

Çağdaş Felsefi Tartışmalar ve Yönelimler I

Editör: Dr. Öğr. Üyesi Zafer Gündüz



ÖZGÜR
YAYINLARI

Çağdaş Felsefi Tartışmalar ve Yönelimler I

Editör:

Dr. Öğr. Üyesi Zafer Gündüz



Published by

Özgür Yayın-Dağıtım Co. Ltd.

Certificate Number: 45503

📍 15 Temmuz Mah. 148136. Sk. No: 9 Şhitkamil/Gaziantep

☎ +90.850 260 09 97

📞 +90.532 289 82 15

🌐 www.ozgurayinlari.com

✉ info@ozgurayinlari.com

Çağdaş Felsefi Tartışmalar ve Yönelimler I

Editör: Dr. Öğr. Üyesi Zafer Gündüz

Language: Turkish-English

Publication Date: 2025

Cover design by Mehmet Çakır

Cover design and image licensed under CC BY-NC 4.0

Print and digital versions typeset by Çizgi Medya Co. Ltd.

ISBN (PDF): 978-625-5757-43-2

DOI: <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub912>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>
This license allows for copying any part of the work for personal use, not commercial use, providing author attribution is clearly stated.

Suggested citation:

Gündüz, Z. (ed) (2025). *Çağdaş Felsefi Tartışmalar ve Yönelimler I*. Özgür Publications.

DOI: <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub912>. License: CC-BY-NC 4.0

The full text of this book has been peer-reviewed to ensure high academic standards. For full review policies, see <https://www.ozgurayinlari.com/>



Ön Söz

Felsefe tarihi, düşüncenin kendi üzerine düşünmesiyle sürekli olarak yenilenen bir sorgulama alanıdır. Ancak çağdaş dönemde bu sorgulamanın boyutları yalnızca ontolojik veya epistemolojik düzeylerle sınırlı kalmamış; etik, siyaset, dil, kültür, teknoloji, hukuk, yapay zekâ ve sanat gibi geniş bir yelpazede insan varoluşunun tüm katmanlarına yayılmıştır. Bu kitap, 21. yüzyıl felsefesinin temel yönelimlerini ve güncel tartışmalarını disiplinlerarası bir bakış açısıyla ele almayı amaçlamaktadır.

“Çağdaş Felsefi Tartışmalar ve Yönelimler I”, hem klasik felsefi meselelerin modern dünyadaki dönüşümünü hem de yeni felsefi alanların doğuşunu analiz eden bir kolektif düşünme çabasının ürünüdür. Bu kapsamda, kitapta yer alan her bir bölüm, farklı bir çağdaş meseleyi, kendine özgü kavramsal araçlar ve yöntemsel yaklaşımlar aracılığıyla yeniden düşünmeyi hedeflemektedir.

Örneğin, “Reappraising Foucault’s Analysis of Authorship in the 21st Century: AI Authorship” başlıklı bölüm, yapay zekâ çağında “yazar” kavramının geçirdiği dönüşümü Foucault’nun söylem ve özne analizleriyle ilişkilendirerek tartışır. Böylece felsefi düşüncenin teknolojiyle karşılaşmasında ortaya çıkan yeni etik, estetik ve bilişsel sorulara eleştirel bir yanıt sunar.

Benzer biçimde, “Hegel ve Marx’ta Diyalektik: Yöntemin İdealist ve Materyalist Yorumları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz” adlı çalışma, diyalektik düşüncenin iki kurucu figürünün yöntemsel ayrımlarını tarihsel materyalizm ve idealizm bağlamında yeniden değerlendirir.

“Mantıksal Tekçilik ve ‘Doğru’ Mantık” bölümü ise çağdaş mantık felsefesinde tekçilik ve çoğulculuk tartışmalarını derinleştirirken, “doğru” mantığın olanağına dair eleştirel bir çözümleme sunar.

“Hermeneutics Contrasts: Theory of Understanding in Different Views” başlıklı çalışma, yorumlama teorisinin temel kavramlarını kültür, dil ve metin etrafında yeniden düşünürken; “Sosyal Teorisyenlerin İktidar Problemine Bakışları” bölümü, iktidar kavramının toplumsal teorilerdeki çok yönlü işlevine dair karşılaştırmalı bir okuma geliştirir.

Son olarak, “Hukuk Sistemine Epistemolojik Bir Bakış” adlı çalışma, hukuk bilgisinin doğası ve geçerliliği üzerine felsefi bir tartışma başlatarak, hukuk epistemolojisinin geliştirilmesi yönünde çağdaş bir öneri sunar.

Bu kitap, yalnızca çağdaş felsefî konulara dair bir derleme değil, aynı zamanda farklı düşünürlerin, geleneklerin ve disiplinlerin birbirine temas ettiği bir düşünsel kesişim alanı olarak tasarlanmıştır. Burada ele alınan her çalışma, hem kendi özel sorunsalını hem de çağımızın daha geniş düşünsel atmosferini anlamaya katkı sunmayı hedefler.

Sonuç olarak, Çağdaş Felsefî Tartışmalar ve Yönelimler I, günümüzün hızla değişen entelektüel ortamında felsefenin hâlâ nasıl bir rehberlik işlevi görebileceğini, düşünmenin dönüşen biçimleriyle birlikte sorgulamakta; okuru yalnızca bilgiye değil, aynı zamanda derin bir eleştirel farkındalığa davet etmektedir.

İçindekiler

Ön Söz	iii
--------	-----

Bölüm 1

Reappraising Foucault's Analysis of Authorship in the 21 st Century: AI Authorship	1
<i>Merve Arslan</i>	

Bölüm 2

Mantıksal Tekçilik ve 'Doğru' Mantık	17
<i>Mustafa Polat</i>	

Bölüm 3

Hegel ve Marx'ta Diyalektik: Yöntemin İdealist ve Materyalist Yorumları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz	43
<i>Muzaffer Gül</i>	

Bölüm 4

Sosyal Teorisyenlerin İktidar Problemine Bakışları ve Yaklaşımlar Arasında Karşılaştırma	57
<i>Erol Uyanık</i>	

Bölüm 5

Hukuk Sistemine Epistemolojik Bir Bakış	83
<i>Engin Daşlı</i>	

Reappraising Foucault's Analysis of Authorship in the 21st Century: AI Authorship

Merve Arslan¹

Abstract

The philosophy of AI is one of the new areas of debate in the 21st century. The impact of AI on humans and society, the effectiveness of AI-supported programs, the creativity and originality of AI, the qualities of authorship and artistic activities in AI, copyright issues, identity concerns, and ethical concerns are among the fundamental topics in AI philosophy.

As developments in the field of AI increase, philosophical questions about AI will also inevitably deepen. In this context, this study addresses the authorship of AI. The authorship dimension of AI is subjected to a new evaluation through Foucault's analyses. Could Foucault's thoughts on language, discourse, and authorship help us interpret the authorship qualities of 21st-century AI? What is the meaning and, if any, function of authorship in AI? The article seeks answers to these fundamental questions and offers a different and critical perspective on the authorship of AI.

Introduction

The rapid and unpredictable development of Artificial Intelligence (AI) is transforming creativity across various fields. In this context, human narratives have become one of the most critical areas of this transformation. With its comprehensive language models, generative features, and advanced writing tools, AI technology enables the creation of stories that can be designed, written, and understood by humans. As a result of these developments, AI has become an integral part of today's narrative culture.

These advances in AI have not only contributed to the cultural landscape of the 21st century but have also paved the way for several epistemological innovations. The production of human knowledge has evolved beyond purely

1 Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fak. İktisat Bölümü, sedatugur@karatekin.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-2562-5299.

human-centered explanations and is now being discussed at a transhuman level. Subsequently, the 'human-likeness' of this new form of knowledge, the art of using grammar in the delivery of knowledge, and the encompassing issue of creativity, became the most popular issues in the shift observed in epistemology.

Is AI truly capable of doing authorship? Language programs and automated writing and proofreading tools facilitated the creation of narratives in a relatively short time, sparking discussions about their quality. Compared to human-generated narratives, the competence of works produced through artificial intelligence remains highly debatable. On the other hand, alongside human-generated narratives, there is considerable analysis of the rising tide of AI-generated narratives, just as there is in evaluating human-centered narratives, within the framework of originality, copyright, and ethics. However, another question deserves further investigation: What is the role of the author in the field of artificial intelligence in the 21st century? Or, in other words, how should the authorship of AI be evaluated in this rapidly proliferating and changing epistemic culture? This question forms the fundamental background of this article.

Michel Foucault, one of the most influential thinkers of the 20th century, examined the nature of being an author in his article "*What is an author?*" According to him, the changing epistemic framework throughout the ages provides us with essential insights into authorship. The author has a function within shifting dominant discourses and mirrors them in essence. Drawing on Foucault's analysis, it is possible to infer that the authorship of AI also serves a function that contributes to the discourse. Based on this thesis, the article assesses AI authorship in the 21st century through the lens of Foucault's analysis.

Structurally, the first part of the article describes recent developments in the field of AI in terms of authorship. Next, Foucault's thoughts on the "author," which emerged from his theory of language and discourse, are examined. Then, the author's function is underscored by means of Foucault's analysis. In the final section, it evaluates the rise of AI authorship alongside human-centered authorship through Foucault's account. Ultimately, the article attempts a Foucauldian response to discussions of creativity in AI authorship, interpreting discourses as mediators in the cloud.

1.2. AI Authorship in the 21st Century

AI advancements are among the most striking developments that have marked the 21st century. The field of AI, which has permeated all aspects

of social life, is deeply felt today in numerous areas, including education, healthcare, engineering, sports, and more. Developed to record large amounts of data and facilitate faster information flow, AI technologies have advanced rapidly, achieving their current high level of sophistication.²

At the very beginning, AI was defined as a theory that aims to understand how the human mind works, imitate human intelligence through computer programs, and explore the structure of intelligence by creating computer programs that control machines.³ The most striking topics in the AI field include the possibility of a genuine artificial intelligence, game playing, planning, robot technology, machine learning, natural language processing, and concerns about AI products.⁴

However, the unforeseen pace of technological advancement has transformed the content and meaning of AI to an entirely different level. Today, AI is not only seen as a tool for understanding the human mind and intelligence, but is also being transformed into an entity that can almost replace humans. Although there are still discussions on whether AI can produce works like those of humans, AI can write narratives and create works that resemble those of humans.⁵ Without doubt, these developments are both exciting and thought-provoking. How can an AI, which lacks the same organic⁶ cognitive functions as a human, possess authorship? While AI produces “human-like” products, can it truly produce outputs of “human-like” quality?

When it comes to AI authorship, numerous debates arise, including those surrounding creativity, originality, copyright, and other ethical concerns. Does creativity in AI truly exemplify high-quality and profound creation? Or do we consider creativity a consequence of systems developed with human coding? In this case, how can we address the originality of AI’s narrative products? What approach should we adopt when the possibility exists that

2 You may see more, for instance in Lungarella, M. et al. (2007), ‘AI in the 21st Century – With Historical Reflections’, Asif Farooq Zai et al. (2024) ‘Artificial Intelligence In The 21st Century: Opportunities, Risks And Ethical Imperatives Educational Administration: Theory and Practice’, and Müller, Vincent C. (2025) ‘Ethics of Artificial Intelligence and Robotics.

3 The field of artificial intelligence (AI) was officially started to work in 1956 and launched by a DARPA-sponsored summer conference at Dartmouth College, in Hanover, New Hampshire (Bringsjord, 2024).

4 For some of the discussions, you may go further with Jung G. (2020) ‘Do Androids Dream of Copyright? Examining AI Copyright Ownership’ and Touiserkani, M. (2025) ‘The Authorship Paradox: How AI Collaboration Is Redefining Creativity in the Digital Age’.

5 For an interesting examination of the first AI Novel, namely, *I the Road*, you may see in Murphy P. (2023) *Writers and Writers of Writers: Creativity and Authorship in the First AI Novel*

6 We will retouch to this comment in the last part of the study.

multiple AIs might produce similar work? How can copyright and ethical issues be evaluated in this situation? As can be seen, AI authorship raises many questions for discussion.

Amidst so much debate, perhaps we need to reflect on the fundamental rationale of AI and the content of its narratives. Approaching AI authorship from a philosophical perspective allows us to question the epistemological shift that has restructured meaning in the 21st century. In conducting such an investigation, it may be practical to evaluate AI authorship by comparing it with human authorship. In this context, for example, Foucault's ideas on language, discourse, and authorship can be considered to rethink the meaning of AI authorship in the 21st century.⁷ Therefore, in the next section of the study, we will explore Foucault's theory through his ideas on language, discourse, and, subsequently, authorship.

2. Foucauldian Account of Language and Discourse

Michel Foucault (1926-1984) is one of the most significant figures in 20th-century French philosophy, with a profound influence on the disciplines of philosophy, sociology, psychology, history, and linguistics. Whereas he is associated with the structuralist and the post-structuralist waves among his contemporaries in the philosophy of language, he shapes his own ideas about language in relation to the theory of discourse by following a different line (Gutting, 2014). He claims that discourse manifests itself in the form of linguistic units; thus, our thinking, speaking, and writing essentially depend on the effect of the dominant discourse in a society (Foucault, 2002).

At first glance, the theory of discourse lies at the heart of Foucault's philosophy of language. While he investigates language deeply in terms of the history of thought, he also highlights the relationship between language and discourse in *The Order of Things* and *The Archaeology of Knowledge*. Foucault describes discourse as a determinant element of a language. For him, it is also related to human knowledge and its meaning throughout history. To demonstrate this, Foucault analyzes human knowledge and its representation in language. Thus, it is crucial to revise their relationship in order to understand how discourse reveals itself at the heart of Foucault's thoughts (Gutting, 2014).

7 There are some studies which is based on Foucault's account and used in some similar areas to understand AI from different aspects. For example, Martínez-Ávila, D. et al. (2015). What is an Author now? Discourse analysis applied to the idea of an author' and Puşcaşu, I. (2024) 'Creating With AI: On Recent Debates About Authorship Revisiting the Influence of Barthes and Foucault'

At the beginning of *The Order of Things*, Foucault provides a comprehensive analysis of the meaning of human knowledge and its evolution, from the Renaissance to the present. Given the breaks and transformations in the history of thought, he believes that human language represents knowledge differently in each period. These transformations can be viewed in terms of epistemic periods. In this regard, the mainstay of *The Order of Things* is these epistemic periods and breaks in the relationship with language. “Episteme”, as a term, refers to the basis of thought and the scientific or approved discourse of a particular time. With this term, Foucault points to the stable groups of unspoken rules that govern knowledge. These rules create all meanings as well as knowledge in an episteme. Hence, the meanings of words, things, and works are changeable according to the episteme in which we live. This means that each age has a distinct discourse, and it is impossible to understand a discourse by looking at it from another discursive perspective due to the differences in meaning (Kelly, 2014).

In *The Order of Things*, Foucault distinguishes three types of epistemes, which include huge differences in terms of knowledge and its representation in Western thought. Firstly, he points out the sixteenth century. He argues that Western knowledge was quite disorganized in the sixteenth century. The world was thought of as a space full of codes, and this world needed to be deciphered. The resemblances were used to make the things understandable. The world could be interpreted with the help of language. For instance, a walnut could be a good cure to get rid of a headache, because the walnut’s shape was similar to that of the brain. This shape was also a clue that helped us solve the walnut’s code (Foucault, 2002, Part 2).

According to Foucault, with the advent of the Classical age, we faced the first break in the seventeenth century. In this era, distinct distinctions between academic disciplines emerged, and knowledge was categorized according to observations about the world. Language was used to represent only observable things transparently. Therefore, language could be grasped as a tool to clarify visible things. Lastly, from the beginning of the nineteenth century, a new tendency emerged due to the second break in the history of knowledge. A new search began to uncover what is hidden from our view. In this tendency, hidden logics were called in language. In conclusion, language was used to interpret the world, to represent things, and to find meaning in the history of thought (Foucault, 2002, p.227).⁸

8 Foucault highlights the differences between these two interpretations. The first interpretation sought to uncover the hidden word of God in the sixteenth century, whereas the nineteenth-century interpretation focused on knowledge itself (Foucault, 2002).

After pointing out the distinct epistemic breaks in the history of thought, Foucault approaches language in terms of discrete linguistic events or statements in *The Archaeology of Knowledge*. In this analysis, he deals with statements that depend on the conditions in which they emerge and exist within a specific discourse. In this regard, he investigates collections of statements or discursive formations within their historical context using his archaeological method. Foucault treats texts as the excavation of an archive, exploring how statements create a network of rules in terms of meanings, utterances, and grammatical issues within each discourse. These rules provide us with correctness and consistency in the meaning of a discourse (Foucault, 1969, pp. 155-156).

Foucault concludes that there are formations and transformations within each discourse, which means that each discourse has its own dynamic structure. Thus, to understand a discourse, we should focus only on its discursive world, because it has its own linguistic units and statements which supply us with meaning, utterance, and grammatical structure. These features can change in a discourse according to the dominant ideas. For instance, when we read texts written in different years in the Classical episteme, we can notice some basic linguistic forms and discursive utterances of the given age. Additionally, we can observe that they can be distinguished from any other episteme.

When evaluating Foucault's approach to language in general, one could think that he examines language by pointing to its relationship with discourse. His approach to language differs in method, specifically through archaeological analysis, from that of his contemporaries. He thinks of language not in terms of its formal structure, but in relation to discourse. That is why he focuses on the discursive sides of language and asks himself how discourse directs knowledge and the meaning of life throughout history. To examine this point, Foucault considers language archaeologically and linguistically. Similar to Nietzsche, he rejects the idea of progressivism in historical analysis, in contrast to conventional historical approaches. By illustrating the breaks and transformations in human knowledge, he demonstrates that human knowledge and language evolve in response to the prevailing thoughts (Gutting, 2014).

It is possible to interpret that the main characteristic of discourse is to determine human knowledge. However, because discourse produces knowledge through language, it also has power over social behaviors. In this sense, discourse is used not only in a linguistic sense but also with a social meaning that is intertwined with social behaviors. This is because discourse

determines what human beings can think, speak, and write, according to Foucault's account. In turn, discourse transforms human beings' thoughts and behaviours. In this regard, it is located beyond texts, and the meaning of life is created only by discourse. As a consequence, it produces the subjects and the objects in each episteme in a different discursive style (Hall, 1992).

For Foucault, the producer of human knowledge can be interpreted as discourse. On that point, one question arises: What is the role of the human being in the theory of discourse for Foucault? It seems that the subject is located only as an object in his theory of discourse. Even if human beings create the discourse, they melt into the discursive world. They, in other words, depend on discourse. It is possible to say that subjects bear the knowledge which is produced by discourse, and each human being's entity is located according to the discursive context. This means that subjects cannot be excluded from discourse because they are embedded in discursive power (Hall, 1997).

According to Foucault, controlling and limiting discourse ensures its continuity. By controlling the content of a discourse, excluding inappropriate words and expressions ensures the continuity of the existing discourse. For example, we maintain forms of exclusion within society through prohibition, expulsion, and the distinction between truth and falsity (Foucault, 1981, pp. 53-55). On the other hand, there are also ways to control discourse internally. For example, interpreting a discourse frees it from internal arbitrariness and ambiguity. Although a given discourse has multiple interpretations, people remain within the same discourse frame without any arbitrariness in its meaning. To Foucault, interpretation means limiting discourse because it repeats things in the same way over and over again (Foucault, 1981, pp. 56-57).

In *The Order of Discourse*, Foucault considers interpretation in relation to the concept of the author. The author is a supporting element of the interpretive method, as he strives to ensure coherence and unity in a discourse. In other words, Foucault considers the author as the principle of integration and unity, or the root of meaning. Consequently, the author is positioned as the source of coherence in a discourse (Foucault, 1981, p.64). Here, Foucault does not accept the concrete existence of the author as an author. The author has a space within the discourse as an author. However, the author must consider the coherence and unity of the works published under his or her name. This represents this represents another means of

liberating discourse from arbitrariness and controlling it (Foucault, 1981, p. 64).⁹

Foucault's thoughts on language and discourse have been framed so far. Discourse influences people in social life. It has a power over them, from their thoughts to their speech. While we consider humans as the creators of discourse, what we emphasize remains the discourse itself. Discourse encompasses all aspects of human existence. The author can also be seen as a controlling and limiting factor within discourse. In other words, the author has a function within the discourse, protecting and sustaining it. To better understand the place and characteristics of the author in Foucault's thought, it is helpful to examine his article, which focuses on the idea of the author. Therefore, the following section examines Foucault's ideas in his article.

3. What Does Foucault Mean by 'Author'?

Foucault first takes Samuel Beckett's question: 'What matter who is speaking?' in his article. For Foucault, this disregard is related to ethical issues in contemporary writing. This is because writing refers to itself today, instead of to the author. Writing is not the instrument for the expression of the author's own emotions or ideas; today, it is only a circulation of language (Foucault, 1977, p.115).

For Foucault, writing is often viewed as a means of coping with death in Western culture. To achieve immortality, authors must erase their individual traces and assume the role of death in their writing. However, to Foucault, if we surely accept that the author is dead, we might miss some points in saving the privileged position of the author in writing. We cannot discern the true meaning of the author's absence (Foucault, 1977, p. 117).

In fact, according to Foucault, the privileged position of the author must be preserved. According to him, a certain degree of anonymity can be offered to the author. Since an author's name is specifically described, it can raise some problems. For example, Shakespeare is a well-known author and is known for his famous sonnets. However, when examining Shakespeare's lesser-known sonnets or a rare work that differs significantly from his other works, the function of the author's name changes. If we encounter a Shakespearean work that we find unrelated to its form and content, we may

9 In addition to those ways counted, communities and doctrines can be used to control and protect the meanings within a discourse. For example, the main communities and doctrines within a discourse limit the number of subjects speaking within that discourse. In this way, speakers pay attention to what they say and the prevailing rules that apply within a given discourse. This limits people's speech (Foucault, 1981, p.63).

lose Shakespeare's voice in that work. Therefore, unlike past practice, where the author's name or signature was important as a referent, today it can be considered more important to be part of the existing discourse (Foucault, 1977, p. 122).

Foucault, who considers the author solely as the author of the text, believes that the author's function is primarily to participate in and sustain the discourse. Authors reflect the discourse in their texts. In this context, the function of the writer is to reflect the field of discourse (Foucault, 1977, p.123). According to Foucault, there are certain aspects to consider when analysing author function. Firstly, the author's function shows the existence and formations of a discourse within the text. In addition to this, the author function is defined not by the natural attribution of a text to its creator but by means of a series of complex procedures related to discourse. Moreover, the author function does not refer primarily to one person in a text, because the text encompasses multiple selves within itself. In this regard, these selves could be an author, a fictional speaker, or a school. The author's function also shows this differentiation (Wilson, 2004).

In this respect, Foucault considers the author's creativity as a crucial issue in relation to discourse. According to him, we should reorganize our ideas of an author as both the creator of the work and the producer of meaning in their writing. For Foucault, the author is not a source for their work. The author, only as a principle, chooses the concepts and limits them according to the present discourse. Today, the author's function is fading, and all discourse includes the absence of authors. Thus, instead of asking 'Who is speaking?' we should ask 'What matters who is speaking?' (Foucault, 1977, p.138).

In evaluating Foucault's 'author function', it is first possible to say that it demolishes the idea that the author is the creator of work with his or her own intention and expression. The author reflects only the present discourse by limiting and selecting elements in that discourse. On that point, the role of limiting a text seems compatible with Foucault's idea of the author's function. As mentioned in part of *The Limits of Discourse* above, the author has the role of limiting discourse in order to save it from arbitrariness and incompatible ideas, which may contradict discourse. Additionally, to be in harmony with the discourse, the author selects the elements to format the text. In this format, discourse remains a crucial standpoint.

As described in the previous part, discourse determines the thoughts; thus, it is inevitable to reflect the present discourse, common ideas, or beliefs in writing. When authors write texts, they inevitably reflect the discursive

elements. They live in a discursive world. Speaking through their individual freedom or intention in writing, in contrast to discourse, is not plausible in this respect. Even if they assert their individual existence in writing, they will again be part of the same discursive world by thinking, speaking, and writing according to the discourse, essentially because their ideas and intentions are shaped by it.

Secondly, it is worth noting that Foucault's concept of the author is often compared with that of Roland Barthes in the history of philosophy. In *The Death of the Author*, Barthes announces the death of the author in writing. He thinks that when authors write their texts, they have no control over the text (Barthes, 1982, pp. 185–193). This is because their voices disappear in the writing, and the readers become the centre in the interpretation of texts (Barthes, 2002, pp. 221–224). Here, it should be remembered that the author function works for discourse in Foucault's theory, without dying, but continuing as only a name (the author) and a function.

Thirdly, there are some additional comments on his account regarding his conceptual framework. In terms of notions such as 'the author' and 'the author function', some researchers think that Foucault gets confused. Although he begins his search by inquiring about what an author is, he then highlights the author's function in his account. Alexander Nehamas argues that the reason for this is Foucault's failure to maintain his distinction between the writer and the author in his account. Foucault confuses the writer of a text with its author or authors, as if all authorship were reducible to the construction of historically exact literary agency (Nehamas, 1981).

According to Lamarque, Foucault considers the issues of an author's design and creative power, in addition to meaning and expression. For Foucault, these features can be thought of as being directly related to an authored text without any reference, which suggests the idea of the author-as-person. For Lamarque, he speaks as if he is still thinking of the author-as-person behind and beyond the work. This is because Foucault begins with the call of the privileged space of the author, and he finds it to be the author function. However, Foucault ultimately fails, due to the term 'author', 'which is connected to the terms 'author-function' and 'authored-text' (Lamarque, 1990, pp. 319–331).

Again, when his theory of discourse and the author function are considered deeply, it can be said that their relationship seems logical and consistent in Foucault's account. Foucault situates discourse within the framework of language theory from the outset. Then, by highlighting the importance of discourse, he establishes his theory of authorship. In contrast

to authorship theories such as the announcement of the author's death, he raises his own voice and points out the author's function in discourse and in writing (Compagno, 2012, pp. 37–53). Although the author's freedom and intention seem problematic in this account, it is again in harmony with Foucault's general analysis related to discourse.

To limit and save discourse, the author has several functions in the formulation of texts. By reflecting discourse, in fact, the author bears the fundamental role, because the author lives in the discursive platform, with the common ideas and beliefs of the time. Thus, it is ordinary to share them with the readers through the way of writing. Even if one assumes that the author has their freedom and conveys their own intention in the text, they will still be expressing their thoughts influenced by the dominant discourses.

In fact, we can offer a reading of Foucault's theory in relation to the evolving epistemic paradigm of the 21st century, particularly in the context of AI authorship. Authorship has undergone a significant transformation in the 21st century due to the emergence of AI. While authorship retains its value and meaning, it has also taken on a digital form. As we know today, AI can write a book or produce a literary work by scanning literature. However, from the perspective of Foucault's theory, it is clear that AI, like human authors, cannot create original works within the dominant discourses. To evaluate this thesis, the final section of the article examines artificial intelligence authorship through Foucault's analysis.

4. Reappraising Authorship in AI via Foucault's Views

When developments in artificial intelligence and the rapidly rising ranks of AI writing are reevaluated in light of Foucault's analyses, the place and function, if any, of AI today begin to be questioned. How can we evaluate AI's increasingly sophisticated writing capabilities, which surpass those of humans? Can AI's writing be considered original? Finally, what does AI aim to achieve through its authorship? This final section of the article will touch upon these questions and invite the reader to reconsider contemporary AI authorship from a different perspective.

First and foremost, how can we evaluate AI's increasingly sophisticated writing capabilities? When considering some AI texts, we can view that they seem as if they are generated from almost the same program using the exact words or sentences. Although search engines sometimes display the specific name of an AI for those texts or works, the author can generally be considered as an AI. In this case, can we say that the presence of AI in these works indicates anonymity? Perhaps, despite the changing episteme

in the 21st century¹⁰, the meaning and function of authorship can be grasped through a Foucauldian reading. While AI, which is rapidly rising in parallel with humans, may appear to us with the qualities of writers, poets, composers, and so on, these acquired qualities will be the result of discourse guiding them. In this case, it may be more valuable to try to understand the real purpose of these narratives, rather than who or which AI wrote them.

For just as it is challenging to capture a human author within discourse, with their subjectivity and free ideas, the creativity and freedom of an AI author will likewise remain a matter of debate. Since it is inconceivable that a human-made AI could think and create a work with its own organic existence and perception of the world¹¹, it is clear that AI authors, who produce texts through discourse, will be subject to limited evaluation as well. If AI has been compared to the human mind since its inception, then Foucault's analyses of the authorship function can also be reflected in AI authorship.

As we have attempted to point out in previous sections, while human authors cannot express their own ideas dominantly in a text, they can organically reflect their perceptions in the era in which they exist. However, AI writers address the same issues in a way that we cannot consider inherently organic. They construct expressions based on discourses encoded within them. It is because AI authorship can be conceived of as the automatic selection process of language and codes through the use of cloud-based literature reviews.

Therefore, there is an organic and nuanced difference between human and AI writers in terms of authorship. Nevertheless, they both can serve as mirrors of the epistemic era or period in which they find themselves. In other words, both writers (human and AI) fulfil a discursive function. Hence, while AI authorship has been a rising trend in recent years, it can be argued that it serves as a carrier and controlling mechanism of discourse, just as it does with human writers.

10 For a good assessment of the epistemic change in the 21st century, you may see more in Lockhart, E. N. S. (2025) 'From Search to Synthesis: Generative AI, Internet Use, and the Transhuman Epistemic Shift'.

11 The expression of the 'organic' comes from John Searle's idea of the human brain. He believes that the brain is a biological structure in humans that enables the mind to exist. If it is so, how can a physical and artificial system with its formal and abstract structure have a mind like a human? For Searle, it is impossible (Searle, 1980, pp. 3-37).

Conclusion

This study examines the authorship of AI, a highly controversial topic in recent years. Drawing on Foucault's theory, we explore the nature of authorship in AI and its function within discourse. Discourse, as discussed in Foucault's critical theory, is examined and understood in its relationship with language. When discourse is considered as a network encompassing all aspects of human individual and social life, it is clear that the human author is not present in writing but cannot manifest themselves indifferently within discourse.

Relying on the central thesis of our article, we interpret these readings of Foucault in terms of the authorship of AI today. It can be thought that the author, as an AI, cannot express themselves in writing as an identity. Furthermore, when compared to a human author, their creativity remains a subject of controversy. Since an author, as an AI, cannot interact with the world by establishing their own organic perceptual connections. Considering all these points outlined so far, it may be possible to consider the meaning attributed to the authorship of AI more carefully and to open up discussion about the real function of the author as an AI.

Bibliography

- Asif Farooq Zai et al. (2024). 'Artificial Intelligence in the 21st Century: Opportunities, Risks and Ethical Imperatives', *Educational Administration: Theory and Practice*, 3(5), pp. 4600-4605.
- Barthes, R. (1982). 'Authors and Writers', in Susan Sontag (ed.), *A Barthes Reader*. New York: Hill and Wang, pp. 185–193.
- Barthes, R. (2002). 'The Death of the Author', in Alistair McCleery & David Finkelstein (eds.), *The Book History Reader*. New York: Routledge, pp. 221–224.
- Bringsjord, Selmer and Naveen Sundar Govindarajulu, "Artificial Intelligence", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), Accessed by: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/artificial-intelligence/>
- Compagno, D. (2012). 'Theories of Authorship and Intention in the Twentieth Century. An Overview', In *Journal of Early Modern Studies*. Vol. 1, No. 1, pp. 37–53.
- Foucault, M. (1969). *The Archaeology of Knowledge*. Trans. A. M. Sheridan Smith, New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1977). What is an Author?. In Donald F. Bouchard. (ed.). D. F. Bouchard & Sherry Simon. (trans.), *Language, Counter-Memory, Practice*. New York: Cornell University Press, pp. 113–38.
- Foucault, M. (1981). 'The Order of Discourse', in Robert Young (ed.), *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. Boston, London, Henley: Routledge and Kegan Paul Ltd, pp. 48–78.
- Foucault, M. (2002). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Routledge.
- Gutting, G. (2014). 'Michel Foucault', *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/foucault/> [Accessed 17 May 2017].
- Hall, S. (1992). *The West and The Rest Formations of Modernity*, Cambridge, The Open University Press.
- Hall, S. (1997). 'The Work of Representation', *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*, ed. Stuart Hall. London: Sage Publications, pp. 13–74.
- Jung G. (2020). 'Do Androids Dream of Copyright? Examining AI Copyright Ownership', *Berkeley Technology Law Journal*, Vol. 35, No. 4, Annual Review, pp. 1151–1178.
- Lamarque, P. (1990). 'The Death of the Author: An Analytical Autopsy' in *British Journal of Aesthetics*, Vol. 30, No. 4, pp. 319–331.

- Lockhart, E. N. S. (2025). 'From Search to Synthesis: Generative AI, Internet Use, and the Transhuman Epistemic Shift', *Journal of Excellence in Social Sciences*, 4(1), pp. 24–36. <https://doi.org/10.69565/jcss.v4i1.418>
- Lungarella, M. et al. (2007). 'AI in the 21st Century – With Historical Reflections', in *50 Years of Artificial Intelligence. Lecture Notes in Computer Science*, Vol. 4850. Springer, Berlin, Heidelberg. Accessed by: https://doi.org/10.1007/978-3-540-77296-5_1
- Martínez-Ávila, D. et al. (2015). 'What is an Author now? Discourse analysis applied to the idea of an author'. *Journal of Documentation*, Volume 71 (5), pp. 1094–1114.
- "Michel Foucault," by Mark Kelly, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <http://www.icp.utm.edu/>, [Accessed 17 May 2017].
- Murphy P. (2023). 'Writers and Writers of Writers: Creativity and Authorship in the First AI Novel', *Kritikos*, Volume 19, Fall/Winter, ISSN 1552-5112.
- Müller, Vincent C., "Ethics of Artificial Intelligence and Robotics", *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (Fall 2025 Edition), Accessed by: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/ethics-ai/>
- Nehamas, A. (1981). 'The Postulated Author: Critical Monism as a Regulative Ideal' In *Critical Inquiry*, 8, pp. 131–149.
- Puşçasu, I. (2024). 'Creating With AI: On Recent Debates About Authorship Revisiting the Influence of Barthes and Foucault', *Journal of Studia Universitatis Babes-Bolyai- Philosophia*, Issue: 64, pp. 49-60.
- Searle, J. (1980). 'Minds, Brains, and Programs', *The Behavioral and Brain Sciences*, pp. 417–457.
- Touiserkani, M. (2025). 'The Authorship Paradox: How AI Collaboration Is Redefining Creativity in the Digital Age' Available at: <https://ssrn.com/abstract=5397330> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.5397330>
- Wilson, A. (2004). 'Foucault on the "Question of the Author": A Critical Exegesis' In *The Modern Language Review*, Vol. 99, No. 2, pp. 339–363.

Mantıksal Tekçilik ve ‘Doğru’ Mantık 8

Mustafa Polat¹

Özet

Mantık, çıkarım sistemlerinin çokluğunu barındırır; ancak, bu sistemler hakiki bir çokluksa birden fazla sistemin otonom ve indirgenemez şekilde ‘doğru’ olması gerekir. Hakiki bir çokluğun imkânı, genellikle, ‘doğru’ mantığın neliği üzerine ayrışan iki temel felsefi görüş olan mantıksal tekçilik ve mantıksal çoğulculuk ekseninde ele alınır. Bu doğrultuda, mantıksal tekçilik, sadece tek bir ‘doğru’ mantık olduğunu savlar. Bu çalışma, mantıksal tekçiliği ve içerdiği ‘doğru mantık’ nosyonunu eleştirel bir düzlemde tahlil etmektedir. Bu ilgi dahilinde, çalışmamız öncelikle şu genelleştirilmiş tanıma ulaşır: ‘Doğru’ mantık, mantıksal tekçilik için, en ‘arı’ derecede (*genel, biçimsel, konu-bağımsız, zorunlu, ilksel* ve/veya *düzgü-koyucu*) çıkarım dizgesidir. Devamında, bu tanımın kuramsal sınırları, ‘doğru’ mantığın (arı) biçimsellik karakteristiğine ilişkin üç temel yorum (metafiziksel, gidimli ve şematik yorumlar) üzerinden irdelenir. Bu bağlamda; ‘doğru’ mantığın meta-düzeyde bir sözdizim şematiği olduğunu savunan Graham Priest’in tekçilik yaklaşımı, çalışmanın eleştirel odağına konumlandırılmaktadır. Bu bağlamda, çalışma şu iddiayı savunur: Arı bir şema olarak ‘doğru’ mantık tasavvuru, yöntembilgisel kapsamı açısından eksik-belirli veya belirsiz görünmektedir.

1. Giriş

Mantık disiplini, teoride ve pratikte, mantık sistemlerinin çokluğunu barındırır; klasik/temel mantık, modal mantık, epistemik mantık, ödev mantığı, olasılık mantığı, sezgici mantık (*intuitionistic logic*), bulanık mantık (*fuzzy logic*), tutarlılık-dışı mantık (*paraconsistent logic*), ilgililik mantığı (*relevance logic*) ve ikincil dereceden sistemler gibi çeşitli çıkarım sistemleri böylesi bir çokluğu teşkil eder. İlk bakışta, bu çokluk formel bir mantık sistemini teşkil eden analitik kategoriler (*Sözdizim, Anlambilim, Çıkarım Sistemi*) üzerinden türetilen bir çokluk olarak okunabilir. Nitekim,

1 Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi- Felsefe Bölümü, mpmustafapolat@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8745-3576

formel mantık sistemlerinin, en azından birinci derecedekilerin, meta-teorik çözümlemelerine baktığımızda; bir mantık sisteminin genel olarak şu üç analitik kategori üzerinden aksiyomatize edildiğini söyleyebiliriz: i) Sözdizim; (ör. Boole grameri); ii) Anlambilgisi; iii) Çıkarım mekanizması/ çıkarım sistemi (*Deductive Aparatus/deductive system*) (Shapiro, 2000, ss. 85-95). Sözdizim, sistemdeki ifadelerin biçimsel olarak nasıl yazılacağını belirleyen kuralları; anlambilgisi, bu ifadelerin belirli bir model veya anlam teorisi çerçevesinde ne anlama geldiğini ve nasıl yorumlanacağını belirleyen anlam kurallarını; çıkarım sistemi ise, ilgili sistemde mevcut ifade veya ifadelerden hangi başka ifadelerin türetilebileceğini ortaya koyan çıkarım kurallarını kapsar. Bu açıdan, bir mantık sistemini teşkil eden mevzubahis kategorileri farklı aksiyomlarla yorumlamamızın önünde kati bir kısıt yoksa mantık sistemlerinin çokluğu mevzubahis kategorilere dair yorum farklarının sıradan bir sonucu olacaktır. Zira, çıkarım sistemi veya anlambilgisi kategorilerine dair farklı aksiyomların kabulü farklı sistemleri- meşru veya değil- doğurmaktadır. Örneğin, ilgililik mantığında (*relevance logic*) '→' eklemi, temel mantıktaki mantıksal gerektirme (*implication*) ilişkisinden daha farklı bir anlambilgisel işleve sahiptir. Zira, ilgililik mantığında bu eklem bağladığı önermeler arasında saltık olarak doğruluk-koşulsal bir bağıntı kurmaktansa bu önermeler arasında içlemsel (*intensional*) veya bağlamsal bir ilgi (*relevance*) bağıntısı kurar.

Peki, birden çok mantık sisteminin imkânı- eğer her sistem meşru ise- birden çok mantık ve birden çok mantıksallık vasfının eş meşrulukta var olduğu anlamına mı gelir? Örneğin, temel (klasik) mantığın doğruluk-koşulsal anlambilgisi, bulanık mantığın dereceli doğruluk anlayışı ve tutarlılık-dışı mantığın çelişkilerle başa çıkma imkânı, aynı derecede geçerli ama özsel olarak farklı 'mantıksallık' türlerinin tezahürleri midir? Bu sorular, özünde, mantık sistemlerinin çokluğunun hakiki olup olmadığını ve bu çokluğun hangi anlamda sistemlerin türsel çeşitliliğini zorunlu kıldığını tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda, yukarıdaki sorular mantığın metafiziğine dair daha ilksel bir soruya bağlanır: Mantık sistemlerinin çokluğu onların türsel çeşitliliğini gerektirmekte midir? Buradaki sorunsala dair hızlı ve sezgisel bir kavrayış sunmak adına, şöylesi analogik sorular dikkate alınabilir: Bir sepetteki meyvelerin çokluğu hangi koşullar altında meyve çeşitliliğini gerektirir? Öncelikle, mantık sistemlerinin çokluğu hakiki bir çeşitlilik ifade edecekse çokluğun parçası olan her bir mantık sistemi kendi aksiyomları bağlamında indirgenemez veya otonom olmalıdır. Meyve sepeti analogisi üzerinden konuşursak; sepetteki tekil öğelerin hepsi meyve kategorisi altında olsa dahi, bunların her biri elma ise, bu çokluk meyvelerin çeşitliliğini gerektirmez. Dahası, mantık sistemlerinin çokluğu hakiki bir

çeşitlilik arz edecekse, her bir mantık sisteminin tanımlayıcı aksiyomu tartışmasız bir ‘doğruluk’ taşımalıdır. Yani, sepetteki elmaların yanında sahte meyveler- plastik elmalar, porselen portakallar veya vinil limonlar- ile meye olmayan şeyler bulunuyorsa bunlar hakiki bir çeşitlilik oluşturmaz. Özetle, eğer çokluktaki sistemler tek bir sistem veya ‘doğru’ mantık tasavvuru altında toplanabiliyorsa ve/veya bu sistemler meşru bir ‘mantıksallık’ vasfı dahi taşımıyorsa o halde hakiki bir çeşitlilik olmayacaktır. Görüleceği üzere, bu çokluğun hakikiliğine dair ayrışmalar; bir çıkarım sisteminin neye göre *mantıksal* ve *doğru* (*correct*) sayıldığına ilişkin ilksel bir soruya dayanmaktadır; bu sebeple, ilgili çokluğun teorik meşruiyeti, bunun altında yatan ‘doğru’ mantık tasavvurunun meşruiyetine bağlı olacaktır.

Mantık felsefesinde ilgili çokluğun hakikiliğine dair başat fikirler, *mantıksal tekçilik* ve *mantıksal çoğulculuk* olmak üzere iki temel cephe etrafında toplanır. Buna göre, “mantıksal tekçiler ile çoğulcular kaç tane ‘doğru’ mantık olduğu konusunda ayrışır” (Russell, 2018, s.308).² Bu bağlamda, mantıksal tekçiliğe göre, sadece tek bir ‘doğru’ mantık varken mantıksal çoğulculuğa göre birden fazla ve eş meşrulukta ‘doğru’ mantıklar vardır (Cohnitz & Estrada-Gonzalez, 2019; Eklund, 2020; Russell, 2018; Arazim, 2020). Burada dikkat edilmesi gereken husus, her iki görüşün de ‘doğru’ mantık tasavvurunun imkanını olumlamasıdır. Diğer deyişle, iki cephenin de müşterek çıkış noktası, o ya da bu şekilde en az bir veya sadece bir tane ‘doğru’ mantık tasavvurunun olduğu iddiasıdır.³ Yine de bu görüşler arasındaki asli ayrışma, bir mantık sisteminin ne anlamda ve nasıl doğru olduğu üzerinedir (Beall & Restall, 2006, s.7; Harman, 1986, s.5; Williamson, 2007, s.105). Nitekim, Shapiro (2014) bu durumu şu şekilde vurgular:

-
- 2 Mantıksal tekçilik-çoğulculuk tartışmalarının mevcut çehresini, Kant’ın ‘genel mantık’ tasavvuru altındaki ‘arı mantık’ ile ‘uygulamalı mantık’ ayırımına kadar takip etmek mümkündür. Yine de bu cepheleşmenin müstakil bir sorunsal olarak modern literatürde karşımıza çıkan biçimi, daha ziyade Quine (1948, 1970) ile Carnap (1937) arasındaki post-Fregeci mantık, dil ve meta-ontoloji tartışmalarına dayanmaktadır. Modern literatürde; Boghossian (2000), Dummett (1978), Field (2008) Kripke (2023), McGinn (2000), Priest (20006, 2008), Read (2006) ve Williamson (2007, 2013) gibi filozoflar mantıksal tekçiliğin bir biçimini savunurken Beall & Restall (2002,2006), Carnap (1937), Hjortland (2017), Shapiro (2014) gibi filozoflar mantıksal çoğulculuğun bir biçimini savunmaktadır. Buna ek olarak, bazı filozoflar ise, Arazim’in (2020) *mantıksal dinamizm* görüşü örneğinde olduğu gibi, her iki kampı sentezleyen görüşler sunmaktadır.
 - 3 Tekçilik ve çoğulculuk dışındaki diğer felsefi cepheler, ‘doğru’ mantığın ne olduğuna dair soruyu önemsizleştirebilir. *Mantıksal nihilizm* ve *mantıksal konvansiyonalizm* gibi görüşler, mantığın doğasına ve böylece doğruluğuna dair bu neviden tutumlardır. İlk görüş, hiçbir mantık ilkesinin tam bir genellik içinde geçerli olmadığını savunarak genelleştirilebilir bir ‘doğru’ mantık tasavvurunu da reddeder. İkinci görüş ise, mantık ilkelerinin uzlaşılabilir belirlendiğini ve böylece ‘doğru’ mantık tasavvurunun özgün ve evrensel bir meşruluğa sahip olmadığını savunur. Bu iki görüşün kimi versiyonları, mantıksal çoğulculuk görüşleri altında toplanabilir. Bkz. Gillian Russell, 2018.

“Bir mantığı doğru ya da uygun kılan şeyin ne olduğunu sorabiliriz. Bu, doğruluğun korunmasıyla mı ilgilidir, zorunlulukla mı, yoksa normatiflik ile mi? İşte bu meta-düzeydeki soru, mantıksal tekçilik ile çoğulculuk arasındaki asıl anlaşmazlığın yattığı yerdir” (ss. 2-3).

Bir mantığı ‘doğru’ (*correct*) kılan ölçütün ne olduğuna dair genel eğilim; bunu *geçerlilik* (*validity*), *mantıksal sonuç ilişkisi* (*logical consequence*), *mantıksal doğrular* gibi çıkarım unsurlarının belirli bir yorumu üzerinden tanımlama yönündedir (Estrada-Gonzalez, 2011). Yani, çokluğun hakikiliği sorunsalı, bir çıkarım sisteminin hangi ciheti nazarında ‘mantıksal’ sayılması gerektiği ve bu seçili cihete ilişkin yorumların çeşitlenebilme olanağı üzerinden okunur.

Bu doğrultuda, kimi mantıksal tekçiler için ‘doğru’ mantık tek anlamlı ve evrensel bir *geçerlilik ilkesi* üzerinden tanımlanır (Read, 2006).⁴ Bu tikel tekçilik yorumu özelinde, ‘doğru’ mantık, kanıtlanabilir çıkarım biçimlerinin tamamı için geçerli (*valid*) dizgedir ve geçerliliğin tek bir yorumu- yani, temel mantık yorumu- vardır (Grünberg & Onart, 2003, s.52-53).⁵ Tam da bu noktada, mantıksal tekçiler ile mantıksal çoğulcular, bir çıkarım sistemini ‘mantıksal’ kılan ölçüt üzerinde uzlaşsa dahi, bu esasların- örneğin, *geçerlilik* veya *mantıksal sonucun*- nasıl yorumlanması gerektiği konusunda ayrışmaktadırlar. Zira, örneğin bazı mantıksal çoğulcular, geçerliliğin farklı sistemlerde farklı- ama eş meşrulukta- yorumları olduğunu iddia eder. Nitekim, Beall ve Restall (2000, 2006) mantıksal çokluk iddialarını bizatihi *geçerliliğin* çok yorumlu olduğu iddiasına dayandırır; onlara göre, “bir argümanın dedüktif olarak geçerli olabileceği birden fazla anlam vardır; bu anlamlar eşit derecede kabul edilebilir ve ‘dedüktif geçerlilik’ adını eşit ölçüde hak eder” (2000, s.1). Tabii ki, tekçilik ile çoğulculuk arasındaki bu

4 Mantıksal tekçiler arasında dahi tek ‘doğru’ mantığın ne olduğu ve nasıl kavramsallaştırılması gerektiğine dair ayrışmalar vardır. Read (2006) gibi filozofların işaret ettiği üzere, tekçiler arasındaki “yerleşik görüş (received view)” ‘doğru’ mantığın neliğini birincil dereceden standart dedüktif mantık sistemi ve bunun dedüktif geçerlilik ilkesi üzerinden temellendirilse dahi Priest (2006, 2008) gibi tekçiler tek ‘doğru’ mantık olarak tutarlılık-dışı mantık sistemini esas alır. Özetle; bazı tekçiler klasik mantığı, bazı tekçiler ise klasik-olmayan bir mantık sistemini savunabilir (Eklund, 2020, s.1). Buradaki doktrin ortaklığı hangi sistemin hangi nedenle ‘tek’ doğru mantık sayılacağı üzerine değildir. Bu ortaklık sadece tek bir doğru mantığın mevcudiyeti üzerinedir. Benzer iddia, mantıksal çoğulcu görüşler arasındaki ortaklıklar için de pekâlâ sunulabilir.

5 Bu görüş esas itibarıyla, bir sistemin ‘doğru’ mantık olmasını *geçerli* (*sound* [bazı çevirilerde, *tutarlı*; *sağlam*]) ve *eksiksiz* (*complete*) bir sistem olmasıyla özdeş tutmaktadır. Açıklayıcılık adına, bazı temel mantık terimlerini standart sunumları üzerinden paylaşmak gerekmektedir. Öncelikle, Bir mantık sistemindeki- mesela, *önermeler mantığı*- her çıkarım biçimi eğer ve ancak *geçerli çıkarımsa* (*valid inference*), o dizge *geçerli mantıksal dizgedir* (*sound logical system*); geçerli *çıkarım* ise, bütün öncülleri doğruyken sonucunun yanlış olması olanaksız çıkarımdır. Eğer geçerli çıkarımların içerdiği her doğru önerme sistem içinde ayrıca kanıtlanabiliyorsa, ilgili mantık sistemi eksiksizdir. İlerleyen kısımlarda tekrar tartışılacağı üzere, bu neviden bir ‘doğru’ mantık sisteminin kendisi de tartışmaya açıktır.

uzlaşmazlık yalın olarak ‘mantık’ ve ‘mantıksallık’ terimlerinin ne anlama geldiğine dair semantik bir uzlaşmazlık gibi görülebilir. Bir bakıma, sorunsalı bu şekilde okumak doğrudur; analojimizi hatırlarsak, aralarındaki uzlaşmazlık sepetteki öğelere neye göre ‘meyve’ dediğimiz ve aralarındaki ortaklık ile farkları hangi tanım ve tanım biçimine göre belirlememiz gerektiğine dair bir ayrışmaya benzetilebilir. Ancak, aralarındaki ayrışmanın semantik boyutu, bu ayrışmanın tamamını resmetmez; çünkü ‘doğru’ mantığın nasıl tanımlanması gerektiği sorusu ardında mantığın mahiyetine dair hem metafiziksel hem de metodolojik açıdan farklı kabuller yatar. Örneğin, ayrışmanın gerisinde, *mantıksal geçerlilik* gibi ‘doğru’ mantığı tanımlayan niteliğin normatif mi yoksa betimsel mi olduğu, mantığın usun yapısına mı yoksa dilsel pratiklere mi içkin olduğu veya mantığın hangi ontolojik statüye (gerçek, kurgul, sezgisel veya *sui generis* olması gibi) sahip olduğu gibi derin meseleler vardır.

İlk bakışta, mantıksal tekçilik, usamlama biçimlerinin ve mantık sistemlerinin çeşitliliği karşısında avantajlı bir görüş gibi görünmektedir. Tüm çıkarımlar için tek bir ‘doğru’ mantığı ve dolayısıyla da tek yorumlu bir mantıksallık ölçütünü savunmak metodolojik açıdan bütünlüklü bir açıklama sunmaktadır. Ne de olsa, çokluğun oluşturduğu kaplamı tayin edebilmemizin en ekonomik yolu bunların tek bir kavram altında toplanabilmesi gibi gözükmektedir. İkincisi, tek bir ‘doğru’ mantık tasavvurunu varlığı en başta çokluk içindeki sistemleri neden ve nasıl ‘mantıksallık’ vasfı altında sıralayıp değerlediğimizi açıklamak adına en sezgisel çözüm gibi görünmektedir. Meyve sepeti analojimize geri dönersek, sepetteki teklerin ‘meyvelik’ vasfı taşıyarak meyve sepeti oluşturduğunu kavrayabilmemizin imkânı en başta tekil bir meyve tanımını tutarlı bir şekilde kullanmamıza bağlı görünecektir. Elbette, tekçiliğin görünürdeki açıklayıcı gücü eğer ve ancak mantıksal tekçilik makul bir şekilde temellendirilebiliyorsa ve çoğulculuk tekçiliğin açıkladığı meseleleri açıklayamıyorsa önem kazanır. Dolayısıyla, mantıksal tekçilik görüşü buna esas oluşturan ‘doğru’ mantık tasavvuru özelinde etraflıca sorgulanmaksızın mantığın mahiyetine dair temelsiz bir görüş gibi görünecektir.

Bu bağlamda, çalışmamızın amacı tekçiliği onunla ilişkili ‘doğru’ mantık tasavvuru üzerinden eleştirel biçimde incelemek olacaktır. İlk olarak, ilgili ‘doğru’ mantık tasavvurunun ne olduğu onun Kantçı *arı mantık* anlayışındaki karşılığı üzerinden tahlil edilecek ve bu tek ‘doğru’ mantığa atfedilen dizgesel nitelikler karakterize edilecektir. Bu doğrultuda, tekçilik doktrinleri için geçerli genelleştirilmiş bir ‘doğru’ mantık tanımı formüleleştirilecektir. Buna göre, ‘doğru’ mantık, en *arı* derecedeki (*genel/biçimsel/konu-bağımsız/zorunlu/ilksel ve/veya düzgü-koyucu*) çıkarım dizgesidir. Çalışmamızın devamında, bu

tanımın sınırları özellikle biçimsellik karakteristiği üzerinden tartışılacaktır. Bu noktada, ‘doğru’ mantığın tekliğini onun biçimsellik karakteristiği üzerinden açıklamanın üç temel yordamı (metafiziksel, gidimli ve şematik yorumlar) açıklanacak ve tekçiliğin şu iddiayı taşıdığı tartışılacaktır: ‘Doğru’ mantık, tüm çıkarım biçimleri ve örneklerinden–metafiziksel, epistemik veya dilbilgisel anlamda– daha ayrıcalıklı bir düzeydedir. Böylece, ‘doğru’ mantık, *tekçilik* perspektifinden, *geçerli* tüm çıkarımların biçimce tabi olduğu meta-düzeyde tekil bir biçimsel normlar dizgesi olarak yorumlanacaktır. Son olarak, biçim tekliği olarak ‘doğru’ mantık tasavvuru ise, Graham Priest’in ‘doğru’ mantığı meta-düzeyde sözdizimsel bir şema olarak savunduğu tekçilik yaklaşımı üzerinden eleştirilecektir.

2. Mantıksal Tekçilik ve ‘Doğru’ Mantık

Meşru çıkarım sistemlerinin çeşitliliğine dair tartışmanın tarihsel seyrinde, birçok filozof ve mantıkçı arasındaki baskın görüş mantıksal tekçiliktir; buna göre, neliği bakımından, yalnızca tek bir ‘doğru’ mantık vardır ve meşru çıkarım sistemlerinin tamamı evrensel olarak bu tek ‘doğru’ mantığa tabidir (Arazim, 2021; Read, 2006).⁶ Peki, mantığın formel gösterimlerinde, pratik kullanımlarında ve öğretiminde karşımıza çıkan sistem çokluğu nasıl oluyor da bir tekliğe delalet etmektedir?

Burada dikkate değer ilk husus, tekçilik, tek ‘doğru’ mantığın farklı gösterimler üzerinden tezahür edemeyeceğini iddia etmez. Yani, mantıksal tekçilik için birden fazla ‘doğru’ mantık olmasa da ‘doğru’ mantığın birden fazla meşru gösterimi ya da uygulaması olabilir. Bu minvalde, mantıksal tekçi görüşe göre; ilgili mantık dizgesindeki yerleşik kategorilerin (*sözdizim*, *anlambilgisi* ve *çıkartım sistemi [ispat veya model teorik]*) aksiyomatizasyonuna dair farklılaşma ‘doğru’ mantığın mahiyetine ilişkin özsel bir farklılaşma olamaz. Nitekim, mantıksal tekçilik açısından; meşru bir çıkarım sistemini teşkil eden aksiyomların kendileri, tek ‘doğru’ mantığın evrensel yasalarını takip ediyor olmalıdır. Mesela; Dummett (1978) ve Williamson (2007, 2013) gibi klasik/temel mantığı esas alan mantıksal tekçiler göz önünde bulundurulduğunda, temel mantık, önermeler mantığı ve niceleme mantığı

6 Tekçiliğin bu formülasyonu, spesifik olarak *evrensel tekçilik* olarak adlandırılmaktadır; çünkü tüm usulama yöntemleri/ tüm inceleme alanları/ tüm çıkarım biçimleri için aynı anda geçerli tek bir ‘doğru’ mantık öne sürülmektedir. Ancak, D. Cohnitz ve L. Estrada-Gonzalez’in işaret ettiği üzere, başka *tekçilik* tutumlarından da bahsetmek mümkündür (2019, s.164). Bir görüş, her bir tekil usulama yöntemi/inceleme alanı/ çıkarım biçimi için geçerli tekil bir ‘doğru’ mantığın mevcudiyetini savunurken, bir başka görüş, sadece bazıları için müştereken geçerli tek bir ‘doğru’ mantık olduğunu savunur. Evrensel tekçiliğin yaygın olarak kabul edilmesinin arkasında yatan temel motivasyon, diğer formüllerin mantıksal çoğulculuğa kökten bir karşıtlık oluşturmaması ve hatta çoğulcu bir tutuma indirgenebilmesidir. Örneğin, her tekil sistem için tekil bir doğru mantığı kabul etmek aslında sistemlerin çokluğuna işaret eder.

olmak üzere iki farklı gösterimde tezahür etse bile bu gösterimler aynı evrensel anlam kurallarına – *doğruluk korunum ilkesi*, *mantıksal sonuç ilişkisi*, *modus ponens’in geçerliliği* gibi aksiyomlara- tabidir. Dolayısıyla, Williamson’ın (2007) deyişiyle,

“Eğer *mantıksal sonuç* mantıksal olmayan terimlerin tüm yeniden yorumlamaları altında doğruluğun korunması meselesiyse, o zaman neyin *geçerli* sayılacağı bu anlamsal ölçüt tarafından belirlenir — ifadenin hangi biçimsel gösterimle ortaya konduğundan bağımsız olarak...” (s.106).

Benzer şekilde, mantıksal tekçilik perspektifinden; ‘doğru’ mantık pek çok farklı sözdizimsel görünümde tezahür etse bile bu görünümeler kısıtsız veya kaidesiz şekilde türetilemez. Yani, formel bir dizim rastlantısal notasyonlarla herhangi bir şekilde kurulabilse dahi gösterimlerdeki keyfiyet şu neviden temel ilkelere uymalıdır: i) Seçili notasyonda anlam yüklenicisi veya doğruluk-taşıyıcısı olarak belirlenen yalın semboller tüm kullanımlarında aynı rolü korumalıdır; ii) seçili notasyona ait moleküler bir formülde yer alan herhangi bir yalın sembol, bu formülün içindeki tüm tezahürlerinde aynı anlamı taşımalı ve aynı rolü üstlenmelidir. Özetle; bir sistemin oluşturucu kategorilerine ilişkin aksiyomlar, her zaman ‘doğru’ mantığın genel yasalarına uygun olmalıdır; aksi halde, bu aksiyomlar bizi ‘yanlış’ veya mantık dışı usamlama sistemlerine götürür. Nitekim, klasik mantığı asli sayan tekçi bir görüşe göre; bir çıkarım sistemi- eğer ‘doğru’ mantığın geçerli bir gösterimi ise- “hiçbir önermenin aynı zamanda hem doğru hem de yanlış” olamayacağını ifade eden mantık yasasına tabi olmak zorunda kalacaktır (Grünberg & Onart, 2013, s.23). Zira Williamson (2007) gibi bir tekçi için, *çelişmezlik ilkesi* gibi bir mantık yasası, ister önermeler mantığında ‘ $\neg (p \wedge \neg p)$ ’ gibi bir formülün geçerliliği üzerinden isterse başka bir şekilde aksiyomatize edilsin, herhangi bir ‘doğru’ çıkarım sistemi bu yasaya uymak zorundadır.⁷ Kısaca, tekçiler için, ‘doğru’ mantığı ‘doğru’ kılan tanımlayıcı ölçüt ne olursa olsun mantıksal olarak nitelenen tüm çıkarım sistemleri kaçınılmaz olarak bu ölçütü taşımalıdır. Tabii ki, tekçiler bu mantıksallık ölçütünün ne olduğu hakkında hem fikir olmayabilirler. Örneğin, Priest (2006, 2008) bir tekçi olmasına rağmen *dialetizm* görüşü ekseninde *tutarlılık-dışı mantığı* asli olarak ‘doğru’ mantık sayar ve çıkarım sistemlerinin mantıki meşruluğunun yalnızca çelişki içermeme gibi bir ilkeyle ölçülemeyeceğini iddia eder. Dolayısıyla, tekçiler arasındaki uzlaş; ‘doğru’ mantığın tekliği,

7 “Klasik mantık, tek doğru mantıktır; tıpkı klasik aritmetiğin tek doğru aritmetik olması gibi. Çelişmezlik yasası gibi yasalar, isteğe bağlı uzlaşımlar değil, doğru akıl yürütmenin kurucu unsurlarıdır” (Williamson, 2007, s.106).

‘doğru’ mantık ilkelerinin evrensel kapsayıcılığı ve bunların meşru çıkarım sistemleri için kaçınılmazlığı iddialarını kapsar.

Mantıksal tekçilik açısından sistemlerin ne anlamda ve ne ölçüde farklılaşabileceğine dair tartışmayı pekiştirmek adına, *anlambilgisi* kategorisine ilişkin aksiyomlar hakkında da bazı örnekler verilebilir. Mesela; *temel mantık* sistemindeki *doğruluk-kşulsal* (*truth-conditional*) mantık operatörlerinin çeşitliliği genişletilebilir veya daraltılabilir. Lakin, *mantıksal tekçiliğe* göre bu değişimler gösterimdeki varyasyonlar veya uzanımlar olarak ‘doğru’ mantığın yasalarıyla uyumsuz olamaz. Söz gelimi, iki değerli dedüktif bir çıkarım dizgesinde tanımlanmış herhangi bir *doğruluk-kşulsal* mantık operatörü olan “**” ve bununla kurulmuş ‘q**p’ ifadesi, eğer tek ve evrensel olan ‘doğru’ mantığın örneğiysen, ilgili formül onun tüm uygun gösterimlerine de dönüştürülebilir- tabii ki, bu durum, onları müstereken biçimlendiren ‘doğru’ mantığın yasaları nazarında mümkündür. Benzer şekilde, *modal mantık* dizgesi “*temel mantığa* (*zorunluluk, olanaklılık* gibi) kipsel yöneticiler katmakla oluşturulan genleşmiş” bir ‘doğru’ mantık tezahürü olarak alınabilir (Grünberg & Onart, 2013, s.77). Özet şekilde tekrarlamak gerekirse, geçerli tüm çıkarım sistemleri, tek bir ‘doğru’ mantık tarafından -ve böylece onu teşkil eden en genel derecedeki *sentaktik, semantik ve çıkarımsal* (*ispat/ model teorisel*) yasalar tarafından- belirlenir. Burada vurgulanması gereken ayrıntı, tek ‘doğru’ mantığı teşkil eden kategorilere ait aksiyomların en genel seviyede tüm geçerli örneklerle de nüfuz etmesidir; böylece, *mantıksal tekçilik* için ‘doğru’ mantık, en genel seviyede *gramer, doğruluk-kşulsallık, mantıksal sonuç veya ispatlanabilirlik* ilkelerini de teşkil ediyor olmalıdır. Bu sayede, daha genişletilmiş bir tekçilik tanımına varabiliriz:

“Mantıksal tekçilik, yalnızca tek bir ‘doğru’ mantığın bulunduğunu savunan görüştür ya da alternatif olarak, yalnızca tek bir gerçek *mantıksal sonuç* ilişkisi olduğu, belirli bir akıl yürütmenin neden ve nasıl *geçerli* (*valid*) olduğu sorusuna yalnızca bir doğru yanıt verilebileceği, *geçerli çıkarımların* (veya mantıksal doğruların) tek bir bütün halinde bulunduğu ve yalnızca bir doğru akıl yürütme biçiminin olduğu görüşüdür” (Estrada-Gonzalez, 2011, s.111).

Tanımın işaret ettiği üzere, herhangi bir mantıksal tekçilik doktrininin meşruiyeti, ‘doğru’ mantığın o doktrin içinde hangi niteliğiyle tek, evrensel ve kapsayıcı olarak savunulduğuna bağlıdır. Örneğin, böylesi bir doktrin mantığın tekliği iddiasını tek ve evrensel olarak geçerli bir mantıksal sonuç tasavvuruna dayandırıyorsa, bu savununun gücü, söz konusu mantıksal sonuç ilişkisinin tüm mantık sistemleri için neden tek geçerli ilke olduğunu açıklayabilmesine bağlı olacaktır. Böylece, tek bir ‘doğru’ mantığın meşruiyeti

öne sürülüyorsa, bu mantığın tam olarak ne olduğu ve çıkarım sistemleri için neden kurucu ilkeler sağladığı da temellendirilmiş olmalıdır. Bu tür bir tekçilik savunusunun sarıh bir örneği, Kant'ın arı mantık tasavvurunda karşılık bulmaktadır. Takip eden bölümde, Kantçı *arı mantık* tasavvuru özelinde tek 'doğru' mantığın hangi iddialar altında nasıl temellendirildiğini inceleyeceğiz.

3. 'Arı' Mantık Olarak 'Doğru' Mantık

Mantıksal tekçiler için, 'doğru' mantık ve ilgili yasaları, pek çok tikel mantık sistematığının tikel gösterimlerinde örneklenebiliyorsa ve dahası 'doğru' mantık yasaları farklı gösterim ve uygulamalarda kapsayıcı şekilde tezahür ediyorsa o halde onu üstel derecede bir form veya yapı olarak düşünmemiz mümkün görünmektedir. Nitekim, pek çok nesnede- yani tikel çıkarım sisteminde- kendini gerçekleştiren böylesi bir mantık tasavvuru nesne düzeyinde somut bir sistem olmaktan ziyade daha çok bu nesnelerin imkanını kuran evrensel ve soyut bir kanon gibi gözükmektedir (Cohnitz & Estrada-Gonzalez, 2019, ss. 11-17). Tek 'doğru' mantığın tüm çıkarım sistemleri için üst düzeyde kurucu bir yapı teşkil ettiği yönündeki bu tasavvur, tekçiler için 'doğru' mantığın neliğine dair temel kabullerden birisidir (Priest, 2008; Williamson, 2013). Bu mantık tasavvuru kökleri Kant'a dayanan *arı mantık* tasavvurunda belirgin bir karşılık bulur. Buna göre, arı mantık bağlamdan ve içerikten arınmış olarak, doğru tümdengelimsel çıkarımı yöneten evrensel normlar bütünüdür; dahası, arı mantık, yalnızca doğruluk koşullarını tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda herhangi bir çıkarım sisteminin 'mantıksal' olarak nitelendirilebilmesi için gerekli uygunluk şartlarını da belirler (Haack, 1978, Williamson, 2013). Kısaca, böylesi bir mantık arı bir dizge olarak tüm tikel mantık sistemlerinin idealde taşıması gereken genel ve zorunlu yasaların bir kanonunu teşkil edecektir. Böylece bu soyut kanon, hem 'doğru' mantığın ne olduğunu belirleyecek hem de tikel mantık gösterimlerinin uygunluk şartlarını oluşturacaktır.

Bu bağlamda, Kant'a göre *arı mantık* – usun genel kullanım yasalarının bir kanonu olarak- “onlarsız hiçbir anlak [us] kullanımının yer alamayacağı saltık olarak zorunlu düşünce kurallarını kapsar” (1993, s. 67). Bu neviden yasalar, usun yöneldiği nesnelerin çeşitliliğine bakılmaksızın tüm uslamlamalar için geçerlidir. Öte yandan, *uygulamalı mantık*- yani, 'doğru' mantığın geçerli sayılan tikel gösterimleri- yalnızca belirli nesnelere yönelen bir bilme etkinliğinin aracı olarak kullanılan tikel uslamlama kurallarını kapsar. Böylece, *uygulamalı mantık* yasaları *arı mantık* yasalarının tikel uslamlama örneklerindeki “görgül” tezahürleri olarak tanımlanabilir ve usun yöneldiği görgül nesnelerin kapsamı nazarında çeşitlilik arz edebilir. Kant'ın

arı mantık yorumu, *mantıksal tekçiliğin* standart doktrini altındaki ‘doğru’ mantık nosyonu için uygun bir aday olarak değerlendirilebilir; zira, en soyut derecede apriori ve zorunlu bir kanon olan *arı mantık*, uslamlamaların çeşitliliğini biçimsel bir teklik altında açıklamaktadır. Bu bağlamda, *mantıksal tekçiliğin* Kantçı bir formülasyonu şu iddialar nazarında oluşturulabilir:

“1. Genel mantık olarak [*arı mantık*], anlak-bilgisinin tüm içeriğini ve nesnelerinin türölülüğünü soyutlar ve yalın düşünce biçiminden başka hiçbir şeyle ilgilenmez.

2. *Arı mantık* olarak, hiçbir görgül ilkesi yoktur ve öyleyse (zaman zaman sanıldığı gibi) ruhbilimden hiçbir şey ödünç almaz ve bu yüzden bu sonuncunun anlağın kanonu üzerinde hiçbir etkisi yoktur. *Arı mantık* belgitlenmiş [ispatlı] bir öğretiler ve ondaki her şey bütünüyle apriori pekin [zorunlu] olmalıdır” (1993, s.67).

Bu iki şerh, ‘doğru’ mantığa eklemlediği teorik roller ve dizgesel karakteristikler nazarında ‘doğru’ mantığın tekliğine dair güçlü bir beti sunmaktadır ve dolayısıyla bu açıdan irdelenmeye değer görünmektedir. Öncelikle, mevzubahis mantık tasavvuru şu iddia altında özetlenebilir: Usamlamanın *yalın formu* olarak ‘doğru’ mantık, usun *ilksel* ve *zorunlu* yasalarının kanonu olarak usun tüm tikel uygulamalarını- *konu-bağımsız* (*topic-neutral*) bir usulde *en genel seviyede*- önceler ve belirler. Bu doğrultuda, ‘doğru’ mantığın şu ilintili karakteristikleri taşıdığı iddia edilebilir: i) *genellik*, ii) *biçimsellik*, iii) *konu-bağımsızlık*, iv) *ilksellik*, v) *zorunluluk*, vi) *düzyük-koyuculuk*.⁸ Kant’ın *arı mantık* nosyonunda kök bulan bu karakteristikler, (formel) mantığa ait dizgesel esaslar olarak sıklıkla karşımıza çıkar.⁹

Öncelikle, mantıki *genellik* nezdinde, ‘doğru’ mantık usamlamanın en genel esaslarını oluşturur; dolayısıyla, “mantık yasalarına göre ilerlemeyen bir düşünme süreci doğru anlamda düşünme değildir” (Stenning & van Lambalgen, 2008, s. 9). Mantığın asli genelliği, pek çok mantıkçı için temel bir kabuldür; örneğin, Frege (1884) mantığın “temel önermelerinin”-yani mantık yasalarının- “düşünülebilecek her şeye uzanması gerektiğini” savunur

8 Bu sıralamada yer alan dizgesel karakteristikler, çalışmamızın gidişatına ve amacına uygun şekilde sınırlandırılmıştır. Elbette, mantık dizge veya dizgelerine atfedilebilecek – istisnai ya da değil- özellikler artırılabilir veya azaltılabilir. Örneğin, ilgili sıralamada değindiğimiz karakteristikler kadar yaygın şekilde öne sürülen başka bir dizgesel özellik olarak *doğruluk-korunumu* (*truth-preservation*) özelliğini de sayabiliriz. Nitekim, Aristoteles’ten Frege’ye değin süreçleşmiş mantık anlayışında, mantık hem yöntembilgisel anlamda hem de biçimsel anlamda asli olarak doğrulara ulaşmanın yordamıdır. Benzer şekilde, *genellik* özelliği *evrensellik* özelliğine indirgenebilir ve yahut *konu-bağımsızlık* özelliği *biçimsellik* ile özdeş sayılabilir. Makalenin mevcut bölümünde değinilen dizgesel karakteristikler, bu karakteristiklerin ortodoks yorumlarına göre sunulmaktadır.

9 Bkz. Haack (1978), Hintikka (1973), Williamson (2007)

(1984, s. 112). Dahası, mantık ve mantık yasalarının kapsayıcılığı *biçimseldir*; ‘doğru’ mantık asli olarak uslamlama biçimlerinin esaslarıdır. Böylece; mantık, uslamlamaları içeriklerinden soyutlaması bakımından *konu-bağımsızdır*. Yani, mantık, uslamlamaların neyi konu edindiğine kayıtsızdır ancak bir şeyin hangi yordamlarla nasıl konu edinebileceğini biçimce belirler. Öte yandan, arı bir kanon olarak mantık, uslamlamalara ait biçimsel sınırların bizatihi imkanlarını da oluşturarak bu biçimsel sınırları imar eder (Williamson, 2007, s. 106). Wittgenstein’in söylemiyle desteklemek gerekirse, “mantıksız olan hiçbir şeyi düşünemeyiz, o zaman mantık dışında düşünmemiz gerekirdi” (1985, s. 25). Özetle, arı mantık olarak ‘doğru’ mantık savunusuna göre, tüm uslamlamalar ‘doğru’ mantığa biçimce tabidir. Bu yapısal tabiiyet ilişkisi beraberinde mantığın *zorunluluk* ve *ilksellik* özelliklerini de getirir. ‘Doğru’ mantık tüm uslamlama örneklerini biçimsel olarak önceliyor ve belirliyorsa, o zaman onun belirli bir tikel uslamlama sürecinden/örneğinden türetildiğini düşünmek de bir hata gibi görünmektedir. Aksi halde, mantığın kendisi başka bir uslamlama konusu veya süreci tarafından öncelenip belirlenmiş olacaktır ki bu durum mantığı tüm yasalarıyla başka bir uslamlama örneğinin tikel nesnesi veya meselesi yapacaktır. Bu sonuç, mantığın en genel seviyedeki biçimsel *ilkselliği* iddiası ile çelişecektir. Bu açıdan, ‘doğru’ mantık- *mantıksal tekçilik* doktrini paralelinde- Kripke’nin şu saptamasıyla desteklenebilir:

“Mantık, sezgileri bütünüyle bir kenara atmaya çalışsanız bile geometri gibi olamaz, çünkü mantık yasalarını hipotezler olarak kabul edip onların sonuçlarını çıkarsamak mümkün değildir. Bu sonuçları çıkarmak için zaten mantığa ihtiyaç duyarsınız. Mantığın kendisinden bağımsız olarak sonuç çıkarmayı tartışabileceğimiz tarafsız bir zemin bulunamaz” (2023, s.19).

Eğer ‘doğru’ mantığın biçimsel *ilkselliği* varsa ve bunun gereği mantık tüm uslamlama örneklerinde neyin nasıl ‘doğru’ çıkarsanabileceğini *konu-bağımsız* şekilde belirliyorsa, o halde ‘doğru’ mantık, uslamlama örneklerinin tamamı için kaçınılmaz ve tarafsız bir ‘düzgünlük’ kıstasıdır. Özetle, bu saltık anlamda mantık “tüm ampirik ya da uygulamalı akıl yürütmelerden önceliklidir; o, tüm düşüncenin yapısını kuran normları sağlar” (Hintikka, 1973, s.18).

Kantçı arı mantık nosyonu ve bununla ilişkili karakteristiklerden hareketle, genelleştirilmiş bir tekçilik tezini oluşturabiliriz. Buna göre, ‘doğru’ mantık *arı* bir kanon olarak tüm uygun tikel çıkarımları ve çıkarım sistemi örneklerini önceleyip belirler. Dolayısıyla, ‘doğru’ mantığın en *arı* anlamda sahip olduğu üstel derecedeki kanonik yapı şu şekilde tanımlanabilir: ‘Doğru’ mantık en *arı* derecede (*genel veya biçimsel veya konu-bağımsız veya zorunlu veya ilksel veya düzgü-koyucu*) çıkarım sistematığıdır. Tekçilik perspektifinden,

‘doğru’ mantığı arı mantık olarak yorumlamak farklı çıkarım sistemlerinin nasıl eş değerde meşru ve mantıksal olduğunu bütünsel biçimde açıklıyor görünmektedir. Zira, arı mantık olarak ‘doğru’ mantık tasavvurunu benimseyen her bir tikel tekçilik yorumu, ‘doğru’ mantığı tikel mantık sistemleri üzerinde ayrıcalıklı bir statüye yerleştirecektir- ki bu ayrıcalıklı statü, onun tekliğini de güvence altına almaktadır.

Bu noktada, ‘doğru’ mantığın bu tanımında uzlaşa sağlasak dahi ‘doğru’ mantığa atfedilen karakteristiklerin her birinin belirli bir yorumuna dayanan bir *tekçilik* doktrini pekâlâ yine de türetilbilir. Bu doğrultuda, çalışmamızın devamında ‘doğru’ mantığa atfedilen *biçimsellik* özelliğine dair tikel ama yaygın yorumlar ele alınacak ve bu yorumların tekçiliği ne ölçüde desteklediği eleştirel bir yaklaşımla irdelenecektir.

4. Meta-sistem veya Meta-teori Olarak ‘Doğru’ Mantık

Mantık sistemlerinin hem uygulamalardaki çoğul mevcudiyeti hem de bu sistemlerin oluşturu kategorileri üzerinden çoğaltılabilir olması ilgili karakteristikleriyle arı bir kanon olan tek bir ‘doğru’ mantık üzerinden açıklanacaksa, ilgili ‘doğru’ mantık tasavvuru ilişkili dizgesel karakteristikleriyle beraber meşru olmalıdır. Bu genel bağlam içinde, bilhassa ‘doğru’ mantığın *biçimsellik* veçhesinin, *mantıksal tekçilik* perspektifinden, nasıl kavramsallaştırılabileceğine yoğunlaşabiliriz; zira, mantığın arı derecede *biçimsel* olduğu iddiası mantıksal tekçiler arasında yaygın bir kanaattir (MacFarlane, 2000). Örneğin, Williamson (2007) için, mantık, kuramsal yapılarımızın hem *en soyut* hem de *en biçimsel* bileşenidir (ss.103-109). Haack, mantığın biçimsellik cihetinin mantık için önemini şu şekilde vurgular: “mantık, içerikten soyutlandığı ve yalnızca forma ilişkin olduğu ölçüde biçimseldir- ki; özünde, mantık saltık olarak formu itibarıyla geçerli olan çıkarımların bilimidir” (1978, s.7).

Bu ilgi dahilinde, mantıki biçimselliği tanımlarken şu üç iddiaya- hepsine veya en az bir tanesine-sıklıkla başvurulur: (i) “mantık, usamlamanın oluşturu normlarını sunar”; (ii) “mantık, nesnelerin [tikel] özgül kimliklerine kayıtsızdır”; (iii) “mantık, usamlamanın semantik içeriğinden tamamen soyutlanır” (MacFarlane, 2000, s.50). Fark edileceği üzere, bu iddialar, Kant’ın *arı mantığın* mahiyetine dair düştüğü şerhlerle de örtüşmektedir. Dahası, ilgili iddiaların her biri biçimselliğe dair bağlantılı ancak ayrıştırılabilir olan *tekçilik* yaklaşımlarını temsil ederken şu üç tür biçimsellik yorumunu beraberinde getirir: i) metafiziksel; ii) gidimli (*discursive*); iii) şematik. Bu yorum-bilgisel kategoriler, mantıki biçimsellik hakkındaki *mantıksal tekçi* yorumların ne kadar farklılaşabileceğini gösterse

de bu yorumların ortaklaştıkları temel bir iddia bulunmaktadır. Biçimselliğe dair bu üç kategorik yorum müşterek olarak şu iddiayı işaret eder: ‘doğru’ mantık, tüm usamlama biçimleri ve örneklerinden daha ayrıcalıklı–metafiziksel, epistemik veya dilbilgisel anlamda– bir düzeyde konumlanır. Kısaca; *biçimselliğe* dair bu neviden yorum ve yaklaşımlara göre, ‘doğru’ mantık en üstel derecede biçimsel bir dizgedir.

Mantıki biçimselliğe dair ilk yaklaşımı, mantığa atfedilen *konu-bağımsızlık* ve *ilksellik* niteliklerinden çıkarmak mümkündür. Kantçı arı mantık tasavvurunda da dillendirildiği üzere, (arı) mantık usamlamaların en yalın biçimleri dışında hiçbir şeyle ilgilenmez. Ayrıca, bu tasavvur altında, usamlama biçimlerinin değerlendirme esasları psikolojik yönelimler veya görgül kabuller içermez. Yani, bir usamlamanın hangi bağlamda, hangi amaçla ve hangi konuda öne sürüldüğü bir başına mantıksallık vasfı taşımadığı gibi mantığın apriori biçimsel ilkeleri de bağlamsal, amaç-görelî veya konu-bağımlı şekilde saptanamaz ve değiştirilemez. ‘Doğru’ mantığın bu anlamdaki biçimselliği, mantığın mahiyetine dair metafiziksel bir kabulü işaret eder; yani, ‘doğru’ mantığın bu hâkim konumu, tek ‘doğru’ mantığın gerçekliğini ima eder.¹⁰ Nitekim, ‘doğru’ mantık, bu nosyona göre, “bizden, psikolojik yapımızdan, dilsel uzlaşılarımızdan ve çıkarımsal pratiklerimizden bağımsız” apriori ilkeler bütünü olarak varsa ‘doğru’ mantık üstel (*higher-order*) derecedeki nesnel bir mantıksal gerçeklik arz edecektir (Resnik, 1999, s.181). Çünkü, tek ‘doğru’ mantık zihin ve dilden bağımsız bir alana ait olacaktır, örneğin mantıksal bir uzama ve bu uzamdaki biçimsel doğrulara. Böylesi bir gerçeklik, geçerli şekilde usamlanabilir ve söylenebilir her şeyi biçimce önceleyip belirleyen evrensel biçimlerin alanıdır.¹¹ Bu nedenle, söz konusu gerçeklik, mantığı nasıl araçsallaştırabileceğimize dair yöntembilgisel hedeflerimiz, bilişsel eğilimlerimiz veya dilbilgisel uzlaşılarımızın her biri üzerinde istisnai bir ayrıcalığa sahip olacaktır.

10 Mantığın psikolojik köken ve yasalarının olmadığına dair iddia, yani, anti-psikolojizm tezi, mantığın nesnel olmasını gerektirir; ancak, bu nesnellik zorunlu olarak mantığın gerçekliğini takip etmez. Örneğin, Kant için, mantık daha çok usun kategorik işleyişine dair arı bir kanonu olduğunu savunur; ancak, onun bilişsel kategorilerimizden veya epistemik fitratımızdan azade bir uzamı olduğunu savunmaz (Bader, 2024). Bu bakımdan, Kant’ın arı mantık nosyonu daha çok biçimsel usamlama şematığıdır.

11 Burada, *mantıksal gerçeklik* görüşünün olabildiğince jenerik bir resmi sunuluyor olsa da bu görüşün pek çok varyantı bulunmaktadır. Tüm varyantlar arasındaki uzlaş, zihin ve dilden bağımsız mantıksal olguların varlığı üzerine olsa da bu olguların kaplamının ne olduğu konusunda ayrışabilirler (Tahko, 2021). Örneğin, erken dönem Wittgenstein için mantıksal uzay dünyayı teşkil eden tüm olguların da uzamı iken Shapiro (2000) gibi bazı çağdaş için mantıksal uzay sadece mantıksal olgulardan ibaret “kendine has özgün bir gerçeklik alanıdır” (s.195).

Mantıki biçimselliğe dair ikinci yaklaşım, uslamlamaların yapısal olarak *gidimli* (*discursive*) düzende olduğu kabulüne dayanır. Bu kabule göre, mantıksal çıkarımlar (uslamlamalar) belirli bir ilerleme düzeninde tekil bir çıkarım birleşeninden hareketle bir başka birleşene varır. Böylece, usamlama süreçlerimiz- eğer mantıksal ise- belirli çıkarım kuralları nezaretinde adım adım ilerleyerek ve her adımda önceki adımlara dayanarak bir sonuca varır. Eğer tek ‘doğru’ mantık geçerli tüm çıkarım biçimlerini kapsayan ve hatta imar eden zorunlu bir sistem ise, o halde geçerli çıkarımlar bu *gidimlilik* niteliğini de yapısal olarak taşımalıdır. Bu yapısal özellik, klasik anlamda *biçimsel geçerlilik* (*formal validity*) üzerinden anlaşılır: geçerli bir çıkarımda sonucun doğruluğu, yalnızca öncüllerin biçimsel yapısından zorunlu olarak çıkar; yani öncüller doğruyken sonucun yanlış olması imkânsızdır (Haack, 1978; Williamson, 2007). Bu bağlamda, usamlamanın gidimli düzeni mantığın yapısal bir ilkesi olarak değerlendirilir (Hintikka, 1973). *Mantıksal tekçilik* perspektifinden değerlendirecek olursak, ‘doğru’ mantık *geçerli* çıkarım biçimlerinin dizgesi olacaktır. Burada vurgulanması gereken husus, ilgili *geçerlilik* niteliğinin usamlamaların biçimsel yapılarını nitelemesidir. Daha ayrıntılı bir söylemle; *geçerlilik*, herhangi bir usamlamayı teşkil eden öğelerin doğruluk yorumları arasında kurulan zorunlu ve biçimsel bir bağıntı türünü niteler (Cohnitz & Estrada-Gonzalez, 2019, ss.16-17).¹² Bunun neticesinde, ‘doğru’ mantık tikel usamlamalardaki birleşenlerin doğruluk değerlerini tayin etmez veya belirli bir doğruluk kuramı altındaki tikel bir iddianın doğruluğunu denetlemez. Ancak, doğruların birbirleriyle nasıl bir çıkarım bağlantısı kurması gerektiğine dair normları biçimce belirler. Buradan hareketle, ‘doğru’ mantığın usamlamalar üzerinde epistemik bir ayrıcalığı olduğu iddia edilebilir. Zira, herhangi bir doğruluk kuramının hangi kanaatleri hangi koşullar altında doğru veya yanlış olarak değerlendirdiğinden bağımsız olarak, ‘doğru’ mantık en başta böylesi kanaatler arasında kurulacak çıkarım ilişkilerini biçimsel olarak imar eder. Sonuç olarak, ‘doğru’ mantık, doğruluk taşıyıcılarını (*truth-bearers*) nasıl kullanacağımızı biçimce belirlerken bu taşıyıcıların epistemik durumlarından bağımsızdır ve dahası süjenin epistemik kapasitesinden aşkındır.

‘Doğru’ mantığın biçimselliğine dair son yaklaşım, tıpkı yukarıda bahsedilen diğer yaklaşımlar gibi, ‘doğru’ mantığın çıkarım biçimleri üzerinde oluşturu bir ayrıcalığı olduğunu savlar. Yani, ‘doğru’ mantık, farklı türlerde farklı içeriklere sahip çıkarımların her birini biçimce önceler ve belirler. Ancak, mantıki biçimselliğin mahiyetine dair bu son yaklaşım,

12 Buradaki biçimsel geçerlilik tanımı ve usamlamanın biçimsel-gidimli yapısına dair kabul, klasik mantık anlayışında temellenen bir varsayımdır. Ancak bu varsayım, örneğin, *eksis yapı* *mantıklar* (*sub-structural logics*) veya ilgilik mantığı gibi sistemlerde bu varsayım dışlanmaktadır.

‘doğru’ mantık ile geçerli çıkarımlar arasındaki biçimsel belirlenim ilişkisini ‘doğru’ mantığın sözdizimsel ayrıcalığı ile açıklar. Bu yaklaşımın başlangıç kabulü, farklı çıkarım sistemlerinin her birinin sözdizimsel yapılarda olması ve sözdizimsel yasalara tabi olmasıdır. Diğer deyişle, her çıkarım sistemi – uzlaşıyla veya keyfi oluşturulmuş- kurallı bir dilde temsil edilir. Bu noktada, Rudolf Carnap’ın da *müsamaha ilkesiyle* (*principle of tolerance*) savladığı üzere, tikel bir mantık sistemi ve buna ait geçerli çıkarım biçimleri, ilgili sistem için hangi dilin hangi sözdizimsel kurallar altında tanıtlandığına göre çeşitlenebilir görünmektedir.¹³ Sözdizimin tikel tezahürlerinde, mantıksal biçimin ne olduğu veya ne olması gerektiği seçili mantık diline ve sistemine bağlı “pragmatik bir tercih meselesi” olarak ele alınabilir (Estrada-Gonzalez, 2011, s. 165). Fakat, tikel sistemlerin tikel sözdizimsel biçimleri kısıtsız ve dolaysız bir şekilde çoğaltılabiliyorsa bunun doğal sonucu olarak sınırsız sayıda mantık sistemi ve çıkarım biçimi olanaklı olacaktır. Öte yandan, bu şekilde türetilen her bir mantık sistemi özelinde, neyin mantıksal neyin mantık dışı olduğu sistem-görelî bir uygunluk meselesine dönüşecektir– ki bu durumda, her bir tikel mantık sistemi -aynı dizimsel kuralları paylaşmadıkları sürece- bir diğeri için mantık dışı sayılacaktır. Neticede, ‘mantıksallık’ özelliğini tikel sözdizimsel kurallara uygunluk üzerinden tikelleştirdiğimizde tüm bu sistemlerin hangi ölçüt veya özelliklere istinaden ‘mantık sistemi’ olmakta ortaklaştığı belirsizleşecektir.

Bu sorunsal karşısında, mantıkî biçimselliğe dair şematik yaklaşım, mantıksal tekçilik lehine bir çözüm sunmaktadır. Buna göre, ‘doğru’ mantık, tikel mantık sistemlerindeki sözdizimsel farkların– ve sözdizimsel farklılaşma olanağının- tamamını şematik olarak kapsayacak evrensel biçimlendirme ilkelerinin dizgesi olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla, bu sözdizim şeması, tikel bir mantık sistemine ait sözdizimsel yapının nasıl biçimlendirileceğini tayin ederken bu tikel sisteme dair sözdizimsel uzlaşılar veya tercihlere de üstel bir normlar şablonu oluşturur. Kısaca, mantıkî biçimselliğin mahiyetine dair bu yaklaşım altında, ‘doğru’ mantık meta-düzeyde sözdizimsel normlar şemasıdır. Bu yaklaşım özelinde, Graham Priest (2006), tek bir ‘doğru’ mantığın varlığını savunurken, farklı mantıksal inceleme alanları üzerine -ve arasında- çeşitli mantıksal sistemlerle çıkarım yapabilmek olanağımızın,

13 "Bizim işimiz yasaklar koymak değil, konvansiyonlara varmaktır... Mantıkta ahlak yoktur. Herkes dilediği şekilde, kendi mantığını—yani kendi dil biçimini—oluşturma özgürlüğüne sahiptir. Ondan beklenen tek şey, eğer bunu tartışmak isterse, yöntemlerini açıkça ortaya koyması ve felsefi argümanlar yerine sözdizimsel kurallar sunmasıdır." (Carnap, 1937, ss. 51–52) Carnap’ın bu ilkesi esasen çoğulculuk lehine uzlaştırmacı bir savdır. Buna göre, bir sistemin mantıksal olup olmadığına dair soru sisteme içkin bir soru olarak alınırsa sistem çokluğu anlamlı olacaktır ancak bu soru sistemlerin tamamını kapsayacak şekilde harici bir soru olarak alınırsa bazı sistemler mantıksal olmayacaktır.

tamamıyla dizimsel ve meta düzeyde bir sistemin tekilliği ile açıklanabileceğini ileri sürer:

“Her inceleme alanı/konusu [domain] aynı mantık teorisinin uygulanmasını mı gerektirmekte, yoksa farklı inceleme alanları farklı mantıklar mı talep etmektedir? [. . .] Geçerli çıkarım biçimleri inceleme alanları arasında farklılık gösterse bile, tüm bu alanların *sözdizimsel kesişimi* tarafından belirlenen ‘ortak bir çekirdek’ bulunmalıdır. Mantığın inceleme alanından bağımsız olduğu geleneğine dayanarak, bu çekirdeğin ‘doğru mantık’ olarak adlandırılmaya fazlasıyla layık olduğu söylenebilir [. . .] Her ne kadar hakkında akıl yürüttüğümüz inceleme alanları birbirinden görece bağımsız olsa da herhangi iki inceleme alanı için, inceleme alanları arasında da akıl yürütmemizin gerektiği durumlar her zaman olasıdır” (s. 204).

Argümanın işaret ettiği üzere, farklı inceleme alanlarını konu edinen ve hatta geçerlilik ölçütleri dahi değişebilen tüm çıkarım sistemleri meşru sayılıyorsa ve eşit derecede ‘mantıksal’ olarak değerlendirilmek isteniyorsa, bu sistemlerin mantıksallık özelliği ister açık ister örtük olsun, ortak bir dayanağa bağlı olmalıdır. Zira, Priest’e göre, farklılaşan inceleme alanları ve bunlarla ilişkili farklı çıkarım sistematikleri arasında geçişli değerlendirme yapabilmemizin bizatihi olanağı bu sistematiklerin ortaklaştığı saltık bir çıkarım biçiminin varlığını gerektirir. Burada, Priest’in motivasyonu insan bilişsellığının pratik doğasında gözlemlenebilir vakalarda olduğu gibi farklı inceleme alanları arasında farklı çıkarım biçimlerini geçişli veya hibrid şekilde kullanabilmemiz olarak anlaşılabilir ancak daha ziyade onun kastettiği sistemler veya mantık dilleri arasındaki geçişlilik, genel mantığın ve genel mantıksal soruşturmanın analitik rolü ile ilgilidir. Yani, değişen inceleme alanlarını konu edinen ve hatta geçerlilik ölçütleri dahi değişebilen tüm çıkarım sistemlerinin tamamı- böyle sistemlerin varlığı meşru kabul edildiğinde- geçişli ve mukayeseli şekilde genel mantık çalışmalarının geçerli nesneleri olabiliyorsa, bu sistematiklerin her biri örtük veya açık olarak *mantıksallık* payesini ortak bir gerekçeyle alıyor olmalıdır.¹⁴ Özetle, Priest için, farklı çıkarım biçimleri arasında *mantıksallık* özelliğini güvence altına alan ortak dayanak, sözdizimsel bir kök yapıdır. Bu bağlamda, ‘doğru’

14 Her ne kadar Priest ve Quine ‘sapkın mantıkların’ meşruluğu üzerine aksi görüşlere sahip olsalar da tekçilik lehine benzer bir savunu sunmaktadır. Priest’in tekçilik savunusu, Quine’in (1970) ‘sapkın mantık’ sistemlerinin (*temel mantık* aksiyomları ile uyuşmayan sistemler-örneğin, *tutarlılık-dışı mantık*) mantıksal hakikiliğine karşı sunduğu argümanları yapısal olarak takip ediyor gibi görünmektedir. Quine’a göre; ‘sapkın’ sistemler notasyonların anlamları veya *çelişmezlik ilkesi* gibi ilkelerin sağlığı hakkında farklı kabuller içerse dahi bunlar aslında tek bir ‘doğru’ mantığın varlığını işaret etmektedir; çünkü, sistemlerdeki farklılaşmaların anlaşılabilir ve gösterilebilir olmasının tek imkânı bu sapmaların her birini muhakeme etmemizi sağlayan tartışmasız bir mantık kanonunun varlığını gerektirmektedir.

mantık, tüm çıkarımlara ortak olarak *mantıksallık* payesini sağlayan meta-düzeyde bir sözdizim şemasıdır. Böylece, geçerli her tikel çıkarıma ait her tikel biçim asli olarak bu üstel ve genel çıkarım şematığıne tabidir.

5. Sözdizimsel Şema Olarak ‘Doğru’ Mantığın Eleştirisi

Priest’in argümanı, *mantıksal tekçilik* için güçlü bir yorum sunuyor gibi görünse de içerdiği temel kabuller nazarında ciddi teorik sorunlar taşımaktadır. Bu bağlamda, bölümün devamında Priest’in argümanına karşı şu eleştiriler sunulacaktır: i) ‘Doğru’ mantığın istisnai derecedeki biçimsel aksiyomları/kuralları hatalı şekilde eksik-belirli veya belirsiz görünmektedir; ii) ‘Doğru’ mantık, en iyi ihtimalle, yöntembilgisel kapsamı açısından radikal şekilde kısıtlıdır.

Bu eleştirel izlek doğrultusunda, ilk olarak Priest’in argümanı ve ilgili ‘doğru’ mantık nosyonuna dair bazı ayrıntıları vurgulamak önemlidir. Öncelikle; Priest, ‘doğru’ mantığın sözdizimsel bir şema olduğunu, abdükatif (*en iyi açıklamaya başvuru*) bir usulde çıkarsamaktadır. Buna göre, farklı inceleme alanlarını konu edinen *geçerli* sistemler- diğer deyişle, farklı anlambilgisel aksiyomlara sahip sistemler- arasında *geçerli* çıkarımlarda bulunabilmemiz olanaklı ise bu olanak her alanda *geçerliliğe* dair ortak bir biçimin, *konu-başımız* sözdizimsel bir biçimin, mevcudiyetiyle açıklanabilir. Bu nedenle; *geçerli* her çıkarım sistemi, biçimce kesişmekte ve bu kesişimin kaplamı da müşterek bir sözdizim şemasına ait kuralları (örneğin, *biçimsel geçerlilik* ilkesi) göstermektedir. Yine de Priest’in argümanı, abdükatif sunumu gereği, tekçilik savunusunda belirgin bir zaaf içermektedir. Nitekim, buna göre, farklı inceleme alanlarında karşımıza çıkan ‘geçerli’ sistemler arasında akıl yürütme olanağımızı en iyi açıklayan durum, tüm bu sistemlerin geçerlilik ilişkilerinin ortaklaşabileceği, en soyut düzeyde ve teorilerimizden önce gelen biçimsel bir geçerlilik nosyonun tekil mevcudiyetidir. Ancak, geçerli mantık sistemleri arasında akıl yürütmenin mümkün olması — yani farklı geçerlilik biçimlerinin karşılıklı olarak muhakeme edilebilirliği — gerçekten de arkada yatan tekil ve ayrıcalıklı bir geçerlilik formunun varlığını mı gerektirir?¹⁵

Bu soru özelinde, bu olanağın kendisinin temellendirilmiş olması gerekecektir; aksi halde, *geçerlilik* çokluğu arz eden sistemler arasındaki

15 Priest (2006), bu soru özelinde, sözde-geçerlilik (*quasi-validity*) kavramını ortaya atmaktadır. Buna göre, sözde-geçerlilik hem klasik mantıktaki biçimsel geçerliliği hem de tutarlılık-dışı sistemdeki (paraconsistent) geçerlilikleri kapsayan daha geniş bir geçerlilik anlayışıdır. Priest’e göre, çıkarımlar farklı mantık sistemlerinde farklı şekillerde “geçerli” olabilir; ancak bu durum, tüm çıkarımsal etkinliği belirleyen tek bir mutlak geçerlilik standardı olduğu anlamına gelmez. Aksine, sözde-geçerlilik kavramı, geçerliliğin bağlamsal fakat yine de evrensel şekilde muhakeme edilebilir bir yapı taşıdığını savunur. Çünkü sözde-geçerlilik ilkesini genelleştirebilmenin imkânı da sistemlerdeki geçerli çıkarımlar arasındaki biçimsel bir ortaklığa dayanmalıdır.

muhakemelerimiz belki de sistematik olarak hatalıdır- mesela, bunlar bir sistemin geçerliliği ile bir diğerininki arasında yapılan yanlış çeviriler veya yanlış benzetimler gibi düşünülebilir. Dolayısıyla, Priest'in argümanı, geçerli çıkarımlar arasında olduğunu iddia ettiği *sözdizimsel kesişimi* abdükatif bir yoldan ziyade daha *temelci* (*foundationalist*) bir yordamla göstermelidir; aksi halde, geçerli sistemler arasında düşünebilmemizin olanağı zayıf temelli görünecektir. Bu bağlamda, Priest'in argümanı şu biçimde yeniden inşa edilebilir:

Ö1. [Geçerli] çıkarım sistemlerinin aksiyomları biçimce saptanabilir. (*Saptanabilirlik Varsayımı*)

Ö2. [Geçerli] çıkarım sistemlerinin aksiyomları arasında biçimce ortaklıklar vardır. (*Ortaklık Varsayımı*)

Ö3. Eğer tüm [geçerli] çıkarım sistemleri biçimce ortaklık taşıyorsa bu ortaklık tek bir biçimsel şemanın varlığını kabul etmek için yeterlidir.

Ö4. Eğer ortak bir biçimsel şema varsa bu tek bir 'doğru' mantığın varlığını kabul etmek için yeterlidir.

S1. Geçerli çıkarım sistemleri için ortak bir biçimsel şema vardır. (Ö1, Ö2, Ö3)

S2. Tek bir 'doğru' mantık vardır. (Ö4, S1)

Priest'in argümanın bu sunumu, özgün argümanda yer alan sonuçları (S1, S2) ve temel gerekçeleri (Ö3, Ö4) koruyarak bunlar arasındaki gerekçelendirmeyi daha temelci (*foundationalist*) bir ilişkiyle kurmaktadır. Dahası argümanın özgün sunumunda açıkça yer almayan bazı ön kabulleri (Ö1 ve Ö2) vurgulaması sebebiyle eleştirel tahlilimizde kullanışlı olacaktır. Ancak bu sunumun çarpıtılmış bir sunum olmadığını göstermek adına bu iki varsayım açıklanmalıdır. Bu doğrultuda, argümanın *saptanabilirlik ve ortaklık varsayımları*, Priest'in özgün argümanında açıkça sunulmasa da geçerli çıkarım sistemleri arasında varsaydığı *sözdizimsel kesişim* ilişkisinin gerektirdiği varsayımlardır. Nitekim; çıkarım sistemlerinin (*geçerli, sözde-geçerli* ya da değil), aksiyomları- tamamıyla veya nispi şekilde- biçimce saptanamazlarsa veya saptanabilir olanların her biri aynı biçimsel aksiyomlarda ortaklaşmıyorsa; Priest en başta çıkarım sistemleri arasındaki bir müştereklikten anlamlı bir şekilde bahsedemez. Yine, çıkarım sistemlerinin kategorileri arasında saptanır biçim ve aksiyom ortaklıkları varsa, bu ortaklıklar rastlantısal, uzlaşımsal veya temelden hatalı benzerlik ilişkileri olmamalıdır. Aksi halde, ilgili kesişim hakiki bir ortaklık sunmayacak ve sözde tek 'doğru' mantığın tekliği ile mutlaklığı da anlamsızlaşacaktır. Zira, Priest'e göre, geçerli sistemlerin ilgili kesişimlerin *konu-bağımsız* tekil

kaplamı, tek ‘doğru’ mantığın varlığı için gerekçe oluşturmaktadır. Böylece, sözde biçimsel kesişimi teşkil eden aksiyomların tam olarak hangi şematik biçimlere karşılık geldikleri *apriori veya aposteriori* belirlenebilir olmalıdır. Aksi halde, hem çıkarım sistemleri arasında kurulan ilişkinin ne olduğu hem de bu kesişimin işaret ettiği sözdizim şemasının hangi genel biçimsel aksiyomları barındırdığı belirsiz olacaktır. Bu sebeplerden dolayı, Priest’in argümanı Ö1 ve Ö2 iddialarını varsayıyor olmalıdır.

Priest’in argümanına dair tüm bu açıklamalara istinaden, ilk olarak Ö4 iddiasının meşruluğunu sorgulayabiliriz. Buna göre, müşterek biçimsel bir şemanın mevcudiyeti tek bir ‘doğru’ mantığı varsaymak için yeterlidir. Ancak, geçerli çıkarım sistemleri arasında sözdizimsel normlar şeması saptanabilse dahi bu şemanın varlığı için en iyi açıklama tek ‘doğru’ mantık olmayabilir. Örneğin, geçerli çıkarımlar arasındaki bu ortak şema tamamıyla keyfi veya uzlaşımsal şekilde de belirlenebilir; öyle ki, tikel bir *geçerlilik* yorumu genelleştirilerek bunun üzerinden sistemler arasında keyfi veya uzlaşımsal ortaklıklar kurulabilir. Örneğin, *birinci-basamak* bir *ilgi mantığı* sistemi pekâlâ bunun genleşmiş bir uzanımı olan başka bir sistemle- mesela, *yüksek-dereceden* bir *ilgi mantığı* sistemiyle- en azından öncül-sonuç arasında kurulmuş *ilgililik* ilişkisi üzerinde ortak bir biçimsel ilkeyi paylaşacaktır. Bu durumda, geçerli sistemler arasındaki kesişimlerin nasıl belirleneceği en başta sistemlerin hangi anlamda *geçerli* sayıldığına bağlı olarak değişecektir. Böylece, uzlaşi veya sistem görelî geçerlilik ölçütlerinin genelleştirilmesi sonucunda sözdizimsel kesişim şemaları da değişkenlik gösterecek ve çokluk arz edecektir. Yine, farklı sistemler arasında ve üzerine konuşmamıza imkân veren meta-dizge de uzlaşımsal bir sözdizim dizgesi olacaktır çünkü en başta benimsenen *geçerlilik* yorumunun biçimi bu sistemler arasında geçiş imkânı sağlayacaktır.

Biçimsel geçerliliğe dair bu tartışmamız nezdinde, Priest’in argümanı *mantıksal çoğulculuk* cephesinden de eleştirilebilir. Temelde, Priest’in ‘doğru’ mantık tasavvurunda, sistemlerin *anlambilgisi* kategorileri için çok dar kapsamlı bir okuma sunulmaktadır. Bunun neticesinde; tikel sistemlerdeki *mantıksal doğruların*, *doğruluk fonksiyonlarının* ve *geçerli çıkarımların* farklılaşan anlamsal katkıları genel mantık disiplini içinde önemsizleşerek bu anlambilgisel aksiyomlar sadece dizimsel biçimleri üzerinden mantıksal bir tahlilin öğeleri olabilmektedir. Nitekim, J.C Beall ve G. Restall (2006) kendi *mantıksal çoğulculuk* savunularında tekçiliği benzer bir cepheden eleştirmektedir. İlk olarak, Beall ve Restall için, *mantıksal sonuç* ilişkisi, bir çıkarım sisteminin en asli mantıksallık unsurudur. Bu bağlamda, mantığın temel amacı *mantıksal sonuç* ilişkisini açıklamaktır; ki, bu ilişki şu şekilde formülleştirilebilir: Bir mantık sistemi asli olarak bir *s* sonucunun *her*

durumda (in all cases) bir $\ddot{O}$ öncüller kümesini mantıksal olarak takip etmesi ne demek bunu açıklar (Beall & Restall, 2006, s. 2-3). *Mantıksal sonuç* ilişkisi, sonuç ile öncüller arasındaki doğruluk-korunumu ilişkisidir; dolayısıyla, s ile $\ddot{O}$ arasında *mantıksal sonuç* ilişkisinin kurulmuş olması, s ’nin doğruluğunun $\ddot{O}$ ’nün doğruluğunu *her durumda* takip etmesidir. *Biçimsel geçerlilik* tartışmamızdan hatırlanacağı üzere, böylesi bir ilişki *geçerliliği* de işaret edecektir. Nitekim, $\ddot{O}$ doğru iken s doğru olmak zorundadır. Bu anlamda, Beall ve Restall için, s sonucu eğer ve ancak $\ddot{O}$ öncüllerinin *mantıksal sonucu* ise ‘ $\ddot{O} \vdash s$ ’ çıkarımı *geçerlidir*. Beall ve Restall, *geçerliliğin* veya *mantıksal sonuç ilişkisinin* biçimsel veçhesini reddetmez; hatta görüleceği üzere bu çıkarım ilişkileri şematik yapıdadır. Ancak, onlara göre, bu şematik dizim ilişkileri ‘doğruluğun’ hangi *durumlar* altında değerlendirildiğine bağlı olarak farklı anlamlar kazanır. Eğer *durum* terimini genel olarak bir dilin iddialarını değerlerken esas aldığımız yorumsal bağlam/kaplam olarak tanımlarsak, o halde hangi çıkarımın hangi yorumsal bağlam altında yapıldığına bağlı olarak bir iddianın doğruluk değeri ve bunun diğer iddialarla kuracağı doğruluk-koşulsal ilişkilerin anlamı da değişecektir. Bu minvalde, bir mantık sistemi için tanımlayıcı unsur onun anlambilgisel yapısıdır:

“Bir mantık sistemi inşa etmek için, ele alınan durumların (cases) ne olduğunu açıkça belirtmek gerekir. *Geçerliliği* sistematik bir şekilde açıklamak için, sözü geçen bu durumların ne anlama geldiğini ve bir önermenin *belirli bir durumda doğru* olmasının ne anlama geldiğini anlatabiliyor olmamız gerekir. Eğer bu sorulara dair bir yanıtımız yoksa, belirlenmiş (spesifik) bir mantık sistemine sahip olamazsınız” (Beall & Restall, 2006, s.3).

Böylelikle, Priest’in savunduğu ‘doğru’ mantık, mantık sistemlerinin belirlenimi için gerekli en temel unsuru, anlambilgisel yorumlarını, önemsizleştirmiş olacaktır; çünkü, Priest’e göre, şematik sözdizim ilkelerinin- ve hatta belki de sadece *biçimsel geçerliliğin*- tüm bu anlambilgisel belirlenimler üzerinde önceliği vardır. Bunun sonucunda, sözdizim şematiği olarak ‘doğru’ mantık, mantık sistemlerinin anlambilgisel farklılıklarını hatalı bir şekilde soyutlar; zira, bu anlambilgisel farklılaşmaya değinmeden mantığı salt bir biçim olarak çıkarımların *biçimsel geçerliliği üzerinden* açıklamak da bir mantık sistemi içindeki anlam ilişkilerini cebirsel ve mekanik bir düzende açıklamaktır. Nitekim, şematik sözdizim ilkeleri- yani, sözde ‘doğru’ mantığın ilkeleri- anlambilgisel olarak belirsiz, yani içerikçe spesifik olmayan, biçimlerdir. Çünkü, bu şematik sözdizim ilkeleri, hiçbir yorum bağlamına dayanmayan değerler (‘doğru’ ve ‘yanlış’ değerleri) üzerinden *geçerlilik* ve *mantıksal sonuç ilişkisi* kurar. Halbuki, herhangi spesifik bir yorum bağlamı altında yer almaksızın ‘doğru’ veya ‘yanlış’ değerlerinin hiçbir

içeriği olmayacak ve bundan dolayı bunlar arasında kurulan anlam ilişkileri de içeriksiz dizilimler olacaktır.

Yukarıdaki tartışma, aynı zamanda ilgili ‘doğru’ mantık nosyonunun yöntembilgisel işlevi ve normatif kapsayıcılığına ilişkin makul şüpheler uyandırmaktadır. Bu ilgi dahilinde, öne süreceğimiz son eleştiriye göre, mevzubahis ‘doğru’ mantık yöntembilgisel anlamda radikal derecede kısıtlıdır. Öncelikle, genel kanaat, mantık sistemleri ve bütün olarak genel mantığın analitik bir enstrüman olarak da kullanılabileceği yönündedir; zira, ‘doğru’ çıkarımların esaslarını teşkil eden sistem haliyle çıkarımların ‘doğruluk’ tahlili için bütünsel ve analitik bir gereç işlevi görecektir. Bu anlamda, Priest’in ‘doğru’ mantık tasavvuru eğer en istisnai derecede biçimsel bir tahlil yöntemi olarak kullanılacaksa, bu yöntemin mutlak ve tekil işlevi olacaktır- yani, geçerli çıkarım biçimlerinin/sistemlerinin sözdizimsel esaslarını sunmak. ‘Doğru’ mantığın yöntembilgisel anlamdaki bu analitik rolü de en istisnai derecede geneldir, hatta bu anlamda bir meta-yöntemdir. Eğer ‘doğru’ mantığın yöntembilgisel rolü sadece biçimsel esasların tahlili ise bu durum mantıksal bir çıkarım sistemini benimsememizin arkasında yatan motivasyonun sadece biçimsel uygunluk hedefi ile sınırlandığına işaret eder. Zira, Priest açısından, araçsal hedefleri ve çıktıları değişen çıkarım sistemleri, ‘doğru’ mantığın sözdizimsel normlarından sapan ‘geçerlilik’ veya ‘uygunluk’ aksiyomlarına sahipse veya bunlar en başta bizatihi bu normlarla çatışıyorsa, ilgili sistemler kesinlikle mantık dışıdır. Dolayısıyla, çıkarım sistemlerinin yöntembilgisel değerleri ‘mantıksallık’ ölçütü ile öncelenmektedir. Halbuki, mantıksal olsun ya da olmasın, çıkarım sistemlerinin yöntembilgisel katma değeri, onların araçsal işlevlerinin (*açıklama gücü, kullanılabilirlik ve benzeri işlevler*) içerikçe taşıdıkları önem üzerinden belirleniyor gibi görünmektedir. Bu nedenle, Priest’in mantık tasavvuru, tikel bir mantık sistemini benimsemenin ardında yatan *pragmatik* önemi de ikincildir- ki bunun sonucunda, tikel mantık sistemlerinin kendilerine özgü yöntembilgisel katma değerler; ‘doğru’ mantığa uygunluk koşulunun gerisindedir.

Yine de bu yaklaşım, genel olarak yöntemin neliğine dair bazı kabuller nazarında oldukça hatalı görünmektedir. İlk olarak, bir mantık sistemini belirli bir açıklama konusuna yönelen yöntem olarak görürsek onun yöntembilgisel değeri ilgili *explanandum* (açıklanması gereken şey) karşısında ne kadar açıklayıcı olduğu ile ölçülecektir. Bu açıdan, mantığın genel *explanandum*’u evrensel çıkarım biçimlerine sözdizimsel esaslar sunmak olsa dahi tikel mantık sistemlerinin pek çoğunun *explanandum*’u asli olarak biçimlerle veya biçimsellikle ilgili değildir. Eğer *ilgi mantığı* veya *sezgici mantık* gibi tikel bir mantık sistemini bir yöntem olarak benimsiyorsak asli olarak onun yöneldiği inceleme alanı, varsaydığı yorum bağlamı, bağlam altında aksiyomatize ettiği

mantıksal doğrular ve bu doğruların anlambilgisel içerikleri arasında kurulan çıkarım ilişkilerini benimsiyoruzdur. Örneğin, *tutarlılık-dışı mantık*, *temel mantığın* aksine, bir çelişkiden her sonucun çıkacağına dair ilkeyi reddederek *çelişkiler* içeren bir çıkarım sisteminde anlamlı çıkarımların olanağını tanıtlar. Benzer şekilde, *ilgi mantığı*, *temel mantığın* aksine, *geçerlilik* denetimini öncüller ile sonuç arasındaki biçimsel ilişki üzerinden yürütmez; öncüller ile sonuç arasında içerikleri açısından gerçek bir ilgi olmasını şart koşarak özellikle gündelik dilde tezahür eden akıl yürütme örneklerini modellemeyi amaçlar. ‘Doğru’ mantık iddia edildiği şekilde, tüm çıkarımların biçimsel imkanını mutlak bir şekilde sözdizimsel bir düzgülü altına soksa dahi herhangi bir usamlama yönteminin kullandığı veya inşasındaki amacımız öncelikli olarak belirli bir sözdizimsel kanona uygun şekilde usamlamak değildir. Hatta, *ilgi mantığı* özelinde somutlaştırılabileceği üzere, bazen inceleme alanına esas oluşturan motivasyon bu sözdizimsel esasların dışında kalan çıkarımları aksiyomatize etmek olabilir. Bu açıdan, bu neviden tikel sistemlerin yöntembilgisel kullanım değeri öncelikli olarak bu sistemlerin yöneldiği *explanandum*’u (belirli türden içerikler ve bunların ilişkileri) ne ölçüde açıkladığı ile ölçülecektir. Dolayısıyla, tikel sistemlerin sözdizimsel imkânı ve yasalarına yönelen ‘doğru’ mantık tikel sistemlere ait *explanandum*’u açıklamak için yetersiz kalacaktır. Çünkü, Priest’in ‘doğru’ mantık nosyonunda, tikel çıkarım sistemlerinin araçsal kullanımı için belirleyici olan uygulama hedefleri ve çıktıları ve böylece bu sistemlerin yöntembilgisel katma değerleri önemsizleştirilir. Böylece, araçsal hedef ve çıktılarımızı karşılaması nazarında başarılı pek çok çıkarım sistematigi mantık dışı sayılacaktır.¹⁶ Neticede, ‘doğru’ mantık çok dar bir kaplama sahip olacaktır.

SONUÇ

Bu çalışma, *mantıksal tekçilik* görüşü içinde ifade kazanmış ‘doğru mantık’ nosyonunu, bunun hem Kantçı kökleri hem de çağdaş uzanımları üzerinden irdelemiştir. Bu doğrultuda; öncelikle, mantıksal tekçiliğin ‘doğru’ mantık tasavvuru, ona sıklıkla atfedilen bazı dizgesel karakteristikler üzerinden betimlenerek şu genelleştirilmiş *arılık* tezi altında formüleleştirilmiştir: ‘doğru’ mantık en arı derecede (*genel/biçimsel/ konu-bağımsız/zorunlu/*

16 İlgili ‘doğru’ mantık tasavvurunun belirlediği dar anlamdaki ‘mantıksallık’ ölçütü, sadece yöntembilgisel katma değere sahip pragmatik rolleri olan çıkarım sistemlerini dışlamakla kalmaz; bu ölçüt, mantığın araçsal kapsamını, dolayısıyla mantık çalışmalarının inceleme alanını, öylesine daraltmaktadır ki ‘doğru’ mantığın düzgülerini takip etmeyen gidimli düşünce süreçlerinin ve örneklerinin her birini dışarıda bırakır. Bu anlamda, bilişsel ve epistemik katma değere sahip doğal çıkarımlar/enformel çıkarımların da bu anlamda ‘mantık-dışı’ olduğu iddia edilebilir. Bkz. Gilbert Harman (1984,1986).

ilksel/düzgün-koyucu) usamlama sistematığıdır. Tartıştığımız üzere, ‘doğru’ mantık, en arı haliyle, geçerli mantık sistemlerinin tamamını – onların tüm veya bazı dizgesel kategorileri (sözdizim, anlambilgisi, çıkarım sistemi) ile dizgesel karakteristikleri (*genellik*, *biçimsellik*, *konu-bağımsızlık* ve diğerleri) bakımından- önceleyip belirlemesine rağmen başka hiçbir usamlama sistemi tarafından öncelenip belirlenmediği için – yöntembilgisel, metafizik veya epistemik anlamda- ayrıcalıklı bir dizge olarak görülür. İncelememizin bu noktada işaret ettiği bir diğer sonuç, arılık tezinin bir neticesinde tek ‘doğru’ mantığın meta-düzeyde bir dizge veya teori olmasıdır. Devamında, arılık tezi altında formülleştirilen ‘doğru’ mantık tasavvurunun meşruluğu, mantıki *biçimsellik* karakteristiği üzerinden incelenmiştir. İlgili bölüm genelinde, ‘doğru’ mantığın en üstel derecede *biçimsel* olması ile ne kastedildiğine dair üç temel yorum (yani, metafiziksel, gidimli ve şematik) detaylı bir şekilde ele alınmıştır; bu çerçevede, Graham Priest’in ‘doğru’ mantığı, meta-düzeyde sözdizimsel normlar şematığı olarak konumlandırıan *mantıksal tekçi* yaklaşımı ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmiştir. Daha özelde ise, Priest’in *mantıksal tekçilik* lehine sunduğu ‘doğru’ mantık tasavvuru, *mantıksal tekçilik* yaklaşımındaki bazı genel sorunları vurucu biçimde örneklendirmesi nedeniyle ayrıntılı bir şekilde eleştirilmiştir. Priest’in müstakil yorumundan hareketle, mantıksal tekçiliğin ‘doğru mantık’ tasavvuruna karşı esasen şu iddialar pekiştirilmiştir: (a) ‘Doğru’ mantığın -en arı biçimde- tam olarak hangi biçimsel aksiyom veya yasalardan teşkil olduğu eksik-belirli (*underspecified*) veya belirsiz (*unspecified*) görünmektedir; (b) Dolayısıyla, ‘doğru’ mantığın araçsal ve yöntembilgisel kapsamı radikal şekilde kısıtlıdır.

Kaynakça

- Arazim, P. (2020). Beyond logical pluralism and logical monism. *Logica Universalis* 14 (2), 151-174.
- Arazim, P. (2021). *The problem of plurality of logics: Understanding the dynamic nature of philosophical logic*. New York: Bloomsbury Publishing.
- Bader, R. M. (2024). Kant on logic. In A. Gomes & A. Stephenson (Eds.). *The Oxford handbook of Kant*. Oxford University Press.
- Beall, J. C. & Restall, G. (2000). Logical pluralism. *Australasian Journal of Philosophy* 78, 475-493.
- Beall, J. C. & Restall, G. (2006). *Logical pluralism*. Oxford University Press.
- Boghossian, P. (2000). Knowledge of Logic. In Paul Artin Boghossian & Christopher Peacocke, *New Essays on the A Priori*. Oxford, GB: Oxford University Press.
- Carnap, R. (1937). *Logical syntax of language*. London, Routledge.
- Clarke-Doane, J. (forthcoming). What is logical monism? In C. Peacocke & P. Boghossian (Eds.), *New Essays on Normative Realism*. Oxford University Press.
- Cohnitz, D. & Estrada-Gonzalez, L. (2019). *An introduction to the philosophy of logic*. Cambridge University Press.
- Dummett, M. (1978). The philosophical basis of intuitionistic logic. In *Truth and other enigmas*. Cambridge: Harvard University Press. pp. 215-247.
- Eklund, M. (2020). Making sense of logical pluralism. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 63 (3-4), 433-454.
- Estrada-Gonzalez, L. (2011). Logical monism. In M. Bruce & S. Barbone (Eds.), *Just the arguments: 100 of the most important arguments in Western philosophy*. Wiley-Blackwell.
- Field, H. (2008). *Saving truth from paradox*. New York: Oxford University Press.
- Frege, G. (1984). *Collected papers on mathematics, logic and philosophy* (ed. B. McGuinness). Blackwell Publishing.
- Grünberg, T. & Onart, A. (2003). *Mantık terimleri sözlüğü*. METU Press.
- Haack, S. (1978). *Philosophy of logics*. Cambridge University Press.
- Harman, G. (1984). Logic and reasoning. *Synthese*, 107-127.
- Harman, G. (1986). *Change in view: Principles of reasoning*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Hjortland, O. (2017). Anti-exceptionalism about logic. *Philosophical Studies* 174 (3), 631-658.
- Hintikka, J. (1973). *Logic, language-games and information: Kantian themes in the philosophy of logic*. Oxford: Clarendon Press.

- Kant, I. (1993). *Arı usun eleştirisi*. İdea Yayınevi.
- Kripke, S. (2023). The question of logic. *Mind*, 133 (529), 1-36.
- MacFarlane, J. (2000). *What does it mean to say that logic is formal?* [PhD Dissertation, University of Pittsburgh].
- McGinn, C. (2000). *Logical properties: Identity, existence, predication, necessity, Truth*. Oxford, England: Oxford University Press UK.
- Priest, G. (2006). *Doubt truth to be a liar*. New York: Oxford University Press.
- Priest, G. (2008). *An introduction to non-classical logic: From If to Is*. Cambridge University Press.
- Quine, W. v. O. (1948). On what there is. *Review of Metaphysics* 2 (5), 21-38.
- Quine W. v. O. (1970). *Philosophy of logic*. N.J: Prentice-Hall Inc.
- Read, S. (2006). Monism: The one true logic. In *a logical approach to philosophy: Essays in honour of Graham Solomon* (pp. 193-209). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Resnik, M. (1999). Against logical realism. *History and Philosophy of Logic*, 20 (3-4), 181-194.
- Russell, G. (2018). Logical nihilism: Could there be no logic?. *Philosophical Issues*, 28 (1), 308-324.
- Shapiro, S. (2000). *Thinking about mathematics: the philosophy of mathematics*. New York: Oxford University Press.
- Shapiro, S. (2014). *Varieties of Logic*. New York: Oxford University Press.
- Stenning, K. & Lambalgen, M. v. (2008). *Human reasoning and cognitive science*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Tahko, T. (2021). A survey of logical realism. *Synthese*, 198 (5), 4775-4790.
- Williamson, T. (2007). *The philosophy of philosophy*. Wiley-Blackwell.
- Williamson, T. (2013). Logic, metalogic and neutrality. *Erkenntnis* 79 (2), 211-231.
- Wittgenstein L. (1985). *Tractatus logico-philosophicus* (çev. O. Auroba). Metis Yayınları.

Hegel ve Marx'ta Diyalektik: Yöntemin İdealist ve Materyalist Yorumları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz

Muzaffer Gül¹

Özet

Nesnel/maddi olan ile öznel/ideal olan arasındaki öncelik sorunu, felsefe tarihinin temel ayrım noktalarından birini oluşturur. Bu çalışma, bu ayrımın iki kutbunda konumlandırılan G.W.F. Hegel ve Karl Marx'ın düşünce sistemlerini, onları hem bir araya getiren hem de ayırıştıran “diyalektik” kavramı merkeze alınarak, karşılaştırmalı olarak çözümlemeyi amaçlamaktadır. Herakleitos'tan Platon'a, birçok filozofun kullandığı diyalektik düşünce, Hegel tarafından idealist bir sistem içinde yöntemsel olarak dizgeselleştirilmiş; Marx ise bu yöntemin “mistifikasyon” içeren idealist kabuğunu kırarak, onu maddi gerçekliğin ve toplumsal tarihin hareket yasalarını açıklayan devrimci bir bilimsel araç haline getirmiştir.

Bu makalede, iki düşünür arasındaki bu karmaşık miras ilişkisi üç ana eksende incelenmektedir: İlk olarak, Hegel'in diyalektiğinin devrimci ve tutucu yönleri ortaya konmakta ve Marksistlerin bu sistemi nasıl içererek aştıkları analiz edilmektedir. İkinci olarak, Marx'ın Hegel ile diyalogu, diyalektiği “baş aşağı duran” sistemden ayakları üzerine oturtma çabası ve bu süreçte politik iktisatla kurduğu paralellikler üzerinden irdelenmektedir. Son olarak, iki düşünürün “sivil toplum” ve devlet analizlerindeki temel ayrımlar, Hegel'in uzlaştırıcı evrenselciliği ile Marx'ın sınıf temelli çatışma teorisi karşılaştırılarak incelenmektedir. Bu çerçevede, diyalektiğin idealist ve materyalist yorumları arasındaki teorik kopuşun pratikteki yansımaları gösterilmektedir.

1 Dr., Bilim Tarihi ve Felsefesi Anabilim Dalı, Millî Eğitim Bakanlığı, mffgul2@gmail.com
ORCID ID: 0000-0001-6845-172X

GİRİŞ

Felsefe tarihinde materyalizm ve idealizm arasındaki ontolojik ve epistemolojik farklılık, filozofların dünyayı algılama ve yorumlama biçimlerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu iki düşünce sisteminin önde gelen temsilcileri, G. W. Friedrich Hegel (1770-1831) ve Karl Marx (1813-1883), ilk bakışta uzlaşmaz gibi görünen felsefi geleneklerde yer almalarına rağmen, aralarında diyalektik yöntem üzerinden kurulan güçlü bir felsefi miras bağı bulunmaktadır.

Diyalektik düşüncenin kökleri, Antik Yunan filozofu Herakleitos'a kadar uzanır. Herakleitos, evrende her şeyin sürekli bir akış ve değişim içinde olduğunu savunmuştur. Ona göre, bu akışın ve değişimin kaynağında zıtların birliği ve mücadelesi vardır. Herakleitos için diyalektik, evrenin temel işleyiş yasası olarak bu birlikten ve mücadeleden kaynaklanan oluş sürecidir. Buna karşın, Sokrates ve Platon, diyalektiği, soru-cevap yoluyla güvenilir bilgiye ulaşma, çelişkileri açığa çıkarma ve kavramların çerçevesini oluşturma yolu olarak görmüşlerdir. Immanuel Kant ise diyalektik kavramını farklı bir bağlamda ele alarak ona daha biçimsel yaklaşmıştır. Nitekim, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde, diyalektiğin, yanıltıcı bir görünüm yaratan ve eleştirilmesi gereken bir akıl yürütme biçimi olduğunu belirterek, ona olumsuz bir anlam yüklemiştir. Ona göre diyalektik, aklın bir yöntemi değil, bir çıkmazdır (Kant, 2009, s. 384-386).

Diyalektiği, salt biçimsel bir yöntem olmaktan çıkararak, dizgesel bir felsefeye dönüştüren Alman idealizminin kurucularından Hegel olmuştur. O, düşünce ile gerçekliğin evrensel hareket yasası olarak temellendirdiği diyalektik kavramını, öncüllerinden daha farklı bir bağlama taşımıştır.

Hegel'e göre, evrendeki her şey (fikir, olgu, olay vb.), zorunlu olarak karşıtıyla birlikte vardır. Karşıtların birbirleriyle olan etkileşimi veya çatışması, onları bir üst aşamaya, daha gelişkin bir birlik olarak taşır. Oluşan bu birlik, yeni bir tekilliktir ve onun da karşıtı mevcuttur. Bu döngüsel hareket biçimi, sürekli olarak ve her döngüde daha gelişkine doğru ilerlemeye devam eder. Hegel, bu sürekli oluş halini, "tez-antitez-sentez" şeklinde modelleyerek, *tin*in (Geist)² kendisini; tarih, toplum ve doğa içinde

2 Hegel'in "Geist" (Tin) kavramının karmaşıklığı, onun salt bireysel bir bilinç olmamasıyla ilişkilidir. Geist, dünyanın diyalektik gelişiminin hem öznesi hem de tözüdür. Bu gelişim, üç ana aşama ile gerçekleşir: 1) Özne Tin: Bireyin, duyumdan özbilince uzanan içsel zihinsel ve ruhsal gelişimi. 2) Nesne Tin: Toplum, ahlak, hukuk ve devlette somutlaşan/kurumsallaşan tin. Bu, özgürlüğün dışsal ve nesnel dünyada gerçekleştiği alandır. 3) Mutlak Tin: Tin'in sanat, din ve felsefe aracılığıyla, nihai özgürlüğünü ve kendini mutlak olarak kavrayışını kazandığı en yüksek aşamadır. Dolayısıyla, Marx'ın eleştirisi, bu hareketin itici gücünün, maddi pratikler yerine, kendini açan evrensel Tin olarak konumlandırılmasına yöneliktir.

gerçekleştirdiği sürecin mantığı olarak tanımlar. Hegel'in diyalektiğindeki bu gelişim, *Tin*'e içkin bir süreçtir. Buna karşın, bu, onun sadece düşüncede gerçekleştiği anlamına gelmez. Hegel, felsefesinde özne ve nesneyi özdeş hale getirerek, bu sürecin hem düşüncede hem de pratikte gerçekleştiğini açıklar. Hegel'in düşünce ve maddeyi *Tin*'de birleştirmesi, onun idealizmini yansıtır. "Ussal olan edimseldir ve edimsel olan ussaldır" ifadesi, onun bu yaklaşımını bir ölçüde yansıtmaktadır (Hegel, 2006, s. 22-23). Hegel, dizgesel hale getirdiği diyalektik sürecin amacının, tinsel özgürlük olarak ifade ettiği denklige ulaşılması olduğunu belirtir. Ona göre, dünya tarihi, bu amaca doğru ilerleyen bir olasılığa değil zorunluluğa işaret eden bir süreçtir (Hegel, 2006, s. 22). "Gerçeklik" kavramı, bu akış içinde, durağan değil sürekli olarak kendini aşan ve daha gelişine doğru hareket eden dinamik bir süreçtir. Hegel'in bu süreci açıklarken kullandığı "aşma" ifadesi, "özgürlük bilincindeki ilerleme" olarak okunmalıdır (Olpak, 2019: 357). Dolayısıyla, tüm bu sürecin öznesi, maddi dünya değil, *Mutlak Tin*'dir; maddi gerçeklik, tinin bir dışavurumudur.

Karl Marx, Hegel'in bu sistematik diyalektik yöntemini değerli bulmasına karşın, onun idealist temelini kesin bir dille eleştirir. Marx'a göre, Hegel'in diyalektiği "baş aşağı" durmaktadır. Onu yeniden "ayakları üzerine" oturtmak, diyalektiğin öznesini *Tinden*, maddi ve toplumsal pratiğe, insanın emeğine ve üretim ilişkilerine yönlendirmekle mümkün olabilir. Bu amaçla Marx, Friedrich Engels (1820-1895) ile birlikte, Hegelci diyalektiği geliştirip dönüştürerek, diyalektik materyalist yöntemi ve bu yöntemin tarih ve toplum analizine uygulanmasını ifade eden tarihsel materyalizmi kurar. Bu anlayış, toplumsal olgu ve olayların nasıl gerçekleştiğini açıklamakla yetinmeyip, insanların bu sürece müdahale etmesinin de mümkün olduğunu gösterir (Belek, 2017, s. 234). Onlara göre bu işleyiş, sorunları kendi başına çözmesinde, onların anlaşılmasında ve çözümüne giden yolda yol gösterici bir potansiyel taşıyordu (Marx, Engels, & Lenin, 2016, s. 110). Marx ve Engels, diyalektiğin sadece insan ürünü yöntemsel bir açıklama modeli olmadığı ve evrenin işleyişine ait bir yasa olduğu düşüncesini,³ Hegel'le paylaşıyorlar da

3 Diyalektik yöntem, üç temel yasa ile ifade edilir. Bu yasalar hem Hegel hem de Marx için aynı olsa da onlara attettikleri ontolojik temeller bakımından ikisi birbirinden ayrılır: 1) Nicelikten Niteliğe Geçiş Yasası: Niceliksel değişimlerin birikimi, belirli bir eşiğe ulaşıldığında, ani ve niteliksel bir sıçramaya yol açar. Hegel'e göre bu, *Tin*'in bilinç düzeyindeki bir sıçraması olabilirken; Marx'a göre ise bu yasa, yalnızca toplumsal düzeydeki sıçramalarda değil, aynı zamanda doğada (suyun 0°C ve 100°C'de buz ve buhara dönüşümü), bireysel öğrenme süreçlerinde (belirli bir konuda yapılan okumaların bir "kavrayış anına" yol açması) ve kimyasal bileşimler gibi sayısız alanda gözlemlenebilen evrensel bir ilkedir 2) Karşıtların Birliği ve Mücadelesi Yasası: Her varlık (tez), kendi yok oluşunu ve aşılmasını içeren karşıtı (antitez) barındırır. Bu karşıtlığın diyalektik etkileşimi, onları aşan yeni bir birliği (sentez) oluşturur. Hegel'de bu hareket, fikirlerin çatışması iken; Marx'ta, sınıf çatışması ve üretici güçler ile üretim

aralarındaki ayrımı, diyalektiğin neyin hareketi olduğu sorusuna verilecek cevap açığa çıkarır.

Marx'a göre, Hegel'in maddi dünyayı Tin'in yansımaya dönüştüren idealizmi, diyalektiğin devrimci özüne aykırıdır. O, bu durumu mistisizm olarak niteler. Marx'ın diyalektiğinde maddi dünya, bilincin yansıması değil, tam tersine bilinç maddi dünyanın yansımasıdır. Bu nedenle, Marx'ta maddi gerçekliğin, bilincin gelişim aşamalarında başat rol üstlendiğini görürüz. Bilinç dünyasındaki kavramlar, maddi dünyanın kavranma sürecinde ortaya çıkar ve her bilim kendi kavram ve kategorilerini oluşturur. Bu kavram ve kategoriler, düşünme biçimini de yansıtır. Ortaya çıkan kavramların örnek olması gerçekliği yansıtabilmeleri açısından önemlidir. Dolayısıyla kategoriler, kendi doğal ilişkileri içinde ele alınmalıdır (Şeptulin, 2017, s. 126).

Bu makale, Hegel ve Marx'ın diyalektik anlayışları arasındaki kurucu ve eleştirel ilişkiyi çözümlemeyi hedeflemektedir. Çalışmada, ilk önce Hegel'in diyalektik sisteminin temel yapısı ve Marksistler tarafından hangi yönleriyle “devrimci” olarak nitelendiği ele alınacaktır. Ardından, Marx'ın Hegel'in felsefesiyle girdiği eleştirel diyalogun izi sürülecek ve idealist diyalektiğin materyalist bir temelde nasıl yeniden inşa edildiği irdelenecektir. Son olarak, iki düşünürün *sivil toplumu* ve devleti kavrayışlarındaki temel ayrımlara odaklanılarak, bu farklılıkların pratik sonuçları tartışmaya açılacaktır. Nihai olarak amaçlanan hem Hegel'in Marx üzerindeki kurucu etkisini hem de Marx'ın bu mirası, eleştirel bir şekilde sahiplenerek nasıl dönüştürdüğünü ortaya koymaktır.

1. Hegel'in Felsefesi ve Onun Devrimci Niteliği

Marksistler, Hegel'i genel olarak, “klasik Alman felsefesinin en büyük başarısı” olarak görür. Onlar için, Hegel, idealist temelde de olsa diyalektiğin yasalarını ve kategorilerini ortaya koyan ve diyalektik mantığın temel ilkelerini sistematik bir biçimde geliştiren kişi olması sebebiyle önemli bir filozoftur.

Hegel, akıl dünyası ya da mutlak ideanın altındaki kategorilerin, gerçekliğin nesnel biçimleri olduğunu ileri sürer. Bu, dünyanın oluşumu ve gelişiminin itici gücü olan ilkedir. Mutlak ideanın etkinliği “düşünmeye,

ilişkileri arasında meydana gelen çelişkidir. 3) Olumsuzlanmanın Olumsuzlanması Yasası: Bu, diyalektik hareketin spiral yapısını ifade eder. Bir şey (tez) kendi karşıtı (antitez) tarafından olumsuzlanır, ancak bu süreç salt bir yok oluş değildir; koruma ve aşma işlevi görür. Bir sonraki aşamada, o da olumsuzlanarak, ilk aşamanın bazı unsurlarını daha yüksek bir düzlemde yeniden kazandıran yeni bir senteze ulaşılır.

amaca ve kendini kavramaya dayanır”. Dünyanın aklı, bu süreçte üç aşamalı olarak ilerler:

Kendini kavrayan ideanın kendi kozasında, saf düşünce ögesinde var oluşu (Bu, ideanın kendi içeriğini bir diyalektik yasalar ve kategoriler sisteminde açığa vurduğu mantıktır); ideanın öteki varlık biçiminde, doğal görüngü olarak gelişmesi (gelişen doğa değil, sadece kategorilerdir); ideanın düşüncede ve insanlık tarihinde, gelişmesi (tinin tarihi). Bu son aşamada mutlak idea, kendisini insan bilinci ve kendini kavrama biçiminde algılayarak kendisine döner (Spirkin, 2016, s. 68).

Dolayısıyla, gelişme fikri, Hegel’in sisteminin önemli bir bileşenidir. Ona göre, bir görüngünün anlaşılması, ilerlediği bütün dolambaçlı yolun keşfedilmesiyle mümkün olur. Bu gelişim, alt biçimlerden üst biçimlere doğru ilerler. Niceliksel olan değişimlerin niteliksel olanlara dönüşümü bu süreçte meydana gelir. Dahası, tüm bu hareketin ve canlılığın kökeninde var olan temel ilke çelişkidir. Hegel, felsefi sisteminde, var olan gerçekliği “diyalektik bir geçişimler zinciri” olarak sunmuştur. Marksistler ise bu yaklaşımın derin bir çelişki barındırdığını öne sürerler. Bu çelişki, Hegel’in yönteminin bilginin sonsuzluğuna yönelmiş olmasından kaynaklanır: “Nesnel altyapı, mutlak ruh ve amaç olan da bu ruhun kendini kavraması olduğundan, bilgi sonlu ve sınırlı olur.” Başka bir deyişle, bilgi sistemi, kavrayış basamaklarından ilerleyerek, son basamakta kendisini kavramayla taçlanır; böylece Hegel’in sistemi gerçekleşmiş olur. Hegel’in felsefesinde kullandığı yöntem ile sistemi arasında var olan çelişki, sonlu ile sonsuz arasındaki çelişkidir. Bu çelişki, daha ileri bir gelişmeyi başlatamayacağı için, Hegel’in sistemi diyalektik içeriğini kaybetmiş olur (Spirkin, 2016, s. 68-69).

Bununla birlikte, Marksistler Hegel’in felsefesinin devrimci yönünü yadsımazlar. Hegel’in “Ussal olan edimseldir ve edimsel olan ussaldır” önermesi kimilerine göre var olan despotizmin meşrulaştırılması olarak algılanıp eleştirilse de Hegel’e göre, var olan her şeyin veri olarak gerçekliğinden söz edemeyiz; gerçeklik yüklemi, sadece aynı momentte zorunlu olandadır: “Gerçeklik, gelişim seyri içinde zorunlu olarak kendini gösterir”. Örneğin, Hegel, Roma Cumhuriyeti’nin de ondan sonra gelen Roma imparatorluğunun da gerçek olduğunu öne sürer, bununla birlikte, 1789 yılındaki Fransız monarşisi, her türlü zorunluluktan yoksun bir şekilde akıl dışı kalarak, aynı zamanda gerçek dışı olmuştu ki devrim yoluyla yıkılmak zorundaydı. Bu durumda devrim gerçek, monarşi ise gerçektışıydı. Dolayısıyla, gerçeklik Hegel’e göre, durağan değil hareket halinde bir kavramdır. “Ussal olan edimseldir ve edimsel olan ussaldır” önermesine geri dönecek olursak, Hegel’in bu önermesi, diyalektik yöntemiyle kendi

karşıtına dönüşür: “Var olan her şey yok olup gitmeye layıktır.” Böylelikle, Hegel’in felsefesinin devrimci niteliği, nihai olarak gösterilen tüm insan eylemi ve düşüncesine ait ürünleri sonlu kılar. Nasıl ki bilgi, insanlığın “ideal” bir durumunda bile sona ulaşamazsa, tarih için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Yetkinlik hem toplum hem de devlet için sadece imgesel olarak mümkündür. Tarihin her aşaması, toplumların gelişim seyri içinde sadece bir geçişi ifade eder. Her bir aşama, kendi maddi koşulları içinde zorunlu ve haklıdır; bununla beraber kendi içinde gelişen, yeni ve üstün koşullarda meşruiyetini kaybeder ve “yeni” olana, zorunlu olarak yol verir; daha sonra bu “yeni” de zamanını doldurur, başka bir aşamaya yerini bırakır. Bu süreç, zorunlu olarak ve döngüsel bir şekilde devam eder. Burjuva sınıfı, nasıl ki oluşturduğu yeni ekonomik düzenle; eski, güçlü ve saygın kurumları dağıtabiliyorsa, onun oluşturduğu düzen de yok olmaya mahkumdur. Diyalektik felsefenin kendisi, bu hareket ve değişim halinin zihinlerimizdeki yansımasıdır. Engels, bu felsefi yaklaşımın tutuculuğunun göreliliğini, çünkü her bir aşamayı, kendi zamanı içinde haklı kabul etmekle yetindiğini; buna karşılık devrimci niteliğinin ise mutlak olduğunu, çünkü değişimi ve sonluluğu tek mutlak ilke olarak gördüğünü vurgular (Engels, 1992, s. 11-12).

2. Marx’ın Hegel’le Diyaloğu

Karl Marx, yalnızca çığır açan fikirleriyle değil, aynı zamanda düşüncesinin modern dünyadaki pratik sonuçlarıyla da düşünce tarihinin en büyük figürlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Fikirleri, on dokuzuncu yüzyılda formüle edilmiş olmasına rağmen, günümüzde güncelliğini korumaktadır. Karl Marx’ın çağımız üzerindeki etkisinin kilit faktörlerinden biri, düşüncelerinin kapitalist üretim ilişkilerinin diyalektik çelişkisine dayanmasıdır. Marx, bu üretim tarzını hem tarihsel bir zorunluluk olması sebebiyle olumlar hem de aşılması gereken bir aşama olarak olumsuzlar.

Marx’ın felsefeyle olan bağı, Hegel’le ilişkilendirilir. Örneğin, Kant, bilgiyi deneyimle sınırlaması ve Tanrı’yı veya Mutlak’ı bilmeye ilişkin tüm iddiaları reddetmesi bakımından, Marx’ın düşüncesinin felsefi temeli olarak işlev görmeye daha uygun görünse de Marx’ın kendisi hiçbir zaman Kant’a veya bir başkasına düşüncesinin vazgeçilmez bir kaynağı olarak atıfta bulunmamış, ancak Hegel ile sürekli bir diyalog içinde olmuştur (Kılınç, 2013, s. 1-2).

Hegel ve Marx’ın öne çıkan niteliklerine baktığımızda; birinin idealist diğerinin materyalist olması, birinin dinle ilgili ılımlı fikirlerinin olması, diğerinin din düşmanı olmakla suçlanması ve benzeri örneklerden yola çıkarak onların birbirlerinin karşıtı olduğu değerlendirilebilir.

Oysa, başyapıtı olarak değerlendirilen *Kapital*'in önsözünde Marx, Hegel'i 'hoca', kendisini onun öğrencisi olarak konumlandırır. Bununla birlikte, Rus Devrimi'nin lideri V.I. Lenin (1870-1921) *Felsefe Defterleri*'nde Hegel'in *Mantık* isimli çalışmasının incelenmeden, Marx'ın *Kapital*'inin tam anlamıyla anlaşılamayacağını iddia eder. Benzer bir şekilde, Macar filozof Georg Lukacs (1885-1971) *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı eserinde, Marksizmin devrimci niteliğine dönülmesinin, Hegel'in diyalektik yönteminin geliştirilerek sürdürülmesi yoluyla gerçekleşebileceğini iddia eder ve bu bağlamda, Marksizm'de bulunan Hegelci tarafın güçlendirilmesinin önemini vurgular. Benzer bir şekilde, İtalyan Komünist Partisi'nin kurucusu ve Marksist kuramcı Antonio Gramsci (1891-1937), Marksizmi "Praksis Felsefesi" olarak niteleyerek Hegel'in felsefesinin Marksizm'in gelişimindeki rolüne dikkat çeker ve Praksis Felsefesi'ni, Hegel'in felsefesinde gerçekleşen reform ve gelişim olarak görür. Bu örnekler, diyalektik yöntemin, Marx ve Hegel'i birbirine yakınlaştıran başlıca etmen olduğunu göstermektedir (Kılınç, 2010, s. 93-95).

Marx, her ne kadar Hegel'in diyalektiğini mistik bir çerçeveye sahip olduğu gerekçesiyle eleştirse de diyalektik yöntemin genel işleyiş biçimini ortaya çıkarması nedeniyle ondan övgüyle söz ederek, asıl ilgi alanı olan politik iktisatla Hegel'in felsefesi arasında paralellikler görür. Dolayısıyla, Marx'ın politik iktisatla ilgili *Felsefenin Sefaleti*, *Grundrisse* ve *Kapital* adlı eserlerinin Hegel'in felsefesini içerdiğini hem de aştığını söyleyebiliriz. Hegel'de diyalektik ve iktisat arasındaki ilişkiyi araştıran Lukacs, *Genç Hegel* adlı çalışmasında konuya ilişkin şöyle bir yorum yapar:

İdealist diyalektiğin görkemli yapısını tamamlayan kişinin, çağının kapitalist toplumun ekonomik yapısıyla ciddi biçimde yüzleşmeye girişmiş tek filozofu olması elbette tesadüf değildir. Aslında, onun geliştirdiği diyalektiğin kendine özgü biçimi, kapitalizmin ve ekonominin sorunlarıyla meşgul olmasından doğmuştur (Lukacs, 1975, s. 265).

Lukacs, Hegel'in felsefesinin, soyut düşünce oyunları olarak anlaşılmaması gerektiğini, onun büyüklüğünün, kapitalist toplumun somut sorunlarıyla hesaplaşmasından kaynaklandığını belirtir. Ona göre, Hegel'in diyalektiği, tarihi ve toplumu anlamak için geliştirilen bir yöntem olduğundan dolayı böylesine güçlü ve kalıcı bir etkiye sahiptir.

Marx'ın Hegel ile olan ilişkisi, diyalektik ve politik iktisatla sınırlı değildir. İki düşünürün arasında tarih, özgürlük, ilerleme gibi daha birçok konuda benzerlikler ve zıtlıklar vardır. Bununla birlikte, Marx, kendi diyalektik yöntemini Hegel'inkinden hem farklı hem de onun tam zıttı olarak görür. Ona göre, Hegel'in *Tin*'i bir düşünce süreci ve bağımsız bir özne olarak,

duyulur dünyayı düzenleyen bir tanrı görünümündedir ve bu dünya, sadece *Tin*'in bir yansımasıdır. Marx, sürecin aslında tam tersi bir şekilde işlediğini vurgular: “İnsan zihni, maddi dünyanın bir yansımasıdır”. Marx, Kapital’in ikinci baskısına yazdığı önsözde, Hegel’e yapılan sözlü saldırılardan duyduğu rahatsızlığı dile getirir ve onun büyük bir düşünür olduğunu ifade eder. Ayrıca, Hegel’in diyalektiğinde var olan mistik yapının, onun, diyalektiği dizgeselleştiren ilk kişi olması gerçeğini gölgeleyemeyeceğini özellikle vurgular. (Marx, 2015; Marx, Engels, & Lenin, 2016).

Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı çalışmasında, Hegel’in diyalektiği konusundaki görüşlerini şöyle ifade eder:

Hegel’de diyalektik, kendi kendine gelişen Fikirdir. Mutlak Fikir, yalnızca bütün sonsuzluk boyunca bilinmez bir yerde var olmakla kalmaz, ama aynı zamanda var olan bütün dünyanın yaşayan gerçek ruhudur. Mutlak Fikir, Mantık’ta uzun uzun işlenen ve hepsi de kendi içinde bulunan bütün hazırlayıcı evrelerden geçerek yeniden kendi kendine dönmek üzere gelişir. Sonra, doğaya dönüşerek “yabancılaşır”, orada kendinin bilincinde olmaksızın, doğal zorunluluk kılığına bürünmüş olarak yeni bir gelişmeden daha geçer ve en sonu insanda özbilincine geri döner. Bu özbilinç de Mutlak Fikir, Hegel felsefesinde tamamıyla kendi kendine dönünceye kadar, tarih içinde işlenip arınır (Engels, 1992: 41-42).

Engels, Hegel’in diyalektik yöntemini korumak için onu idealist içeriğinden kurtarmanın zorunlu olduğunu vurgular. Hegel’de gerçek dünya, “Mutlak Tin”in diyalektik gelişiminin bir yansıması durumundayken; Marx ve Engels, bu ilişkiyi tersine çevirerek, bilinci ve kavramları maddi gerçekliğin yansıması olarak yeniden kavramsallaştırmışlardır. Marx’ın Hegel’den bu radikal kopuşu, diyalektiğin idealist işleyişinin materyalist bir temele çekilmesi anlamına gelir. Marx ve Engels’in yöntemi, Hegel’deki gibi fikirlerin diyalektik hareketini değil, maddi hayatın ve toplumsal üretim süreçlerinin diyalektik hareketini merkeze alır. Bu materyalist dönüşümle birlikte diyalektik, artık salt felsefi bir spekülasyon olmaktan çıkarak hem doğanın hem de insan düşüncesinin hareket yasalarını inceleyen bir bilim haline gelmiştir. Dolayısıyla diyalektik, yalnızca maddi dünyada var olan yasaları değil, aynı zamanda bu yasaların insan bilincinde nasıl işlediğini ve dönüştürücü bir eyleme nasıl dönüştüğünü de açıklar. Böylece, kavramların diyalektik hareketi, maddi dünyanın diyalektik hareketinin bilinçli bir yansımasına dönüşmüştür. Engels, bu hamleyle Hegel sisteminin getirdiği idealist engellerin aşıldığını ve diyalektiğin devrimci özünün tutarlı bir şekilde uygulanabilir hale geldiğini öne sürer.

Engels özellikle Hegel'in felsefesinden beri, var olan her şeyin oluş ve yok oluş süreçlerinden geçtiği, ortaya çıkan bütün rastlantısallıklara ve gerilemelere karşın ilerlemenin ve gelişmenin devam ettiği düşüncesini söz ile kabul etmek ile onu her bir araştırma alanında incelemenin farklı şeyler olduğunu öne sürer. Ancak bu araştırmalarda sonsuz hakikatlerin ya da nihai çözümlerin aranması söz konusu değildir; çünkü araştırmacı, elde ettiği tüm bilginin, var olan koşullarla sınırlı olduğunun bilincindedir. Böylece iyi-kötü, doğru-yanlış gibi ikilemlerin arasındaki antitezler şaşırtıcı olmaktan çıkar ve bunlar arasındaki geçişkenlik kabul edilir. Hegel'in metafizik olarak adlandırdığı, şeylerin değişmezliği kabulünden yola çıkan eski araştırma ve akıl yürütme yönteminin, kendi zamanı için tarihsel anlamda haklılığa sahiptir. Çünkü o dönem süreçleri araştırabilmek için önce şeylerin araştırılması gerekiyordu. Gerçekleşen değişimler, o şeyin ne olduğunun bilgisini elde ettikten sonra gözlenebilirdi. Dolayısıyla, şeyleri hareketsiz nesneler olarak algılayan eski metafizik, onları bitmiş nesneler gibi gören bir doğa bilimden doğar. Bu inceleme yöntemi, şeylerin doğadaki değişimlerinin sistemli bir biçimde incelenmesine evrilirken attığı son adım, eski metafiziğin de sonunu getirir. On sekizinci yüzyılın sonuna kadar bir "toplama bilimi" olarak adlandırabileceğimiz, bitmiş şeyleri inceleyen doğa bilimi, on dokuzuncu yüzyılda, "süreçler bilimi", "sınıflandırma bilimi" olarak adlandırılarak, şeylerin kökeni ve gelişmesini tek bir bütüne bağlayabilen bir niteliğe ulaşır (Marx, Engels, & Lenin, 2016, s. 117-119). Engels bu bütünleşmeyi sağlayan üç büyük buluşa işaret eder.

Birincisi, çoğalmasından ve farklılaşmasından bütün bitki ve hayvan yapısının geliştiği bir birim olarak hücrenin bulunması; böylece, yalnız bütün daha üstün organizmaların gelişme ve büyümesinin bir tek genel yasaya göre ortaya çıktığı kabul edilmekle kalmamış, ama hücrenin değişim yeteneğinde, organizmaların türlerin değiştirebilmesinin ve böylelikle bireyleri aşan bir gelişme girmesinin yolu da gösterilmiştir. İkincisi, enerjinin dönüşümü; buysa, organik olmayan doğada -mekanik kuvvet ve tamamlayıcısı olan, potansiyel enerji denilen şey, ısı, ısıma (ışık ya da ısıma ısı), elektrik, mıknatıslılık ve kimyasal enerji- işlerliği olan bütün kuvvet denilen şeyleri, belirli oranlarda birinden öbürüne geçen, böylece, yok olanın belli bir niceliğinin yerini ortaya çıkan bir başkasının belli bir niceliğinin aldığı ve bu suretle doğanın bütün hareketinin, bir biçimden öbürüne doğru bu aralıksız dönüşüm sürecine indirgendiği evrensel hareketin farklı belirleyiş biçimleri olduğunu tanıtlamıştır. Üçüncüsü ise Darwin'in buluşudur: Bugün çevremizi saran doğanın organik ürünlerinin tümünün, insanlık da dahil, başlangıçta birkaç hücreli tohumdan ortaya çıkan uzun bir evrim sürecinin sonucu olduğu ve yine bunların, kimyasal araçlarla var edilmiş bir

protoplasma ya da albümünden çıktığı ilk kez Darwin tarafından bağlantılı bir biçimde tanıtılmıştır (Marx, Engels, & Lenin, 2016, s. 119-120).

Engels bu buluşlarla beraber ve doğa bilimindeki diğer önemli gelişmeler sayesinde, doğa biliminin sunduğu olgular aracılığıyla sadece tikel olan alanlarda değil, bu alanların hem kendileri arasındaki hem de doğal süreçlerle olan ilişkiselliğinin tanıtılabildiğini ve böylelikle, sistemli olarak doğadaki ilişkiselliğin nasıl gerçekleştiğinin açıklanabildiğini ifade eder. Ona göre, bu işleyişin gereçlerinin sağlanması, daha önce doğa felsefesinin göreviydi; ancak o, bunu “ideal” ve imgesel bağlantılarla yapmaya çalışıyordu. Bu işleyiş, bazen işe de yaradı, ama doğal olarak, bir sürü yanlış sonuca da ulaşıldı. Engels, yaşadığı çağda doğadan elde edilen bilgilerin sadece diyalektik yöntemle kavranılabileceğini belirterek, bu bağlamda tekrar eski doğa felsefesine dönülmesinin “geriye doğru bir adım” olacağını ifade eder (Marx, Engels, & Lenin, 2016, s. 120).

3. Hegel ve Marx'ın *Sivil Toplum* ve Devlet Anlayışları

Sivil toplum kavramının, Hegel ve Marx arasındaki ayrılık noktalarından biri olduğu söylenebilir. Bu kavram Antik Çağ'dan beri kullanılmasına karşın, dönemsel olarak birbirinden farklı anlamlara işaret eder. *Sivil toplum* kavramının, Hegel'in yaşadığı dönemdeki dönüşümü, modernitenin doğuşuyla yakından ilişkilidir. Hegel, bu kavramı, feodal bağların çözüldüğü, ‘tebaa’ statüsünün sona erdiği ve bireylerin özgürleştiği, ancak bu özgürlüğü öncelikle ‘yurttaş’ olarak değil, kendi özel çıkarını gözeten ‘burjuva’ olarak kullandığı yeni bir toplumsal örgütlenme aşamasını tanımlamak için kullanır; ona göre sivil toplum, aile bağlarından sonra gelen ancak devletin evrenselliğinden önce konumlanan, tarihsel-toplumsal bir oluşumdur. Kapitalizmin yaygınlaşmasıyla, kavrama “çelişki” ve “çetsizlik” gibi anlamlar yüklenir. Hegel, *sivil toplumu* “toplumun tahayyül ettiği nihai evre olarak etik yaşamın temelini oluşturacak ve aynı zamanda temelini yıkacak öğeleri bir arada bulunduran tikellikler alanı” olarak görmüştür. Hegel’e göre bu alan; metaların, arzuların ve kimliklerin üretildiği, ihtiyaçların giderildiği, bireylerin birbirine bağımlı hale geldiği ve çeşitli çatışmaları barındıran bir yapıdır. Ancak bu alan, kendi kendine evrenselliğe ulaşamaz. Evrensel çıkara ulaşılacak rasyonalite ise devletin bünyesinde vardır. Bu yüzden Hegel, *sivil toplum* ile devleti dolaylandırmak amacıyla, devletin polis ya da kamu otoritesi ile zümreler sistemini kullanır ve bu dolayimler sayesinde, *sivil toplum* ve devlet arasındaki kopukluğu gidererek, tikel çatışmaları evrensel taşımaya çalışır. Ancak bu dolayimler, yoksulluk gibi sorunları aşmakta yetersiz kalır ve Hegel bu noktada *sivil toplumdan* dışsal olan devletin, *sivil toplumun* içinde gerçekleşen çatışmaları içermesinin ve uyumlu bir zemin

oluşturmasının “evrensel etik yaşama” ulaşılabilmesi yönünde bir işlevi olacağını ifade eder (Demir ve Öztogay, 2010, s. 134; Hegel, 1991, s. 220-273). Hegel’in sistemindeki temel gerilim, sivil toplumun yapısal bir ürünü olan sistem tarafından dışlanmış yığınlar (Pöbel) sorununu çözemesidir. Sistem, yoksulluğu bir başarısızlık değil, sivil toplumun üretim tarzı ve ilişkilerinden doğan yapısal ve kaçınılmaz bir sonucu olarak görür. Bununla birlikte, kamu düzeni ve yönetim aygıtı (polizei) ve mesleki birlikler ve sivil örgütlenmeler (*Korporationen*) gibi dolayimler, bu sorunu aşmakta yetersiz kalır. Bu durum, Hegel’in sisteminde, rasyonel olduğu iddia edilen devletin, sivil toplumun ürettiği irrasyonel bir çelişkiyi çözemeyişinin somut kanıtıdır.

Hegel’in, devleti *sivil toplum*dan bağımsız ve onun üstünde bir konuma yerleştirmesi, Marx’ın eleştirdiği bir konudur. Marx, devletin sivil toplumda yaşanan sınıf mücadelelerinin sonucunda oluştuğunu ve sınıf iktidarının onda cisim bulduğunu öne sürer; Hegel’in bu bağlamda kullandığı evrensellik vurgusunun ve *sivil toplum*-devlet ayrılığı konusundaki çözüm önerilerinin yanıltıcı olduğunu vurgular. *Artı-değer* üzerinden gerçekleşen sömürünün ve bu durumun yol açtığı sınıf mücadelelerinin gerçekleştiği alan olarak *sivil toplum*, Marx’a göre “toplumsal ilişkilerin meta biçimiyle ilişkilidir ve üretim ilişkilerinin dolayımlandığı” bir yerdir. *Sivil toplumun* içinde var olan çelişki ve çatışmalar bu ilişkilerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır ve sınıflı devlet yapısı bu durumun aşılmasını sağlayamaz (Demir & Öztogay, 2010, s. 134-135). Dolayısıyla, Marx, Hegel’in sivil toplum’a ilişkin yaklaşımını, gerçek nedenselliğin tersyüz edilmesi olarak eleştirir. Hegel, devleti, sivil toplumun nedeni gibi açıklarken, Marx, devletin, sivil toplumun bir sonucu olduğunu ileri sürerek, onun bir üstyapı kurumu olduğunu vurgular. Marx’a göre devlet, sivil toplumdaki maddi çıkarların ve sınıf mücadelesinin bir yansıması ve egemen sınıfın çıkarlarını herkesin çıkarıymış gibi sunarak meşrulaştıran ideolojik bir aygıttır. Bu sebeple, Hegel’in ‘evrensel çıkar’ söylemi, Marx’a göre bir yanılsamadan ibarettir. Ona göre, gerçek kurtuluş, sivil toplumun yapısal çelişkilerinin, devlet aracılığıyla uzlaştırılmasıyla değil, bu çelişkilerin kaynağını oluşturan üretim ilişkilerinin ortadan kaldırılmasıyla, yani sivil toplumun kendisinin aşılmasıyla olanaklı hale gelecektir.

SONUÇ

Bu çalışmanın ulaştığı temel sonuç, Karl Marx’ın felsefi yöntemi ile Hegel’in sistemi arasında diyalektik bir miras ilişkisi olduğudur: Hem içkin bir süreklilik hem de onu aşan köklü bir kopuş. Marx, Hegel’in sisteminde keşfettiği diyalektik yöntemin devrimci özünü—her şeyin tarihsel bir geçiciliğe tabi olduğu ve her varlık biçiminin, kendi aşılma koşullarını üretmesi ilkesini—korumuştur. Ancak bu özü, *Tin*’in kendini gerçekleştirme

sürecinden çıkarıp maddi üretim ilişkileri ve sınıf mücadeleleri tarihinin merkezinde konumlandırmıştır. Böylece diyalektik, spekülâtif felsefenin sınırlarından çıkarak, toplumsal olgu ve olayları anlama ve dönüştürme aracına dönüşmüştür.

İki düşünür arasındaki en temel ayrım, diyalektiğin öznesi ve itici gücü hakkındadır. Hegel'e göre, hareketin kaynağı *Mutlak Tın*'in kendini açmasıyken, Marx için bu güç, maddi yaşamın üretici güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyle ortaya çıkar. Ancak bu radikal ayrıma rağmen, her iki sistemde de durağanlık değil, hareket, çelişki ve tarihsellik merkezidir. Bu ortaklık, Marx'ın Hegel'i sadece bir eleştiri nesnesi değil, aynı zamanda diyaloğa girilen bir "hoca" olarak görmesinin sebebidir.

Sivil toplum analizi, Hegel ve Marx arasındaki teorik ayrımın somut bir örneğini sunar. Hegel için *sivil toplum*, tikellikler ve çatışmalar alanıdır ve bu çatışmalar ancak onun üstünde konumlanan rasyonel devlet tarafından uzlaştırılabilir. Marx'a göre ise devlet, *sivil toplum*daki sınıf çatışmalarının bir ürünü ve yansımasıdır; çözüm, "devletin evrensel uzlaşısı" sayesinde değil, *sivil toplum*un temelinde var olan sınıf çelişkilerinin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabilir.

Kaynakça

- Demir, G., & Öztogay, D. A. (2010). Hegel ve Marx'ta Sivil Toplum. *Doğu Batı*(55), 134-135.
- Engels, F. (1992). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*. Ankara: Sol Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2012). *Elements of the Philosophy of Right*. (Çev. H. B. Nisbet). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (2006) *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2009) *Critique of Pure Reason*. (Çev. P. Guyer ve A. W. Wood). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kılınç, D. B. (2010). Marx'ın Hegel'le Diyaloğu. *Doğu Batı*(55), 93-110.
- Kılınç, D. B. (2013). *Marx's Critique of Hegel*. Ankara: Odtü.
- Lukacs, G. (1975). *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*. London: Merlin Press.
- Marx, K. (2015). *Kapital* (8. b., Cilt I). (M. Selik, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K., Engels, F., & Lenin, V. İ. (2016). *Marksist Felsefe Klaruzu* (2. b.). (M. Odman, Çev.) İstanbul: Yazılama Yayınevi.
- Olpak, C. T. (2019). 19. Yüzyıl Bilim ve Felsefesinde Hegel'in Etkisi Üzerine Kısa Bir Değerlendirme. *Madde Diyalektik ve Toplum*, II(4), 357.
- Spirkin, A. (2016). *Felsefenin Temelleri*. (E. Kiroğlu, Çev.) İstanbul: Yazılama Yayınevi.
- Şeptulin, A. P. (2017). *Marksist-Leninist Felsefe*, çev. G. Doğan Görsev ve Fatma Pınar Arslan, 1. Baskı, İstanbul: Yazılama Yayınevi.

Sosyal Teorisyenlerin İktidar Problemine Bakışları ve Yaklaşımlar Arasında Karşılaştırma

Erol Uyanık¹

Özet

İktidar üzerine farklı düşünürlerin tartışmaları, bize eleştirel düşünmenin ve çoğul bakış açılarının önemini hatırlatır. Toplumda adalet, özgürlük ve demokrasi arayışları sürerken, iktidarın nasıl çalıştığını çözümlemek her zamankinden elzemdir. Bu raporda karşılaştırılan kuramsal perspektifler, birbirlerini tamamlayıcı şekilde kullanılabilirdiğinde, iktidarı sadece bir baskı mekanizması olarak değil, aynı zamanda üretici, şekillendirici ve potansiyel olarak dönüştürülebilir bir güç olarak da görmemizi sağlar. Böylelikle, bireyler ve toplumlar olarak içinde yaşadığımız güç ilişkilerini daha bilinçli değerlendirebilir; daha eşitlikçi ve özgürlükçü bir gelecek için gereken değişimleri talep etme ve gerçekleştirme konusunda bir fikir donanımına sahip olabiliriz.

Giriş

İktidar kavramı, toplumsal teori ve siyaset felsefesinin merkezinde yer alan, modern toplumu anlamak için kritik öneme sahip bir olgudur. Kuramlar, değişik zaman dilimlerinin bakış açılarının tezahürü olma niteliği yanında, değişik dönemlerin algılayış tarzlarını da gösterme amacındadır. İktidar söylemine ait kuramlar, filozofların, iktidar kavramına bakış açısından hareketle birey, toplum, güç, bilgi eksenini ve bunların toplumsal yapıda işledikleri rollere işaret etmelerinden oluşmaktadır.

“Güç sözcüğü, etkisi bakımından doğrudan ve burada olan bir şeyi, iktidardan daha dolaysız bir biçimde zorlayıcı bir şeyi getirir akla. Fiziksel güç deyişi, gerçekte aynı fikrin yalnızca daha açık bir ifadesidir; çünkü daha aşağı ve kaba dışavurumların içindeki iktidar, her zaman güç olarak daha iyi betimlenmiştir... güç kendisine zaman tanıdığı anda iktidar haline gelir, ama kriz anı, geri dönüşsüz karar anı gelince güç çıplak güç haline geri döner.

1 Dr.,

İktidar daha geneldir ve güçten daha geniş bir uzam üzerinde işler; iktidar çok daha fazlasını içerir, ama daha az dinamiktir. İktidar daha törenseldir, hatta belirli bir sabır ölçüsü vardır” (Canetti, 2010, 283).

İktidar kuramları aynı zamanda, bireylerin ve grupların davranışlarını, toplumun yapısını ve tarihsel değişimini de açıklamaya çalışır. Bu alanda çalışmalar yapan Michel Foucault, Karl Marx, Max Weber ve Friedrich Nietzsche gibi düşünürler, iktidar kavramını, kendi teorik çerçeveleri içinde tanımlamış, kaynağını ve işleyişini farklı boyutlarda ele almışlardır. Bu çalışmada bahsi geçen düşünürlerin iktidar anlayışları, derinlemesine incelenip karşılaştırılacaktır. Öncelikle her bir düşünürün iktidarı nasıl tanımladığı, iktidarın kaynağı ve toplumsal ve bireysel düzlemdeki işlevine dair görüşleri, modernite kavramına yönelttikleri eleştiriler ve eşitlik, özgürlük, rasyonalite gibi kavramlara yaklaşımları ortaya konacaktır. Ardından, ortak noktalar ve ayrışan yönler belirli kriterlere göre tablolar ve açıklamalarla karşılaştırmalı olarak analiz edilecektir. Bu bağlamda ilgili çalışmada iktidar kavramına farklı ve benzer şekillerde yaklaşan sosyal teorisyenler değerlendirilecektir.

Liberal Düşünürlere Göre İktidar Kavramı

Liberal düşünürlere göre, toplumda güç ergi tek bir merkez veya örgütte toplanmamış, geniş kesimler tarafından paylaşılmıştır. Liberallere göre iktidar değişik kaynaklardan topluma yayılmıştır ve parçalı bir yapıdır. Bir başka deyişle incelendiğinde; iktidar pek çok parçaya ayrışabilir. Liberal düşünürler, modern toplumdaki devlet kurumları ve sivil toplum yapısı arasında ayrılık ve denge unsuru olduğunu vurgularlar. “Toplumda etkili olan çok sayıda baskı grubu vardır ve bu grupların hiçbirisi demokratik yaşam üzerinde veya toplumu şekillendirmede tek başına etki sahibi değildir. Çıkarları arasında çatışma olan bu grupların mücadelesinin bir sonucu olarak devletin toplum üzerindeki etkisi sınırlıdır”(Öztekin, 2000, 14-15).

Liberal düşünürlere göre, toplumdaki bireylerin haklarını korumakla yükümlü olan ve sosyal sözleşmenin neticesinde kurulmuş devlet kurumu, tarafsız bir hakem rolündedir. Bu sebeptendir ki, devlet denilen mekanizma, küçük bir sınıfın çıkarlarını değil, tüm toplumun çıkarlarını koruyan bir organdır. “Bir birey veya grup, diğer birey ve grupların haklarını ortadan kaldırmaya yönelik girişimlerde bulunursa ya da yaptığı anlaşmaların şartlarına uymazsa, tarafsız bir hakem olan devlet iktidarı tarafından cezalandırılır”(Heywood, 2007, 50).

Liberalist yaklaşımı; yani ortak anlayışa dayalı toplum görüşünü savunanlar, iktidar kurumunun ademi merkezîyetçi bir yapı bir şekilde topluma yayıldığına ve toplumun bireyler tarafından paylaşılan değerler

nedeniyle bir arada durduğuna inanırlar. İktidar yapısının, çatışmaya mı yoksa uzlaşmaya mı dayalı olduğu sorusu, iktidarın hangi biçimlerde şekillendiği ve hangi unsurları barındırdığı sorusuyla da bağlantılıdır. “Büyük iktidar biçimleri, çoğul ve korkusuz güçler karşısında ve özdeş hukuklar üzerinde bir hukuk ilkesi olarak varoldular. Üçlü bir özellikleri vardı: Birleştirici bir bütün olarak yapılanmak, istencini yasaya karşı tanımlamak; bir de yasaklama ve yaptırım mekanizmaları yoluyla hareket etmek”(Foucault, 1993, 93). İktidar kurumunun, belli başlıca tanımlanmış üç biçimi vardır; mülkiyet ve pazar kavramları çerçevesinde şekillenen ekonomik iktidar, sınıfsal çerçeve içerisinde ideolojik iktidar ve kurumlar ekseninde siyasi iktidar. “Her siyasi toplumda iktidar üç temel işlevi yerine getirir: karar alma (yasama), siyasi kararları uygulama (yürütme) ve uygulamayı denetleme (yargı). Bu işlevler sırasıyla yasama organı, hükümet ve bürokrasi ve yargı kurumu tarafından yerine getirilir. Siyasal sistemin türü ne olursa olsun, iktidar bu üç işleve göre örgütlenmiştir”(Dursun, 1997: 11).

İktidarın Tanımı ve Kaynağı

Liberal düşünce geleneği, iktidar kavramını bireylerin sahip olduğu haklar ve toplumsal sözleşme temeli üzerinden tanımlar. Liberalizme göre siyasi iktidar, bireylerin devredilmiş rızasına dayanır ve meşruiyetini bu rızadan alır. “Birey kendisini dış dünyaya bağlayan simgesel göbek bağından ne ölçüde kurtulmuşsa, o ölçüde özgürdür; ya da kurtulmadığı ölçüde özgürlükten yoksundur; ama bu bağlar ona güvenlik duygusu, bir ait olma, köklerinin bir yere bağlı olduğu duygusunu vermektedir”(Fromm, 2008, 36). John Locke gibi erken dönem liberal düşünürler, insanların doğuştan gelen yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakkı gibi haklara sahip olduğunu, devletin ise bu doğal hakları korumak amacıyla oluşturulan bir sözleşme çerçevesinde kurulduğunu savunurlar. Bu bakımdan iktidarın kaynağı, ne ilahi kaynaklı bir hak, ne geleneksel imtiyaz, ne de salt güce sahip olmaktır; sadece halkın rızası ve hukuk ilkelerinin üstünlüğüdür. Locke, hükümetin meşruiyetini halkın onayından alması gerektiğini ve bu onayın ihlali durumunda halkın direnme hakkı olduğunu dile getirmiştir. Montesquieu ise iktidarın kötüye kullanımını önlemek için güçler ayrılığı ilkesini ortaya atarak, yasama, yürütme ve yargı güçlerinin ayrıştırılması gerektiğini belirtmiştir. Liberal düşüncede iktidar, mutlak sınırlarının çizilmesi ve denetlenmesi gereken tehlikeli bir güç olarak görülür; çünkü iktidar kurumunun yozlaştırıcı özellikleri vardır ve mutlaki iktidar, mutlak olarak yozlaştırıcı şeklindeki anlayış, liberal anlayışın ana kaygı noktalarından biridir. Bu nedenle anayasal yapı, hukuk devleti ilkeleri, denge ve denetleme mekanizmaları gibi kriterler, liberallerin iktidarı tanımlarken önemle belirttikleri unsurlardır. Liberalizmin özünde, birey ve onun hakları

en üst değerdir; siyasal iktidar ise bu hakların güvence altına alınmış olması koşuluyla meydana gelmiş meşru bir oluşum olarak değerlendirilir.

Toplum, Birey ve Modernite

Liberal düşünürler toplumu, özgür ve eşit haklara sahip bireylerin oluşturduğu bir sözleşme alanı olarak görürler. Toplumun meşru düzeni, bireylerin rasyonel bir biçimde üzerinde anlaştığı hukuki ve ahlaki kriterlere uygun olarak kurulmalıdır. Dolayısıyla liberal perspektifte iktidar; toplumdaki bireylerden oluşan ve toplumun genel iyiliği için var olan ve hizmet veren bir roldedir.

Moderniteye Bakış

Liberal düşünürler genellikle modernitenin akılcılık, ilerleme, bireysel haklar, laik hukuk düzeni gibi değerlerini sahiplenirler. Zaten liberalizm, bir Aydınlanma Çağı ürünü olarak doğmuş ve mutlak monarşi, feodal ayrıcalıklar, kilise despotizmi gibi geleneksel iktidar biçimlerine karşı, halkın temsili, demokrasi, hukukun üstünlüğü ve kanun önünde eşitlik prensiplerini getirmiştir. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve Fransız Devrimi'nin sonrası İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi; liberal ilkeleri modern devletin temeline yerleştirmiştir. Liberal düşüncede modern yaklaşım, keyfi iktidarın yerine anayasal düzenin ve keyfiliğin yerine akılcı yönetimin geçişidir. Ancak bazı liberaller modern demokrasinin olası zaafalarına da işaret etmişlerdir: Alexis de Tocqueville, demokratik eşitlik ideallerinin çoğunluk tahakkümü doğurabileceğini ve bireyleri ilgisiz bir konformizme sürükleyebileceğini belirtmiş; John Stuart Mill, çoğunluğun tiranlığına karşı bireysel özgürlükleri koruma gereğini vurgulamıştır. Yine de genel anlamda liberaller, modern toplumun eleştirisinden çok savunuculuğunu yapar konumdadırlar. Liberallerin ödevleri, özgürlük, eşitlik ve insan hakları gibi modern değerlerin derinleştirilmesi ve korunmasıdır.

Eşitlik, Özgürlük, Rasyonalite

Liberal gelenekte, eşitlik; öncelikle hukuki eşitlik ve siyasi eşitlik ve kanun önünde eşitlik anlamına gelir. Bütün bireyler, yasalar karşısında eşit haklara sahip olmalı, doğuştan gelen soyluluk veya kast ayrıcalıkları olmamalıdır. Bu eşitlik, liberalizmin feodaliteye karşı kazandığı büyük başarıdır. Ancak liberaller, fırsat eşitliği ilkesini de desteklerken, ekonomik sonuçlarda tam eşitlik gibi bir hedefi savunmazlar; zira insanlar yetenek ve çaba bakımından farklılık göstereceğinden ortaya çıkan rekabetçi eşitsizlikler, doğal ve hatta ilerleme için de gereklidir. Özgürlük, liberalizmin belki de en yüce değeridir. Negatif özgürlük, bireyin, başkalarının ve özellikle de devletin

müdahalesinden azade olmalı ve temel olarak, düşünce, ifade, din, mülkiyet, girişim özgürlüğü gibi haklar güvence altına alınmalıdır. John Locke için mülkiyet özgürlüğü, Stuart Mill için düşünce ve yaşam tarzı özgürlüğü gibi yaklaşımlar, liberallerin vazgeçilmezlerindendir. Bununla birlikte liberalizm, özgürlüğün herkes için geçerli olabilmesi adına hukukî bir düzen ve asgari bir devlet gerekliliğini de kabul eder ve bu nedenle de anarşizmden ayrılır. Liberal düşüncede özgürlük ve düzen birbiriyle dengelenmelidir. Mill'in Zarar İlkesine göre bireyin özgürlüğü, başkasına zarar vermeye başladığı noktada sınırlandırılabilir. Rasyonalite konusuna gelince, liberal düşünürler Aydınlanma akılcılığına büyük önem verirler. İnsanın akıl yoluyla hem kendi çıkarını hem de ortak iyiyi kavrayabileceğine dair bir iyimserlik vardır. Bu yüzden liberal siyaset teorisi, kamusal tartışma, çoğulculuk, kanıtlara dayalı politika gibi unsurları destekler. Kısaca, liberal iktidar anlayışı, anayasal akılcılık ve bireysel haklar ekseninde şekillenir: Meşru iktidar yapısı, toplumun rızasına ve hukuka dayanır ve amacı bireylerin özgürlüğünü ve çeşitliğini korumaktır. Modern devlet, liberal düşüncede; gerekliliği asgari düzeyde tutulacak bir koruyucu rolü olarak idealleştirilir. Dolayısıyla Marx'ın vurguladığı gibi iktidar, bir sınıfın diğerini kontrol etmesi olarak değil, ortak yani toplumsal sözleşmenin uygulayıcısı olarak görülür. Siyasal sistem D. Easton'a göre, toplumsal öteki sistemlerden ayrılırken "yetkeci yolla varlık ve değer dağıtımı" işlevi yüklenir. Easton'un tanımı şu 3 özellik üzerine kuruludur Siyasal sistemin değer ve varlık dağıtması; Bu dağıtımı yetkeci yolla yapması; Bu yetkeci dağıtımın bütün bir toplumu bağlaması (Oktay, 1997: 15)

Ancak uygulamada, liberal demokratik toplumlarda bile iktidarın yoğunlaşması veya ekonomik güç sahiplerinin siyasi sürece etki etmesi gibi sorunlar çıkabildiğini liberaller de kabul eder; bu noktada çözümü yine demokratik mekanizmaları ve sivil toplumu güçlendirmekte ararlar. Her bir düşünür iktidarın doğası ve etkileri konusunda farklı vurgu ve varsayımlara sahiptir. Karl Marx ve Max Weber, iktidarı toplumsal yapının bir fonksiyonu olarak ele almaları bakımından benzeşirler; her ikisi de modern toplumda iktidarın kurumsal biçimlerine odaklanır. Ancak Marx, ekonomik determinizme ağırlık verirken, Weber, ideolojik ve bürokratik çoğulculuğa vurgu yapar. Marx'a göre iktidar, üstyapı kurumları dahil her şeyin altyapıdan ekonomiden belirlendiği bir sınıf hakimiyetidir. Weber ise kapitalizmde bile devlet elitlerinin ve rasyonel otoritenin görece özerk bir gücü olabileceğini, modern devletin sadece burjuvazinin kuklası olarak görülemeyeceğini öne sürer. Bu nedenle Weber, Marx'ın tek boyutlu iktidar anlayışını fazla indirgemeci bulur ve modern toplumun elit çoğulcu bir

iktidar yapısına kaydığını düşünür ve bürokratlar, politikacılar, ve sermaye sahipleri arasında güç bölüşümünü vurgular.

Nietzsche ve Foucault ise, Marx ve Weber'in aksine iktidarı makro yapısal bir çerçeveden ziyade mikro düzeyde veya kültürel ve ahlaki düzeyde analiz ederler. Nietzsche, iktidarın görünmez yüzüne vurgu yapar. Değerler ve ahlak aracılığıyla tahakkümü ortaya koyar. Bu açıdan Marx'ın ideoloji kavramına benzer şekilde, modern eşitlik ve ahlak anlayışının aslında güçlü bireyler üzerinde kurulmuş bir tahakküm aracı olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda her ikisi de modern toplumun mevcut değerlerini sahici özgürlük ve eşitlik getirmede için eleştirir: Marx bu değerlendirmeyi, sınıfsal sömürü perspektifinden yaparken, Friedrich Nietzsche ise sürünün vasatlığı perspektifinden yapar. "Sürü sözcüğü modern anlamıyla kitle kristalleri ve kitleler, hala aynı olan daha eski bir birimden türemiştir. Bu birim sürüdür. On ya da yirmi kişilik gruplar halinde dolaşan küçük hordalar arasında sürü, komunal heyecanın ortak ifadesidir. Sürünün karakteristik özelliği büyümemesi olgusudur. Etrafı boşlukla çevrilidir ve kelimenin tam anlamıyla ona katılabilecek hiç kimse yoktur. En yakıcı dileği daha fazla sayıda olmak olan, heyecan içinde bir grup insandan oluşur"(Canetti, 2010, 97). Nietzsche ile Weber'in moderniteye dair karamsar tespitleri de ortak bir tema olarak görülebilir. Weber, demir kafesten bahsederken, Nietzsche son insan diyerek benzer bir ruh sıkışmışlığına işaret eder. Ancak Nietzsche'nin çözüm önerisi toplumsal değil, üst insan ve aristokratik değerlere dönüş gibi bireysel özelliklerdedir, Weber ise çözümünden ziyade durumu tespit etmekle yetinir ve yeni bir bakış sunmaz.

Foucault'nun konumu ise, diğer dört yaklaşım arasında en özgün olanıdır. O, Marx gibi iktidarın her yere nüfuz ettiğini düşünse de bunu tek bir egemen sınıfa bağlamaz; iktidar tek bir merkeze indirgenemez der. Bu yönüyle çoğulcu bir iktidar analizi sunar. Ayrıca Foucault, Nietzsche'nin "güç istenci" fikrini toplumsal analizde uygulamış gibidir. Nietzsche'ye göre güç aslında her aktörde vardır ve mikro eylemlerde de bu görülür. Foucault ve Nietzsche, modern insana yöneltilen eleştirilerinde de ortak yaklaşımdadırlar: Foucault, modern öznenin "normalleştirilmiş" yani itaatkâr bir ürün olduğunu söylerken, Nietzsche bunun ahlaken evcilleştirilmiş, uysal, ve sürüye ait bir varlık olduğunu söyler. Her ikisi de modern özgürlük iddiasını bir bakıma maskelenmiş bir tahakküm olarak ifade eder. Bununla birlikte Foucault, Nietzsche'den farklı olarak tarihsel ve toplumsal araştırmaya dayalı somut çözümlemeler yapar. Nietzsche ise, daha felsefi ve soyut düzeyde kalır.

Marx, Nietzsche, Weber ve Foucault'nun dördü de modernitenin getirdiği iktidar biçimlerine eleştirel yaklaşırken, liberaller; modernitenin

kendi ideallerine uygun yaşanmasını sağlamaya çalışır. Liberaller, bireyler için eşitlik ve özgürlük hedeflerken, Marx onları mevcut düzende sahte bulur, Nietzsche ise tehlikeli veya anlamsız görür, Foucault koşullu ve bağlamsal olarak değerlendirir, Weber ise formal düzeyde önemli bulsa da fiiliyatta tam gerçekleşemediğini belirterek gerçekliğini sorgular. Benzerlikler açısından bakıldığında ise, liberal yaklaşım ile Weber arasında bir paralellik kurulabilir: Weber'in kişisel değerleri liberal-demokratik olarak değerlendirilebilir. Weber, Alman anayasasının hazırlanmasına katılmış, temsili demokrasiyi desteklemiş bir liberaldir. Bu yüzden Weber, iktidarın meşruiyeti konusunda; hukuk devleti, parlamenter denetim gibi liberal ilkelere önem verir. Fakat Weber, sosyolog kimliğiyle, liberal ideallerin tek başına iktidar olgusunu açıklamaya yetmediğini, modern toplumda seçkinlerin ve bürokrasinin kaçınılmaz rolü olduğunu ortaya koyar ve bu yaklaşımı bir tür elitler kuramı olarak da okunabilir. Diğer yandan, Marx ve liberalizm zıt kutuplardadır: Marx, liberal hak ve özgürlük söylemini burjuva ideolojisi olarak mahkûm eder ve gerçek özgürlüğün ancak sınıfsız toplumda geleceğini savunur. Liberalizm ise Karl Marx'ın önerdiği proleter diktatörlüğü yani işçi sınıfı iktidarını, geçici bile olsa bireysel haklar açısından kabul edilemez bulur; tarih de iki düşüncüyü karşı karşıya getirmiştir. Nietzsche ve liberalizm de uyumsuz: Liberalizmin eşitlikçi ve demokratik özünü, Nietzsche köle ahlakı diyerek hor görür. Foucault'nun liberalizmle ilişkisi daha nüanslıdır; Foucault doğrudan liberal bir aktör olmamakla beraber geç dönem çalışmalarında biyo-iktidar analizleri içinde liberal yönetimselliğin özellikle refah devleti ve neo liberal dönemlerin tekniklerini incelemiştir. Kimi düşünürler, Michel Foucault'nun iktidar analizlerinin liberalizmle örtük bir diyalogu olduğunu iktidarı sınırlamanın yollarını araştırdığı öne sürerler, ancak bu tartışmalıdır.

Friedrich Nietzsche, Karl Marx, Max Weber, Michel Foucault gibi düşünürler ve Liberal Yaklaşımlar ekseninde iktidar anlayışları, kolektif yapısalcı yaklaşımdan bireysel psikolojik yaklaşıma; normatif savunuculuktan, eleştirel genellemelere kadar uzanan geniş bir yelpaze sunar. Bu düşünürlerin ortaya koyduğu farklı bakış açıları; iktidar tanımlamasının tek bir teoriyle tam olarak açıklanmaya yetmeyecek kadar karmaşık bir olgu olduğunu gösterir.

Michel Foucault ve İktidar

Fransız düşünür Michel Foucault, önemli iktidar kuramcılarındandır ve modern dönem iktidar söylemini, hiçbir şekilde temsiliyetçi özelliği olmayan ve hümanist olmayan bir süreç olarak ele almaktadır. "Foucault'a göre iktidar; dağılmış, belirsiz, şekilsiz, öznesiz bir olgudur ancak bireylerin fiziksel gövdelerini ve toplumsal kimliklerini oluşturmaktadır. Buna göre iktidarı bir üst yapı kurumu olarak gören ya da sınıf ilişkilerine bağlayan

bütün modern kuramların yadsınması gerekir. Foucault için iktidar her şeyi düzenlemektedir ama mutlak değildir, parçalanmıştır, çoğulcudur ve beraberinde direnmeyi, mücadeleyi getirmektedir”(Foucault, 2000, 142) .

Michel Foucault, iktidarın kaynağını belli bir yapıya ya da belli bir merkeze, yani iktidarın tepe noktasındaki kuruma yerleştiren bütün çözümlemeleri reddeder. “Siyasal iktidar, toplumun kim tarafından, hangi ilkelerle ve nasıl yönetileceğini belirler. Meşruiyet, otorite, itaat ve toplumsal düzen gibi unsurları kapsayarak siyaset ilişkilerini şekillendirir. Aynı zamanda iktidarın kaynağı, güç kullanımı ve yasallık çerçevesinde toplumsal yapıyı düzenler”(Cox ve Furlong, 1985, 9). Düzeneklerin, iktidar uygulamalarının, işleyişlerinin bunların etkili tahakküm biçimlerini uygulamaya çalışılan belirli bir sınıfa ait olmadığını söyleyerek Marxist kuramı eleştirmektedir. “Ona göre iktidar hiyerarşik bir güç, merkez ya da özne değildir. Sayısız ilişki örgüsü olan, önceden kestirilemeyen bir şebekedir. Bunun yanında iktidar belli kişilerin mülkiyetinde de değildir. İktidar öyle bir ilişkiler şebekesi veya yönden A devletine bağımlı B devleti, A devletinin hiçbir zorlaması olmadığı durumlarda bile, içinde bulunduğu ekonomik bağımlılık halinden dolayı A devletinin isteklerine kendiliğinden uyar”(Lukes, 1997, 631).

Foucault’a göre eşitsizlik olarak iktidar durumunda; toplumdaki sınırlı kaynaklardan etkin olarak yararlanma ve onları kullanma konusunda grupların sahip oldukları kapasite ya da güce odaklanılır. A, B’ye göre toplumdaki kaynaklardan ne kadar pay almaktadır. İktidara ilişkin bir diğer görüş ise iktidarın uzlaşmaya dayalı bir oluşum olduğunu savunur. Bu görüşe göre, toplumdaki değişik kesimlerin çıkarları arasında çatışma olsa bile bir sosyal kesimin ya da toplumsal aktörün kazancı diğer tarafın kazancına engel olmaz; toplumdaki tüm kesimler herhangi bir durumdan ortak kazanç elde edebilirler. “Toplumda, toplumsal norm ve değerler etrafında bir konsensüs oluştuğu için toplumun temeli çatışmaya değil uzlaşmaya dayanır. Thomas Hobbes gibi bir iki istisna dışında liberal düşünürler bu tip bir toplum ve iktidar anlayışından yarıdılar”(Lukes, 1997, 632) .

İktidarın Tanımı ve Kaynağı

Michel Foucault, iktidar kavramını klasik egemenlik modellerinden tamamen farklı bir şekilde ele alır. Foucault’ya göre iktidar her yerdedir; çünkü sadece devlette, sınıfta veya bir grubun elinde değil, toplumun her ilişkisinde dolaşımdadır. İktidar, belirli kişi ya da kurumların sahip olduğu bir mülk değil, söylemlerde, bilgi sistemlerinde ve gündelik pratiklerde vücut bulan bir ilişkiler ağıdır. Foucault’nun ünlü ifadesiyle: İktidar her yerdedir; çünkü her yerden gelmektedir şeklindeki bakış açısı, iktidarı

merkezi ve görünür kralın ve devletin iktidarı olmaktan çıkarıp dağınık ve mikro düzeyde işleyen bir şey olarak tanımlar. İktidar ne bir ajandır ne de salt bir yapı; onu bir meta iktidar, toplumu baştan aşağı kateden bir hakikat rejimi olarak görür. Bu rejim, toplumda neyin doğru veya neyin yanlış sayılacağını belirleyen bilgi ve söylem kalıplarıyla işler. Michel Foucault, iktidar ve bilgi bileşimini vurgulayarak, bilginin iktidarı ürettiğini, iktidarın da bilgiyi şekillendirdiğini belirtir. Tıp, psikiyatri, kriminoloji gibi modern bilimler, bireylerin bedenlerini ve davranışlarını tanımlarken aynı anda onları kontrol etmenin yollarını da sunar. Bu nedenle iktidar, sadece yasaklayan veya cezalandıran değil, üreten bir yapıdır: bilgiyi üretir, öznelere tanımlar ve böylece gerçekliği de inşa eder.

Toplum ve Birey: Disiplin ve Biyopolitika

Michel Foucault, iktidarın toplum ve birey üzerindeki etkilerini özellikle disiplinler iktidar ve biyopolitika kavramlarıyla açıklar. Geleneksel iktidar modeli, hükümlerin uyrukları üzerindeki görünür cezalandırma, yasa koyma gibi egemenlik eylemlerine odaklanırken; modern çağ iktidar modeli, daha incelikli ve görünmez tekniklerle işler. Foucault, 18. ve 19. yüzyılda ortaya çıkan hapisane, akıl hastanesi, kışla, okul gibi kurumlarda bedenlerin disiplin altına alınmasını inceler. Jeremy Bentham'ın dairesel hapisane tasarımı yani Panoptikon metaforu aracılığıyla, modern toplumda bireylerin sürekli gözetim tehdidiyle içselleştirdikleri bir denetim mekanizmasını anlatır. "Toplumlar, güvenliklerini sağlamak ve mevcudiyetlerini devam ettirmek için, tarihin her döneminde çeşitli önlemler alma zorunluluğu hissetmişlerdir. Bu önlemler, bir yandan toplumun üyesi olan bireyler ile grupların davranışlarının yönlendirilmesi ve sürekli olarak izlenmesi, diğer yandan da toplumlararası ilişkilerde toplumun devamlılığının sürdürülmesine yönelik uygulamaların geliştirilmesi anlamına gelir. Bu pratikler, genel anlamda toplumsal denetim olarak adlandırılır"(Olgun, 2008, 23). Bu disiplinler iktidar yaklaşımı sayesinde bireyler, sanki sürekli izleniyormuş gibi kendilerini denetler hale gelirler ve bu şekilde de iktidar, bireyin içine işler ve onu itaatkâr bedene dönüştürür. Dahası, devletler modern dönemde sadece bireyleri değil, nüfusu bir bütün olarak düzenlemeye yönelmiştir; doğum, ölüm, sağlık, cinsellik gibi alanları gözeterek biyopolitik bir iktidar uygularlar. "Bu bio iktidarın kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir ögesi olduğu kuşku götürmez; çünkü kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla sağlanmıştır"(Foucault, 1993, 144). Foucault, modernite kavramına eleştirisini, iktidar ekseninde yapar: Aydınlanma çağıyla birlikte akıl ve bilim yükselirken, bunlar insanları özgülleştirmekle kalmamış, aynı

zamanda daha derin bir normalizasyon ve kontrol ağı üretmiştir. Delilik, suça eğilim, cinsellik gibi olgular bilimsel söylemlerle tanımlanıp tedavi veya ıslah adı altında denetim altına alınmıştır. Foucault'ya göre modern toplum, dışsal baskıdan çok içselleştirilmiş disiplinle ayakta durur.

Eşitlik ve Özgürlük

Michel Foucault, geleneksel anlamda etik normlar koymaktan kaçınsa da, çalışmaları modern toplumun özgürlük ve eşitlik söylemlerine eleştirel bir ışık tutar. Örneğin modern hukuk herkese eşitlik ve haklar tanıırken, aynı toplum içinde hapishaneler, tımarhaneler, eğitim sistemi yoluyla bireyler farklı şekillerde kategorilere ayrılır ve normal/ anormal, sağlıklı/ sapkın gibi ikilikler üzerinden eşitsiz muamelelere tabi tutulur. Bir toplum delileri, suçluları tanımlayıp tecrit ederek aslında kendi normallik sınırlarını çizer. Bu yüzden Foucault, mutlak bir özgürlük durumunun olmadığını, iktidar ilişkilerinin olduğu her yerde direniş imkânlarının da olduğunu söyler. Özgürlük, iktidarın tamamen yokluğu değil, iktidar ağları içinde hareket edebilecek alanlar açılmasıdır. Foucault, rasyonalite kavramına da eleştirel yaklaşır: Kantçı anlamda evrensel bir akıl eleştirisi yerine, belirli tarihsel dönemlerde akılcılık adına ortaya konulan bilgi biçimlerinin ardındaki iktidar işleyişini araştırır. Mesela psikiyatri biliminin akılcı söylemi, deliyi akıl hastası olarak tedip etmenin rasyonel gerekçesini sunar; ya da kriminoloji, suçluyu “ıslahevine” kapatmayı bilimsel olarak meşrulaştırır. Foucault, hakikat rejimleri kavramıyla, her toplumda geçerli sayılan doğruların aslında iktidarca kurulduğunu ve bunların tarihsel olarak göreceli olduğunu göstermeye çalışır. Foucault iktidarı, toplumun en mikro düzeylerine nüfuz eden, bireylerin bedenini ve özünü şekillendiren bir güç ilişkileri ağı olarak görür. Modernitenin akıl ve ilerleme söyleminin altında yatan iktidar tekniklerini açığa çıkararak, modern özgürlük iddialarının sınırlarını gösterir. Onun analizinde eşitlik ve özgürlük, mutlak değerler olmaktan çok, iktidar mücadelesinin sürekli yeniden tanımladığı ve sınırladığı olgulardır. Bu nedenle Foucault, ne tamamen karamsar bir determinizmle iktidarın her şeyi kuşattığını iddia eder zira iktidarın olduğu her yerde direniş de vardır, ne de Aydınlanmacı bir iyimserlikle akıl ve özgürleşmenin zaferini ilan eder. İktidar olgusu her zaman mevcut olduğundan, özgürleşme de ancak yerel mücadeleler yoluyla, belirli iktidar biçimlerini hedef alarak mümkündür. “Foucault, 1968 yılından beri olan şey ve belki de 1968'i ortaya çıkaran şey ciddi biçimde anti Marksist olan şeydir diyordu. Belirli baskı biçimlerine karşı çıkan hareketlerin, bütüncül biçimde sınıf sömürüsü üzerine odaklanan tarihsel materyalizm çerçevesi içine oturtulamayacağına inanıyordu”(Callinicos, 2007, 411).

Karl Marx ve Burjuvazi İktidarı

Karl Marx, içinde var olduğu dönemin eski dönemlerden farklı radikal bir değişim sürecine işaret ettiği konusunda çağdaşları ile hemfikirdir, ancak yeni dönemin iktidarı olan burjuva iktidarını da eleştirir. Marx, burjuvazinin uluslararası pazarlara açılmasını, feodalizm, ataerkil düzen ve pastoral yapı gibi geleneksel ilişkileri değişime uğratmasının ardındaki rasyonaliteyi anlar, kabul eder; ancak burjuvazinin istekleri uğruna toplumun ödemek zorunda kaldığı bedelleri de görmezden gelemey ve bu konuda eleştirilerini ortaya koyar. Karl Marx, yine de burjuvazinin tutarlılığını sorgulamaz. Burjuvazinin yani aklın ve bilimin ürettiği bilginin, insan mutluluğunun aracı olduğu konusunda hemfikirdir. Marx'ın eleştirilerinin hedefi bu mutluluğu paylaşma aracı olan kapitalizme dairdir. Marx'ın emeğin yabancılaşmasına ilişkin eleştirisi bir iktidar eleştirisi olarak karşımıza çıkar. Marx'a göre yabancılaşma olgusu; bireyin veya toplumun eylem veya içinde bulunan şartlar neticesinde kendi etkinliğinin sonuçlarına, ürünlerine, yan etkilerine, içinde yaşadığı topluma, doğaya ve kendi özgün kapasitesine yabancı duruma gelerek bütünselliğini kaybetmesi eylemlerinin zaman ve mekandan koparılarak amaçlarından bilinçsiz hale dönüşmesi durumudur..

Karl Marx, iktidar kavramını, siyasi iktidar kavramı üzerinden açıklar. Marx, bireyleri toplumsal yaşam alanları içinde değerlendirir; bu sebeple kolektif iktidar anlayışına sahiptir. O'nun yaşadığı dönemin iktidarına ilişkin eleştirisi burjuva sınıfına ait olan kapitalist iktidara dairdir. Kapitalist iktidar, egemen sınıftır yani kapitalist toplumda üretim araçlarından sermayeye sahip olan burjuva sınıfıdır. Marx'ın etkisi ne yazık ki tarihsel süreçte olumlu yönde gerçekleşmemiştir. Steven Lukes iktidarı "Marx modern devlet iktidarını Komünist Manifesto da yer alan ve 1850 yılına kadar olan dönemde benimsediği indirgemeci devlet anlayışına göre, "tüm burjuva sınıfının ortak işlerini yürüten bir komiteden başka bir şey değildir"(Lukes, 1997, 633) diyerek tanımlamıştır.

İktidarın Tanımı ve Kaynağı

Karl Marx'a göre toplumsal iktidar temelde sınıfsal egemenliğin bir aracıdır. Siyasal iktidar ise aslında, bir sınıfın diğer sınıfı baskı altına almasının örgütlenmiş gücünden başka bir şey değildir. Bu anlamda iktidar, kapitalist toplumda üretim araçlarını elinde tutan burjuvazinin elinde yoğunlaşır; ekonomik yapı (altyapı) iktidarın asıl kaynağıdır. Marx açık bir iktidar tanımı yapmasa da, onun perspektifinde iktidar çoğunlukla zor ile özdeşleşir ve egemen sınıfın kendi çıkarlarını toplumun geneline dayatmasıdır. "Sermaye ve emek ilişkisinin, kapitalist ile işçi arasındaki ilişkisinin yeniden

üretimi ve yeni üretimi, üretim ve değerlendirme sürecinin başlıca sonucu olarak görülmektedir. Bu toplumsal ilişki, bu üretim ilişkisi, gerçekte sürecin maddi sonuçlarından çok daha önemli bir üründür. Gerçekten, bu süreçte işçi kendi kendini emek kapasitesi olarak ve kendi karşısı olarak sermayeyi üretmekte, kapitalist ise kendi kendini sermaye olarak ve kendi karşısı olarak canlı emek kapasitesini üretmektedir”(Nişanyan, 2008, 417). Üretim araçlarının mülkiyetine sahip olan egemen sınıf, bu ekonomik gücü politik ve ideolojik iktidara da dönüştürerek kendi hâkimiyetini sürdürür. İktidar sıfır toplamı görülür; egemen sınıfın kazancı, ezilen sınıfın kaybıdır. Marx, kapitalist düzende devlet iktidarını da burjuva sınıfının bir aracı olarak görür. Örneğin modern devletin “tüm burjuvazinin ortak işlerini yönetmek üzere kurulmuş bir komite” olduğunu ifade eder. Bu bakış, iktidarın kaynağını ekonomik altyapıya, yani üretim araçlarının mülkiyetine dayandırır. “Marx’a göre burjuva aktivizmindeki ironi, burjuvazinin kendini en zengin olanaklardan koparmak zorunda olmasında yatar. Burjuvazinin açtığı tüm o olağanüstü etkinlik tarzları dururken bu sınıfın mensupları için gerçekten anlam taşıyan tek etkinlik para kazanmak, sermaye biriktirmek, artı değere el koymaktır”(Bermann, 1994, 133).

Toplum, Birey ve İdeoloji: Marx, toplumdaki egemenlik ilişkilerinin ideoloji aracılığıyla gizlendiğini vurgular. “Öncelikle Marx, ideoloji kelimesini, toplumun kalıcılığı için gerekli bir toplumsal onay ve rızanın kendiliğinden ve akla uygun biçimde elde edilmesinin mümkün olmadığı durumlarda bile toplumların varlıklarını sürdürebilmelerinde etkili olan belli bilinç biçimlerine atfen kullanan ilk yazardır”(Çelik, 2005, 102-103). Egemen sınıf, yalnızca zor yoluyla değil, ideolojik hegemonya kurarak da iktidarını devam ettirir. Aile, eğitim sistemi, din, hukuk, medya gibi üstyapı kurumları, mevcut sınıf egemenliğini meşrulaştıran fikirleri yayar. “Marx’ın kutsal olan her şeyin dünyevileşmesinden dem vuran sözleri, Tanrının var olmadığına dair 19. Yüzyıl materyalizminin standart önermesinden çok daha karmaşık ve daha ilginçtir”(Bermann, 1994, 128). Bu sayede iktidar ilişkileri, sanki doğal ve değişmezmiş gibi bireylere benimsetilir; baskı açıktan görülme bile sömürü devam eder. Marx’a göre modern birey, kapitalist düzende özgür bir bireymiş gibi görünse de aslında ücretli emekçi olarak yaşamını sürdürebilmek için emeğini satmak zorundadır. Bu durum, özgürlük görünümü altında bir bağımlılık ve tahakküm ilişkisi gizler.

Modernite Eleştirisi

Marx, modern kapitalist toplumu ilerlemeci bir tarih anlayışıyla eleştirel biçimde analiz eder. Kapitalizm, feodaliteye kıyasla üretici güçleri muazzam geliştirmiş, ancak beraberinde yabancılaşma, eşitsizlik ve sınıf çatışması

getirmiştir. Marx, kapitalizmi adaletsiz ve kendi iç çelişkileri nedeniyle sürdürülemez görür; ona göre modern toplum, sınıf karşıtlıkları üzerine kuruludur ve bu çelişkiler nihayetinde proleter devrimle aşılabacaktır. Eşitlik ve özgürlük gibi kavramlar, liberal toplumda yalnızca kâğıt üzerindedir; gerçek eşitlik, sınıf ayrımlarının ortadan kalkmasıyla mümkün olacaktır. Marx, liberal hukuki eşitliğin ekonomik eşitsizliği gizlediğini düşünür. Gerçek anlamda özgürlük ise, insanların üretim araçları üzerindeki ortak mülkiyeti sayesinde sömürüye maruz kalmadan, yaratıcı potansiyellerini gerçekleştirebildikleri bir komünist toplumda hayat bulacaktır. Marx, rasyonalite konusunda Aydınlanma düşüncesini büyük ölçüde paylaşır; tarihsel gelişimin bir mantığı olduğuna ve işçi sınıfının bu süreci bilinçli bir şekilde ilerleterek kurtuluşa ulaşacağına inanır. Ancak mevcut düzende rasyonel görünen serbest piyasa yasaları, hukuk sistemi gibi toplumsal düzenlemelerin aslında egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eden ideolojik bir karakter taşıdığını savunur. Dolayısıyla Marx'ın iktidar anlayışı, eşitsizlik üreten ekonomik yapıya kökten eleştiri getirir ve özgürlük eşitlik ideallerini ancak bu yapı dönüşürse gerçek anlamda hayata geçecek kavramlar olarak görür.

Friedrich Nietzsche'nin İktidar Algısı

Nietzsche'nin iktidar anlayışında güç öteki dünyada ya da başka yerde değil yaşamın kendisindedir. Eyleyen ile eylem arasında fark yoktur. İnsan kendi bütünlüğünde var olur, eylem yaşamın gerçekliğidir, eyleme eşlik etmeyen bilgi ise lükstür. Bu nedenle insan tanımı, bilginin hangi eyleme yol açtığını bilmekle mükelleftir. Güçlü bir yaşam yaratmak zorunluluğundadır, yaratma ise bu dünyadadır. Nietzsche'nin üst insanı iktidar talep eden, gücü isteyen, yaratan asil insandır. Asil insan değerler yaratarak ilk olarak her şeye belirli bir yücelik atfeder(Lukes, 1997, 633) .

Nietzsche için güç istenci, hayatın tüm değerlerinin kaynağıdır. Nietzsche'nin Tanrının ölümünü ilan etmesi, yaşamın olumlanma mecburiyetini getirir. Nietzsche'nin iktidarı güç istenci olarak tarihin her döneminde ve her ilişkide gören yaklaşımı onun düşüncelerinin siyasi ideolojiler eksenine çekilmesine engel olamamıştır. “O’nun eserlerinde siyasi bir doktrin veya ideoloji yoktur; demokrasi, devlet, sosyalizm, liberalizm eleştirileri, modern dönemde dini liderlikten, siyasi liderliğe geçen bireylere yöneliktir. Bütün bu eleştiriler modern dönemin eleştirileridir ve Nietzsche'nin nihilizm anlayışı çerçevesinde değerlendirilmelidir. Nietzsche'nin modern dönemin siyasi yapılarına ilişkin eleştirilerini bir yere bağlamak gerekirse bağlanabileceği tek yer yine Nietzsche'nin “amor fati” sidir”(Marshall, 1999, 456-457).

İktidarın Tanımı ve Kaynağı

Friedrich Nietzsche, iktidar kavramına ahlak felsefesi ve insan doğası açısından yaklaşır. O, iktidar denildiğinde, en temelde canlıların sahip olduğu güce sahip olma istencini anlar. Nietzsche'ye göre hayatın itici özü güç istemidir; tüm canlılar güçlerini artırmaya yönelik bir iradeyle davranırlar. Nietzsche bir aforizmasında “İyi nedir? – İnsanda güç duygusunu, güç istencini, bizzat gücü yükselten her şey” derken; “Kötü nedir? – Zayıflıktan doğan her şey” diyerek “iyi” yi güçle özdeşleştirirken, “kötü” yü de güçsüzlükle özdeşleştirir. Burada söz konusu olan, dar anlamıyla siyasi iktidardan ziyade, bireyin kendi yaşam enerjisi ve yaratıcı kudretidir. Nietzsche'nin güç istenci, bir kişinin başkalarını zorlaması değil, öncelikle kendi kendini aşması, engelleri yenerek varoluşunu güçlendirmesidir. O yüzden Nietzsche, iktidarı ele alırken geleneksel ahlâkın ötesine geçen bir perspektiften bakar: Güç, yani iktidar, yaşamın olumlanmasıyla ilgilidir ve hayatta kalmanın değil, üstün gelmenin, direnci yenmenin hazzıyla ilgilidir.

Toplum ve Birey: Ahlâkî İktidar ve Modernite Eleştirisi

Nietzsche'ye göre toplumlarda iktidar, sadece fiziksel veya politik zorlama ile değil, ahlâk değerleri yoluyla da kuruludur. Tarihsel olarak “efendi ahlakı” ve “köle ahlakı” şeklinde iki temel ahlâk tipi tanımlar. Efendi ahlakı, soyluların ve güçlülerin değer sistemi olup iyiyi, güçlü, soylu ve hayatı dolu dolu yaşayan ile özdeşleştirirken; köle ahlakı, güçsüzlerin tepkisel olarak geliştirdiği değerler sistemidir ve güçlülerin değerlerini kötü ilan edip zayıflığı erdem haline getirir. “Nietzsche, iyi ve kötü değerlendirmelerinin, yönetici sınıfın kendini ve kendi yaşam tarzını doğrulamasına izin veren aristokratik toplumlarda ortaya çıktığını savunur. Ortak özellikleri bireyin başkalarının yararına kendini inkar etmesi düşüncesi olan Hristiyan ve modern ahlak anlayışlarında, açık bir isyan olmaktan çok, soyluların ahlak değerlerini tersine çevirme biçimini alan ince isyan, toplumun aşağı kesimlerinin efendilerine isyan etmesinden kaynaklanır”(Callinicos, 2004, 182). Nietzsche'nin moderniteye eleştirisi işte bu noktada devreye girer.

Hristiyanlık ve modern demokratik idealler Eşitlik, alçak gönüllülük, evrensel insan hakları gibi idealler Nietzsche'ye göre aslında köle ahlakının zaferidir. Zayıf olanların duyduğu hıncın sonucu, güçlüleri kınamak ve herkesin eşit olduğu bir sürü ahlakı oluşturmak için geliştirilmiş değerler sistemi modern ahlakın da temelidir. Nietzsche bu nedenle modern toplumdaki eşitlik fikrine derin bir şüpheyle bakar; eşitlik talebi, üstün nitelikli bireyleri aşağıya çekerek sıradanlığı yüceltir. Nitekim Nietzsche'nin felsefesinde herkesin eşit değeri ve haysiyeti olduğu yönündeki modern

liberal ahlaki ilke geçerli değildir; o açıkça eşitlik karşıtı bir konumdadır ve “her bireyin eşit değeri vardır” varsayımını reddeder. Nietzsche, özgürlük kavramını da bu çerçevede sorgular; çoğunluğun bahsettiği herkesin fikrini söyleyebilmesi gibi bir özgürlük yerine, seçkin birkaç bireyin kendi değerlerini yaratabilme özgürlüğünü önemser. Üstün insan idealiyle kastettiği birey, sürü ahlakından kopup kendi iradesini üstün bir hayat projesine dönüştüren, kendini aşan bireydir. Bu anlamda özgürlük, çok az bireyin erişebileceği bir kendini gerçekleştirme sürecidir. Rasyonalite konusuna gelince, Nietzsche, Aydınlanma’nın salt akılcı ve bilimci tutumunu eleştirir. Ona göre modern uygarlık, akli ve bilimi putlaştırıp hayata anlam veren sezgi, sanat, trajedi gibi güçleri değersizleştirmiş, bu da nihilizme yol açmıştır. Nietzsche, aklın eleştirel kullanımını reddetmez fakat yaşam karşıtı bulduğu soyut ahlakçılık ve bilimsel dogmatizmi eleştirir. Özellikle Socrates’ten beri gelen rasyonel düşünce geleneğinin, içgüdüleri ve güçlü duyguları baskıladığını söyler. Sonuç olarak Nietzsche’nin iktidar anlayışı, ahlaki ve kültürel düzeydedir: Modern toplumda iktidar, sürü zihniyeti ve onun “eşitlikçi” değerleriyle egemenlik kurmuştur; buna karşılık gerçek anlamda güçlü birey, bu değerleri tersine çevirip kendi iktidarını (yaratıcı gücünü) ortaya koyandır. Nietzsche, moderniteyi çöküş ve nihilizmle malul görürken, buna çözüm olarak yeni değerlerin yaratılmasını ve insanın kendini aşmasını önerir. Eşitlik ve geleneksel özgürlük anlayışını bir yanılsama veya zayıfların komplosu olarak görmesi bakımından, bu konularda Marx ve liberal düşünceden keskin biçimde ayrılır.

Max Weber ve İktidar Kuramı

Max Weber’in iktidar kavramına ilişkin kuramları sosyal bilimlerin de temel kuramları olmuştur; çünkü Weber, Nietzsche’nin rasyonalizm eleştirisi üzerindeki felsefe örüntüsünü yok sayıp sosyoloji bağlamında tartışmıştır. Weber’in iktidar kavramı çerçevesinde tartıştığı temel kavramlar; egemenlik, egemenliğin kaynakları, bürokrasi ve kapitalizmin, protestan ahlakına dayalı rasyonalizasyonudur. Modern dönem öncesi toplumlar din, gelenek veya kişisel karizma gibi irrasyonel inançlar veya düşünce sistemine dayanırken, modern toplum yapılanması, mantığa ve kendi düşünce ve örgütlenme sisteminin asıl temel olarak akla başvurur. “Weber, anlamaya yönelik yöntem çerçevesinde iktidara yönelik en kapsamlı tanımı yapar; bu tanım iktidarı eşitsizliği içeren asimetrik bir ilişki olarak görür. Erk, bir toplumsal ilişki içinde, neye dayalı olursa olsun, kendi istencini, dirençleri bile aşıp yerine getirebilme olasılığını anlatır”(Giddens, 1999, 51) der. Weber’e göre iktidar bir yeterlilik göstergesidir. İktidar, toplumsal aktörlerden herhangi birinin, gücünü nereden aldığı önemli olmaksızın diğerlerine rağmen kendi iradesini

gerçekleştirebilme yetisidir. Bu tanıma göre her süreçte ve her ilişkide iradesi gerçekleşen aktör, iktidar olarak görülür.

İktidarın Tanımı ve Kaynağı

Max Weber, iktidarı toplumsal eylem ve otorite kavramları çerçevesinde tanımlar. Max Weber, iktidar; bir toplumsal düzende, bir öznenin dirençle karşılaşması durumunda bile yine kendi iradesini kabul ettirmesi sonucudur şeklinde tanımlama yapar. Bu değerlendirme, iktidarı bir bireyin ya da grubun diğerleri üzerindeki isteğini dayatma kapasitesi olarak ortaya koyar. Ancak Weber, iktidar ile meşru otorite arasında önemli bir ayrım yapar. Ona göre her iktidar ilişkisinin meşru olarak kabul edilmesi gerekmez; zora dayalı, çıplak iktidar da mümkündür. Toplumda iktidar farklı kaynaklardan gelebilir: ekonomik güç, sosyal statü veya örgütsel konum. Weber bu üçünü, toplumsal statü gruplarının ve sınıfların temeli olarak sıralar. Weber özellikle meşruiyet temeline dayanan üç tip otoriteyi ünlü sınıflandırmasında ortaya koymuştur: Geleneksel otorite meşruiyetini gelenek ve alışkanlıklardan alır, karizmatik otorite meşruiyet kaynağı liderin olağanüstü nitelikleri veya kutsal ve karizmatik kabul edilmesidir. rasyonel ve hukuki otorite meşruiyetini yazılı kurallar ve yasalardan alır. Weber'in bu tasnifi, modern toplumda iktidarın kaynağının giderek akılcı-hukuki zemine kaydığını, geleneğin ve karizmanın ikincil hale geldiğini belirtir. Nitekim Weber, modern devletin meşru fiziksel şiddet tekeline sahip olduğunu söyler; burada bahsi geçen “meşru” vurgusu, iktidarın hukuk düzenine dayanmasına işaret eder. Max Weber ayrıca, siyasal iktidarın dağılımını analiz ederken Marx'tan farklı olarak, sadece ekonomik sınıfa bakmaz; bürokrasi ve devlet elitlerinin özerk gücüne dikkat çeker. Marx kapitalist toplumda politik iktidarın burjuvazinin ekonomik egemenliğinin bir yansıması olduğunu savunurken, Weber modern toplumun belirleyici özelliğinin rasyonelleşme ve buna bağlı gelişen karmaşık devlet bürokrasileri olduğunu ileri sürer. Weber'e göre sanayi toplumlarında gerçek iktidar, üretim araçlarını ellerinde bulunduranlardan ziyade, büyük ölçekli bürokratik organizasyonların yöneticilerinin eline geçebilir, çünkü bürokrasi, toplumu idare eden somut mekanizmadır.

Toplum, Birey ve Modernite Eleştirisi

Max Weber, modern toplumu, rasyonalizasyon süreciyle karakterize eder. Ona göre modernite, geleneksel değer ve inançların çözümlenerek, yerine hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ve kontrol edilebilirlik ilkelerinin egemen olması demektir. Bu dönüşüm en iyi bürokrasi örneğinde görülür: Bürokratik örgütlenmeler, açık bir hiyerarşi, iş bölümü, yazılı kurallar ve liyakat esasına göre işlerler ve bu sayede son derece etkin ve düzenli bir yönetim sağlarlar.

Ancak Weber, bu sürecin karanlık yönlerine de işaret eder. Modern bürokrasi, amaçlarına ulaşmada etkin olsa da, aynı zamanda insanları demir kafes içine hapsedme potansiyeline sahiptir. Bürokratik iktidar, herkesin formel olarak eşit kurallara tabi olduğu, ama bireysel yaratıcılık ve özgürlüğün daraldığı bir dünya yaratır. Max Weber, rasyonelleşmenin getirdiği dünyanın büyü bozumu ile, modern insanın anlam arayışında bir boşluk hissedebileceğini söyler.

Modernite Eleştirisi

Max Weber, açıkça bir modernlik karşıtı tavır almamış olsa da, modern toplumun problemlerine çok nüfuzlu bir eleştiri getirmiştir. Özellikle kapitalizmin ve bürokrasinin ilerlemesiyle birlikte, insanların geleneksel inanç ve değerlerinin gerilediğini, fakat yerini her zaman tatmin edici yeni değerlerin almadığını gözlemlemiştir. Sonuç, amaçsız bir araçsallık olabilir: Bürokratlar kural uygulamayı amaç haline getirirken, asıl insani amaçları unutulabilir ya da göz ardı edebilirler. Weber, sosyalizm gibi alternatiflerin de bu sorunu çözemeyeceğini, aksine devlet bürokrasisini daha da güçlendirebileceğini düşünür.

Eşitlik, Özgürlük, Rasyonalite

Max Weber'in iktidar anlayışında eşitlik, daha çok hukuki-formel anlamdadır. Rasyonel-hukuki otorite altında herkes kural olarak yasa önünde eşittir ve bu liberal bir değer olarak görülür, ancak Weber toplumsal statü ve sınıf farklılıklarının fiyiyatta devam ettiğini vurgular. Hatta modern toplumda sınıf, statü ve parti konumlarının farklı dağılımları nedeniyle çok boyutlu bir eşitsizlik yapısı vardır. Özgürlük bakımından Weber, karizmatik liderliğin ve siyasi katılımın önemine inanırdı, ancak genel olarak kitlelerin geniş ölçüde temsili demokrasi yoluyla sınırlı bir katılımı olabileceğini, bireylerin karar alma süreçlerinden uzaklaştığını görür. Bürokratik yönetim altında birey, belirli prosedürlere uymak zorunda bir dişliye dönüşebilir. Max Weber, bu yüzden liberal demokrasiyi umutsuz bir iyimserlikle destekler: En iyi hükümet biçiminin rekabet eden siyasi liderler ve partiler aracılığıyla, bürokrasinin sınırlanabildiği bir sistem olduğunu düşünür, fakat bunun bile gerçek anlamda vatandaşların özgürlüğünü tam sağlayamayabileceğini belirtir. Weber'in kendisini ümitsiz bir liberal olarak tanımlaması bu yüzdendir. Rasyonalite ise Weber'in anahtar kavramıdır: Moderniteyle gelen rasyonel düşünce ve örgütlenme ilkeleri toplumu kökten değiştirmiştir. Weber, araçsal aklın üstünlüğünün, değer aklını geri plana ittiğini, bunun da insanlığa hem büyük ilerlemeler hem de duygusal ve ruhsal tatminsizlik getirdiğini söyler. Özetle söylemek gerekirse, Weber'in iktidar analizi,

modern toplumun sosyolojik bir çözümlemesidir: İktidar, sadece ekonomik çıkar meselesi değil, aynı zamanda meşruiyet, otorite tipleri ve örgütsel yapı meselesidir. Modern çağda iktidarın kurumsallaşması ve onu şahsi zulüm şeklinden daha soyut ama daha nüfuz edici bir hale getirmiştir. Weber, Marx'ın vurguladığı sınıf iktidarını kabul etmekle birlikte, modern devlet elitlerinin ve bürokrasinin görece özerk ve belirleyici gücüne dikkat çekerek iktidarın kaynağı konusunda daha çoğulcu bir perspektif sunar.

Teorisyenlerin İktidar Yaklaşımlarının Karşılaştırılması

İktidar tanımı açısından karşılaştırma

Karl Marx

Marx'a göre iktidar; bir sınıfın diğerini baskı altına alma aracıdır; özünde sınıf egemenliği ve zora dayalı hakimiyet anlamına gelir.

Friedrich Nietzsche

Nietzsche, iktidarı; yaşamın temel itici gücü olan güç istenci düzleminde ele alır; iktidar; gücü artıran, ahlaken iyi olan ve üstün kılan her şey şeklinde tanımlanır.

Michel Foucault

Her ilişkide kendini belli eden, her yerde mevcut güç ağı şeklinde tanımlar; ve ona göre iktidar belirli bir öznenin mülkü değil, söylem ve pratiklerde vücut bulan dağınık bir güç durumudur

Max Weber

Weber'e göre iktidar, bir toplumsal ilişkide, bireyin başkalarının direncine rağmen iradesini kabul ettirebilme olasılığıdır. İktidar, herhangi bir aktörün kendi isteğini dayatabilme şansı olarak tanımlanır.

Liberal düşünürler açısından

İktidar bireysel rıza ile sınırlanmış meşru bir otoritedir. İktidar yetkisi, toplumsal sözleşmeye dayalı yönetme yetkisidir. Devletin iktidar yetkisi, hukuka uygun olduğu sürece meşrudur ve hakların korunmasına hizmet eder.

İktidarın kaynağı açısından karşılaştırma

Karl Marx

İktidarın kaynağı ekonomik altyapı yani üretim araçlarının mülkiyetine sahiptir. İktidarı belirleyen, üretim ilişkilerindeki egemen konumdur;

burjuvazi ekonomik gücü sayesinde siyasal ve ideolojik iktidarı da kontrol eder.

Friedrich Nietzsche

Nietzsche'ye göre iktidarın ana kaynakları: Bireysel güç ve yetkinliktir. Toplumda iktidarın formu ahlak üzerinden belirlenir: "efendi" tiplerin yaratıcılığı "köle" tiplerin hıncı. İktidar, üstün niteliklerin kendini dayatmasından gelir.

Michel Foucault

Foucault iktidarın kaynakları olarak bilgi ve söylemi öne getirir. İktidar, bilim, eğitim, medya gibi kurumlar aracılığıyla dağılmıştır; belirli bilgi türleri egemen söylem haline gelerek topluma hükmeder. Ayrıca hapishane ve hastane gibi kurumlardaki disiplinler teknikler iktidarın kaynağıdır.

Max Weber

Weber'e göre ise iktidar çoğul kaynaklıdır. Ekonomik sınıf, statü prestij, parti veya örgütsel konum iktidar sağlayabilir. Modern toplumda bürokrasi ve meşru şiddet tekeli önemli iktidar kaynağıdır; geleneksel, karizmatik, rasyonel ve hukuki otorite tipleri meşruiyet sağlar.

Liberal düşünürler açısından

Liberalistler iktidarın kaynağını; halkın onayı ve hukuki düzen olarak belirtirler. İktidarın meşru kaynağı bireyin rızası ve toplumsal sözleşmedir. Anayasa, yasa ve kurumlar bu rızanın ifadesidir. hanedan, kilise gibi geleneksel ve keyfi kaynaklar, modern liberal düzende reddedilir.

Toplum birey ilişkisi açısından karşılaştırma

Karl Marx

Marx'a göre toplum, çıkarları uzlaşmaz sınıflardan oluşur; iktidara sahip olanlar, egemen sınıfın ideolojisiyle bireylerin bilinçlerine dek nüfuz eder. Toplumdaki bireyler, kendi konumlarını çoğunlukla fark etmeden ideolojik aygıtlarla şekillendirilir; Eğitim ve din alanlarındaki üstyapı kurumları bireyi itaatkâr kılar.

Friedrich Nietzsche

Nietzsche'ye göre toplum tanımlaması, sürü yani kitle ile seçkin bireyler ayrımını doğurur. Egemen değerler, yani köle ahlakı zayıf çoğunluğun ürünüdür ve bireyi sürüye uygun hale getirir. Güçlü birey, üstün insan topluma karşı kendi değerlerini yaratmaya çalışır. Birey ve toplum çatışma halindedir, sıradan bireyler çeşitlik isterken, dahiler ayrıkçı görünürler.

Michel Foucault

Toplum, iktidar ilişkilerinin toplamıdır; birey, iktidarın hem nesnesi hem öznesidir. Bireyler, iktidar mekanizmaları tarafından tanımlanan normale uydurulur. Disipliner kurumlar toplumunda bedenler terbiye edilir. İktidar, bireyleri özneleştirir ve kendi kendini denetleyen özneye dönüştürür. Ancak birey bu düzlemde tamamen pasif değildir; her birey iktidara küçük de olsa direnme yetisine sahiptir.

Max Weber

Toplum, rasyonel örgütler ve hiyerarşiler etrafında örgütlenir; birey, kurumsal roller içinde hareket eder. Birey ile toplumsal yapı arasındaki ilişki, artan bürokratik bağımlılık ile karakterize olur: Modern birey, büyük örgütlerin (devlet, şirket) kurallarıyla kuşatılmıştır. Karizmatik liderlik veya demokratik katılım, bireye sınırlı etki alanı sunar.

Liberal düşünürler açısından

Toplum, bireylerin özgür etkileşim alanı olarak görülür; birey, toplumun temel birimidir ve hakları toplumdaki önce gelir. Toplumsal düzen, bireylerin rasyonel tercihlerinin sonucudur. Birey-toplum ilişkisi işbirlikçidir: Bireyler, kendi çıkarlarını korumak ve ortak iyiyi sağlamak için iktidarı yani devleti kurarlar ve denetlerler.

Modernite eleştirisi açısından karşılaştırma

Karl Marx

Kapitalist modernite, büyük bir üretim atılımı getirirken aynı zamanda yabancılaşma ve sömürüyü derinleştirir. Marx, modern hukukun ve devletin tarafsız görünüşü altında sermaye birikimini koruduğunu belirtir; bu yönüyle modernite, yeni bir sınıf diktatörlüğü barındırır. Ancak modernite aynı zamanda sosyalizm için maddi koşulları yaratır.

Friedrich Nietzsche

Modernite, nihilizmi ve sürü zihniyetini doğurmuştur. Tanrı'nın ölümüyle eski değerler çökmüş, yerine hayatı yücelten yeni değerler konulamamıştır. Demokrasi ve eşitlik söylemi, mükemmellik arzusunu öldüren “son insan” tipini yaratır. Nietzsche, modernitenin insanı konforlu ama amaçsız hale getirmesini sertçe eleştirir; dekadanlık yani yozlaşma tespit eder.

Michel Foucault

Modernite, akıl ve bilimin iktidarını tesis ederek bir yandan ilerleme sağlamış, diğer yandan her bireyi nüfuz eden disiplin mekanizmalarını yaygınlaştırmıştır. Foucault, akılcı kurumların (hapishane, tımarhane, klinik,

okul) doğuşunu analiz ederek, modernitenin iddia ettiği özgürleşmenin yanı sıra incelmış bir tahakküm yarattığını gösterir. Aydınlanma'yı ne tamamen reddeder ne de yüceltir; eleştirel bir mesafe alır.

Max Weber

Weber'e göre modernite, dünyanın bürokratikleşmesi ve rasyonelleşmesi demektir. Weber, bunu kaçınılmaz bir süreç olarak görür fakat sonuçlarından endişe duyar: "Demir kafes" metaforuyla, akılcılaştıran toplumda insanların özgünlüğünü ve maneviyatını kaybedebileceğini belirtir. O, modernliği açıkça reddetmez ancak büyü bozumu ve değer erozyonu gibi kavramlarla modern hayatın anlam kaybına uğrayabileceğini vurgular.

Liberal düşünürler açısından

Liberal düşünürler, moderniteyi genellikle olumsuzlayıcı yönden değerlendirir. Feodalizm ve mutlakiyetçiliğin yıkılması, özgür bireyler toplumu, bilim ve teknolojiye ilerleme, hukukun üstünlüğü modernitenin kazanımlarıdır ve liberallerce savunulur. Bununla birlikte, bazı liberaller modern toplumda çoğunluk baskısı, bireycilik erozyonu veya aşırı merkeziyetçilik gibi risklere dikkat çekmiştir. Genel olarak liberalizm, moderniteye yönelik bir eleştirel duruştan ziyade, onu geliştirme çabası içindedir.

Eşitlik, Özgürlük, Rasyonalite Yaklaşımı açısından karşılaştırma

Karl Marx

Eşitlik

Kapitalizmde yalnızca biçimsel olarak yasal anlamda bir eşitlik vardır; gerçek eşitlik üretim araçlarının ortaklaşmasıyla, sınıfların sönümlemesiyle gelecektir.

Özgürlük

İşçi sınıfı için mevcut özgürlük aldatıcıdır alışveriş özgürlüğü vardır ama aç kalmamak için çalışmaya mahkûmiyet); gerçek özgürlük, sömürünün ortadan kalktığı kolektif düzendedir.

Rasyonalite

Tarihsel gelişim rasyonel bir süreç izler, ancak kapitalist rasyonalite, insanı nesneleştiren bir araçsallığa sahiptir. Marx, bilimsel sosyalizm öğretisi olarak eleştirel aklı kullanarak ideolojik sahte bilinçten kurtulmayı önerir.

Friedrich Nietzsche

Eşitlik

Nietzsche insanların eşit değerde olduğu fikrine karşı çıkar; eşitlik ideali, sürü ahlakının ürünüdür ve üstün olanı bastırır.

Özgürlük

Nietzsche özgürlüğü sürü özgürlüğü olarak irdeler. Sürü için özgürlük, risk ve sorumluluktan kaçış haline gelmiştir; gerçek özgürlük, ancak üstün bireylerin kendi iradelerini gerçekleştirmesiyle anlam kazanır.

Rasyonalite

Aşırı rasyonalite, hayatı mekanikleştirir; Nietzsche, içgüdü ve trajik duyguyu yücelterek modern akılcılığın kuru ve hayat karşıtı yönünü eleştirir. Yine de kendisi de felsefi argümanlarında keskin bir rasyonel analiz uygular; onun derdi, rasyonalitenin hayatı destekleyen yönünü öne çıkarmaktır.

Michel Foucault

Eşitlik

Foucault için bu, söylemsel bir kavramdır; her toplum eşitlik söylemini kullanarak bile aslında normal-dışlı, sağlıklı-hasta gibi ayrımlar yaratır. O, eşitlik terimini normatif kullanmaz, fakat iktidarın mikro mekanizmalarının eşitsizlik ürettiğini gösterir.

Özgürlük

Mutlak özgürlük yoktur; her birey iktidar ağında konumlanmıştır. Ancak yerel özgürleşme imkanları hep vardır. Foucault, direnişi iktidarın ayrılmaz bir parçası sayar.

Rasyonalite

Modern rasyonalite, iktidarın dilidir. Foucault, evrensel akıl eleştirisi yerine, her dönemin rasyonel söyleminin tarihsel olarak nasıl inşa edildiğini inceler. Akıllı, özgürleştirici bir araç olmaktan ziyade, güç ilişkilerinin aracı olarak deşifre eder, ancak Kant'ın "Aydınlanma nedir?" sorusuna yanıtında eleştirel aklın önemli olduğunu da teslim eder.

Max Weber

Eşitlik

Modern toplumun temel ilkesi; hukuk önünde eşitlik ve fırsat eşitliği savunulur. Weber, bu eşitliğin pratikte sınıf ve statü farklılıklarıyla sınırlandırıldığını söylese de, liberal düzende asgari eşit yurttaşlık esastır.

Özgürlük

Weber, temel olarak liberal değerleri benimsemiştir; bireyin ekonomik, dini, politik tercih özgürlüklerini önemser. Ancak sosyolojik olarak, modern bürokrasi ve kitle toplumu özgürlüğü tehdit eder ve kişinin seçimleri sistem tarafından kuşatılır. Rasyonalite

Max Weber rasyonaliteyi, pozitif ve kaçınılmaz bir süreç olarak görür, ama duygusal ve değer boyutunu kaybetmekten korkar. Yani araçsal akıl kullanımı ilerlerken, insani akıl değeri gerileyebilir. Weber için ideal olan, her ikisinin dengede olmasıdır.

Liberal Düşünürler açısından

Eşitlik

Liberaller için toplumun her bireyinin bir oy hakkı olması ve yasaların eşit uygulanması gibi yasal ve siyasal kriterler vazgeçilmezdir. Fırsat eşitliği de idealize edilmiştir; ancak sonuç eşitliği hedeflenmez, farklılık ve rekabetçi yapı teşvik edilir.

Özgürlük

Liberal düşünürlere göre özgürlük birincil değerdir. İfade hürriyeti, din ve inanç hürriyeti, ekonomik piyasa özgürlüğü, basın özgürlüğü gibi kriterler, toplumun gelişmesinin hem aracı, hem de amacı sayılır. Bu özgürlüklerin korunabilmesi için de kuvvetler ayrılığı, temel haklar anayasası gibi güvence mekanizmaları oluşturulur.

Rasyonalite

Liberal düşünce yapısı, akıl yoluyla ilerlemeye inanır. Bilimsel yöntem, eğitimin önemine, kamusal tartışmaya önemle vurgu yapar. Devlet yönetiminin yay iktidarın akla uygun, rasyonel ve şeffaf olması gerektiğini savunur. Modern ekonomide düzenlemesi içinde de, rasyonel birey varsayımıyla piyasa mekanizmasının verimliliğine inanılır.

Tartışma ve Sonuç

Bu bölüme kadar ele aldığımız düşünürleri bir tasnife tâbi tutmak gerekirse iki ana eğilim olduğu kolayca anlaşılabilir. Bu eğilimlerden birisi Nietzsche'nin başlattığı Nietzsche, Weber, Foucault geleneği diğeri ise kurucu babasının adını taşıyan Marxist gelenektir. Bu iki geleneğin ortak noktası bu sosyal bilimcilerin modern, ortaya koydukları iktidar tartışmalarının ise modernite eleştirisi olmasıdır. Marx'da bu eleştiri modern bir olgu olarak kapitalizm eleştirisi, Nietzsche ve Weber'de rasyonalizm eleştirisi, Foucault'da çağdaş toplumun eleştirisi olarak karşımıza çıkar(Lukes, 1997, 643-644).

Weber ve Foucault, Nietzsche'nin başlattığı düşünce dünyasına egemen akılcılığın iktidarına dair felsefi eleştiriye geliştirerek sosyoloji başta olmak üzere insan bilimlerine taşımışlardır. Oysa Marx, akılcılığa duyduğu güven ile toplumsal hayatın üretim biçimine egemen olan kapitalizmi eleştirmiştir. Marx'ın kapitalist iktidarın zaafalarını tartışmaya açması ilerleyen dönemde bireylerin çalışma koşullarının iyileştirilmesi, çalışma saatlerinin düzenlenmesi gibi pek çok konuda iyileştirilmeye gidilmesini sağlamıştır. Ancak Marx'ın kapitalizme alternatif olarak geliştirdiği teori akılcılığın girdabına düşmekten kurtulamamış, Nietzsche'yi haklı çıkararak bir başka hakikatler miti olarak sosyal bilimlerde yerini almıştır(Lukes, 1997, 633).

Karl Marx, diğer üç düşünürün aksine içinde yaşadığı iktidarı eleştirmek, çözümlemek ve incelemek ile kalmamış farklı bir iktidar kurgulamaya çalışmıştır. Marx, bu toplum kurgusunu kapitalizmin en büyük gediği olarak gördüğü eşitlik prensibi üzerine oturtmaya çabalar. Dolayısı ile Marx ile Nietzsche arasındaki akılcılıktan başka bir diğer kırılma noktası eşitliktir. Marx, kapitalizmin eşitsizlik üreten doğasından dolayı sıkıntılıdır, sömürü kavramını tartışmaya açar. Nietzsche ise eşit toplum olasılığını en baştan yadsır. O'nun düşüncesinde üst insanlar ve diğerleri ebedi dönüş içinde her zaman var olacaklardır.

Sonuç

Karl Marx, modern toplumların yapısal olarak özgür toplum olmadığını altını çizer, modern toplum tanımlanması gerekirse ve Foucault tarafından çözümlendiği üzere; modern toplum, gözetim toplumudur. Bireyselleşme adı altında toplumdaki bireyler, insani yanlarına yabancılaşmakta atomik parçalara bölünmüş özgün kölelere dönüşmektedir. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx ve Friedrich Nietzsche için referans noktasıdır. “Sol Hegelci eleştiri, pratiğe dönüp devrim için harekete geçmiş aklın açığa çıkmak için bekleyen tarihsel olarak birikmiş potansiyelini, onun bozulmasına ve burjuva dünyanın onu tek taraflı akılcılaştırmasına karşı harekete geçirmeyi amaçlamıştır. Sağ Hegelciler, devlet ve dinin özünün burjuva toplumunun huzursuzluğunu yaratan devrimci bilincin özneliği yerini statükonun akılcılığındaki nesnel iç görüye bıraktığında telafi edilebileceğine ilişkin inancında Hegel'i izlemişlerdir(Baumann, 2003, 167).

Nietzsche'nin Hegel eleştirisi, Marx'ın Hegel eleştirisi gibi akılcılığın sınırlarına dayanan kısıtlı bir eleştiri değildir. Hegel, gerçeğin aklın ürünü ve rasyonalitenin cisimleşmesi olarak görülmesini istiyordu(Bauman, 2003, 167). Bu çaba Nietzsche'nin tam da eleştirilerinin merkezindedir. Nietzsche

ile akıllı üst konumundan indirerek bütün açıklamaların iktidar savaşı olduğunu ileri sürer.

Marx ve Nietzsche ile karşılaştırıldığında Weber'in ikisinin ortasında birleştirici özellikleri ortaya çıkar. Max Weber, iktidar için ne tamamen toplumsal etmenlere, ne de tamamen bireysel etmenlere bağlı çözümlemeler yapar. Olay ve olguların hedeflenen ve hedeflenmeyen amaçlarını tespit ettikten sonra, iktidar kavramının yan etkilerini ortaya koyar. Weber, bir taraftan Marx gibi toplumsal olguları açıklarken, bir taraftan Nietzsche gibi bireylerin bu olgulardaki şahsiyetlerini gözlemleyerek, etkilerini çözümler. Marx, fikirlerin toplumsal boyutunu vurgularken, Nietzsche, fikirlerin bireysel boyutunu vurgulamıştır oysa Weber, fikirlerin; siyasal, ekonomik, düşünsel, ruhsal ve dinsel dinamiklerin iç gelişimi doğrultusunda şekillendiğini açıklamaya yönelir. Nietzsche her ikisinin de devrimci umut ve ona tepki şeklinde kendisini gösterdiği tüm bir sahne oyununun dramaturjisinin maskesini düşürmek istedi. Öznede odaklanan ve kuruyup amaçlı akılcılığa büzülen bir aklın eleştirisinden diyalektik sorunu uzaklaştırdı; genç Hegelcilerin onun yüceltilmesiyle ilgili yaptıkları gibi, bir bütün olarak akılla ilişkilendirdi: Akıl, oldukça parlak bir biçimde gizlendiği güçten, güç istencinden başka bir şey değildir (Bauman, 2003, 168).

Kaynakça

- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve Müphemlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bermann, M. (1994). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Callinicos, A. (2004). *Toplum Kuramı*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Callinicos, A. (2007). *Toplum Kuramı*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Cox, A. and Furlong, P. (1985). *Power in Capitalist Societies*, New York, St. Martin's Press.
- Çelik, N. B. (2005). *İdeolojinin Soykütüğü: Marx ve İdeoloji*. Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.
- Dursun, D. (1997). *Siyaset Bilimi*. İstanbul, Beta Basım A.Ş.
- Foucault, M. (1993). *Cinselliğin Tarihçesi*. İstanbul: Afa Yayıncılık.
- Foucault, M. (2000). *Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fromm, E. (2008). *Özgürlükten Kaçış* (Ş. Yeğin, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Giddens, A. (1999). *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Heywood, A. (2007). *Siyasi İdeolojiler*. Ankara: Adres Yayınları.
- Lukes, S. (1997). *İktidar ve Otorite*. In T. Bottomore & R. Nisbet (Der.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. Ankara: Verso Yayıncılık.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Marx, K. (2008). *Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Ön Çalışma* (S. Nişanyan, Çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Oktay, C. (1997). *Siyasal Sistem ve Bürokrasi*, İstanbul, Derin Yayınları.
- Olgun, U. (2008). *Şeffaf Hapishane Yahut Gözetim Toplumu*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Öztekin, A. (2000). *Siyaset Bilimine Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Canetti, E. (2010). *Kitle ve İktida*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hukuk Sistemine Epistemolojik Bir Bakış

Engin Daşlı¹

Özet

Hukuk sistemi, yalnızca normatif bir yapı olarak insan yaşamını etkileyen bir düzenleyici alan değildir. Bu özel olanağının yanında bilgi üretimine zemin sağlayan dinamik bir alandır. Hukukun temelinde yer alan kuralların kökeni, geçerliliği ve sistematik tutarlılığı, epistemolojik bir sorgulamayı zorunlu kılmaktadır. Çalışmada, hukuk bilgisinin oluşumu, doğrulanması ve meşruiyetinin felsefi bilgi türleri içerisindeki yeri tartışılmaktadır. Bu bağlamda, mantığın düşünmenin bilimi olduğu kadar epistemolojinin de bilmenin bilimi olduğu gerçeğinden hareketle, hukuk bilgisinin sağlam temeller üzerine inşa edilmesi gereği vurgulanmaktadır. Ayrıca, hukuk sistemindeki parçalanmış bilgi yapılarının bütünlüklü bir kavrayış eksikliği yarattığı, bunun da adalet ve tutarlılık sorunlarına yol açtığı ileri sürülmektedir. Bu nedenle, hukuk epistemolojisinin gelişmesi yalnızca teorik bir gereklilik değil, aynı zamanda pratik bir zorunluluktur. Çalışma, felsefeciler ile hukukçular arasında kurulacak epistemolojik diyalogların, disiplinlerarası bir hukuk düşüncesinin doğmasına zemin hazırlayabileceğini savunmaktadır.

GİRİŞ

İnsanların olduğu her yerde kurallar vardır. Bu kurallar ister yazılı olsun ister sözlü olsun insanın sosyal hayat içerisindeki davranışlarına yön verirler. Kurallar, bazen örfi bir düzlemde bazense akli bir düzlemde ortaya çıkarlar. Nasıl olursa olsun, her insan topluluğunda bir **kurallar bütünü** mevcuttur. Bu kurallar bütünü, farklı şekillerde adlandırılması da söz konusu olabilir. Söz gelimi, bu kurallar bütünü için bir yerde “*töre*” tabiri kullanırken, bir başka yerde “*kanun*” tabiri kullanılabilir. Elbette, adlandırma için kullanılan sözcük aynı zamanda oradaki kurallar bütününe teşekkül yöntemine dair önemli işaretler barındırır.

1 Avukat, av.edasli@hotmail.com, Erzincan Üniversitesi Özel Hukuk Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans mezunu. ORCID ID: 0009-0002-4882-292X.

Hemen her yerde süreklilik arz eden bir **kurallar bütünü** olmasına rağmen ardı arkası kesilmeyen bir değişim olgusu da vardır. Gerçekten, kurallar bütününe devamlı olarak bir takım yeni kurallar eklenir, bazı kurallar değiştirilir ve kimi kurallar ise eskiyip unutulur. Dolayısıyla sürekli bir kural sirkülasyonundan ve dönüşümünden de bahsedilebilir. Bu devasa kural döngüsü sürekli değişmesine rağmen kuralların arkasında yatan sabit bir mantığın ve işleyişin olduğuna da inanılır. Bu inancın en belirgin görünümü **temel kaideler** olarak ifade edilen kurallardır. Söz gelimi, “*usul esasa mukaddemdir*” kuralı, temel bir kaidedir. Dolayısıyla, hukuk kurallarının arkaik yapısına dair teorik bir disiplin ve **kurallar bütünü**nün bilgisine dair de bir epistemolojiden bahsetmek gerekir. O halde, bir hukuk bilgisine yönelik epistemolojik bir inceleme yapmak ve felsefi bir bakış açısı geliştirmek mümkün ve isabetli olduğu gibi; bir hukuk epistemolojisinin gelişmesi ve disiplin haline gelmesi de mümkün, hatta gereklidir. İşte bu çalışmada, hukuk sisteminin işleyişi ve hukuk bilgisinin üretimi ekseninde hukuk sistemine yönelik **epistemolojik bir bakış ortaya koymayı** hedefliyoruz. Epistemolojik bir bakış açısının ortaya çıkması ve gelişmesi, daha sağlam, açık ve seçik hukuk bilgisi üretilmesini sağlama potansiyeline sahip olan faydalı bir bakış açısıdır. Kısa zamanda bir hukuk epistemolojisinin gelişmesi mümkün olmasa dahi hukukçular arasında epistemolojik bir eğilimin ortaya çıkması bile hukuk sistemimize büyük katkılar sağlayabilir. Diğer yandan, felsefeciler ile hukukçular arasındaki etkileşimin artmasına da zemin hazırlar ki, böyle bir etkileşim, interdisipliner çalışmalar yapılmasına yol açarsa tahmin edilenden çok daha kısa bir süre sonra hukuk bilgisine özgü bir epistemoloji dalının ortaya çıkması söz konusu olabilir.

Bilindiği üzere, tüm bilgi türleri varlığı parçalıyor, onu belli bir açıdan ele alıyor ve bulduğu bilgileri doğru olarak kabul ediyor. **Felsefi bilgi**, diğer bilgi türlerinin aksine, evreni, varlığı, insanı ve toplumu parçalarına ve konularına ayırmadan *bir bütün olarak* anlamaya çalışır. Felsefi bilgi, merak eden ve soru soran varlık olarak insanın, varlık ve hadiselerle karşı aklıyla ortaya koyduğu tümel önermelerdir. (Çüçen, 2009: 24)

Hukuk sistemine yönelik **epistemolojik bir bakış açısına ihtiyaç** olup olmadığı şimdiye kadar öğreti ve uygulamada yeterince değinilmemiş fakat çok önemli bir konudur. **Epistemoloji**, mantığın gerçeklik hakkında bilgi elde etme sırasındaki kullanımıyla ilgilenir (Özlem, 2014: 62). Epistemolojide bilginin klasik tanımı ise; *haklılandırılmış doğru(pekin) inanç* şeklindedir (Çüçen, 2009: 11). Başka bir ifadeyle, felsefe literatüründe yaygın olarak kullanılan tanıma göre, bir öznenin belirli bir önermeyi bilmesi için üç temel koşul sağlanmalıdır: Birincisi, özne bilginin konusu olan önermeye inanıyor olmalıdır. İkincisi, bilginin konusu olan önerme doğru olmalıdır. Üçüncüsü,

öznenin bilginin konusu olan önermeye inanması için iyi bir gerekçesi olmalıdır. (Baç, 2011: 21-48).

Hukuk bilgisinin daha sağlam bir nitelik kazanması için sadece **mantık** disiplini de yeterli değildir. Çünkü, epistemoloji bilmenin bilimidir, mantık ise düşünmenin bilimidir. Düşünmek, bilmenin belli bir biçimi, belli bir türdür. Dolayısıyla mantık, sadece epistemolojinin bir bölümüdür. (Aster, 1994: 11).

Esasen din kurallarını hariç tutacak olursak eski zamanlarda insanlar, **kuralların kökenleri ve nitelikleriyle** pek ilgilenmemişlerdir. Daha açık bir ifadeyle, insanlar toplumda uyulması gereken bir kuralın olup olmadığı ve bu kuralla uygun olan davranışların neler olduğu konusunda bilgi edinmekle yetinmişlerdir. Kuşkusuz, insanlar için ilk bakışta ihtiyaç duyulan bilgiler de bunlardır. Fakat, tümel olarak kurallar bütünüünün, katlanılabilir ve faydalı olması için kendi içinde tutarlılık arz eden bir tüm olması gerekir. Hukuk kurallarının ve hukuk bilgisinin oluşum kaynaklarındaki dağınıklık ve karışıklık, sıklıkla kendi içinde çelişen, adaletsiz sonuçlar doğuran kuralların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bunun en büyük nedenlerinden biri de hukuk kurallarının sayıca çokluğu ve bunlara dair bütünlüklü bir kavrayış ortaya koymanın zorluğudur.

Hukuk kurallarının sayıca daha az olmasının mümkün olup olmadığı her zaman merak edilen bir konudur. Tıpkı insanın ekonomik ihtiyaçlarını tatmin etmek için girdikleri davranış kalıplarının sonucu ortaya büyük bir israf çıkması gibi, hukuk kurallarının üretim mekanizmasının kendi haline bırakılması durumunda da ortaya bir **kural enflasyonu** çıkar. Mümkün olan en az kuralla regülasyon yapmak ideal olandır, fakat bu ideal, regüle edilmesi gereken alanların ve konuların kuralsız bırakılması anlamına asla gelmemelidir. Bunu gerçekleştirebilmek için de sadece hukuk bilgisi yeterli olmaz, aksine bütüncül bakış açıları geliştirilmesine imkan verecek bir epistemolojiye ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç, daha önce hukuk doktrininde de dile getirilmiştir:

“Hukuka giriş kitaplarından profesörlük takdim tezlerine, mevzuattan idari işlemlere ve yargı kararlarına, özel hukuk sözleşmelerinden devletlerarası antlaşmalara kadar hukuk daima bilgi içerir, bilgi üretir, bilgi tartışması ve bilgi arayışı sergiler. Mutlak anlamda bilgiyle iç içe olan hukuk sahasının, bilginin mahiyetini ve geçerliliğini konu edinen epistemoloji ile irtibatının kurulmaması ciddi bir eksiklik olagelmıştır.” (Kaya, 2023: 769).

Bununla birlikte, hukuk epistemoloji ilişkisine dair hukuk doktrininde yapılan çok az sayıdaki çalışmada, hukuk metinlerinden ve hukuki problemlerden bağımsız tartışmalar yürütülmüştür.

Hukuk sahasının, bilginin mahiyetini ve geçerliliğini konu edinen epistemoloji ile irtibatının kurulmamış olmasına yönelik tespit çok değerli olmakla birlikte bu çalışmanın konusu teşkil eden hukuki bilgilere epistemolojik bakış açısı anlamında içeriğe dair inceleme ve tespitlerde bulunmamıştır.

Epistemoloji ihtiyacının en bariz hissedildiği nokta **bütünlüklü kavrayış** noksanlığının ortaya çıkardığı sorunlardır. İyi bir hukukçuyu yeterince tanıma fırsatını yakalamış olan herkes hukuk bilgisinin bütünselliğinde ve genel sistemlerle uyumunda birtakım sorunlar olduğunu sezebilir. Çünkü, hukuk branşları çok fazla detay içerdikleri için bütün ile ilişki kurmayı aşırı derecede zorlaştırırlar. Bu zorluğu aşmak için kuramsal bir bakış açısına ve bir epistemolojiye ihtiyaç duyulur. Ne yazık ki, hukuk epistemoloji konusunda çalışmalar son derece zayıf ve yetersizdir. Diğer yandan, epistemoloji eksikliği hukuki bilgi üretimine ve hukuk sisteminin işleyişine de olumsuz olarak yansır. Fakat bu olumsuz yansımayı, fark eden çok az kişi olduğu için sorunlar hukukun doğal sonuçları olarak kabul edilir.

Hukuk denilen mefhumu anlayabilmek için mantık itibarıyla hukuk mefhumundan önce gelen ve dolayısıyla onun **temelini teşkil eden ilke ve hakikatleri kavramak** gerekmektedir. O halde, modern hukukumuzu kavramak ve gereği gibi uygulayabilmek için kanun ve kurallardan başka bunların ruhunu teşkil eden ve temelinde yer alan fikirleri de öğrenmek gerekmektedir. (Hirsch, 1944: 19-20).

Her toplumun bir hukuk düzeni içinde yaşadığı ve toplum halinde yaşamanın **insan için bir zaruret** olduğu göz önüne alındığında hukuk epistemolojisinin bugüne kadar neden gelişmediğini anlamak zordur. Her bireyin sürekli olarak içinde yaşadığı, farkında olarak veya farkında olmayarak uyduğu, bazen bir yaşam problemi olarak yüzleşmek zorunda kaldığı bir alanın, epistemolojik bir bakış açısıyla ele alınmayı hak edecek kadar önemli olmadığı iddia edilemez. Umarız, bu çalışma hukuk epistemolojisi üzerine yapılmayı bekleyen açılımlar için bir kapı olur.

Krichmann, hukuk tarihinde bir efsane olarak anılan “*İlim Olmak Bakımından Hukukun Değersizliği*” isimli kısa ama etkileyici makalesinin giriş bölümünde hukuk bilgisinin ölçme değerlendirmeye tabi tutulmasının gerekliliğini şu satırlar ile ifade eder:

“Bir millet hukuk ilmi mevcut olmasa da hukukunu bilir, ancak bu bilgi bir ilim değildir; bu hissin ve tabii dirayetin karanlık muntakalarında bulunur, bu yalnız müinferit hallerde hukukun bilinmesidir; bunun da mücerret kaideleri, darbı meselleri varsa da bunlara ilmi bir değer verilmesi düşülmeksizin bu kaideler uygulanıldıkları kadar uygulanmazlar da; esas olan her müinferit halin hususiyetidir, yoksa o kaide değil. Dil ilmi de bu bakımından hukuka benzer; dil ilminin konusu da vukuf unsurunu ihtiva eder. Halk konuşurken zamanları ve sıgaları doğru kullanmayı bildiği halde gramerin, dil ilminin belki ismini bile bilmez. Demek ki, hukuk ilminin vazifesi de diğer bütün ilimlerinkinin aynıdır; o da konusu anlamak, bunun kanunlarını bulmak, nihayet kavramları geliştirmek, müinferit müesseselerin birbirleriyle akrabalığını ilgisini meydana çıkartmak ve en son, bildiklerini basit bir sistem halinde toplamakla ödevlidir.” (Kirchmann, 1949: 189-190).

A. Felsefenin Hukuk Teorisi ve Yasalar Üzerine Etkisi

Her modern kodifikasyonun temelinde bir felsefe yatar ve kurallar bu felsefeye göre dizayn edilir. Kanunun inşasından önce bir ana fikir ortaya konulur ve bu ana fikre göre yasanın mimarisi çizilir. Bu hususu, meşhur İsviçre medeni hukukuna şerh yazan Egger, bu şerhin şarihli olma çabası ile önsözünde yasanın ilk bölümünün neden kişiler hukuku ile başladığını izah ederken çok güzel ifade etmiştir:

“Kanunun hakimiyeti altında dahi her nesil kendi hukukuna şekil verebilmelidir. Fakat her neslin, kendine has olarak hukuka vereceği şekil ve inkişaf plana muhtaçtır, nasıl ki kanun denilen eser böyle bir plana lüzum göstermiştir ve hem de aynı plana muhtaçtır. Bu şekillendiriş ve inkişaf dahi, kanunun ana fikirlerinden mühlhem bulunmalıdır. Tesir ve neticeleri başka, yepyeni olabilir, meriyet sahası bakımından, ehenniyet bakımından bir değişiklik vukua gelebilir. Fakat her zaman yeniden tahakkuk eden bu hukuk nizamının temeli olarak yine bunlar kalmalıdır. İşte İsviçre Medeni Kanununun birinci kitabı böyle bir ana fikirden: **şahsiyet fikrinden** yani şahsiyetin hukuki camia içinde ferdileştirilmesi, tanınması ve korunması fikrinden mühlhemdir.” (Egger & Escher & Haab & Oser, 1947: IV).

Bu satırlar, daha yasanın yazılışından önce bireyleşme fikrinin esas alındığını ve yasa mimarisinin buna göre şekillendirildiğini ortaya koymaktadır. Şüphesiz, felsefi bir donanım olmadan **bireycilik fikrinin** ortaya konulması ve yazılacak kuralların temeli olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Yasanın yorumunda da bu felsefi altyapının her zaman gözetilmesi gerekir. Aksi takdirde yasanın amaçlarına, anlamına ve felsefesine daha meşhur bir

ifadeyle kanunun ruhuna aykırı yorum yapılmış olur. Oysa bugün ülkemizde ne hukuk fakültelerinde ne de kişiler hukuku kitaplarında **bireycilik fikrine ve onun felsefi altyapısına** dair herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Bireyin kendi kararlarından sorumlu olmasının onun olgunlaşma süreci olarak tanınması, yasanın sadece bireye kendi kararlarını vermesini engelleyecek tehlike durumlardan korumak şeklinde hizmet etmesi ve bireyin kendi hayat alanını kendi kararlarıyla inşa edip sonuçlarına katlanma sorumluluğunu alması gerektiği yönündeki temel kabuller hukuk eğitimimizde, hukuk doktrininde ve uygulamasında ele alınmaz ve vurgulanmaz. Peki, bu temel kabullere değinmeksizin ve yasanın altyapısındaki felsefi bakış açısını öğrenmeksizin yasayla uyumlu sonuçlar elde edilebilir mi?

Egger, “**tüzelkişi**” kavramını açıklarken aynı felsefi altyapıya dönerek tüzelkişi kavramından ne anlaşılması gerektiğini şöyle ifade ediyor:

*“Ortaçağ kolektivist bir zihniyet taşıır. Bu çağ, insanı, onun hayat yolunu, müspet ve menfi fiillerini, düşünce ve niyetlerini tayin eden topluluklar içine kor. Faniyeti dolayısıyla fert, daimi mahiyeti haiz olan daha yüksek cüz-ü tamların bir halkasıdır. O, topluluk içinde ve topluluk için yaşar. Bu zihniyet, çeşit çeşit birliklerin meydana gelmesine amil olmuştur. Zirai kooperatifler, lonca ve gildalar, usta ve kalfa birlikleri, dini kooperatifler ve kardeşlikler, ilmi, artistik ve eğlence birlikleri. Yeni çağdaki **ferdiyetçilik**, insanı bu birliklerden kurtarmaktadır. Fert, kendi başına bırakılıyor. Zaruri bir topluluk olan aile muhitinden azat edilerek şahsi faaliyet dünyasına ayak bastırılıyor. Devlet onun hürriyetini temin ve ona hukuki himayesini bahşedecektir. 16 ncı asırdan 19 uncu asrın ortalarına kadar görülen en kuvvetli cereyanlar bu ruhtan mülbemdir. Bunlar ortaçağ birliklerinin inhilali, fert hürriyetinin tanınması, ferdin ekonomi ve sosyete içinde tecridi, şahsiyet haklarının tanınmasına yol açıyor. Lakin 19 uncu asrın ikinci yarısında, ferdi tekrar kendi sahasına çeken zengin modern bir birlikler cereyanı başlıyor; şu farkla ki, temel ferdiyetçi bir temeldir. Hususi hukuk birlikleri, gönül rızasına dayanıyor. Bunlar muayyen hedefleri takip etmekle iktifa ediyor ve bunun dışında mensuplarına serbestiyet bırakıyor: Bunlar(tüzelkişiler); gaye birlikleridir.” (Egger, 1947: 6).*

Ülkemizdeki hukuk yazınıımızda, **felsefi altyapıya** böyle esaslı bir şekilde asla değinilmez, bunlar hukuk dışı konular olarak görülür. Oysa, en azından temel kavramların felsefi altyapı ile işlenmesi gerekir. Zira, amaçları ve hedefleri bilinmeyen bir kavramın doğru bir şekilde yorumlanması ve uygulanması mümkün değildir. Temel kavramların felsefi altyapılarından

koparılarak öğretilmesi, pedagojik açıdan da son derece sakıncalıdır. Zira kavramların içeriğinin boşaltılması farklı yönler e çekilmesi ve hileli yorumlara alet edilmesi bu şekilde kolaylaşır.

Mehaz İsviçre Medeni Kanunundan tercüme ile alınan Medeni Kanunumuzun 1 nci maddesi şöyledir: “*Kanun, sözüyle ve özüyle değindiği bütün konularda uygulanır. Kanunda uygulanabilir bir hüküm yoksa, hâkim, örf ve âdet hukukuna göre, bu da yoksa kendisi kanun koyucu olsaydı nasıl bir kural koyacak idiyse ona göre karar verir. Hâkim, karar verirken bilimsel görüşlerden ve yargı kararlarından yararlanır.*” Eğer bu madde metni felsefi bir kavrayışa dayanmasaydı, muhtemelen “*kendisi kanun koyucu olsaydı nasıl bir kural koyacak idiyse ona göre*” ibaresi yerine “*hakim kendi içtihat eder*” yahut “*kendi inisiyatifini kullanır*” gibi bir ibare yer alırdı. Oysa, burada derinlikli bir felsefi kavrayış vardır. Öncelikle, hüküm, insan aklının kriterle karar verdiğini tespit etmekte ve hakime karar vermeden önce kriter(kıstas, ölçüt) tespit etme görevi yüklemektedir. Çünkü, insan aklı elinde bir kriter bulunmaksızın isabetli bir karar veremez, kriter koymak ise şüphesiz metafizik bir kavrayış gerektirir.

İsviçre Medeni Kanununu kaleme alan Eugen Huber acaba neden “*kendisi kanun koyucu olsaydı nasıl bir kural koyacak idiyse ona göre karar verir*” şeklinde karmaşık bir ifadeyi kullanma ihtiyacı hissetti? Bu sorunun yanıtını Egger şöyle vermektedir:

“Başka hiçbir kanunda rastlanmayan bu ibareyi kullanmak fikrinin Eugen Huber’e, *Aristoteles’in Nikomakhos’a Etik* eserini okurken gelmiş olduğu tahmin olunabilir. Bir kanun çok umumi bir ibare kullanmış olduğu için bu ibare hadiseye uymuyorsa, boşluğu, kanun koyucunun kendisi hazır bulunup ta hadiseyi görmüş olsa idi, bunu nasıl dolduracağını söyleyecek ve kanunen tayin eleyecekti ise, öylece doldurmalıdır. Demek oluyor ki, yargıcın kendisi hükme medar bir kaide ortaya koyacaktır. Kurvetler ayrılığı gene korunmuş oluyor, zira kanun koyucu kendi eserini bitirmiş bulunmaktadır. Fakat yargıç hukuk nizamı denilen müşterek eserde, kanun koyucunun mesai arkadaşıdır.” (Egger, 1947:72).

Bir fikre göre **hukuk** terimi, yeryüzünde insanoğlunun birbiriyle yan yana ve bir arada yaşayabilmelerini mümkün kılan düzen anlamı taşımaktadır. Bu düzen, toplumsal hayatın bünyesinde mündemiç bir öge olduğu gibi insanlık kültüründen ayrılık kabul etmez bir fenomendir. Bu anlamda, hukuk bir yandan olgu ve olaylar aleminde öbür yandan değerler dünyasında yer bulmaktadır. (Hirsch, 1944: 22). Dolayısıyla, hukuk düzeninin tutarlılık arz

edebilmesi, büyük ölçüde arkaik yapısındaki fikir ve değerlerin bilinmesine ve buna uygun şekilde yorumlanıp uygulanmasına bağlıdır.

B. Felsefi Kavrayış Yoksunluğunun Etkileri

Hukuk teorisinin felsefi bir kavrayışa dayandığı gerçeğinin inkâr edilmesi hukuk dünyamızı birçok sorunla baş etmek zorunda bırakmaktadır. Bu sorunlardan birincisi **kural enflasyonu** sorunudur. Felsefi bir kavrayış gerçekleşmeden kural koymaya kalkıştığınızda, yasa yapımının zorunlu olarak bir teori ve sistem kurmayı içerdiği gerçeğiyle karşılaşsınız. Ancak felsefi bir altyapı çalışmanız yoksa, bir teori ve sistem kurmanız oldukça zordur. Maalesef, bu kısa bir zamanda giderilebilecek bir noksanlık da değildir. Peki, bu açığı kapatmak için ne yapılabilir? Bu açığı kapatmanın tek bir yolu vardır: Daha fazla kural yazmak. Önceden teori inşa edip temel ilkeleri tespit etmediyseniz, her yazılan kural açıklanmayı bekleyen yeni soruların ortaya çıkmasına neden olur. Bir bina inşa etmek istediğinizde projelendirilip hesap edilmiş kolonlar yapmazsanız, çok daha fazla kolon yapmak zorunda kalırsınız.

Kural ve **kanun yazımı üzerine herhangi bir bilim dalının gelişmemiş olması** da oldukça tuhaftır. Bütün hukuk branşları yasalar ve kurallar ile uğraşmasına rağmen kanun ve kural yazımı konusunda bir branş oluşmamıştır. Ancak, bir yasanın veya ikincil düzenlemelerin yazımı kamu düzeni açısından hayati öneme sahiptir. Unutulmamalıdır ki, kanun koyucunun üç yeni düzeltici kelimesi koca kütüphanelerin okkalık kâğıt haline gelmesine yeter (Krichmann, 1949: 198).

Felsefi kavrayış yoksunluğunun ortaya çıkardığı ikinci bir sorun, hukuk kurallarının **yanlış hatta absürt bir şekilde yorumlanması**dır. Felsefesi ve amacı anlaşılmamış her metin, safsatanın ve saçmalığın kaynağına dönüşme potansiyeline sahip bir silahtır. Hukuk metinleri de bu sakatlık potansiyelinden arı değildir. Örneğin, bir dönem sahte fatura kullanma suçlarında, her bir fatura için ayrı cezaya hükmedilmesi nedeniyle çok yüksek cezalar çıkmıştır. Oysa, aynı suç işleme kararı ve eylemin bütünselliği göz önüne alınarak hareketlerin zincirleme suç sayılması mümkündü. Bu hatalı uygulama ancak yasada *“aynı takvim yılında işlenen aynı bent kapsamındaki vergi kaçakçılığı suçları için tek ceza uygulanır”* şeklinde değişiklik yapılarak önlenebilmiştir. (Kaşıkçı ve Rençber, 2025: 410-411). Tabi ki, yasa değişikliği olana kadar, birçok insan bu suçtan yüksek ve adil olmayan cezalar almış, bu sorunla baş etmeye çalışmıştır. Üstelik, bu insanlardan, onların yaşadıkları problemlerden, yaşanan ve yaşatılan mağduriyetlerden kamuoyu olarak haberimiz bile bulunmamaktadır. Kamuoyu haberdar olmadığı veya

ilgilenmediği her haksızlığın bedelini birçok imkândan yoksun kalmakla öder.

Felsefi kavrayış yoksunluğunun ortaya çıkardığı en önemli problemlerden biri de **hukuk akademisinin uygulamada karşılaşılmayan konulara dair bilgi üretmesi** ve çalışma yapmasıdır. Mesela, uygulamada anonim şirketlerin çoğu pay senedi bastırmamakta ve çıplak pay devri yapmaktadırlar. Şirketler hukuku alanında yazılan makaleler incelendiğinde pay senetlerinin devrine dair onlarca çalışma bulmak mümkündür, oysa çıplak payın devrine dair makale ve çalışma neredeyse hiç bulunmamaktadır. Bunlar, felsefe ve hukuk teorisine uzak görünen gündelik hukuk hayatına ait problemler gibi görünebilir. Ancak, bu görünüş ve ilk intiba yanıltıcıdır. Aksine, bu sorunların kaynağında; hukuki bilgi üretiminin temelinde felsefi bir birikim olmaması ve buna bağlı olarak hukuki deneyim çıktılarının sistemli bir şekilde tasnif edilememesi yatmaktadır. Hukuk metinlerine hâkim ve alanında yetkin bir hukukçu dahi felsefi bir altyapı olmaksızın teori üretme ve sistem kurma becerisini kazanamamaktadır. Bu becerinin kazanılamayışı, birçok alanda sistemsiz kalmamıza, var olan sistemlerin ise ağır aksak işlemesine yol açmaktadır.

Felsefi kavrayış yoksunluğu teorisi olmayan kuralların yazılmasına, regülasyonların yapılmasına yol açmakta hem regüle edilen alandaki insanların hem de hukukçuların enerji kaybetmesine yol açmaktadır. Bunun en bariz görüldüğü alanlardan biri eğitim alanıdır. Gerçekten, eğitim alanında birçok mevzuat bulunmasına rağmen, bu kuralların dayandığı bir eğitim hukuku teorisi bulunmamaktadır. Bu da eğitim sisteminde dair hukuki problemlere tutarlı ve esaslı çözümler üretilmesini engellemektedir. Örneğin, yüksek öğretim mevzuatında neredeyse her üniversitenin ve YÖK'ün disiplin yönetmelikleri vardır. Fakat bu yönetmeliklerde teorik bir altyapı bulunmamaktadır. Mesela, öğrenci hoca ilişkisi, hoca idareci ilişkisi, idareci öğrenci ilişkisi tanımlanmamakta bu ilişkilerin doğurduğu hak ve yükümlülükler belirten bütüncül bir çerçeve ortaya konulmamaktadır. Bunun neticesi olarak en sıradan günlük problemler dahi hukuken tutarlı bir şekilde cevaplandırılmamaktadır. Söz gelimi, bir hocanın öğrencisini dersten atma yetkisinin olup olmadığı, dersten haksız yere atılma halinin tespitinin nasıl yapılacağı, buna itiraz mekanizmasının nasıl olacağı, dersten atıldığı halde sınıfı terk etmeyen öğrenci için güvenlik gücü müdahalesi yapılıp yapılamayacağı gibi onlarca sorunun cevabı bulunmamaktadır. Oysa, dersten atılmak hemen hemen her gün yüzlerce kez yaşanan bir vakiadır. Bunun gibi hukuki sorunlara cevap üretilebilmesi için öncelikle “sınıf düzeni” kavramının tanımlanması ve teorisinin inşa edilmesi gerekir. Dolayısıyla böyle bir teorik çalışma yapılmadığı sürece, oturup hızlıca kural yazmak

birkaç sorunu çözsé bile beraberinde onlarca çözümsüz sorun getirir. Tüm bu sistem ve düzen aksaklıklarının hukuki cephesi, teori üretimine, teori üretimi ise felsefi bilgiye dayanmaktadır. Bu gerçekliğı inkar ederek, hukuku ve felsefeyi birbirinden tamamen bağımsız alanlar olarak görmeye devam edersek, bu sorunların yaşanılması da kaçınılmaz bir kader olur.

Hukuki bilgi üretiminin felsefi altyapıdan yoksunluğunun ve bunun olumsuz etkilerini en belirgin şekilde hissedildiğı konu tanımlardır. Elbette, **tanım yapmak** her bilim dalı için oldukça zordur. Hatta tanım yapmanın zorluğunu dile getiren birçok özdeyiş vardır. Fakat, tanım yapma konusunda en yetkin olması gereken meslek gruplarından biri hukukçulardır. Buna rağmen, hukuk kitaplarında tanımlar konusunda tam anlamıyla bir kaos yaşanmaktadır. Birçok otorite hukuk yazarı ve kanun şarihi, tanım yapayım derken tarif yapmaktadır. Oysa tanım ve betim arasında epistemolojik ve metodolojik bir farklılık vardır (Özlem, 2014: 109).

Hukuk, kavram ve kurallar bilimidir. Kavramları yetkin olmayan bir hukuk sisteminin başarılı olması mümkün değildir. Kavramlar ile kelimeler farklıdır. Kelimelerin anlamları, kavramların tanımları olur. **Kavramlar**, araştırmanın temelidir. Kavram; benzerlerinden ayırımı, başkalığı sağlayacak biçimde tutarlı, gerçek yaşamdan kopmayacak biçimde işlerli, ölçüt olacak düzeyde geçerli, yarayışlı, anlatılmak istenen nesne veya varlık ile uyumlu, dilde anlamı belirleyecek düzlemde bağlamsal olmalıdır. (Selçuk, 2022: 101). Örneğın, “emekli”yi “60 yaşını veya 30 hizmet yılını doldurmuş kişı” olarak tanımlayabiliriz. Aynı şekilde “emekli”yi, “kamu veya özel sektörde bir hizmet karşılığı maaş veya ücret alarak çalışıp 60 yaşını veya 30 hizmet yılını doldurmuş kişı” gibi daha uzun bir tanımlayana başvurarak da tanımlayabiliriz. Ayrıca, emeklilik yaşındaki ve hizmet süresindeki değışikliklere göre ad tanımlamalarımızı sürekli değıştirebiliriz. Bu, ad tanımlarında uzlaşımşallığın ve keyfiliğın ve hatta özgürlüğün bulunduğunu bir kez daha gösterebilir. (Özlem, 2014: 117).

Hukuki bilgi üretiminin felsefi altyapıdan yoksunluğunun etkilerini **günlük hayattaki basit düzen kurallarında** görmekte mümkündür. Söz gelimi, trafik levhalarında ciddi anlamda bir karışıklık ve yetersizlik söz konusudur. Bilmediğıniz bir şehirde sadece levhalara bakarak yönünüzü bulmanız ve hedefinize varmanız çok zordur. Karışıklık sadece trafik levhalarıyla sınırlı değildir; örneğın büyük bir üniversiteye ya da büyük bir binaya girdiğınizde de her yerde levha olsa bile gideceğıniz yeri bulmak için yeterli olmaz, aksine levhalar çoğı kez yanıltıcı olur. Yurtdışı gezilerinin yaygınlaşması ile birlikte bazı ülkelerde levhalandırma ve adlandırma sisteminin çok sağlam olduğı görülmüştür. Bu ülkelerde sadece levhalara

bakarak hedefinize kolayca ulaşabilirsiniz, çoğu kez kimseye sormanıza gerek kalmaz. Tuhaf görünebilir ama, farklı ülkelerdeki levhaların böyle farklı sonuçlar doğurmasının temelinde de kuralların felsefi bir altyapıya sahip olup olmadıkları yatmaktadır.

Hukuk sisteminin de açık bir **epistemik amacı** vardır. Söz gelimi, yasal kanıt kabul edilebilecek şeyleri sınırlayan çeşitli kuralları düşünebiliriz. Sadece söylenilere dayanan bir haberin delil olarak kabul edilememesinin nedeni suçu tespit etmek için güvenilir nitelikte olmamasıdır. Bir kanıtın güvenilirliği epistemolojik bir tespittir. (Pritchard, 2022: 226). Sonuçta, güvenilirlik de bilgi için bir niteliktir ve bunun hukuki hükme medar olduğu aşıkardır. O halde, epistemolojik bakış açısı sadece kuralın yazımı ve yorumlanması değil, uygulanması aşamasında da hukuk disiplinine büyük katkılar sağlayabilir. Söz gelimi, bir kanıt bilgisinin neden kabul edilemez ve güvenilmez olduğu felsefi bilgi ile daha net bir şekilde temellendirilebilir. Halbuki, hukuk bilgisi geçerli kanıt saymadığı bir bilgi için “güvenilmez” demekle yetinmek zorundadır. Eğer bu bilginin neden güvenilmez olduğu temellendirilmek istenirse epistemolojinin alanına girmekten başka çare yoktur.

C. Hukuk Branşlarının Tasnifi

Hukuk **branşlarımızın tasnifinde** ve branş sorunlarının çözümünde yaşanan yetersizlikler açıkça felsefi kavrayış yoksunluğunun ve hukuk alanında epistemoloji çalışması yapılmamış olmasının etkilerini göstermektedir. Örneğin, internette bir araştırma yaptığınızda “Eğitim Hukuku” isimli kitaplar görebilirsiniz. Fakat, aslında eğitim hukuku diye bir hukuk branşı bulunmamaktadır. Aynı husus tıp hukuku için de geçerlidir. Zira bir alanı düzenleyen kuralların bulunması ona bir hukuk branşı tahsis edildiği anlamına kesinlikle gelmez. Tıp hukuku ile kastedilen mevcut hukuk branşlarında tartışılan problemlerin tıp ile ilgili olanlarının bir araya toplanmasıdır. Yoksa, tıbbi uygulamaları tasnif edip onu teorik esaslara bağlamış ve buna göre kurallar vaz etmiş bulunan bir tıp hukuku mevcut değildir.

Her alanda olduğu gibi ilim sahasında da kabul olunan **iş bölümü suni** bir şey olup ancak bilim maksadına elverişli olduğu nispette bir değer ifade eder. Bilim kollarını birbirinden ayıran kıstas araştırmanın konusundan ziyade güdülen amaca ulaşabilmek için tatbik edilen metotlardır. (Hirsch, 1944: 23).

Hukuk akademimizde **kati branş tasnifi** araştırma gerekliliklerinin çok önündedir. Seçtiğiniz konunun mutlaka belli bir alanda olması gerekir. Birkaç alanı ilgilendiren veya farklı hukuk branşlarına değinilmesini zorunlu kılan

araştırma konuları, danışman hocalar için kesinlikle en sevimsiz konulardır. Bu tavır, hayat problemlerinin branş tasnifine göre ele alınmasını mecburen beraberinden getirmektedir. Halbuki, hayatın akışı ve insan ilişkileri asla bizim suni tasniflerimize göre cereyan etmez. Aksine, hayat problemleri son derece karmaşık ve düzensiz bir şekilde ortaya çıkar. Bu sorunların, hayatın akışına göre tasnifi mümkün olsa da ilmi kalıplara tam anlamıyla oturtulması çok zordur. Bu nedenle, mevcut hukuk branşı tasnifinin katı anlayışı içinde herhangi bir yeni hukuk problemini bihakkin araştırma ve inceleme imkânı bulunmamaktadır. Bunun en bariz örneği bilişim hukuku olarak tabir edilen alandır. Esasen bilişim hukuku diye bir hukuk branşı yoktur. Fakat, belli bir alanın problemleri gündemde popülerlik kazandığında birden ona bir isim verilir. Şu an, bilişim alanında gerçekleşen sorunların bir kısmı kişiler hukuku, borçlar hukuku gibi branşları ilgilendirirken bir kısmı ise ceza hukukunu ilgilendiren problemlerdir. Sorun şudur ki, bilişim alanında ortaya çıkan problemlerin çözümüne yönelik bir bilişim hukuku teorisi bulunmamaktadır. Mesela, bir mülkiyet teorisi var olmasına rağmen bir sanal mülkiyet teorisi bulunmamaktadır. Neticede, bilişim alanında ortaya çıkan hukuki problemlerin kıyas ve içtihat yöntemiyle çözülmesi kaçınılmazdır. Uzunca bir süre de böyle devam edeceği öngörülebilir. Zira, bilişim alanını yazılım ve mühendislik boyutuyla felsefi olarak kavrayıp hukuki sisteme dönüştürebilecek bir yetkinlik henüz sergilenememiştir, bu sergilenene kadar da gerçek bir bilişim hukukundan söz edilemeyecektir. Şu an da bilişim hukuku tabirinden sadece bilişim alanından kaynaklanan hukuki sorunlara diğer hukuk branşlarının kıyas yoluyla uygulanması sonucu ortaya çıkan içtihadi bilgileri anlamak lazımdır.

Farklı ülkelerde, özellikle Anglo-Sakson kültüründeki ülkelerde akademik uygulamalar ve özgürlükler çok daha geniş ve çeşitli bir yelpazede yürütülmektedir. Söz gelimi, suçların kriminolojik analizlerle azaltılıp azaltılamayacağı konusu araştırıran bir doktora öğrencisi, aynı anda hem ceza hukuk hem kriminoloji hem de istatistik derslerini alıp interdisipliner bir çalışma ortaya koyabilmekte, üstelik bunu yaparken hiçbir branşın dışında kalma kaygısı taşımamaktadır. Zira, bu ülkelerde ve kültürlerde, bilginin deneyimden çıkarılması ve hayatla yüzleşerek bilgi üretilmesi temel bir bilimsel esas olarak kabul edilmektedir. Çok köklü etkiler meydana getiren bu perspektifi, sadece basit bir tavır veya kültür farklılığı olarak izah etmek de son derece yüzeysel bir bakış açısı olur. Aksine bu bakış açısı farklılığının temellerinde epistemolojik bir strateji yatmaktadır.

Her ilimde olduğu gibi hukukta da her yeni teşekküle serbestçe bakıp, önceden **mevcut tasavvurlar** olmaksızın bunun temelini araştırmak ve bizzat bu teşekkülün kendisinden yeni kavram ve kanunları çıkarmak doğru

metot değilmiş gibi hareket edilmesi çok tuhaftır. Diğer herhangi bir hukuk teşekkülünden sonra meydana gelen yeni bir müessese daha önce böyle bir müessese mevcut olduğu için, mutlaka ondan çıkmış sayılmamalıdır. (Kirchmann, 1949: 198). Dolayısıyla, bilişim gibi yeni alanların önceki hukuk geleneğine dayanılmaksızın bir sisteme kavuşturulması mümkün değildir. Fakat, önceki hukuki geleneğimizde elektronik unsurlara uygun tasniflerin bulunmadığı da bir gerçektir. Söz gelimi, eşyaları taşınır ve taşınmaz şeklinde ikiye ayırmak köklü bir hukuk tasnif biçimidir. Bununla birlikte, sonradan çıkan ve hukuki anlamda bir eşya olan elektriğin bu tasnife sığmayacağı da gün gibi ortadadır.

SONUÇ

Her insan içinde yaşadığı koşullara uyum sağlayarak hayatını idame ettirir. İçinde bulunulan koşullara uyum sağlamak, her insan için hayati öneme sahiptir. Hiç kimseyi, var olan koşullara uyum sağlamaya çalıştığı için suçlayamayız. Bununla birlikte, var olan koşulların değişmez olmadığı da bir gerçektir. Değiştirilebilecek ve düzenlenebilecek yaşam koşullarını değişmez kabul etmek ve değişime yönelik gayret sarfetmekten kaçınmak, neticede büyük bir esarete dönüşür. Kendi ellerimizle inşa ettiğimiz bu esareti kırmak için sistem ve kural temelli yaşam koşullarına yönelik bakış açımızın değişmesi gerekir. Sistem ve kural temelli yaşam koşulları ise büyük ölçüde hukuk sistemi ile ilgilidir. Hukuk sisteminin, yaşam koşullarını daha iyi hale getirebilmesi için kaçınılmaz olarak teorik ve sistematik bilgiye ihtiyacı vardır. Kendi ihtiyaçlarımıza uygun teorik ve sistematik hukuk bilgisini üretebilmemiz içinse epistemolojiye ihtiyacımız vardır. Güçlü bir hukuk epistemolojisi olmaksızın iyi bir hukuk sistemi inşa etmek neredeyse imkansızdır. Bu çalışmada da birçok yönleri ve örnekleriyle gösterildiği üzere hukuk epistemolojisine yönelik çalışmalar ülkemizin en büyük ihtiyaçlarından biridir.

Epistemoloji sadece teori üretimi için değil, hukuk pratiğinin tutarlı bir şekilde teoriye yansıtılabilmesi için de gereklidir. Zira, hiçbir teori ilk ortaya atıldığındaki haliyle kalmaz ve kalmamalıdır. Her teorinin, hayat tecrübesinin çetin imtihanlarından geçmesi ve dallarının budanıp hayatın olağan akışına uygun hale getirilmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, yaşam deneyimleriyle beslenmesi ve hayatla yüzleşmesi gerekir. Hayatın denetiminde geçmemiş bir teori asla sağlam bir hukuki zemin temin edemez. Fakat hayat bir tecrübe seli olarak akıp giderken hukuk teorisi yaşamı kaçırırsa hiçbir zaman yetkin hukuk teorileri ve etkili adalet mekanizmaları ortaya çıkmaz. İşte ülkemizde yaşanan sorun da tam olarak budur. Maalesef, hukuk teorileri, ülkemizde yaşanan hayat tecrübelerine genellikle seyirci kalmakta, sadece ulusal basında

gündeme gelen sorunlara taktiksel çözümler üretmekle yetinmektedir. Bu nedenle, kendi sorunlarımıza uygun, temellendirilmiş, pekin hukuki inançlara dayanan, epistemolojisi sağlam bir hukuk bilgisi üretilmemektedir.

Ülkemizde hukuk camiasının, memleket meselelerine uygun hukuki çözümler ve kurallar üretebilmesi, hukuk bilgisinin felsefi bir bakış açısı ile temellendirilmesine bağlıdır. Başka bir ifadeyle; hukuk öğretisi ve uygulamasının ciddi bir paradigma değişikliğine giderek epistemolojik altyapısı olan ve hayat denetiminden geçen hukuk teorileriyle kural ve içtihat üretmesi gerekmektedir. Bu gereklilik, her geçen gün kedisini daha açık ve ağır bir şekilde hissettirmektedir.

Hukuk epistemolojisinin gelişmesi ve bir disiplin haline gelmesi, felsefeciler ile hukukçular arasında bir etkileşimin yaşanmasına da bağlıdır. Verimli bir etkileşim gerçekleşebilmesi için, hukukçuların felsefeye ve felsefecilerin de hukuka ilgi göstermesi gerekir. Esasen, ne hukuk sadece hukukçulara bırakılabilecek kadar önemsizdir ne de felsefe sadece felsefecilere bırakılabilecek kadar.

Kaynakça

- Çüçen, Kadir (2009). Bilgi felsefesi. Asa Yayınları.
- Özlem, Doğan (2014). Mantık. Notos Yayınevi.
- Baş, Murat (2011). Epistemoloji. Çağdaş epistemolojiye giriş (ed. Nebi Mehdi-yeve). İnsan Yayınları.
- Aster, Ernst Von (1994). Bilgi teorisi ve mantık (çev. Macit Gökberk). Sosyal Yayınları.
- Kaya, Emir (2023). Felsefi açıdan hukuki bilginin kritiği. Adalet Dergisi. sayı 71(2), ss.769-791.
- Hirsch, Ernst E. (1944). Hukuk bir bilim kolu mudur?. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi. Cilt 2, Sayı 1, ss. 19-61.
- Kirchmann, J. H. Von (1949). İlim olmak bakımından hukukun değersizliği (çev. Coşkun Üçok). Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 6(1), 181-212.
- Eger, A. & Escher, A. & Haab, R. & Oser, H. (1947). İsviçre medeni kanun’u şerhi (çev. Volf Çernis), Cilt I.
- Kaşıkcı, M. ve Rençber, A. (2025). Vergi ceza hukuku. 2.Baskı. Oniki levha Yayıncılık.
- Selçuk, Sami (2022). Suç hukuku. Cilt I. İmge Kitabevi Yayınları.
- Pritchard, Duncan (2022). Bilgi felsefesi nedir? (çev. Hasan Yücel Başdemir). Küre Yayınları.

Çağdaş Felsefi Tartışmalar ve Yönelimler I

Editör:

Dr. Öğr. Üyesi Zafer Gündüz