef aldığı şey, Schopenhauer’ın metafizik birlik düşüncesi değil, bu düşüncenin merhametin psikolojik ve ahlâkî yapısını açıklamakta zorunlu sayılmasıdır. Bu nedenle, Solovyov’un metafizik eleştirisi, Schopenhauer’ın ahlâkî sezgisini inkâr etmez fakat onun açıklama modelinin sınırlarını görünür kılar. Solovyov yer yer Schopenhauer’ın metaforik dilini fazla literal okuyor olabilir (Sutton, 1988: 134); yine de onun temel sezgisi önemini korur: merhametin açıklanması için tam bir özdeşlik metafiziği zorunlu değildir.

Üçüncü olarak Solovyov, Schopenhauer’ın merhamet etiğini ağırlıklı negatif bir yapı olarak görmüş ve buna karşı daha pozitif bir ahlâk ufkü geliştirmeye çalışmıştır. Schopenhauer’da merhamet, başkasının acısına tepki vermek, ona zarar vermemek ve mümkünse onun ıstırabını hafifletmek anlamına gelmektedir.

Bu, anti-egoist bir etik için son derece güçlü bir başlangıçtır; ancak yine de hareket noktası acıdır. Yukarıda değinildiği üzere, Schopenhauer'ın sisteminde merhamet ile asketik yönelim arasındaki ilişki de bu negatif karakterle uyumludur: merhamet, yaşam iradesini bütünüyle ortadan kaldırmaya da nihâi olarak istemenin yatışmasına götüren bir eğilimler dizisinin parçasıdır (Чепелева, 2020: 32). Solovyov ise başkasına yönelişin yalnızca acıyı azaltan değil, aynı zamanda iyiyi olumlayan, ilişkiyi kuran ve kişiyi dönüştüren daha yüksek bir biçimi olduğunu düşünmüştür. Bu nedenle, onun etik sisteminde merhamet, sevgi tarafından dışlanan değil, sevgi içinde aşılmış ve daha geniş bir düzene yerleştirilmiş bir öge olarak konumlandırılmıştır. Solovyov Schopenhauer'ın ahlâkını ortak acı deneyimi çevresinde kurduğu ölçüde negatif bulmuş; buna karşılık, sevgiyi sadece acıya cevap veren bir duygu değil, kişiyi egoizmden çıkaran ve tüm-birlik ufkuna açan kurucu bir yönelim olarak düşünmüştür (Харитонов: 2023: 131-132).

Tam da bu nedenle, iki düşünür arasındaki en derin fark, merhametin kabulü ya da reddi meselesinde değil, ahlâkın nihâi yöneliminde ortaya çıkmaktadır. Schopenhauer için ahlâk, trajik bir dünya düzeni içinde egoizmi askıya alan nadir anti-egoist anların adıdır. Solovyov için ise iyi, sadece savunmacı değil, aynı zamanda kurucu ve olumlayıcı bir ilkedir. Bu bakımdan Solovyov'un etik projesi, Schopenhauer'ın *merhamet etiğini* bütünüyle geçersiz kılmamaktadır. Görünen o ki, Solovyov'un başlıca amacı, onu daha geniş bir ahlâk antropolojisi, daha güçlü bir metafizik zemin ve daha pozitif bir sevgi anlayışı içinde yeniden konumlandırmaktır. Onun Schopenhauer'a yönelttiği eleştirinin felsefi değeri de tam burada yatmaktadır: merhametin vazgeçilmezliğini teslim ederken, onun ahlâkın bütününe açıklamaya yetmediğini göstermesi.

Sonuç olarak, Solovyov'un Schopenhauer eleştirisi, merhametin değerini reddetmeyen; fakat onun kapsamını,

açıklayıcı gücünü ve nihâî konumunu sorgulayan, bu Rus filozofunun bakış açısıyla ele alındığında, tutarlı bir pozisyon sunmaktadır. Merhamet sahici ama tek olmayan ahlâkî temeldir; Schopenhauer'ın merhamet metafiziği olguyu açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Dahası, ahlâk, acıya duyarlılığın ötesine geçen daha pozitif bir sevgi ve tüm-birlik ufkuna ihtiyaç duymaktadır. Kısacası, Solovyov'un müdahalesi, Schopenhauer'ı bütünüyle çürüten bir reddiye olarak değil, onun en güçlü etik sezgisini daha geniş ve daha katmanlı bir ahlâk anlayışı içine yerleştiren sistematik bir düzeltme ve olgunlaştırma girişimi olarak okunmalıdır.

6. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Solovyov'un Schopenhauer eleştirisinin en güçlü yanı, Schopenhauer'ın merhamet etiğinin gerçekten açıklamakta zorlandığı ahlâkî fenomenleri görünür kılmasıdır. Schopenhauer, merhameti ahlâkî değer gerçek kaynağı olarak son derece güçlü biçimde temellendirir; başkasının acısına duyarlılığı, egoizmi aşan tek sahici sâik olarak kurar. Bu yaklaşım, özellikle adalet, yardım ve canlılara yönelik etik dikkat bakımından büyük açıklayıcı güce sahiptir. Ne var ki bu güç, aynı zamanda belirli bir darlığı da beraberinde getirir. İnsanın kendine karşı duyduğu utanma, onur kaygısı, öz-denetimi ya da kendinden yüksek olana yönelen saygı ve huşu gibi deneyimler, merhamet kategorisi altında tam olarak mütalaa edilip eritilemez. Solovyov'un katkısı tam da burada belirginleşir: o, ahlâkî yaşamın sadece eşitler arası dayanışmadan ibaret olmadığını, insanın hem kendi alt doğasıyla hem de aşkın olanla ilişkisini de kapsadığını gösterir. Bu bakımdan onun utanç, merhamet ve huşudan oluşan üçlü yapı önerisi, Schopenhauer'ın tek-ilkeli modeline göre daha kuşatıcı bir ahlâk antropolojisi sunmaktadır.

Solovyov'un ikinci önemli başarısı, Schopenhauer'ın merhameti açıklama tarzındaki felsefi zorluğu teşhis etmesidir. Schopenhauer, merhameti çoğu zaman “ben” ile “ben-olmayan” arasındaki sınırın aşılması, bireyselleşme perdesinin kalkması ve başkasının acısının kendi acım gibi hissedilmesi üzerinden açıklar. Bu dil etkileyici olmakla birlikte, Solovyov'un haklı olarak fark ettiği üzere, açıklayıcı olmaktan çok, mecazi kalma riski taşır. Yardım etme eylemi, yardım eden ile yardım edilen arasında asgari bir ayrımı varsayar; dolayısıyla merhametin tam bir özdeşleşme olarak anlaşılması da oldukça zordur. Bu noktada Solovyov'un “retorik figür” eleştirisi önemlidir: Schopenhauer'ın metafizik birliğe yaptığı gönderme, merhametin yoğunluğunu anlatabilir; fakat onun yapısını tam olarak çözmeyebilir. Bununla birlikte, burada ölçülü olmak gerekir. Solovyov'un Schopenhauer'ı zaman zaman fazla literal okuduğu da söylenebilir. Schopenhauer'daki özdeşlik anlatımı, sıkı anlamda sayısal özdeşlikten çok, ahlâkî mesafenin aşılması şeklinde yorumlandığında, Solovyov'un bazı polemik örnekleri⁸ gereğinden sert görünmektedir. Öyleyse, Solovyov'un itiraz(lar)ının, Schopenhauer'ı tümüyle geçersiz kılmaktan çok, onun dilinin ve metafizik açıklamasının sınırlarını göstermesi bakımından daha ikna edici olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

⁸ Solovyov'un bu bağlamdaki en dikkat çekici polemik örneklerinden biri, “Tavuk ile Cıvcıvleri”dir (Соловьёв, 1990: 160). Ona göre, eğer merhamette gerçekten ‘ben’ ile ‘ben-olmayan’ arasındaki sınırlar ortadan kalkmış olsaydı, yavrusuna merhamet eden bir tavuğun kendi açlığını cıvcıvlerine, cıvcıvlerinin açlığını da kendisine atfetmesi gerekirdi. Oysa fiili merhamet durumlarında merhamet eden ile merhamet edilen arasındaki ayrım bütünüyle ortadan kalkmaz; sadece bu ayrımın mutlak ve geçirimsiz / nüfuz edilemez olmadığı açığa çıkar. Bu örnek, Solovyov'un Schopenhauer'ın metafizik açıklamasını açıklayıcı olmaktan çok retorik bulduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte, örneğin polemik yönü de açıktır; çünkü Schopenhauer'ın merhamet anlayışı, zorunlu olarak sayısal ya da psikolojik bir özdeşleşme iddiası şeklinde okunmak zorunda değildir.

6.1. Solovyov’a Yönelik Simetrik Bir İtiraz: Kimin Metafiziği Daha Ağır?

Ne var ki, Solovyov’un Schopenhauer’a yönelttiği eleştirinin belirli bir açıklama gücüne sahip olması, onun kendi etik-metafizik çözümünün bütünüyle sorunsuz olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Solovyov, Schopenhauer’daki indirgemeciliği aşmaya çalışırken, ahlâkı daha kapsamlı fakat aynı zamanda daha ağır bir metafizik ufka bağlamıştır. Schopenhauer merhameti tek ilke hâline getirerek ahlâk alanını daraltırken, Solovyov ahlâkı tüm-birlik, aşkın iyi ve insanüstü ilke ekseninde genişletmiştir. Böylece, daha zengin bir açıklama sunmuş ancak bu kez de etik teori, daha güçlü ontolojik ve dini varsayımlara bağımlı hâle gelmiştir. Başkaca bir deyişle, Schopenhauer’ın zayıf yanı etik monizm ise, Solovyov’un zayıf yanı metafizik yoğunluktur.

Bu simetri, kanaatimizce, ilk bakışta görüldüğünden daha fazla ciddiye alınmayı hak etmektedir. Hatırlanacağı üzere, Solovyov, Schopenhauer’ın “ben” ile “ben-olmayan” arasındaki sınırın kalkmasına dayanan açıklamasını, olguyu çözmek yerine, edebi bir dille dramatize ettiği gerekçesiyle eleştirmişti (Sutton, 1988: 134). Ne var ki, blagogovenie kavramının, yani insanın kendisinden yüksek olana duyduğu huşunun, aşkın bir iyiye, mutlak değere ya da Tanrı’ya yönelik olması da benzer bir sınamaya açıktır. Çünkü bu duygunun ahlâkî bir temel sayılabilmesi için, insan doğasının gerçekten aşkın bir düzenle ontolojik olarak ilişki içinde bulunduğu önceden kabul edilmelidir. Aksi takdirde, huşu da tıpkı Schopenhauer’ın metafizik birlik sezgisi gibi, açıklayıcı bir mekanizma olmaktan çok, güçlü bir fenomenolojik tasvir olarak kalacak, bundan öteye gidemeyecektir. Solovyov’un kendi diliyle söylemek gerekirse, burada şu soru sorulabilir: blagogovenie insanı gerçekten aşkın bir düzene mi bağlar, yoksa bu bağlanmayı imleyen etkileyici bir tasvir mi sunar? Bu soru, Solovyov’un Schopenhauer’a yönelttiği

eleştirinin aynasında, onun kendi sistemine döndürülebilir ve isabetli / yerinde bir sorudur.

Aynı simetrik itiraz, Solovyov'un sevgi anlayışı için de geçerlidir. Çünkü Solovyov, Schopenhauer'da merhamet bağlamında eleştirdiği metafizik sınır-aşımı fikrini, kendi sevgi metafiziğinde farklı bir biçimde yeniden üretmektedir. Merhamet söz konusu olduğunda "ben" ile "ben-olmayan" arasındaki sınırın kalkmasını retorik bir husus olarak değerlendiren Solovyov, sevgi söz konusu olduğunda, benzer bir sınır-aşımını felsefi bakımdan mümkün ve gerekli görmektedir. Bu nedenle, onun Schopenhauer eleştirisi, metafizik birlik fikrini bütünüyle reddetmekten ziyade, bu birliğin merhamet yerine, sevgi üzerinden temellendirilmesi gerektiğini savunan bir yeniden konumlandırma olarak okunmalıdır. Bu durum, Solovyov'un çözümünü güçlendirdiği kadar onu yeni bir eleştiriye de açık hâle getirir: Eğer Schopenhauer merhameti açıklamak için ağır bir metafizik varsayıma başvuruyorsa, Solovyov da sevgiyi ve huşuyu temellendirmek için en az onun kadar güçlü, hatta daha kapsamlı ontolojik ve teolojik varsayımlara ihtiyaç duymaktadır. Bu bakımdan Solovyov'un Schopenhauer'a yönelttiği eleştiri, merhametin metafizikleştirilmesine karşı bütünüyle metafizik-dışı bir itiraz değil; daha çok, merhamet merkezli metafiziğin sevgi ve aşkın iyi(lik) merkezli bir metafizik lehine yeniden düzenlenmesidir.

Bu gözlemin amacı, Solovyov'un projesini geçersiz kılmak değildir; tersine, iki düşünürün de ahlâkı nihâî olarak açıklarken bir tür metafizik taahhüde başvurmak zorunda kaldığını göstermektir. Schopenhauer'ın taahhüdü tekildir (istemenin metafizik birliği); Solovyov'unki ise üç katmanlıdır (alt doğa, eşitler dünyası, aşkın düzen) ve bu bakımdan daha zengin bir ahlâkî fenomenolojiye karşılık gelir. Ancak zenginlik, doğrulanabilirlik bedelini ödemekten muaf ve bağışlanmış / affedilmiş değildir: Solovyov'un üçlü şeması, Schopenhauer'ın

tekli şemasından daha fazla olguyu açıklıyor olsa da bu açıklama gücünün bir kısmı, tıpkı Schopenhauer’da olduğu gibi, doğrulanması güç ontolojik ve teolojik varsayımlara yaslanmaktadır. Dolayısıyla yeterince dikkat edilmezse, bu tartış(tır)manın nihâî bilançosu, *hangi teorinin daha az metafizik yük taşıdığı* sorusuyla *hangi teorinin daha fazla ahlâkî fenomeni açıkladığı* sorusu arasındaki klasik bir mübadeleye dönüşebilir. Bu mübadelede Solovyov’un tercih ettiği taraf -daha fazla açıklayıcılık, daha fazla metafizik taahhüt karşılığında- felsefi olarak savunulabilir bir tercihtir; fakat bunun bir tercih olduğu, yani zorunlu bir sonuç olmadığı da gözden kaçırılmamalıdır.

Bu çalışmanın temel sorusuna verilebilecek nihâî cevap da budur. Solovyov, Schopenhauer’ın merhamet etiğinde merhametin değerini değil, merhametin kapsamını eleştirmektedir. Ona göre Schopenhauer’ın asıl hatası, merhameti keşfetmiş olması değil, onu ahlâkın tek ve yeterli temeli saymasıdır. Schopenhauer ahlâkın anti-egoist çekirdeğini güçlü biçimde göstermiştir; Solovyov ise bu çekirdeğin yetmediği alanları görünür kılmıştır. Son tahlilde iki düşünür arasında basit bir karşıtlık değil, yakınlık içinden doğan bir ayrışma vardır. Schopenhauer merhametin vazgeçilmezliğini, Solovyov ise onun yetersizliğini ortaya koymuştur. Bu nedenle Solovyov’un müdahalesi, Schopenhauer’ı bütünüyle çürüten bir reddiye olarak değil, onun en güçlü etik sezgisini daha geniş ve daha katmanlı bir ahlâk anlayışı içine yerleştiren sistematik bir düzeltme olarak okunmalıdır. Böyle okunduğunda, bu tartışma, sadece XIX. yüzyıl düşünce tarihi için değil, bugün ahlâkın duygusal temelleri üzerine yürütülen tartışmalar için de kalıcı bir felsefi önem taşımaktadır. Çağdaş meta-etikte tek-ilkeli duygusal temellendirmelere (örneğin salt empati ya da salt özen temelli yaklaşımlara) yöneltilecek benzer indirgemecilik eleştirilerinin, bir buçuk asır önce Solovyov tarafından Schopenhauer’a karşı

geliştirilmiş bir modelde önceden biçimlenmiş olması, bu polemiğin güncelliğini bugün de korumasının başlıca nedenidir.

KAYNAKÇA

- Akçetin, N. Ç. (2016). Merhamet ve Devlet: Schopenhauer. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 21, 71-86.
<https://izlik.org/JA58UU47LR>
- Cartwright, D. E. (1999). Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. In C. Janaway (Ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. 252-292. Cambridge University Press.
- Coşkun, N. (2023). От Всеединства К Идеалу Свободной Теократии: Владимир Соловьев / Tüm-Birlikten Özgür Teokrasi İdealine Vladimir Solovyov. *ODÜSOBİAD*, 13 (1), 1263-1278.
<https://doi.org/10.48146/odusobiad.1214246>
- Guyer, P. (2012). Schopenhauer, Kant and Compassion. *Kantian Review*, 17 (3), 403-429.
<https://doi.org/10.1017/S1369415412000155>
- Janaway, C. (2002). *Schopenhauer: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Klum, E. (1969). Solov'evs Stellung zum frühen Schelling im Zusammenhang mit Schopenhauer und E. v. Hartmann. *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 21 (3), 230-237.
- Marshall, C. (2022). Schopenhauer's Titus Argument. In P. Hassan (Ed.), *Schopenhauer's Moral Philosophy*. 31-51. Routledge.
- Müminoğlu, K. (2023a). Criticism of the Criticism of Islam and the West of Vladimir Sergeyevich Solovyov / Vladimir Sergeyeviç Solovyov'un İslam ve Batı Eleştirisinin Eleştirisi. *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 6 (2), 120-134.
<https://doi.org/10.47145/dinbil.1336641>

- Müminoğlu, K. (2023b). Vladimir Sergeyeviç Solovyov ve Rus Kozmizmi. *Humanitas: Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (21), 228-241. <https://doi.org/10.20304/humanitas.1195750>
- Nemeth, T. (2014). *The Early Solov'ev and His Quest for Metaphysics*. Springer.
- Nemeth, T. (2025). Toward the Genesis and Structure of Vladimir Solovyov's The Crisis of Western Philosophy: Schopenhauer and von Hartmann in Late Imperial Russia. *Studies in East European Thought*. <https://doi.org/10.1007/s11212-025-09720-2>
- Obolevitch, T. (2010). All-Unity According to V. Soloviev and S. Frank: A Comparative Analysis. *Forum Philosophicum*, 15 (2010), 413-425. <https://doi.org/10.5840/forphil201015210>
- Schopenhauer, A. (1903). *The Basis of Morality* (A. B. Bullock, Trans.). Swan Sonnenschein & Co., Limited.
- Schopenhauer, A. (2009). *The Two Fundamental Problems of Ethics* (C. Janaway, Trans.). Cambridge University Press.
- Schopenhauer, A. (2025). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya - I* (A. Onur Aktaş, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Shapshay, S. (2019). *Reconstructing Schopenhauer's Ethics: Hope, Compassion, and Animal Welfare*. Oxford University Press.
- Smerdov, I. (2002). *The Philosophical Narrative of Vladimir Solovyov: An Application of Narrative Analysis to Russian Classical Philosophy: A Case-Study of The Crisis of Western Philosophy and Other Works by Vladimir Solovyov* [Doctoral dissertation, Katholieke Universiteit, Nijmegen].

- Sutton, J. F. (1983). *Vladimir Solovyov: His Restatements of a Traditional Cosmology* [Doctoral thesis, University of Durham]. Durham E-Theses. <https://etheses.durham.ac.uk/id/eprint/1608>
- Sutton, J. (1988). *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassessment*. Macmillan.
- Wolf, U. (2015). How Schopenhauer's Ethics of Compassion can Contribute to Today's Ethical Debate. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 55, 41-49. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.207>
- Белов, В. Н. (2013). Основоположения нравственной философии И. Канта и Вл. Соловьева. *Кантовский сборник*, 3, 16-23. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2013-3-2>
- Буллер, А. (2019). «Этика чувств» Владимира Соловьева в контексте европейской философской мысли. *Соловьёвские исследования*, 2 (62), 66-82. http://solovyov-studies.ispu.ru/files/issues/2019_issue_262.pdf
- Буллер, А. (2020). Человек, природа, смерть у В. С. Соловьева и А. Шопенгауэра. *Соловьёвские исследования*, 2 (66), 6-22. http://solovyov-studies.ispu.ru/files/issues/zhurnalsi_266.pdf
- Харитонов, Т. И. (2023). Диалектика любви и жалости в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» как отражение полемики В. С. Соловьева с А. Шопенгауэром. *Философические письма. Русско-европейский диалог*, 6 (1), 131-152. <https://phillet.hse.ru/article/view/16894/15643>
- Лопатин, Л. М. (2002). Философское мировоззрение В. С. Соловьева. В А. А. Ермичев (Ред.), *Вл. Соловьёв: Pro*

et contra. Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей (Т. 2, 788-822). Издательство Русского Христианского гуманитарного института.

Луговой, С. В. (2024). Кантовский проект практической антропологии и учение Вл. Соловьёва о первичных данных нравственности. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*, 28 (2), 358-370. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-358-370>

Прокофьев, А. В. (2017). Корень всей нравственной жизни человека: моральная философия Владимира Соловьёва и проблема стыда. *История философии*, 22 (1), 38-52. https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/hp/hp22_1/38-52.pdf

Соловьёв, В. С. (1914). *Оправдание добра: Нравственная философия*. Собрание сочинений В. С. Соловьёва (Т. 8, с. 3-516). Просвещение.

Соловьёв, В. С. (1990). *Оправдание добра*. А. Ф. Лосев & А. В. Гулыга (Ред.), Сочинения. (Т. 1, с. 47-548). Мысль.

Цвык, И. В. (2015). Идея добра в философии В. С. Соловьёва. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*, 2, 84-89. <https://journals.rudn.ru/philosophy/article/view/11276>

Чепелева, Н. Ю. (2020). Сострадание и одиночество в этике Шопенгауэра. *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*, 44 (1), 32-43. <https://vestnik.philos.msu.ru/index.php/vestnik/article/view/68/311>

FELSEFENİN KADİM SORULARI VE
GÜNCEL TARTIŞMALAR

yaz
yayınları

YAZ Yayınları
M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar / AFYONKARAHİSAR
Tel : (0 531) 880 92 99
yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com