

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

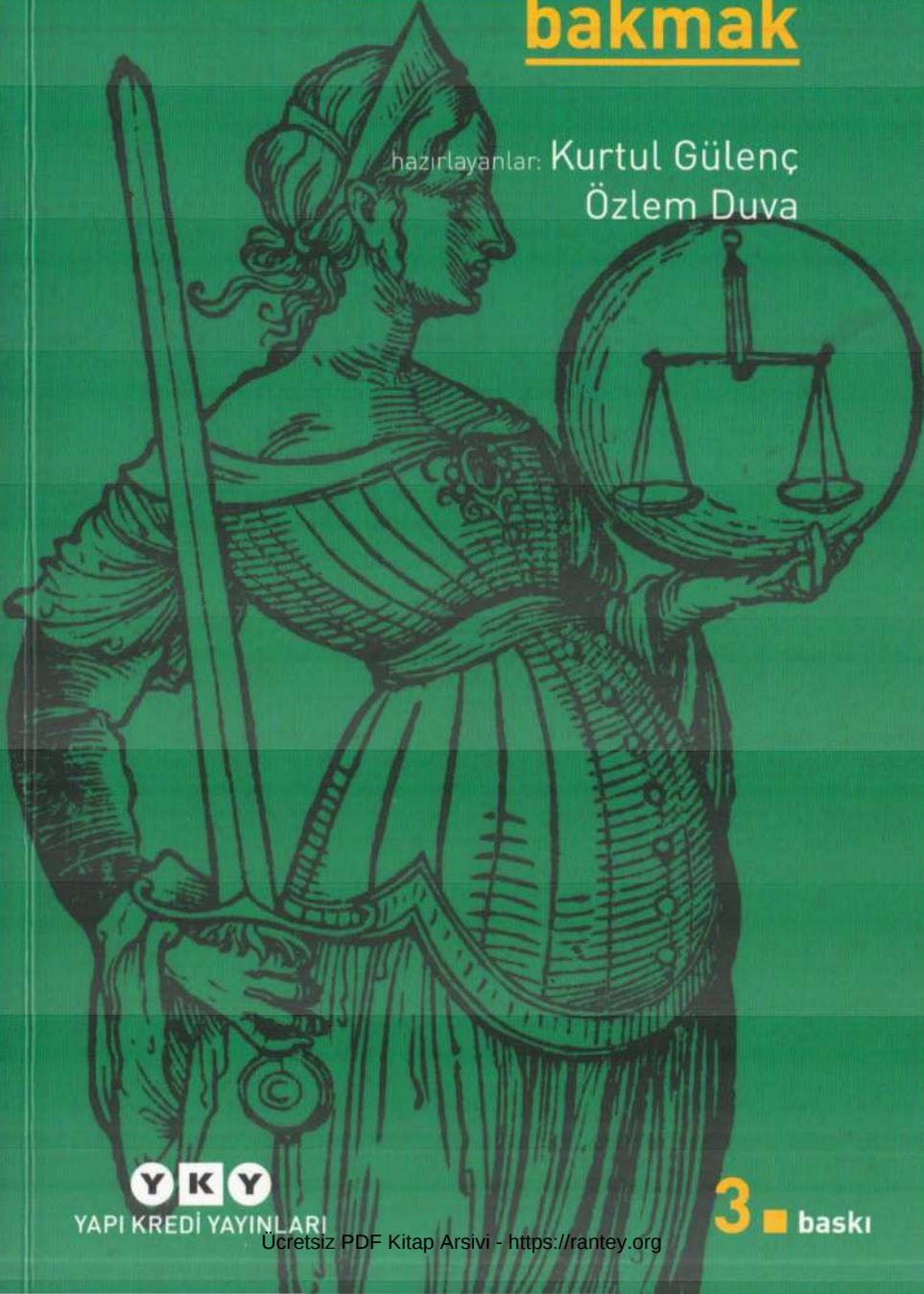
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

cogito

yargıya felsefeyle bakmak

hazırlayanlar: Kurtul Gülenç
Özlem Duva



YKY

YAPI KREDİ YAYINLARI

3 ■ baskı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

YARIGIYALSALELBAKMAK



Ücretsiz

YARGIYA FELSEFEYLE BAKMAK

Kurtul Gülenç 1979 yılında Bursa'da doğdu. 1997 yılında girdiği Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki lisans eğitimini tamamladıktan sonra, 2005 yılında yine aynı üniversiteden yüksek lisans, 2010 yılında da Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden doktora derecelerini aldı. Ulusal ve uluslararası dergilerde çeşitli makaleleri ve çevirileri yayımlandı. Gülenç'in *Frankfurt Okulu* ve Önder Kulak ile birlikte kaleme aldığı *Marx'ın Halleri: Marksist Düşüncede Diyalektik Bir Yolculuk* adlı kitaplarının yanı sıra Ahu Tunçel ile birlikte editörlüğünü yaptığı *Siyaset Felsefesi Tarihi* adlı bir çalışması da bulunmaktadır. Maltepe Üniversitesi ve Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümlerinde çalışan Gülenç, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır. Çalışma ve ilgi alanları toplum ve siyaset felsefesi, sosyal bilimler felsefesi, Marksizm, Frankfurt Okulu ve Aydınlanma felsefesidir.

Özlem Duva 1975'te doğdu. Çukurova Üniversitesi Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü'nde lisans, Cumhuriyet Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı. Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden *Kant'ın Felsefi Antropolojisi ve Çağdaş Felsefeye Etkileri* başlıklı teziyle doktora derecesi almaya hak kazandı. *Felsefelogos*, *Baykuş*, *Posseible*, *Dialogue and Universalism*, *Doğu Batı* gibi dergilerde makaleleri yayımlandı. Halen Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Çalışma ve ilgi alanları felsefi antropoloji, Aydınlanma düşüncesi ve eleştirileri, toplumsal cinsiyet ve felsefe, politika felsefesi ve hukuk felsefesidir.

Yargıya Felsefeyle Bakmak

Hazırlayanlar
Kurtul Gülenç, Özlem Duva



YAPI KREDİ YAYINLARI

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Yapı Kredi Yayınları - 4545
Cogito - 215

Yargıya Felsefeyle Bakmak
Derleyen ve Hazırlayan: **Kurtul Gülenç, Özlem Duva**

Kitap editörü: **Şeyda Öztürk**
Düzeltili: **Mustafa Aydın**

Kitap tasarımı: **Mehmet Ulusel**
Grafik uygulama: **Gülçin Erol Kemahlioğlu**

Baskı: Acar Basım ve Cilt San. Tic. A.Ş.
Beysan Sanayi Sitesi, Birlik Caddesi, No: 26, Acar Binası
34524, Haramidere - Beylikdüzü / İstanbul
Telefon: (0 212) 422 18 34 Faks: (0 212) 422 18 04
www.acarbasim.com
Sertifika No: 44977

1. baskı: İstanbul, Ocak 2016
3. baskı: İstanbul, Şubat 2021
ISBN 978-975-08-3543-8

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2015
Sertifika No: 44719
© Douwe Draaisma/Historische Uitgeverij, 2010

Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 Faks: (0 212) 293 07 23
<http://www.ykykultur.com.tr>
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
facebook.com/yapikrediyayinlari
twitter.com/YKYHaber
instagram.com/yapikrediyayinlari

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık
PEN International Publishers Circle üyesidir.

*Değerli felsefecimiz
Uluğ Nutku'nun anısına...*

İÇİNDEKİLER

Hazırlayanların Notu • 9

Yargı ve İnsan: Yargı ve Ölçü / **Uluğ Nutku** • 15

Yargı ve Din: İnanç ve Düşünce / **Yasin Ceylan** • 21

Yargı ve Dil: Bir Söz Edimi Olarak

Yargı Edimi / **R. Levent Aysever** • 27

Yargı ve Bilgi: Düşünce, Dil ve Dünya Arasında Bir Keşif:

Yargı / **Mehmet Ali Sarı** • 69

Yargı ve Etik: İtiraz, Tartışma, Demokrasi: Arendt'te Yargı

Yetisinin Etik ve Politik Önemi / **Devrim Sezer** • 107

Yargı ve Politika: Çağdaş Bir Politik Yargının

İmkânının Koşulları / **Hakan Çörekçioğlu** • 136

Yargı ve Estetik: Platon'dan Kant'a

Estetik ve Yargı / **Metin Bal** • 167

Yargı ve Hukuk: Adalet, Yasallık ve Demokrasi Uğraklarında

Yargı Meselesi / **Murat Satıcı** • 213

Yargı ve Adalet: *Olmayan Şey*'in Adaleti / **Kemal Şahin** • 236

Katkıda Bulunanlar • 248

Hazırlayanların Notu

Son zamanlarda yargıya dair tartışmalara giderek artan bir ilgi söz konusu olmasına rağmen, bu tartışmaların, yargı kavramının ne olduğu, insandaki yargılama yetisinin nasıl işlediği ve nasıl anlaşılması gerektiğine dair çözümlemeleri yeterince içerdiği söylene-
mez. Bu yüzden yargı kavramını, onun hukuksal statüsünü ve bu statünün belirli bir biçimde konumlandırılmasından kaynaklanan teorik ve pratik sorunların enine boyuna tartışılmasına ihtiyaç duyulduğunu düşünmekteyiz. Ülkemizde de, özgül olarak bu konuyu derinlemesine analiz eden, tartışan ve kavramı felsefi arka planı ile değerlendiren bir eserin eksikliğinin hissedildiği varsayımından hareketle *Yargıya Felsefeyle Bakmak* başlığıyla hazırladığımız bu derleme ile aşağıda daha açık bir biçimde ifade etmeye çalıştığımız kaygılarımızı tartışmaya açabileceğimizi düşünüyoruz.

Yargı kavramı ve yargı problemi, son zamanlarda gerek hukukçuların gerekse siyaset bilimcilerin gündemini giderek daha fazla meşgul etmeye başlamıştır. Gündelik dilde de sıkça başvurulanan bir kavram olarak yargının ve genel olarak yargı yetisinin düşünce tarihindeki kökleri oldukça eskiye götürülebilir. Bilindiği gibi yargı yetisi, düşüncenin ve söz'ün insan olmanın öz-niteliği olarak görüldüğü Antik Yunan'dan beri felsefe tarihi içinde önemli bir yere sahiptir. Bu çerçevede yargı yetisi ve yargılama ediminin kendisi, aynı zamanda bir nevi varoluşsal bir mesele olarak insanın özne, yurttaş ya da daha genel ifade ile kendi yaşamının öznesi olmasını sağlayan bir kapasite olarak değerlendirilmektedir. Ne var ki geniş bir perspektifi gerektiren bu değerlendirmeye günümüzde sıkça başvurulmamaktadır. Elbette ki bu eğilim tesadüfi değildir. Çağımızda yargı kavramı ve problemi bütünüyle hukuksal alan ile sınırlanmış ve bu alanın terminolojisi, bakış açısı ve ihtiyaçları çerçevesinde biçimlenmiştir. Yargı kavramı ve tartışmasının çoğu zaman hukuksal alan bağlamında ön plana çıkartılmasının belki de hukuksal pozitivistizmin doruğa çıkması ile mümkün olduğu söy-

lenebilir; ancak daha temel olarak modern çağda yargının bireysel-öznel bir karakter kazanmasının, dolayısıyla kavramın sınırlarının hem belirginleşmesi hem de bu belirginleşmeyle birlikte içeriğinin zenginleşmesinin bir kırılma anı olduğunu iddia etmek, kısacası yargı'nın, hukuksal iktidarın doğuşu ile etki alanı çok daha geniş bir kavram olarak toplumsal yaşamda hem siyasal-hukuksal hem de söylemsel-işlevsel bir rol kazandığını ileri sürmek yanlış olmayacaktır.

Modern çağda yasalara ve yasa dolayımı üzerinden yargı mekanizmasına yönelik hukuksal plandaki bir hâkimiyet, insanların birbirleriyle ve doğayla olan ilişkilerini bir nesnellik alanına taşıma yönündeki arzu ve isteklerini, belirli bir gücün denetimine devretmelerine zemin hazırlayacak biçimde bozulmaya uğratmıştır. Bu bozulmanın önemli bir parçası olarak yargı, herhangi bir normun bir insani yasaya önceliğini gerektiren, bir hakikat ilkesi olarak normları yargı verme kapasitemizin önüne koyan, bu yanı sıra da tahakküm üreten bir yapı haline gelmiştir. Bu durumda insan, Kafkaesk bir anlatı biçimiyle, yasa bekçisinin açacağı kapıyı beklemek dışında bir arzusu ve ümidi olmayan, yargı yetisini yitirmiş ve kendi yaşamının aktörü olmaktan uzak, kendisine biçilen rolü en iyi şekilde gerçekleştirmek üzere yargı edimini hâkim otoritenin güdümüne terk etmiş insanlar topluluğunun bir parçası olmaktan öteye gidememiştir. Böylece hukukun öznesi olması gereken yurttaşlar, tam da hukuk ve yargı adına, ekonomik ve bürokratik düzeylerde atomize varlıklar veya parçacıklar haline gelmişlerdir; o halde, diyebiliriz ki yargı yetisinin kaybı aslında insanlar arasındaki bağın ve ortak bir yaşam olanağının kaybıdır.

Yirminci yüzyıl siyaset felsefesinin önemli isimlerinden biri olan Hannah Arendt'in çarpıcı bir biçimde dile getirmiş olduğu gibi totalitarizm, insanların yargı yetilerini kaybettikleri bir deneyim olarak kötülüklerin sıradanlaştığı bir anı temsil eder. Arendt'ten esinlenerek diyebiliriz ki dünyadaki kötülüklerin, adaletsizliklerin kökenini yasa ve yasanın uygun işleyişinde aradığımız kadar yargı ve yargılama ediminin niteliği üzerinde durarak tartışmaya açmış olsaydık, bugün ülkemizde de, bir anayasa metninin sınırlarına çekilerek tartışılmaya çalışılan hukuksal sorunların politik-pratik boyutunu göz ardı etmeden, onları, sahici çözümler üretebilecek

bir bağlama yerleştirmiş olabilirdik. Şüphe yok ki bu çaba için yargıgücünün politik karakterine vurguda bulunmak yetmeyecektir; “yargı nedir?”, “yargıgücü nasıl işler?”, “yargılarımız nasıl oluşur?”, “düşünce, dil ve dış dünya ilişkisi bağlamında yargılarımızın önem-bağlamı nasıl belirlenebilir?”, “dilsel bir mesele olarak yargıda bulunmak ne demektir?”, “özgür yargılar nasıl gelişir?” gibi felsefi sorulara odaklanmamız gerekmektedir. Bu da bizi zorunlu olarak yargılama ve yargı geliştirme meselesini, aklın teorik ve pratik kullanımları içerisindeki değerlendirmelere götürecektir. Diğer yandan ortak bir dünyada yaşamının, genelleştirilebilir ilkelere ulaşmanın, daha da önemlisi eleştirel bir tavır sergileyebilmenin yolu da, özgür bir yargı verme kapasitesinden, verili olana belirli bir mesafe alarak yargı geliştirebilmekten geçmekte, bu noktada yargılayan öznenin özgürlüğü, kendi tikelliğinden ve tikel yargılarından vazgeçmeksizin kamusala doğru açılımında yatmaktadır. Bu türden meselelere yakından bakabilmek için öncelikle yargı tartışmasını yargı erki ile iktidar arasındaki bir bağlamdan çıkartıp yargıyla ve yargı yetisiyle yurttaşlar arasındaki bir ilişki bağlamına çekmek gerekli görünmektedir. Önceden verili olan içeriklere bütünüyle bağlı kalmadan yargı geliştirebilmenin yolunu aramak, yahut yargıların işleyişi içerisinde tikel ve özgür yargının gelişim olanaklarını sorgulamak, eleştirel aklın özgür bir kamusal alan yaratmak konusundaki önemini de ortaya koymaktadır. Jürgen Habermas’ın Immanuel Kant’a referansla ortaya koymuş olduğu gibi, her bir bireyin yargılarını özgürce ifade edebildiği bir durumda, yani yurttaşların kendi özgür yargıları dolayısıyla içine dâhil oldukları bir kamusal alan sayesinde gerçek bir tartışma söz konusu olabilir ve herhangi bir normun geçerlilik koşulu da yargıların özgürce, etki altında kalmadan ve herkesin katılımıyla tartışılması sayesinde geçerli olur. Bu bakış açısının önemli yanlarından biri, bir genelliği kurma imkânı olarak yargıların karşılaşmasını esas almakla birlikte, bilim ve sanat gibi alanlarda yargıların özgür işleyişini garanti altına alacak bir eleştirelliği temel almış olmasıdır. Yargılar dolayısıyla kurulacak bir kamusal muhakeme, hukuksal bir stratejideki meşruiyetin kaynağı olacağı gibi, aynı zamanda özgürce yargı vermenin garanti altına alınması bakımından bir imkân ve modern devlet ve hukuk kavrayışının formel yasa pro-

sedürleri içerisinde eriyip yok olmuş yargı yetisini canlandırmak için de bir uyarı niteliğinde okunabilir. Yargı yetisinin anlamı üzerine bu türden bir düşünüm bizi, yargı ve erk arasındaki ilişkileri de sorunsallaştırmaya ve yargılamayı teknik bir kavram olmaktan fazlası olarak değerlendirmeye götürür.

Elbette ki yargı, erk kavramıyla ilişkilendirilmiş anlamından daha fazlası olarak temellendirilip anlaşılmayı hak eden, yani insandaki temel bir kapasite olarak, aynı zamanda kültürel ve toplumsal alanı inşa eden bir kavramdır. Bu yüzden yargılamanın kendisinin, teknik ve dar anlamı üzerinden tartışılmasına bir itiraz olarak felsefi bakış açısının konuya eklemlenmesi ve yargı kavramının bütün bu zeminlerde ifade ettiği anlamın açığa çıkarılması gerekmektedir. Yargı kavramına ve yargılama yetisine yakından bakmak, yargı erki ile iktidar arasındaki ilişkiyi tersine çevirecek bir bakış açısını entelektüel dağarcığımıza mal edebilmek kaygısı ile yola çıktığımız bu çalışma ile amacımız biraz da, Aristophanes'in *Eşekarıları*'nda ironik bir biçimde ele almış olduğu yargılama ediminin o bozulmuş haline dikkat çekmek ve bu halin aslında ne kadar güncel olduğunu göstermektir. Bu amaç ekseninde şekillenen çalışmamızın iki temel motivasyonu olduğu ileri sürülebilir. Esere katkı sunan yazarlarımızın çalışmaları içerisinde çeşitli veçheleriyle ele alınmış olan yargı kavramının, tüm otonom bireylerin içine dâhil olabileceği bir düşünümSELLİĞİ imlemesi, bu derlemeyi oluşturmanın temel motivasyonu olarak görülebilir. Başka bir ifadeyle, gerek bilimde, gerek sanatta gerekse politika ve hukukta özgürlüğü sağlamanın yolu bağımsız bir yargı geliştirebilmekten geçtiğinden, eserdeki temel motivasyonumuzu yargı kavramına ve yargı yetisine yakından bakmak olarak belirledik. Böylesi bir eseri hedeflemenin bir başka nedeni ise ülkemizde yargı kavramının en üst düzeyde tartışıldığı son birkaç yıl içindeki politik-hukuksal tartışmaların, yargı kavramını ne tür bir paradigma içerisinde tarif ettiğini anlamaya çalışmaktır. Bunu anlamaya çalışırken hâlihazırda hukuksal prosedürlerin sınırlarında kalmış olan yargı kavramını bu dar kalıplarından kurtaracak biçimde, kavramın içerdiği teorik ve pratik boyutları öne çıkarabilmek, entelektüel tartışmalara yeni bir boyut katmak açısında da gerekli görünmektedir.

Bu saiklerle girişilen bu çalışmada; yargı ve yargı yetisi kavramlarına, insan, din, dil, bilgi, etik, politika, estetik, hukuk gibi felsefenin farklı disiplinleri ve problemlerinden yola çıkılarak yaklaşılması ve meselenin tüm boyutlarıyla tartışılması hedeflenmiştir. Bununla birlikte çalışmamız, tarihsel bir yaklaşımı kapsayacak biçimde ülkemizde yargı-politika bağının kuruluşunu gösteren ve adalet-yargı ilişkisini konu edinen bir çalışmayı da kapsamına dâhil ederek yargıya içeriden bir bakışı göstermeyi amaç edinmiştir. Bu çerçevede *Yargıya Felsefeyle Bakmak* başlıklı çalışmamızda sırasıyla Uluğ Nutku, Yasin Ceylan, R. Levent Aysever, Mehmet Ali Sarı, Devrim Sezer, Hakan Çörekçioğlu, Metin Bal, Murat Satıcı ve Kemal Şahin'in yazıları yer almaktadır. Yazarlara, yargı kavramı ve problemi bağlamında kapsayıcı bir kaynağın oluşturulması yönündeki katkılarından dolayı teşekkürü borç biliriz. Kitabın basım aşamasında desteklerini esirgemeyen Yapı Kredi Yayınları'na şükranlarımızı sunarız.

Kurtul Gülenç, Özlem Duva

YARGI VE INSAN

Yargı ve Ölçü

Uluğ Nutku

Bilim ve felsefede kavramlar arası bağıntılar, kavramların karşıladığı olgular arası bağıntılara dayanır. İkincisi olmazsa, birincisi olur ama bununla ne felsefe yapılır ne de bilim. Bu durum aklın hayalgücü yanının gerçekliğe bağlı yanın ötesine geçmesidir; daha açık deyişle, gerçeğin yerine hayalin geçmesidir. Zihnin bu işleyiş çeşidinin olumlu ve olumsuz yönleri erkenden fark edildi. Fark eden, hayalin kendisi değil (bu olanaksız çünkü fark etse hayal olmaktan çıkarak bilgiye yönelir), gerçeklikte olan biteni olduğu gibi görebilen bilinçtir. Bu ayrım öylesine basittir ki, dile getirilmesi için özel terimler kullanmak gerekmez. Gerçeklik bilinci insan hayatının süregitmesinin önkoşuludur, çünkü onsuz hiçbir iş başarılamaz. Buna rağmen, gerçekliğin öyle olduğunun ve başka türlü olmadığını bilgisini edinmeye yönelik her çabada hayalgücünün eşliği vardır –kâh önden gider, kâh yanı sıra yürür, kâh arkadan gelir. Hayalgücünün, etkisi ve işlevi ne derecede olursa olsun, yapıcı ya da yıkıcı olsun, olan bitenin olduğu gibi bilinmesine başka türlü olabilirliği katması, yanlış-doğru ayrımının olanağını sağlar; çünkü gerçeklik onu yansıtan bilinçten başka türlü olabilir. Yanılgı, gerçeklik bağıntılarını olmadıkları gibi kabul etmek ise, bunun karşıtı olan doğruluk –gerçeklik bilincinin varolanı örtüsüz görmesi– hayalgücünü, bilmek-bilmemek sarmalında kendisinin olumsuz zorunlu koşulu saymalıdır. Demek ki hakikat (mantıktaki doğruluk kavramından ayırmak için bu kelime kullanılmalı) sanıların, kanıların örttüğü gerçekliği ortaya çıkarmaktır. Grekçe *aletheia*, örtüklükten açıklığa çıkan ve olduğu gibi görünen, bu durumu tam karşılar. Bilindiği gibi, bu sorunla kapsamlı bir şekilde ele alan ilk filozof Platon idi. Hakiki yargı, olduğu gibi olanın saptanmasıdır fakat saptamanın olanağı, değişmezi var kılan ilkedir ve ilke görülmelidir (idea: görülen).

Grekçe felsefenin daha ilk döneminde yargı ve ölçü “logos’a kulak ver” diyen Herakleitos’ta birlikte düşünülür. O, alevin düzeniyle sözün düzeninin, aynı sürecin aktığı iki yön olduğunu dile getirmekle bir özdeşlik savı öne sürmedi. Özdeşlik kurmak, süreci/oluşu durdurmayı gerektirir. Bunu sonradan Parmenides yaptı. Herakleitos kosmos’un temel ögesi olan ve “belli bir ölçüye göre yanarak, belli bir ölçüye göre sönerek” kendini gösteren alevi (pür), her şeyi kül etmesine rağmen kaos’tan kosmos’a dönüşümün ölçüsü saydı. Ölçü, söz düzeni uyarınca bir yargıya dökülebilir. Yargı, makul olana kulak vermedikçe akıl hiçbir şeyin ölçüsü olamaz.

Bu sorunun işlenişinin bilmek ile varolmak arasında –sonraki terimlerle gnosioloji ve ontoloji arasında– köprü kurması, Aristoteles’in dönemeçli ama sağlam döşenmiş yolunun üzerinde gerçekleşti. Peşinen bir “arkhe” saptamadan, “varolanı olduğu gibi” anlamayı ilkeleştiren Aristoteles, felsefi bilginin tüm zamanlar için geçerli bir çözümlemesini, “bizim için birincil olan” ile “kendinde birincil olan” ayrımıyla başlayarak yaptı. Bizim için birincil olan, bize göre öyle olandır ve işlerin gerçekleşmesinde, yararın sağlanmasında insanın etkinliği gereği öne çıkar. Fakat etkinliğin rastgeleliğe sapmaması için kendinde birincil olan gözden uzak tutulmamalı çünkü işlerin doğru yahut yanlış, sağlam yahut çürük yapıldığını gösterecek ölçü ondadır. Kendinde birincil olan, bize göre birincil olanı hizaya getirir; ölçüdür, bilinmekle değişmez, çeşitli kullanımları olur, öz yapısı aynı kalır. Bu ayrım sübjektiflikle objektiflik arasında yapılan ilk ayrımdır.

Bu çözümleme hem Parmenidesçi düşünme-varolma özdeşleştirmesinin hem de Protagorasçı “ölçü insanda” savının mutlakçılığını ortadan kaldırır. İki karşıt uç gibi görünseler de mutlaklaştırmada birleşen bu savlar pek çekicidir ama ikisi de –Nietzsche’den bir deyiş ödünç alarak söyleyelim– pek insancadır ve sadece pek insancadır. Bu savlarla akıl kendisini ancak bir süre için doyurabilir. “Olduğu gibi olan”a dönmek zorundadır.

Bilgi düzeniyle varlık düzeninin ancak kısmi şekilde örtüştüğünün anlaşılması, bilebilirliği sonuna kadar ve tortu bırakmaksızın savunan rasyonalizmi sonlandırır. Descartes’ın “içtendoğan ideler”i (*ideae innatae*) kadar Spinoza’nın büyük girişimi de teoride kalır. Spinoza “nesnelerin düzen ve bağıntısı, idelerin düzen ve

bağıntısıyla aynıdır (*idem est*)” savını, sonsuz tözler içinde yalnız ikisini –düşünce ve nesneyi– bilebileceğimiz ikinci saviyla sınırlandırmıştı, fakat bu sınır özdeşliğin uzanabildiği sınırdır ve esas savı değiştirmez.

Aristoteles gösterdiği yoldan kendisi de yürüdü. Nesnenin özelliklerini saptayan yargı, özelliklerin ancak bir kısmını saptasa bile, bilimsel bilgi sağlar. Her nesneye uygulanabilen yargılar bilgi düzenini kurar. Felsefeye bir terim daha katıldı: kategori. Günlük dilde daha çok hukuk işlerinde kullanılan bu terim, yargı vermek (yargıda bulunmak) fiilinden, *kategorrein*, yapılmış isimdir. Yargıda bulunan bir kimse (özne) on kategorinin ilkidir ve yargının, cümlelerin tözüdür. Töz, diğer dokuz kategoriyi bir cümlede toplayabilir, nesnenin özelliklerini belirtebilir. Töz bütün kategorileri kullanmayabilir. “Şimdi buradaki bu çiçek hoş kokuludur” yargısında zaman, mekân ve nitelik belirtilir.

Problem zenginliği sonraki dönem ve dillerden çok daha fazla olan Grekçe felsefede, ölçülülük kavramı yargı kavramının önünde gidiyordu; çünkü eylemle birlikte ve iç içe düşünülüyordu. Çekirdeği etiktedir. Böyle olunca da her eylemin her adımında kendini duyurur. Grekçe düşüncenin uzantılarında, Avrupalının Aydınlanmasında, din çerçevesine sıkışmış insan ve doğa anlayışının aşılmasında ölçülülük, *sofrosüne*, aklın rehberi olmuştur. Baş erdemi belirten bu kavramın işlenişi, felsefi çözümlemelerden daha somut gösterimi olan tragedyalarda içten içedir. Bazen bilerek –Agamemnon’un öldürülüşü– ama daha çok farkında olmadan işlenen suç –Oidipus’un akıbeti– cezalandırılacaktır. Cezalandıran, ölçüyü yitirmişçesine oç alırsa, o da cezalandırılacaktır. Bu süreç tragedyada sınır aşma, *hubris* ve suçtan arınma, yani *katharsis* dönüşüyle dile gelir. Bu kavram örgüleri, mitolojik düşünceden felsefi düşünceye geçişin bir kopuşla olmadığını da gösteriyor.

Sonraki dönemlerde yargı ve ölçünün birbirinden uzaklaşması, disiplinlerin sınırlarının kalınlaştırılmasının bir sonucu oldu. Tam ayrımcı (*disjunktif*) karşıtlıklar bilgi teorisinin sürekli malzemesi haline geldi, akıl bilgisi-duyu deneyimi bilgisi, a priori-a posteriori gibi. İzm’lerin oluşması ve adlandırılması Yeniçağ gnosiolojisi ile başlar. Ontoloji geri itilince, yargı gnosiolojinin, ölçü de öncelikle ontolojinin birbirinden uzaklaşan kavramları olur. Doğa yasaları

hareket biçimlerinin ölçüleridir. Yargılarla ifade edilmeleri bilgi düzeni bakımındadır; dayanak gene varlık düzenidir fakat böyle olması onları birbirinden uzak düşürmez; tersine, dolayımli olsa da bağlar.

Ölçüyü varlığın temel bir kategorisi olarak ele alan Hegel, *Ana-çizgileriyle Felsefi Bilimlerin Ansiklopedisi*'nde (§107) henüz belirsiz varlığı, belirginleştiren etken olarak şöyle açıklar: "Ölçü nitel niceliktir (kuantum), ilkin dolaysız vardır – belirsiz bir varlığın ya da niteliğin eklendiği bir nicelik olarak. Niteliğin ve niceliğin birleşmesi olan ölçü, varlığın böylece tamamlanmasıdır. İlk kavrayışımızda varlık, bütünüyle soyut ve özelliksizdir; fakat kendini özelleştirme (karakterize etme) varlığın tam da özüdür ve onun tamamlanmış özelleşmesine ölçüde ulaşılır."

Burada, metafiziksel bir hareket noktasından olsa da, nesnenin ya da nesnel durumun öyle olabilmesi için belirsizlikten belirginliğe geçişin oluş-varlık sürecinde ilk aşama olduğu belirtiliyor. Bu sürecin evrenin oluşumundan (doğa) insan hayatında oluşan geleneklere kadar (tarih) kategoryal dile getirilişi (yargı) ve ölçülü dile getirilişi aklın bir olanağıdır.

• • •

Yargıdan söz edildiğinde ilk düşünülen uğraş hukuktur; çünkü hukuk işlerin düzenleyicisi sayılır. Oysa öze bakışçı felsefi tavır hukuku uğraşların sonuna yerleştirir. İnsan evrendeki yerini bilemedikçe ve gerek varlığın bütününe gerek kendi varoluşuna gerçekliği tersyüz etmeyen bir anlam veremedikçe, hayatını hukukun düzenlediğini sanır. Burada gene bizim için birincil ve sürükleyici olanın kendinde birincil ve sağlam dayanak olana baskın geldiğini görüyoruz. Oysa hukuk çözümsüzlüklerle dolup taşan bir alandır. Metafiziği doğru anlamında, çözümsüzlük tortusu bırakan sorunlar alanı olarak anlarsak, hukukun ve onunla birlikte giden siyasetin hayatı düzenlemedeki aczini de anlarız. Bir halkın büyük çoğunluğu bunun bilincine ulaşmamış olabilir fakat yalnız kendisini değil, tüm insanları yaşatıcı değerlere duyarlılığı ve dayanışması, kanunlardan çok daha fazlasıyla geleneklerine –bunların bir kısmı işlenemez hale gelmiş olsa bile– bağlar. Hukuk kanunları daima ürkütücüdür, çünkü cezalandırıcıdır, ödüllendirici değildir.

Hukukun insanlar arası değer ilişkileri hakkında söyleyecek tek kelimesi olamaz; yapabileceği, sadece bazı ticari ilişkileri düzenlemektir, o da geçici olarak. İnsan hakları konusunda da kör topal bir şeyler yapılmaktadır. Bu nedenlerle bir halkın çoğunluğunun ilahi adalet inancı hukukun adaletine üstün tutulur. Bu inançta halklar yerden göğe kadar haklıdır; inançta aslanan yeryüzü adaleti değil, gökyüzü lütfudur. Bu inanç, gerçeklikten kaçış değildir; tersine, bir dirençtir. Devlette hukukun üstünlüğü ilkesi, delik deşik bir ilkedir; anayasalarla yamamaya kalksan başka yerden delik açılır. Gerçeklikte bu bir ilke değil, bir paradokstur. Filozofların pek azı Leviathan canavarının kudretini anladı – Augustinus, Aquinas, Hobbes, son yazılarında Kant. İçteki paradoksa karşı dışta çare aramak, paradoksu sürdürmek kadar genel insani tavidir, filozofa özgü değildir.

Hukukun somutlaşması olan kanun daima eşya değerlerini gözetir. Eşya değerine indirilenler şahit, delil ve ispattır. Şahide yemin ettirilmesi hem onun sözüne güvensizliğin hem de ve daha çok kendi vereceği yargıya güvensizliğin fevkalade örneğidir. Zaten her yemin bir yalana doğru adımdır. Delil oynaktır, ispat kaygandır. İnsanın insana içten bağlanması hukuku ilgilendirmez; kişiler arasındaki değer kopuklukları da ilgilendirmez; çünkü içten bağlanma yüksek bir değerdir; hukuk yüksek insani değerler alanına giremez. Siyasetler, ne türden olurlarsa olsunlar, ne yöne bakarlarsa baksınlar, iktidar araçlarıdır ve amaçlarını insanları araçsallaştırarak gerçekleştirirler, başka türlü eyleyemezler. Nihayette hukuk insanlar arasındaki duyarlılık uçurumunun “eğri odunlarla döşenmiş” (Kant) bir sırat köprüsüdür. Neden bazı insanların yaşatıcı, bazılarının da kötürümleştirici değerlerle yaşadıkları hiçbir bilimin, hiçbir felsefenin açıklayamayacağı halis çözümsüz bir sorundur. Bu konuda hukukun hiçbir sözü yoktur ve olamaz.

Önyargı üzerine çok söz edildi. Söz edenler önyargısızlığı hem insanlığın ideali olarak anlarlar hem de “Keşke hepimiz öyle olsak” diyerek yapmacık bir utanca bürünürler. Bu örneğin yaygınlığı gösteriyor ki sözün ayağı takılıyor, eyleme geçemiyor. Bir düşünceyi kutsama ihtiyacını hep duyuyor. Kutsayarak yüceltiğini sanıyor ama olayın öbür yüzüne gözlerini kapatıyor. Öbür yüzde tam-kesin bir ötekileştirme vardır. İnsanların kardeşliği vaazını

verenler, kardeşliğin ardındaki canavarı beslerler. Bu yüzden hiç kimse İsa'yı insan olarak anlamadı; ona Tanrı dedi, Tanrının oğlu dedi, Kutsal Ruh dedi, sonra da hepsini birden söyledi. Toplumlari ölûmden kurtaran önderlerin kaderi de böyledir; onlar da çabucak ideoloji kurbanı olurlar. Belleğin mumyalama teknikleri öyle becerilerdir ki, sanki bunları uygulamasa her şeyi unutacak.

İnsanlar varlık ilişkileriyle beraber değer ilişkilerine girerler. Bu ilişkilerin bilgisini de edinmek isterler. İnsan varoluşu değer ve anlam vermelerle, amaç belirleme ve amaç gerçekleştirmelerle, bilgiye ve yeniden bilgiye ulaşma çabalarıyla, tarihselliği kendi kişiliklerinde duymayla, olabilirlikleri sanatlarla göstermeyle örûlmüştür. Bunların hepsi karşıtlarıyla birlikte vardır.

Bütün bu söylenenlerden sonra hukuk ve siyaset aklın kürsüsüne davet edilebilir.

YARGI VE DİN

İnanç ve Düşünce

Yasin Ceylan

Varlık ile kural arasında sıkı bir ilişki vardır. Varolan nesnelerin hepsi kurallarla birbirine bağlıdırlar. Bedenimiz de bu kurallar zincirinin içindedir. Bilinç, ayrı bir dünyaya ait olmakla birlikte yine kurallarla çalışır. Bilincin ürettiği düşünceler, yargı ve iddialar, kurallara dayanılarak ortaya konmamışsa tutarsızlıkla itham edilir, meşruiyet sorgulaması başlar. Burada önemli olan husus, doğadaki sabit kurallar dışında, kural üreten, bilinç dediğimiz bir merkezin varlığıdır.

Yalnız insanda bulunan bu merkezde pek farkında olamadığımız bazı içkin kurallar vardır. Gelmiş geçmiş tüm insanlarda olan ve muhtemelen gelecek nesillerde de var olacak olan bu kurallar, yerkürede hayatta kalmamızı mümkün kılan kurallardır. Biyolojik olarak yaşamımızın devamlılığını sağlayan tedbir ve önlemler bu tür kurallar sayesinde. Bu sebeple hangi yer ve kültürde olursa olsun insanlar, yeme içme, barınma, üreme, dayanışma gibi pratiklerin gerekliliğine inanırlar. Bizim bu makalede “inanç”tan kastımız, bu tür, bilinçte içkin olan ve her insanda zorunlu olarak varolan kurallar değildir.

Bu içkin kurallar sayesinde yaşam olanaklı hale gelirken, “ne şekilde bir yaşam?” sorusu bilincin içkin kurallarınca cevaplanamaz. Bu, bir özgürlük alanıdır. Bilinç, ya toplumsal ya grupsal ya da bireysel temelde belirli bir yaşam modelini seçmek durumundadır.

Özgürlüğe kapalı olan nesneler âlemi kurallara mahkûm iken, özgürlük alanının da, farklı bir şekilde ve alternatifler bağlamında kurallara mahkûm olması, bir taraftan tüm varlık dünyasının homojen yapısına işaret ederken, diğer taraftan özgürlük kavramını da şaibeli hale getirmektedir. Bu şaibeyi giderebilecek en güçlü

kanıt, birbirinden çok farklı yaşam biçimlerinin varlığıdır. Dinsel yaşam bu biçimlerden bir tanesidir.

Bir dinin dogmalarına ve öngördüğü yaşam modeline inanan bir kimsenin en geçerli gerekçesi, her hâlükârda insanın bir düzen içerisinde yaşamını sürdürmeye mecbur olmasıdır. Nihayet o da, bu zorunluluk karşısında seçimini yapmıştır. Ancak burada kritik bir nokta vardır. Dine karşı olanların eleştiri konusu, bir dindarın neden kurallardan oluşan bir yaşantı biçimini seçtiği olamaz. Çünkü eğer bu olmazsa, kişi başka bir sistemi seçecektir. Esas eleştirilecek konu, alternatifler arasında neden dinsel yaşamı seçtiğidir. Diğer taraftan, dindarın dini olmayana yönelttiği “kuralsız yaşam biçimi” eleştirisi de anlamsızdır. Çünkü dini olmayanın kuralı da olmaz tezi mantıklı değildir. Ancak bir yaşam sistemine bağlı iken ona uymamak, fire vermek, tutarsız davranmak, dinsel yaşamdaki insanın başına gelebildiği gibi, diğer yaşam modellerindeki insanlara da arız olabilir.

Dinsel yaşam modeline iki tür eleştiri yöneltilebilir: 1) Mutlak değerler ifade eden dogmaların varlığı, dolayısıyla bu mutlak doğruların eleştiriye ve evrilmeye açık olmaması. 2) Düşüncede ve yaşam pratiklerinde sistem kurucusunun model seçilmesi ve inançlılar tarafından taklit edilmesi.

Mutlak doğrular kişinin hem zihin dünyasını hem de pratik yaşamını şekillendirir. Bu sebeple şu dindenim diyen bir kişinin zihin ve yaşam şekli, diğerinin hayalinde az çok belirlenir, şunları yapar veya yapabilir, şu şekilde düşünür veya düşünebilir diye. Bu, karşı insana bir bakıma bir güvence de verebilir. Ne tür bir insanla karşı karşıya olduğunu anlar. O kişinin bir sisteme bağlı olduğunu öğrenir ve ona nasıl davranması gerektiğini de fark eder. Başka bir deyişle, içinde olduğu sisteme uymaz; aksini yapabilir. Şimdi, dogma dediğimiz mutlak değerler, psikolojik olarak insana bir rahatlık sağlarlar. İşte peşinde olduğumuz, bir türlü bulamadığımız hakikati nihayet bulduk, çabamız sonuç verdi, bu zahmet sona erdi gibi. Ne var ki, bu rahatlık pek sağlıklı bir huzura yol açmaz. Her şeyden önce insan olarak zihnimiz mutlak doğruları algılayamaz, anlayamaz. Sahip olduğumuz tüm bilgiler eksiktir, zaman içinde mükemmele doğru hareketlenir ama hiçbir zaman mükemmele ulaşamaz. Bu nedenle mükemmel ve eksiksiz olarak

nitelenen ilahi veya vahiy bilgisinin varlığı söz konusu olsa dahi, bizim onu o şekilde algılamamız imkânsızdır. Eksik veya kısmen algılanır, o durumda da insani bilgiye dönüşür. Yine bu nedenden dolayı, mutlak bilgiye ulaştığını sanan dindar sıkıntıdadır. O mutlaklığı kavrayamamıştır. Zihni bu bilgiden şüphe eder. Ya bu bilginin tamamlanmasını, aynı zamanda kapasitesinin de mutlak bilgiyi kavramaya yetkin kılınmasını ister; ya da bu bilginin atılmasını talep eder. Her ikisi de dindar için olanaklı olamayınca, ona yeni bir görev yüklenmiştir: Zihnin tabiatından gelen ve her türlü şaibeli, şaibesiz bilgiye arız olan şüpheyile savaşmak. Zihnine şüphe düşmesin diye gece gündüz dua eder, bunun için Tanrı'dan yardım talep eder. Hâlbuki ona şüphe etmek yetisini veren aynı Tanrı'dır. Şüphe etmek zihnin temel fonksiyonlarından biridir. Bilimsel bilgiye ulaşmada yegâne kılavuzdur. Dindarın, aman şüphe etmeyeyim arzusu, özünde zihnim doğru çalışmasın talebinden başka bir şey değildir.

Aslında mutlak doğrular olmayan ama mutlak doğrular olarak kabullenilen dogmalar, kişinin dünyaya bakışında, insanlara bakışında önemli tavırların gelişmesine yol açar. Kendisi gibi inanmayanları hakikatten uzak, sapkın görür. Onların da kendisi gibi inanması için mücadele eder, dualar okur. Buna muvaffak olmadığı zaman içine kapanır, kendisi gibileri dost, diğerlerini düşman olarak görür. Kötülüğünü görmediği insanları bile sırf bu inanç kıstasından dolayı dışlar, ötekileştirir. Daha ötesine gider: Kendi insanlığını inancıyla özdeşleştirir, hatta inancını insanlığının önüne çıkarır. Mesela "önce Müslümanım, sonra insanım" der. Böylelikle bir insanın insanlığını, ona bir statü vererek tanır. Bu statüye uygun düşmeyenleri de insan olmaktan çıkarır. İncanın insanlığa yapabileceği en büyük kötülük budur. Bu, insanı rengine göre, doğduğu yere göre, cinsiyetine göre ayırmaktan daha anlamsız ve gerekçesiz bir ayırma biçimidir. İnançtan doğan dayanışma modeli ise, en illetli olanıdır. Bu dayanışma şekli düşman addettikleri kimseler var olduğu müddetçe o insanları bir arada tutar. Düşman görünürlerde değilse, kendi aralarında ihtilafa girerler. Birbirlerini sapkınlıkla itham ederler. Mezhepler ihdas ederler. Bir mezhep diğerini düşman ilan eder. Bunun gerisinde yatan, üzerinde dayanıştıkları zeminin sağlam, öze müte-

allik olmamasıdır. Kısaca buradaki dayanışma insanı insan kılan temel unsurlara dayanmaz.

Kendini böyle dini bir mirasın içinde bulan bazı güçlü zihinler, doğalarından gelen bir istikamete, bu tür inanç maddeleri üzerinden insanların ayrışmasını garip bulurlar. İnancın dogmalarını yeniden ele alıp yeni ve farklı yorumlar getirirler. Bağlı oldukları inanç sisteminin alanını genişletip ötekileştirme mekanizmasını kısmen gevşetirler. İslam dünyasında Gazali, Fahrüddin Razi, Hıristiyan dünyasında Aziz Augustinus ve Aquina'lı Thomas böyle bir misyonu üstlenen teologlardır. Bu tür düşünürler, sorunlara önce akıl gözüyle bakarlar. Onları zihinlerinde çözerler. Sonra bu çözümü meşrulaştırmak için dini naslardan kanıt getirirler. Zorluk çektiklerinde, farklı tevil teknikleri kullanırlar. Bu şekilde dogmaların algısına rasyonel unsurlar katarlar. Bu anlayışa zıt olan metot ise Tertullian ile İbn Teymiye'nin izledikleri metottur. Buna göre, olaylara kendi şartları içinde, objektif bir bakışla bakılmaz. Sorunların çözümü için önce ilgili dogmaya başvurulur. Hüküm belirleyen bu dogmanın zahiri anlamı esastır. Tevil ve yoruma gerek yoktur. Rasyonel algı geri plana alınmıştır. Birinci tür teologlar dinsel hoşgörüyü genişletirken, ikinci tür teologlar din alanını daraltarak insan ilişkilerinde katılığa sebep olmuşlardır. Birincilerin görüşleri, önceleri dindar kitleler tarafından hoş karşılanmamış, hatta dini tahrif etmekle suçlanmıştır. Sorgulanmışlar, kitapları yasaklanmış, hatta yakılmıştır. Ama zaman geçtikçe haklı oldukları anlaşılmış, daha sonra gelen nesiller tarafından kutsanmışlardır.

Bir inanç sisteminin dogmalarını veya bir ideolojinin prensiplerini yaşamlarının merkezi haline getirenler farklı tecrübeler yaşarlar. İnandıkları ilkelere eleştiri getirmediüklerinden olaylara bakışlarında bir değişme olmaz. Bakış açısının genişlemesi gayet zordur. Hatta değişme ve genişlemeyi bir zaaf olarak görürler. İnanç öncesi doğalarından gelecek sesleri duymak istemezler veya duymazlıktan gelirler. Aslında bakışlarındaki eğrilikleri düzeltecek olan bu sesi, şeytani bir müdahale olarak görürler. Bu sesi duymamak için dua eder, Tanrı'ya sığınırırlar.

Spekülatif bir iddiayı veya hipotezi, kanıtlanmış doğru bir bilgi olarak kabullenen dindar zihnin, evrende olup bitene ve beşeri ilişkilere sağlıklı bir gözle bakması, gayet zordur. Bu bakış, yaratıcı ve

çözümleyici değildir. Önceden belirlenmiş bir oyunun içine atılan dindarın, bu oyunun içinden çıkma şansı pek azdır. O, zihinsel özgürlüğünü yitirmiştir. Ona bırakılan özgürlük, oyunun içinde, kurallara dokunmadan gidip gelmek, bu gidip gelmede belki bazı farklı yürüyüş biçimlerini tercih edebilmektir. Bunun ötesinde bir yetkiye sahip değildir. O, ta baştan, zihinsel bir mahkûmiyeti kabul etmiş ve bu şekilde yaşamayı göze almıştır. Zihnin doğasındaki sonsuz sorgulama fonksiyonunu kilitlemiş, zihnin sadece bazı fonksiyonlarıyla yaşamaya kanaat getirmiştir.

Dindara yöneltilecek ikinci eleştiriye gelince, bu, inançlının günlük yaşamında davranış şekillerini sistem kurucusunun söz ve fillerine bağlaması, her hareketinde, prototip haline getirdiği zatı taklit etmesidir. Bir insanın başkasının erdemli bir eyleminden etkilenmesi gayet normaldir. Hatta bu etki onun da benzer, erdemli bir eylemde bulunmasına yardımcı olacaktır. Ancak bu etkileşim örnek eylemin aynen tekrarlanması şeklinde değil, erdemli davranışın gerisindeki prensibin algılanması şeklinde olmalıdır. Etkilenen kişi, kendince bir erdemli eylem gerçekleştirecekse, bu, algılanan prensipten kaynaklanacak ve şeklen farklı olacaktır. Bu ikinci eylem birincinin taklidi değildir. Aynı etik prensipten doğmalarına rağmen ortaya çıkış biçimleri, muhatap kimse üstündeki etkileri farklıdır. Ne var ki, dindar kişinin din önderini izlemesinin amacı, çoğu zaman bu şekilde değil, önderin eylemlerinin tıpa tıp benzerini yapmaktır. Bu nedenledir ki, bu tip kişiler her türlü söz ve eylemlerinde bir meşruiyet kaygısı yaşarlar. Söylediklerinin ve yaptıklarının doğruluğu için peygamberden ve diğer din ulularından örnekler verirler. Onları referans gösterirler. Bu durum, doğal olarak onları, kendi kendilerini yöneten otonom birey olmaktan çıkarır. Onları, kendi bilinçlerinin söz ve davranışlarının otoritesi olmaktan alıkoyar. Norm üreten rasyonel canlı statüsünden kendi elleriyle çıkmış olurlar. Dıştan gelen bir emre itaat, akil ve özgür insana çok ağır bir dayatma iken, onlar, burada, bu dayatmayı kendi rızalarıyla kabullenmişlerdir. Bu tuhaf durum, insanın elindeki çok değerli bir şeyi, fazla tartıp biçmeden, korusun diye başkasına devretmesine benzer. Biraz gayret edip düşünse, bu başkasının, kendisinden daha güvenilir olmadığını, ondan devraldığı normları, birinci elden kendisinin de üretebileceğini anlayacaktır. Tabii

bunun için cesaret ve nefse güven gerekir. Zaten her türlü köleliğin gerisinde ürkeklik, korkaklık ve risk almayı göze almamak yatmıyor mu? Hâlbuki her türlü başarının ve hatta mutluluğun gerisinde risk alan bir inisiyatif yer almaktadır.

Kendi öz bilincinden korkan, onun yakınlığını hissetmeyip başkasının, uzaktaki birinin bilincini kendininkine tercih edip rehber edinen inançlı kimse, her şeyden önce kendi insani doğasına ters düşmüştür. Böyle bir bilinçten sadır olan düşünce ve eyleme zemin olan normlar özgür bir bilincin düşünce ve normları değildir. Bu nedenle şaibelidirler.

YARGI VE DİL

Bir Söz Edimi Olarak Yargı Edimi

R. Levent Aysever

Bu yazının konusu, bir yargıcın (ya da bir mahkemenin) bir yargı kararı vermek suretiyle yerine getirdiği bir edim olarak yargı ediminin dilsel çözümlemesi, daha doğru bir ifadeyle, yargı ediminin **bir dil edimi olarak** çözümlemesidir. Elbette, bir karar ve onun öncesinde bir karar-oluşturma süreci içeren bir edim olarak yargı edimi, yalnızca yargıçlar tarafından yerine getirilen bir edim değildir. Söz konusu karar-oluşturma sürecinde yargıcın yaptığı şeyin, bir fiili, hukuk sisteminin onayladığı genel bir kuralın, deyim yerindeyse “terazisinde tartmak” olduğu düşünülürse, yargı ediminin insan hayatının neredeyse her alanına yayıldığını söylemek yanlış olmaz: çoğu zaman, tanığı olduğumuz doğa olaylarını, insan eylemlerini, karşımıza çıkan insan-elinden-çıkma nesneleri genel bir yasanın, ilkenin ya da kuralın terazisinde tartma gereği duyarız. Dolayısıyla, yargı ediminin, en geniş anlamında, genel bir ilkeden yola çıkarak olup-biten (Aristoteles’in “bilimler” sınıflamasına göre “teorik bilimlerin” nesnesini oluşturan “olduğundan başka türlü olamayan”) ya da yapıp-edilen (Aristoteles’in “bilimler” sınıflamasına göre “poetik bilimlerin” ile “pratik bilimlerin” nesnesini oluşturan “olduğundan başka türlü de olabilen”) bir şey hakkında bir sonuç çıkarma işi olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak doğada olup-bitenleri terazisinde tarttığımız genel ilke ile insanın yapıp-ettiklerini terazisinde tarttığımız genel ilke aynı türden değildir. Doğada olup-biten bir şeyi tartarken başvurduğumuz genel ilkenin, **her türlü tartışmadan uzak** ve doğayı yöneten **yasalardan bir yasa** olduğunu düşünür ve kabul ederiz; oysa insanın yapıp-ettiği bir şeyi (ortaya koyduğu bir eseri, gerçekleştirdiği bir eylemi) tartarken başvurduğumuz genel ilkenin, **tartışmaya açık**, insanın bizzat kendisinin koyduğu ve kendi yapıp-etmelerini

yöneten **genel kurallardan bir kural** olduğunu düşünür ve kabul ederiz. Bu nedenle, yargı edimini (1) doğada olup-bitenleri tartma edimi ve (2) insanın yapıp-ettiklerini tartma edimi diye ikiye ayırmak, bir yargıcın yerine getirdiği yargı edimini de, bu ikinci tür yargı ediminin altında değerlendirmek yerinde olur.

Elbette, insanın yapıp-ettiği ve genel bir ilkenin terazisinde tartılan şeyler, yargıçların tarttığı şeyler değildir yalnızca. Yargıçlar, insanların toplumun bir bireyi olarak toplumun **diğer bireyleriyle** kurdukları ilişkilerden doğan eylemlerini, başka bir deyişle kamusal alandaki eylemlerini **hukukun ilkelerinin** terazisinde tartarlar. Bu sayılanlar dışında ayrıca insanın yapıp-ettikleri arasında, yine kamusal alanda yine birey olarak **iktidarla** kurdukları ilişkilerden doğan ve **siyasetin ilkelerinin** terazisinde tartılan eylemleri; kişi olarak kamusal alanın dışında, yani özel alanda **başka kişilerle** kurdukları ilişkilerden doğan ve **etiğin ilkelerinin** terazisinde tartılan eylemleri vardır. Bu üç tür eyleme insanın “**ettiği şeyler**” ya da “*praksis*”i denebilir. Bu üçüne insanın, **estetğin ilkelerinin** terazisinde tarttığı şeyler ile **zanaatın ilkelerinin** terazisinde tarttığı şeyler olarak “**yaptığı şeyler**”i, başka bir deyişle “*poiesis*”ini (deyim yerindeyse, özel alanda meydana getirip kamusal alana sunduğu eserlerini) eklersek, yargı edimine konu olan yapıp-edilen şeyleri tamamlamış oluruz.

Bu çalışmada, yargı ediminin, yargıçlar tarafından gerçekleştirilen çeşidinin dilsel bir çözümlemesi üzerinde durulacaktır. Elbette, toplumda bir bireyin başka bir bireye ettiklerini hukuk kurallarının terazisinde tartma işinin tamamını ya da bir bölümünü yargıç dışında başkalarına, yani bir mahkeme heyetine ya da bir jüri heyetine veren farklı yargı sistem ve usulleri bulunmaktadır. Fakat bu yazıda, bireyin bir başka bireye ettiğini bir yargıcın tek başına tarttığı yalın bir yargı edimi göz önünde bulundurularak sırasıyla şunlar yapılmaya çalışılacaktır: önce yargı ediminin karmaşık ve çok boyutlu bir edim olduğuna dikkat çekilecek, ardından yargı ediminin bir dil edimi olduğu belirtilip dil edimleri konusunda genel bir söz edimleri kuramı geliştirmiş olan John L. Austin ve John R. Searle’ün gözünde yargı ediminin ne tür bir dil edimi olduğuna bakılacak, sonra çağdaş bir hukuk kuramcısının bu genel söz edimleri kuramından yola çıkarak bir yargı kararı örneği üzerinden yaptığı bir yargı edimi çözümlemesi üzerinde

durulacak, en sonunda söz edimleri kuramı çerçevesinde yapılan bu yargı edimi çözümlemesinin, bir bireyin kamusal alanda siyasal iktidara ettiklerini, bir kişinin kamusal alan dışında başka bir kişiye ettiklerini tartma işi olarak yargı edimi ile bir kişinin bir sanat yapısı ya da bir zanaat ürünü olarak meydana getirdiği şeyleri tartma işi olarak yargı edimi konusunda, daha açık deyişle siyaset, etik, estetik ve zanaat alanlarında kendisini gösteren yargı edimleri konusunda bize sunduğu olanaklar üzerinde durulacaktır.

I.

Türkçe sözlüklere¹ göre, yargıç ya da hâkim, “millet adına, yargı yetkisini kullanarak yasaya aykırı davranışlarda veya uyuşulmayan işlerde yasayı yerine getirmekle, adaleti gerçekleştirmekle görevli kimse”dir. Hâkim sözcüğünün sıfat olarak taşıdığı anlamlar, bu kimsede var olduğu varsayılan özellikler konusunda önemli ipuçları veriyor. Hâkim olan, “egemenliğini yürüten, buyruğunu yürüten, sözünü geçiren, egemen” kimsedir; “başta gelen, başta olan, baskın çıkan” kimsedir; “yukarıdan gören”, “bir yeri yüksekten bir bütün olarak gören” kimsedir. Yine Türkçe sözlüklere göre, yargıç ya da hâkim, “davacı ve davalıyı dinleyerek sonuca varır”, iki tarafı dinleyerek bir yargıya varır, yani durumu zihninde iyice tartıp (“kavrama, karşılaştırma, değerlendirme vb. yollara başvuru”) bir “değerlendirme” yapar, yani durumu zihninde iyice tartıp bir karara varır, başka bir deyişle durumu muhakeme edip bir hüküm verir. En sonunda varılan karar ya da hüküm, tıpkı onu dile getiren gibi “egemen”dir, “başat”tır ve “yukarıdan”dır.

“Yargıç” ve “hâkim”, “yargı” ve “hüküm”, “yargılama” ve “muhakeme” sözcüklerinin sözlük anlamlarının bu kısa özeti bize bir yargıç ya da hâkimin yerine getirdiği edimin, yani yargı ediminin en az iki boyutunun olduğunu gösteriyor: tartım (akılıyürütme, muhakeme) ve karar (sonuç çıkarma). Nitekim yargı kararlarında gördüğümüz tam da böyle bir yapıdır. Carlos L. Bernal, bu yazının son kısmında büyük ölçüde yararlanılacak olan makalesinin yargı

1 TDK Büyük Türkçe Sözlük, <http://tdkterim.gov.tr/bts/>, 2012; Erişim: Pars Tuğlacı, *Okyanus Türkçe Sözlük* (3 Cilt), Sermet Matbaası, İstanbul, 1971-1974.

kararlarının mantıksal bakımdan genel yapısını ele aldığı bölümünde² gerekçe ve karar bölümlerinden oluşan her yargı kararının bir büyük öncül, bir küçük öncül ve onlardan *modus ponens* yasasıyla³ elde edilen bir sonuçtan oluşan koşullu bir tasım formunda olduğunu, bu tasımın öncüllerinin gerekçeye, sonucunun ise karara karşılık geldiğini belirtiyor. Buna göre, en sonunda belli bir hukuksal sonuca (3. önerme) varan her yargı kararı, bir koşullu önerme⁴ olan büyük öncül (1. önerme) ile bir kategorik önerme⁵ olan küçük öncülün (2. önerme) elde edilme süreçleri dışarıda tutulduğunda, şöyle bir mantıksal iç yapıya sahiptir:

- (1) $(x)(Kx \rightarrow HSx)$
- (2) Ka
- (3) HSa MP (1,2)

Bu mantık cümlelerinde ifade edilenlere gelince, bir koşullu önerme olan 1 önermesi (yani büyük öncül) genel bir kuralı ifade eder ve bu genel kural, her yargıcın, fiiliyle **K** koşullarını yerine getiren her **x** faili için, **HK** hukuksal sonucuna hükmetme yetkisine sahip olduğunu ve bu **x** faili için bu **HK** hukuksal sonucuna hükmetmek zorunda olduğunu söyler. Bir kategorik önerme olan 2 önermesi (yani küçük öncül), **a** gibi belirli bir failin **K** koşullarını yerine getiren bir fiilde bulunduğunu ifade eder. Yine kategorik bir önerme olan 3 önermesi (yani sonuç önermesi), 1 önermesinin ifade ettiği genel kuralda öngörülen **K** koşullarına uygun fiilde bulunmuş olduğu 2 önermesinde onaylanan **a** faili için **HS** hukuksal sonucuna hükmedildiğini ifade eder. Bu üç mantık cümlesinin birlikte ifade ettiği şey ise, 1 ve 2 gerekçeleriyle (*modus ponens* yasası gereği) **a** faili için 3 kararının verilmiş olduğudur.

Peki, mantıksal iç yapısı böyle olan bir yargı kararı üreten bir yargıcın, yargı ediminde bulunurken yaptığı şeyi öncülleri tartıp

2 Carlos L. Bernal, "A Speech Acts Analysis of Judicial Decisions", *European Journal of Legal Studies*, Cilt 2, Sayı: 1, 2007, s. 5-6.

3 Bir koşullunun ön-bileşenin evetlenmesi halinde art-bileşenin evetlenmesinin zorunlu olduğunu söyleyen yasa.

4 Koşullu önerme, yani birbirlerine koşul (ise) eklemiyle bağlanmış iki kategorik önermeden oluşan bileşik önerme.

5 Kategorik önerme, yani önerme ve yüklemden oluşan yalın önerme.

onlardan bir sonuca varmak olarak belirlemek yeterli midir? Sözlükler ve Bernal'ın yukarıda kısa bir özeti verilen mantıksal yapı çözümlemesi, ilk bakışta, yargıçların yargı edimlerinin böyle iki boyutlu bir edim olduğu fikrini destekliyor. Ancak hem sözlüklerde ilgili sözcüklerin taşıdığı yan anlamlar, hem Bernal'ın örnek bir dava üzerinden yaptığı ayrıntılı çözümleme, yargıcın ediminin, çok daha karmaşık, çok daha fazla boyutlu bir edimler zinciri olduğunu da gözler önüne seriyor. Son bölümde geniş olarak kullanılacak olan bu ayrıntılı çözümlemeye şöyle kabaca bir bakış bile bu karmaşık ve çok boyutlu yapıyı görmek için yeterli:

Genel bir hukuk kuralını ifade eden büyük öncül, hukuk kaynaklarının (anayasa, yasalar, yasaların amacı, yasa yapıcının niyeti, örfi hukuk kuralları ya da ilkeleri, akli yorum ilkeleri vb.) yorumlanmasıyla elde edilir. Küçük öncül mevcut kanıtlar değerlendirilerek yapılan bir *olgu saptamasıdır*. Sonuç önermesiyle hem failin fiiliyle ilgili *hüküm verilmekte*, hem ilgili makam ya da kişilere bu hükmün gereğinin yapılması *emri verilmekte*, hem de davalının (bazen hem davalı hem davacının) *hukuksal statüleri değiştirilmektedir*.

II.

Ancak yargı ediminin çok boyutlu olmak dışında, son derece önemli bir yönü daha vardır: her yargı edimi söz ve/veya yazı ortamında gerçekleşir. Daha açık bir anlatımla, her yargıç bir yargı kararı verdiğinde, bu yargı kararını söyleyerek ve/veya yazarak dile döker: Yargılamaya konu olan olayı, yargılamaya konu olan olayın taraflarını, yargılamaya konu olan olayın yarattığı hukuksal sorunu, o hukuksal sorunu çözüme kavuşturmak için başvurduğu genel kuralı, bu genel kuralı hangi hukuk kaynaklarının hangi yorumundan çıkardığını, kanıtların neler olduğunu, bu kanıtlarla ilgili yaptığı değerlendirmeyi, bu değerlendirmenin sonunda yaptığı olgusal saptamayı, hukuk kaynaklarının yorumundan elde ettiği genel kural ve yaptığı olgusal saptama ışığında vardığı hukuksal sonucu söyleyerek ve/veya yazarak dile getirmeden bir yargı ediminde bulunmak mümkün değildir. Dahası, söz konusu hukuksal sonuç bu şekilde dile getirilmeden ne ilgili makam ya da kişilere

o hukuksal sonucun gereğinin yerine getirilmesi emri verilebilir ne de birtakım hukuksal statülerin değişikliğe uğraması mümkün olur. Dolayısıyla her yargı ediminin dilde başlayıp dilde bittiğini, dili çekip aldığımızda ortada bir yargı ediminin de kalmayacağını söylemek hiç de yanlış olmaz. Bunun içindir ki, “bir şey söylemek bir şey yapmaktır” diyen söz edimleri kuramı, yargı edimini bir şey söylemek suretiyle yerine getirilen (bildirmek, söz vermek, emir vermek, teşekkür etmek, aforoz etmek gibi) edimlerden bir edim anlamında, bir söz edimi olarak görür.

III.

40’lı yılların ortasından 50’li yılların sonlarına kadar John L. Austin tarafından geliştirilip⁶ öğrencisi John R. Searle tarafından 60’lı yılların sonlarından başlayarak 80’li yılların ortasına kadar yapılan çalışmalarla en temel düşünceleri bir eleştiri süzgecinden geçirilerek yeniden ortaya konan⁷ söz edimleri kuramına⁸ göre, bir şey söyleyen kişi düzsöz, edimsöz ve etkisöz edimlerinden oluşan (ve bu edimlerin bir toplamı olan) bir söz ediminde bulunur. Bunlardan düzsöz⁹ edimi belli bir dilde bir önerme dile getirmek yoluyla

6 John L. Austin, 1946 yılında (*Proceedings of Aristotelian Society*’de) yayımlanan “Other Minds” başlıklı bir çalışmada ilk tohumlarını attığı kuramına 1955 yılında Harvard Üniversitesi’nde yaptığı ve ölümünden sonra 1962’de *How to Do Things with Words* başlığıyla yayımlanan (Oxford University Press, Oxford; Türkçesi: *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever, Metis Yayınevi, İstanbul, 2009) derslerinde son şeklini vermiştir.

7 John Searle 1969 yılında yayımlanan *Speech Acts* (Cambridge University Press, Cambridge; Türkçesi: *Söz Edimleri*, çev. R. Levent Aysever, Ayraç Yayınları, Ankara, 2000) başlıklı kitabında; arkasından da 1979’da *Expression and Meaning* başlığı altında bir araya getirilerek yayımlanan (Cambridge University Press, Cambridge; Türkçesi: *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak*, çev. R. Levent Aysever, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2011) kuramını bir eleştiri süzgecinden geçirerek yeniden ele alır. 1985 yılında Daniel Vanderveken ile birlikte kaleme aldığı *Foundations of Illocutionary Logic* (Cambridge University Press, Cambridge) başlıklı kitapta ise söz edimlerinin mantıksal yapılarını ortaya koyar.

8 Söz edimleri kuramının ayrıntıları için bkz. R. Levent Aysever, “Dil Felsefesi, Söz Edimleri Kuramı ve John R. Searle”, John R. Searle, *Söz Edimleri* içinde, s. 7-72 ve “Sunuş”, John L. Austin, *Söylemek ve Yapmak* içinde, s. 9-32.

9 “Düzsöz” Austin’e ait bir kavramdır ve onu “seslendirme”, “dillendirme” ve “anlamlandırma” edimlerinin bir toplamı olarak tanımlar. Ancak Searle, Austin’in bu kav-

bir nesneye göndermede bulunup ona bir özellik yüklemeye çalışmayı, edimsöz edimi düzsöz edimiyle yerine getirilen (bildirmek, söz vermek, emir vermek, teşekkür etmek, aforoz etmek gibi) dil edimlerinde bulunmaya çalışmayı anlatır. Örneğin, belli bir iletişim ortamında¹⁰ kitabını arayan muhatabına “Kitap masanın üzerinde” diyen kişi belli bir kitap ile belli bir masaya göndermede bulunur ve o belli kitaba masanın üzerinde olmaklığı yükler. Bu onun yerine getirdiği düzsöz edimidir. Kişi bunu söylerken aynı zamanda kitabın masanın üzerinde olduğunu **bildirir**. Bu da onun yerine getirdiği edimsöz edimidir. Ancak her düzsöz ediminde bulunanın aynı zamanda bir edimsöz ediminde bulunması zorunlu değildir. Örneğin, “Kitap masanın üzerinde” önermesi söz gelişi Türkçe öğrenmeye çalışan biri tarafından sözlü (ya da yazılı) bir alıştırmaya olarak söylenebilir (ya da yazılabilir). Ancak bir düzsöz ediminde bulunmadan bir edimsöz ediminde bulunmak mümkün değildir: kitabın masanın üzerinde olduğunu bildirmek gibi bir dil ediminde bulunmanın yolu “Kitap masanın üzerinde” tümcesini söylemekten geçer. Ayrıca bir ve aynı düzsöz edimiyle, başka iletişim ortamlarında başka edimsöz edimlerinde bulunmak da mümkündür. Örneğin uygun başka bir iletişim ortamında başka bir kişi (hatta aynı kişi) yine belli bir kitap ile belli bir masaya göndermede bulunup o belli kitaba masanın üzerinde olmaklığı yüklemek suretiyle, söz gelişi “Kitap masanın üzerinde olacak” diyerek muhatabına kitabı masanın üzerine koyma **emri verebilir**, ya da muhatabına kitabı masanın üzerine bırakma **sözü verebilir**.

Toplam söz edimini oluşturan üç edimden sonuncusuna, yani etkisöz edimine gelince, o da yerine getirilen edimsöz edimleri-

ramını sorunlu bulur ve onu “sözceleme” ve “önerme edimi” olarak yeniden tanımlar. Fakat bugün genel kabul gören kavramlaştırma Austin’inkidir. Searle’ün eleştirisinin ayrıntıları için bkz. John R. Searle, “Austin on Locutionary and Illocutionary Acts”, *Philosophical Review*, Cilt 77, Sayı: 4, Ekim 1968, s. 405-424; R. Levent Aysever, “Dil Felsefesi, Söz Edimleri Kuramı ve John R. Searle”, s. 26-33.

10 Ortada aynı dili konuşan bir konuşan (ya da yazan) bir de dinleyen (ya da okuyan) olmak üzere en az iki kişinin bulunduğu (ya da bulunduğu varsayıldığı), bunlardan konuşan (yazan) kişinin dinleyene (okuyana) bir şeyler söyleyerek (yazarak) bir iletide bulunmaya çalıştığı (ya da bulunmaya çalıştığı varsayıldığı), dinleyen (okuyan) kişinin de konuşan (yazan) kişinin söylediği (yazdığı) sözlerle bir şey iletmeye çalıştığını kabul edip iletişimi kavramaya çalıştığı durum.

le muhatapta bir duyguya, bir düşünceye ya da bir davranışa yol açmaya çalışmayı anlatır. Örneğin, uygun bir iletişim ortamında “Fare masanın üzerinde” diyerek (düzsöz) farenin masanın üzerinde olduğunu bildiren (edimsöz) kişi, bu bildirme edimiyle muhatabında söz gelişi bir tikslenme duygusu ya da masanın temiz olmadığı düşüncesi yaratmaya çalışabilir veya muhatabının masadan uzaklaşmasını sağlamayı amaçlayabilir.

Etkisöz ediminin, ilk iki edimden önemli bir farkı vardır: düzsöz ve edimsöz edimleri uylaşımsal edimlerken, etkisöz edimi uylaşımsal bir edim değildir. Daha açık bir deyişle, düzsöz ve edimsöz edimlerini dilin sözdizim, anlam ve kullanım kuralları yönetirken etkisöz edimi dilin bu kurallarının dışında işler. Yukarıdaki örnek üzerinden biraz daha açmak gerekirse, ilgili iletişim ortamını dışarıdan izleyen bir gözlemci, iletişim ortamıyla ilgili bilgilerine konuşulan dilin (burada Türkçenin) sözdizim, anlam ve kullanım kurallarını ekleyerek, “Fare masanın üzerinde” diyen kişinin bulunduğu düzsöz ve edimsöz edimlerini kavrayabilir, ama etkisöz edimini kavrayamaz. Onu da kavrayabilmesi, söyleyen ve dinleyen kişilerle ilgili fazladan birtakım bilgilere sahip olmasına bağlıdır. Bunun içindir ki, kişi bulunduğu edimsöz edimiyle muhatabında belli bir duygu, belli bir düşünce, ya da belli bir davranış şekli yaratmak istese, muhatabı da onun bu isteğini anlasa bile amacına ulaşamayabilir: muhatabında bir tikslenme duygusu ya da masanın temiz olmadığı düşüncesi yaratmaya veya muhatabının masadan uzaklaşmasını sağlamayı amaçlasa, muhatabı da onun bu niyetinin farkına varsa bile, muhatabında bir tikslenme duygusu, masanın temiz olmadığı düşüncesi oluşmayabilir, dolayısıyla muhatabı masadan uzaklaşmayabilir. Bunun tam tersi de doğrudur: kişi bütün bunları amaçlamasa bile, muhatabı onun böyle bir amacı olduğu düşüncesine kapılıp tiksinti duygusuna kapılabilir, masanın temiz olmadığı düşüncesine varabilir, ya da masadan hızla uzaklaşabilir. Hatta kişinin böyle bir amacı olmasa, muhatabı da onun böyle bir amacı olmadığını bilse bile onda böyle bir duygu, böyle bir düşünce, böyle bir davranış şekli ortaya çıkabilir.

Bütün bunlardan anlaşılabileceği gibi, söz edimleri kuramı açısından bu üç edimden edimsöz edimi, toplam söz ediminin tam

merkezinde yer alır: kuram bir söz ediminde bulunan kişiyi, belirli bir önermeyi belirli bir edimsöz gücüyle dillendiren kişi olarak görür ve kişinin bir önermeyi dillendirirken yerine getirdiği edimin hangisi olduğunu ve kişinin o edimi gerçekten yerine getirmiş sayılıp sayılamayacağını, başka bir deyişle edimin başarılı ve kusursuz bir şekilde yerine getirilip getirilmediğini belirleyen faktörleri edimsöz gücünün yedi bileşeni olarak belirler. Kurama göre bunlar da edimsöz ereği, edimsöz ereğinin şiddet derecesi, edimsöz ereğine ulaşma yolu, önerme içeriği koşulları, hazırlayıcı koşullar, içtenlik koşulu ve içtenlik koşulunun şiddet derecesidir.

Kuramın edimsöz gücünün ana bileşeni olarak değerlendirdiği edimsöz ereği, yerine getirilen edimsöz ediminde içkin olan erek ya da amacı anlatır. Örneğin bildirme ediminin amacı, dünyayı betimlemek; söz vermenin amacı, söz veren kişiye bir şey yapma sorumluluğu yüklemek; emir vermenin amacı, muhataba bir şey yaptırmaya çalışmak; teşekkür etmenin amacı, teşekkür eden kişinin, muhatabının kendisi için yaptığı bir şeyden dolayı duyduğu şükran duygusunu dışavurmak; aforoz etmenin amacı, muhatabını içerisinde yer aldığı din kurumundan dışlamaktır.

Edimsöz ereği aynı olan bazı edimler o ereğe farklı şiddet dereceleriyle ulaşır. Söz gelişi muhataba bir şey yapmasını emretmenin de rica etmenin de ereği aynıdır: muhataba bir şey yaptırmaya çalışmak. Fakat emir veren kişinin muhatabına bir şey yaptırma çabası, rica edenin muhatabına bir şey yaptırma çabasından daha güçlüdür. Bunun gibi muhatabına bir şey yapmaya yemin eden kişi de, muhatabına bir şey yapma sözü veren kişi de bir şey yapma sorumluluğu üstlenir, ama yemin edenin üstlendiği sorumluluk, söz verenin üstlendiği sorumluluktan daha güçlüdür.

Kimi edimsöz edimleri, edimsöz ereğine ulaşmak için özel bir yolun kullanılmasını ya da özel birtakım koşulların varlığını gerekli kılar. Örneğin, emir vermek ile rica etmenin ereği aynıdır, fakat emir vermek söz konusu olduğunda kişi bu ereğe muhatabı üzerindeki otoritesini kullanarak ulaşır. Aynı şekilde, tanıklık etmek ile bildirmenin edimsöz erekları dünyayı betimlemektir, ama tanıklık eden kişi bildiren kişiden farklı olarak, bu betimlemeyi tanıklığına dayanarak yapar. Kimi durumlarda edimsöz ereğine ulaşma yolu, edimsöz ereğinin şiddet derecesini etkiler: örneğin

kişinin muhatabına onun üzerindeki otoritesini kullanarak bir şey yaptırmaya çalışması onun bu çabasının gücünü de artırır.

Çoğu durumda yerine getirilen edimin edimsöz gücü, o edimde bulunulurken dile getirilen önermenin içeriğiyle ilgili birtakım koşullar dayatır. Örneğin söz vermek, kişinin kendisinin gelecekte bir eylemde bulunacağı yollu bir önerme dile getirmesini zorunlu kılar; buna karşılık muhatabının ya da üçüncü bir kişinin gelecekte bir şey yapacağı, ya da kendisinin geçmişte bir şey yapmış olduğu yollu önermeler dile getirmesini yasaklar. Benzer şekilde kişi bir konuda teşekkür ediyorsa, teşekkürüne konu olan şeyi dile getiren önermenin muhatabının yaptığı (yapacağı, yapıyor olduğu) bir şeyi dile getirmesini gerektirir.

Her edimsöz edimi birtakım varsayımlar içerir. Örneğin söz verme ediminde, kişi yapmaya söz verdiği şeyin muhatabının yararına olduğunu, muhatabının bu şeyin yapılmasını kendisinden beklediğini, kişinin kendisinin söz verdiği şeyi yapabilecek durumda olduğunu varsayar. Teşekkür etmek de, kişinin teşekkürüne konu olan şeyin kendisine yarayan bir şey olduğunu varsayar. Bu varsayımların birçoğunu edimsöz ereği belirler. Bunun için, edimsöz ereği aynı olan bütün edimsöz edimlerinin ortak bir ya da bir dizi varsayımı vardır. Örneğin edimsöz ereği dinleyen kişiye bir şey yaptırmak olan bütün edimsöz edimlerinin (yani emir vermek, rica etmek, yalvarmak gibi edimlerin tamamı), bir hazırlayıcı koşul olarak, kişinin muhatabının ondan yapılması istenen şeyi yapabilecek durumda olduğunu varsaymasını gerektirir. Fakat varsayımların kimilerini edimsöz ereğine ulaşma yolu belirlediğinden, kimi varsayımlar da ancak belli edimsöz edimlerinde karşımıza çıkar. Örneğin emir vermek ile rica etmek yukarıdaki varsayımı gerekli kılar; ancak emir ricadan farklı olarak aynı edimsöz ereğine kendine özgü bir ulaşma yoluyla ulaşılmayı gerektirdiğinden, yani kişinin muhatabına onun üzerindeki otoritesini kullanarak bir şey yaptırmaya çalışmayı gerektirdiği için, konuşan kişinin dinleyen kişi üzerinde bir otoritesi olmasını da gerekli kılar. Dolayısıyla, ancak bu varsayımın doğru olması durumunda kişi muhatabına başarılı ve kusursuz bir biçimde emir vermiş sayılır.

Kişi, içeriği dile getirmiş olduğu önerme olan belli bir edimsöz ediminde bulunduğu her durumda, bir de içeriği dile getirmiş ol-

duğu o önerme olan bir duygusunu dışavurur. Örneğin önerme içeriği kitabı masanın üzerine koymak olan bir söz verme ediminde bulunan, yani kitabı masanın üzerine koyma sözü veren kişi, aynı zamanda kitabı masanın üzerine koyma **niyetini**; kitabın masanın üzerine koyulması emrini veren kişi, aynı zamanda kitabın masanın üzerine konulması **isteğini**; kitabın masanın üzerinde olduğunu bildiren kişi aynı zamanda kitabın masanın üzerinde olduğu **inancını** dışavurur. Elbette kişi söz verdiği şeyi yapma niyeti olmadığı halde o şeyi yapma sözü verebilir, emir verdiği şeyin yapılmasını istemediği halde o şeyin yapılmasını emredebilir, önerme olarak dile getirdiği şeyin olduğuna inanmadığı halde o şeyin olduğunu bildirebilir. Ancak bütün bu durumlarda, kişinin edimi içten bir edim olmaz. Yani kişi yapma niyeti olmadığı halde söz vermiş, yapılmasını istemediği halde emir vermiş, olduğuna inanmadığı halde bildirmiş sayılır.

Aynı edimsöz ereğine farklı şiddet dereceleriyle ulaşılabilceği gibi aynı ruhsal durum da farklı şiddet dereceleriyle dışavurulabilir. Örneğin rica eden de yalvaran da bir şey yapılması isteğini dışavurur. Ancak rica edilirken dışavurulan isteğin gücü ile yalvarırken dışavurulan isteğin gücü aynı değildir: yalvaran kişinin dışavurduğu istek, rica eden kişinin dışavurduğu istekten daha güçlüdür. Çoğu zaman içtenlik koşulunun şiddet derecesi ile edimsöz ereğinin şiddet derecesi birlikte değişir. Örneğin rica etmek ile yalvarmak söz konusu olduğunda durum budur. Çünkü içtenlik koşulunun şiddet derecesinin artması onun edimsöz ereğinin şiddet derecesini de artırır. Ama kimi durumlarda da bu iki şiddet derecesi birlikte değişmez. Örneğin emir vermenin edimsöz ereğinin şiddet derecesi, rica etmeninkinden daha büyüktür; ama içtenlik koşulunun şiddet derecesinin ricanınkinden daha büyük olması zorunlu değildir. Çünkü emrin edimsöz ereğinin şiddet derecesinin yüksek olması, bu edimin edimsöz ereğine ulaşma yolundan kaynaklanmaktadır: emrin edimsöz ereğinin şiddet derecesi yüksektir, çünkü emir veren, dinleyen kişiye, onun üzerindeki otoritesini kullanarak bir şey yaptırmaya çalışır.

Kurama göre, bütün bunların dışında, kimi edimsöz edimler, edimsöz erekleri gereği, o edimsöz edimde bulunulurken dile getirilen önermeyi dünyaya uydurmayı, kimi edimsöz edimleri de dünyayı o edimsöz edimi yerine getirilirken dile getirilen önerme-

ye uydurmayı zorunlu kılar. Örneğin bildirmek önermeyi dünyaya uydurmayı, söz vermek ile emretmek ise dünyayı önermeye uydurmayı zorunlu kılar. Kuram, elindeki listeye alışveriş yapan biri ile onu izleyerek aldıklarını listeleyen bir başka kişi örneği üzerinden bu iki farklı uydurma doğrultusunu şöyle açıklıyor:

Karısının verdiği, üzerinde “fasulye, yağ, salam, ekmek” yazılı bir alışveriş listesiyle süpermarkete giren bir adam ve bu adam listede yazılanları sepetine ata ata raflar arasında dolaşırken onun her aldığını bir kâğıda yaza yaza o adamı izleyen bir dedektif düşünelim. Dışarı çıktıklarında her ikisinin de elinde aynı liste olacaktır. Fakat bu iki listenin işlevleri çok farklıdır. Alışveriş yapan adamın elindeki listenin amacı, deyim yerindeyse, dünyayı elindeki listeye uydurmaktır: eylemlerini listeye uygun olarak yapar. Buna karşılık dedektifin elindeki listenin amacı listeyi dünyaya uydurmaktır: listeyi alışveriş yapan adamın eylemlerine uydurduğu söylenebilir. Aralarındaki fark, her iki durumda bir hata yapıldığında olup bitene bakarak daha iyi anlaşılabilir. Söz gelişi, dedektifin eve gittiğinde, birden, adamın salam yerine kuşbaşı et aldığını fark ettiğini düşünelim. Bu durumda onun yapacağı tek şey, elindeki listede yer alan ‘salam’ sözcüğünü çizip yerine ‘kuşbaşı et’ yazmak olacaktır. Ama eve gidince salam yerine kuşbaşı et aldığını fark ettiğinde, alışveriş yapan adamın bu hatayı aynı yolla düzeltmesi olanaklı değildir.

Bu örnekte, eldeki listeler dile getirilen önermeye, adam ile dedektifin yaptıkları ise edimsöz edimine karşılık gelmektedir. Burada nasıl yapılan işlerin niteliği eldeki listede yazılanlarla markette bulunan mallar arasındaki ilişkinin yönünü belirliyorsa, tıpkı bunun gibi, yerine getirilen edimsöz edimleri de, dile getirilen önerme ile dünya arasındaki ilişkinin yönünü belirler. Kurama göre, bildirmek ve onun gibi edimsöz ereği dünyayı betimlemek olan edimlerde önerme dünyaya, söz vermek gibi edimsöz ereği kişiye gelecekte bir şey yapma sorumluluğu yükleyen edimlerde ve emretmek gibi edimsöz ereği muhataba bir şey yaptırmaya çalışmak olan edimlerde ise dünya önermeye uydurulur. Teşekkür etmek gibi ereği kişinin içinde bulunduğu belirli bir duygu ya da zihin durumunu dışavurmak olan edimlerin bir uydurma doğrultusu yoktur: ne önerme dış dünyaya uydurulur ne de dış dünya önermeye uydurulur. (Kuram açıkça söylemez ama önermenin kişinin iç

dünyasına uydurulduğu söylenebilir). Aforoz etmek gibi ereği dünyada bir değişiklik yaratmak olan edimlerin ise iki yönlü bir uydurma doğrultusu vardır: dünyada önerme doğrultusunda yeni bir durum yaratılarak önerme yaratılan bu yeni duruma uydurulur.

IV.

Kuram bir söz edimi olarak yargı ediminin yapısıyla ilgili ayrıntılı bir çözümleme sunmaz. Bu bağlamda yaptığı şey, edimsöz edimlerini sınıflandırmaktır. Ama bu sınıflandırma sırasında bir yargıcın bir yargı kararı dile getirirken yerine getirdiği edimin yapısıyla ilgili birtakım önemli ipuçları sunar bize.

Kuramın yaratıcısı Austin, *Söylemek ve Yapmak*'ın "Edimsöz Sınıfları" başlıklı son bölümünde¹¹ bir önerme dile getirmek suretiyle yerine getirilebilecek edimsöz edimlerinin sayısının binlerle ifade edilebileceğini belirtir. Ona göre, bir dilin söz varlığında yer alan ve bu tür edimleri adlandıran fiillerin sayısı bunun kanıtıdır. Ancak bu sayı ne kadar çok olursa olsun onları beş sınıfa ayırmak mümkündür. O yaptığı sınıflandırmadan hiç memnun değildir ama yine de sınıflandırmasının edimsöz edimlerinin kaba bir fotoğrafını çıkardığını belirttikten sonra bu edimleri kulağa "itici" geleceğini söylediği şu beş başlık altında toplar: (1) hüküm-belirticiler, (2) erk-belirticiler, (3) sorumluluk-yükleyiciler, (4) davranış belirticiler ve (5) serimleyiciler. Bunlardan birincisi, yani hüküm-belirticiler, farklı nedenlerle hakkında emin olunması zor olan bir şeyle ilgili bir karar vermeyi içerir. Bu verilen kararın kesin olması gerekli değildir: bu bir tahmin, bir kanaat, bir değer takdiri vb. olabilir. İkincisi, yani erk-belirticiler, bir gücün, bir hakkın, ya da bir nüfuzun kullanılmasını içerir: atama yapmak, oy vermek, emretmek, ısrar etmek, tavsiyede bulunmak, uyarmak bu sınıfa giren örneklerdir. Üçüncüsünün, yani sorumluluk-yükleyicilerin en tipik örneği söz vermek ya da başka türlü taahhütlerdir; size bir şey yapma sorumluluğu yüklerler, ama ayrıca niyet beyanlarını ya da ilanlarını da içine alır. Austin'in çok karmaşık olduğunu belirttiği

11 John L. Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 160-171. <https://rantey.org>

dördüncü sınıf, yani davranış-belirticiler, tutumlar ve toplumsal davranışla ilişkilidir. Örneğin özür dilemek, tebrik etmek, övmek, taziyede bulunmak, meydan okumak bu gruba girer. Austin'in tanımlamakta zorlandığını söylediği beşincisi, yani serimleyiciler, ona göre, kullandığımız tümcelerın bir uslamlamanın ya da konuşmanın akışı içinde nasıl bir yere oturduğunu, sözleri nasıl kullanmakta olduğumuzu belirginleştirirler ya da daha genel bir ifadeyle açıklayıcı bir işlev görürler. Örneğin yanıt vermek, savunmak bu sınıfa girer.

Austin, "bir jürinin, bir yargıcın, ya da bir hakemin bir hüküm vermesi" edimini, bu edimsöz edimleri sınıflamasında hüküm-belirticilerin tipik bir örneği sayar. Ancak onun bu sınıflamasında hiçbir sınıf homojen değildir: her edimsöz, deyim yerindeyse ana karakteri bakımından belli bir edimsöz sınıfının üyesidir, ama onun diğer sınıflarla da bağlantıları vardır. Bu yüzden Austin'in gözünde yargı edimi, ana karakteri bakımından bir hüküm-belirtici olan, ama ayrıca diğer sınıflarla da bağlantıları olan bir edimdir. Austin'e göre hüküm-belirticiler sınıfına giren edimlerde kanıtlara ya da birtakım gerekçelere dayanarak değerler ve olgularla ilgili resmi ya da gayri resmi kararlar verilir. Bu edimler yasama ve yürütme tarafından yerine getirilen erk-belirtici edimlerden ayrıdır, ama bazı hüküm-belirtici edimler, örneğin bir jüri ya da bir yargıç tarafından yerine getirilen bir edim olarak yargı edimi aynı zamanda bir erk-belirtici niteliğindedir: resmi bir görevlendirmeye dayanılarak yerine getirilir ve fiili bir durum yaratır. Dahası, hüküm-belirtici edimlerin erk-belirtici bir yönü olduğu gibi sorumluluk-yükleyici bir yönü de vardır: hüküm-belirticiler, böyle bir edimde bulunan kişiye, hem verdiği hükmün tutarlı olması için gerekli olan ya da verdiği hükme dayanak olan eylemlerin hem de verdiği hükmün sonuçları olabilecek ya da verdiği hükümle ilgili olabilecek eylemlerin sorumluluğunu yükler: söz gelişi tazminata hükmeden bir yargıç, tazminat hükmünü gerekçelendirme sorumluluğunu üstlendiği gibi o tazminatı belirleme sorumluluğunu da üstlenir. Austin'e göre, ayrıca, bazı davranış-belirticilerde hüküm-belirtici bir yön bulunabilir: söz gelişi tebrik etmek bir değer ya da kişinin karakteriyle ilgili bir hüküm vermeyi içerebilir; bazı serimleyeci

edimlerde bulunan kişi, bir bakıma hüküm-belirtici bir edimde de bulunmuş sayılabilir: söz gelişi söylenen bir söze ilişkin her yorum, bir bakıma o söz hakkında bir hüküm de belirtir.

IV.

Austin'in ardından kuramı gözden geçiren Searle, hocasının yaptığı edimsöz edimleri sınıflamasında birtakım sorunlar görür ve yeni bir edimsöz edimleri sınıflaması yapar. Ona göre Austin'in sınıflamasında altı önemli sorun vardır: (1) Austin bir şey söylemek suretiyle yerine getirdiğimiz edimlerle, yani edimsöz edimleriyle bu edimlerin adlarını, yani edimsöz fiillerini birbirine karıştırmakta ve edimsöz edimlerinden çok edimsöz fiillerini sınıflandırmaktadır. (2) Dikkate aldığı fiillerin hepsi edimsöz fiili değildir. (3) Sınıflar arasında çok fazla kesişme bulunmaktadır. (4) Sınıfları oluşturan fiiller homojen değildir. (5) Sınıfları oluşturan fiillerin birçoğu sınıfın tanımına uygun değildir. (6) En önemlisi, tutarlı bir sınıflama ilkesi bulunmamaktadır. Bu nedenlerle de o, edimsöz gücünün yukarıda sayılan yedi bileşeninden edimsöz ereği ve içtenlik koşuluyla birlikte uydurma doğrultusunu da temele alarak edimsöz edimlerini (1) kesinleyiciler, (2) yönelticiler, (3) yükleyiciler, (4) dışavurucular ve (5) beyanlar diye beş ana sınıfa ayırır.

Austin'inkine oranla çok daha homojen bir yapısı olan bu sınıflamaya göre, kesinleyici edimsöz edimlerinin ereği, bir şeyin söylendiği gibi olduğu, başka bir deyişle, dile getirilen önermenin doğru olduğu konusunda konuşan kişiyi, değişik ölçülerde yükümlülük altına sokmaktır. Bu tür edimlerde önerme dünyaya uydurulur, ya da daha açık bir deyişle, bu tür edimlerde önermenin dünyaya uygun olması beklenir ve kişi, söylenen şeyin söylendiği gibi olduğu içerikli bir inancını da dışavurmuş sayılır. Örneğin, ileri sürmek, iddia etmek, bildirmek, yadsımak, öndeyide bulunmak böyle edimlerdir.

Yöneltici edimlerin ereği, muhataba bir şey yaptırmaya çalışmaktır. Bu edimlerde dünya dile getirilen önermeye uydurulur. Dolayısıyla beklenen şey, bir süre sonra muhatap tarafından dünyada dile getirilen önerme doğrultusunda bir değişiklik yaratılmasıdır.

Bu tür bir edimde bulunan kişi, içeriği dile getirdiği önerme olan bir isteğini dışavurur. Örneğin, sormak, buyurmak, emretmek bu sınıfa girmektedir.

Searle, Austin'in sorumluluk-yükleyici tanımına karşı çıkmaz. Dolayısıyla ona göre, yükleyici edimsözler, ereği kişiyi gelecekte bir şey yapma konusunda bir yükümlülük altına sokmak olan edimlerdir. Böyle bir edimde bulunan kişi bir niyetini dışavurur. Söz ile dünya arasındaki ilişkiye gelince, bu edimlerde de yöneltici edimlerde olduğu gibi dünya dile getirilen önermeye uydurulur. Ancak bu kez, dünyada önerme doğrultusunda bir değişiklik yaratması beklenen muhatap değil, edimde bulunan, yani konuşan kişidir. Söz vermek, tehdit etmek, bir şey yapmaya yemin etmek, bir şey yapmayı reddetmek böyle edimlerdir.

Dışavurucular, ereği, edimin önerme içeriğiyle ilgili olarak konuşan kişinin içinde bulunduğu ruhsal bir durumu dışavurmak olan edimlerdir. Örneğin teşekkür etmek, tebrik etmek, özür dilemek bu türe girer. Bu tür edimlerde dışavurulan ruhsal durumlar çeşitlidir. Söz gelişi kişi, teşekkür etmede, dile getirdiği önermenin gösterdiği olgu ya da durum karşısında duyduğu şükran duygusunu; tebrik etmede, sevincini; özür dilemede, üzüntüsünü dışavurur. Böyle edimsözlerin uydurma doğrultusu yoktur: Önerme (dış) dünyaya uydurulmadığı gibi (dış) dünya da önermeye uydurulmaz.

Son edimsöz edimi türü olan beyanların ereği ise dünyada yeni bir olgu ya da durum yaratmaktır. Kişinin ilgili önermeyi söylemesi, o önermenin dile getirdiği olgu ya da duruma gerçeklik kazandırır. Başarılı ve kusursuz bir biçimde bu edimde bulunulması, dile getirilen önermeyi dünyaya uygun hale getirir. Dolayısıyla beyanların iki yönlü bir uydurma doğrultusu vardır. Onlarda dışavurulan ruhsal duruma gelince, bütün bu tür edimlerde kişi bir isteğini ve inancını dışavurur: bir beyanda bulunan kişi, bu beyanda bulunurken dile getirdiği önermenin anlattığı olgu ya da durumun olması isteğini ve o olgu ya da durumu yarattığı inancını dışavurur.

Austin gibi Searle'ün de yargı edimiyle ilgili özel bir çözümlemesi yoktur ve yalnızca bazı özel yargı edimlerini bu beş tür edimden sonuncusunu açıklarken verdiği örnekler arasında sayar ve beyan sınıfına giren edimlerin, tıpkı birtakım bedensel hareketlerde

bulunarak başlattığımız bir nedensellik zinciri sonucu dünyada bir değişiklik yarattığımız edimlerimiz gibi, dünyada bilerek ve isteyerek eylemlerimiz aracılığıyla bir değişiklik yarattığımız edimlerden olduğunu belirtir.¹² Evet, dünyada eylemlerimizle bilerek ve isteyerek bir değişiklik yaratabilmek için çoğu durumda bedensel hareketlerimizin bir nedensellik zincirini harekete geçirmesi gerekir. Örneğin tahtaya çivi çakmaya ya da arabayı çalıştırmaya çalıştığımızda belli birtakım bedensel hareketlerim (söz gelişi elimde bir çekici tutarak kolumu havaya kaldırmam, anahtarı kontağa yerleştirip bileğimi saat yönünde döndürmem) sonucunda niyetlendiğim etkiler ortaya çıkar: çivi tahtaya girer, araba çalışır. Beyan sınıfına giren edimler de tıpkı bunlar gibi belli birtakım bedensel hareketlerde bulunmak (ağzımızı açıp birtakım sesler çıkarmak) suretiyle bilerek ve isteyerek dünyada bir değişiklik meydana getirdiğimiz edimlerdir, ama beyanlarda, gerçekleştirdiğimiz bedensel hareketlerle o hareketlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmasını istediğimiz etkiler arasında fiziksel bir nedensellik zinciri söz konusu değildir. Örneğin bir toplantının ertelenmiş, iki kişinin karı koca ilan edilmiş, ya da savaş açılmış olması için birinin çıkıp sırasıyla, “Toplantı ertelendi”, “Sizi karı koca ilan ediyorum”, “Savaş ilan edilmiştir” demesi tek başına yeterlidir. Elbette bu tümceler her söylendiğinde, dünyada, dile getirilen önermenin ifade ettiği niyetlenilen durumlar meydana gelmez. Söz gelişi bu tümceler uygun olmayan kişilerce söylendiğinde dile getirilen önermenin ifade ettiği amaçlanan durum meydana gelmez: toplantı sırasında toplantıya katılan birinin toplantının ertelenmesi durumunu yaratmak amacıyla “Toplantı ertelendi” demesi toplantının ertelenmesi sonucunu yaratmaz da toplantıyı yöneten kişinin demesi yaratır. Nikâh törenine katılan herhangi birinin “Sizi karı koca ilan ediyorum” demesi ilgili iki kişilerin karı koca ilan edilmesi sonucunu yaratmaz da nikâh memurunun demesi yaratır. Ya da bir vatandaşın “Savaş ilan edil-

12 Bir edimsöz sınıfı olarak beyan edimleri konusunda daha fazlası için özellikle bkz. John R. Searle, “How Performatives Work?”, *Linguistics and Philosophy*, S. 12, 1989, s. 547-50; ayrıca bkz. John R. Searle, “Bir Edimsöz Edimleri Sınıflaması”, *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak*, s. 21-57; “Mind and Language”, *Prospects of Man: Communication*, ed. W. L. Megaw, York University Press, Toronto, 1978, s. 27-58 ve son olarak bkz. John R. Searle & Daniel Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*.

miştir” demesi bir devletle savaş hali durumu yaratmaz ama devlet başkanının ya da meclisin demesi yaratır.

Searle bu beyan edimlerinde belirli kişilerin, yani toplantıyı yöneten kişinin, nikâh memurunun, devlet başkanının bir önerme söyleyip o önermenin dile getirdiği durumu meydana getirebilmesini, buna karşılık diğerlerinin meydana getirememesini, beyan edimlerinin şu dört özelliğiyle açıklar. Ona göre bu beyan edimleri,

- (1) dil-dışı bir kurumun varlığını,
- (2) edimde bulunan kişinin ve muhatabının bu dil-dışı kurum içerisinde yerlerinin olmasını,
- (3) doğal dile ait belli tümcelerin düz anlamlarıyla söylenmesini (biçimselliğin çok önemli sayıldığı durumlarda kişinin mutlaka ve mutlaka belli birtakım sözleri söylemesi beklenir, ancak biçimselliğin önemli sayılmadığı durumlarda bu gerekli sayılmayabilir) ilgili dil-dışı kurum çerçevesinde belli birtakım beyan edimlerinde bulunmak sayan özel bir uyuşması,
- (4) edimde bulunan kişinin, kendisi tarafından söylenmesi halinde beyan gücü taşıyan ilgili tümceleri, tümcede dile getirilene karşılık gelen durumu yaratma niyetiyle söylemesini

gerekli kılarlar. Çivi çakmak ile toplantı ertelemek arasındaki farkı yaratan işte tam da budur: toplantıyı ertelemeye arzulanan değişikliğin meydana gelmesini sağlayan şey, varsayılan dil-dışı kurumca yetkilendirilen ve yetkisi muhataplarınca da tanınan kişinin varsayılan dil-dışı kurumun belirlediği ya da kabul edebileceği uygun sözleri o sözlerin ifade ettiği durumu meydana getirme niyetiyle söylemesidir. Searle'e göre bu niyetin dışavurulmuş sayılması için de, ilgili tümcenin, yetkisi muhatapça da tanınan kişi tarafından söylenmiş olması yeterlidir. Çivi çakma ya da arabayı çalıştırma edimlerinde yapıldığı gibi ilgili tümcenin başlattığı bir nedenler zinciri aramak gerekmez.

Ancak Searle bütün beyanların, toplantı erteleme, karı koca ilan etme ve savaş ilan etme gibi olmadığını da vurgular. Her şey-

den önce beyanların dil-dışı bir kurumun varlığını gerektirdiği iddiasının geçerli olmadığı beyanlar vardır: doğaüstü beyanlar. Yani Tanrının “Işık olsun!” diyerek yerine getirdiği beyan edimleri. Ayrıca masallar da cadıların, büyücülerin gerçekleştirdiği benzer beyan edimleriyle doludur. Biz insanların beyanları bu tür beyanlardan değildir. Evet, insanların da sözleriyle dünyada birtakım değişiklikler yaratma gücü vardır, ama onlara bu gücü veren birtakım doğaüstü güçler değil, yine onların ürünü olan anlaşmalar ve yine onların meydana getirdiği toplumsal kurumlardır. Burada sözü edilen dil-dışı kurumlar da işte bu toplumsal kurumlardan başkası değildir. Biz insanlar ancak yaptığımız anlaşmaların ve oluşturduğumuz toplumsal kurumların izin verdiği beyan edimlerinde bulunabiliriz.

Searle, insanlarca gerçekleştirilen ve dil-dışı bir kurumun varlığını gerektiren beyanları da bir bütün olarak değerlendirmez. Onları da dilsel ve dil-dışı olarak yeniden ikiye ayırır. Dilsel olduğunu belirttiği beyanlar, yine bütün beyanlar gibi söylediğimiz tümcenin ifade ettiği durumu yaratan edimlerdir: daha açık bir deyişle, bir şey söylemek suretiyle bir şey yaptığımız edimler, yani edimsöz edimleridir. “Söz veriyorum, gelip seni göreceğim”, “Odanı çıkmanı emrediyorum”, “Yağmur yağdığını bildiriyorum” gibi edimsöz edimleri söz konusu olduğunda da bu edimlerde bulunan kişi dünyada söylediği tümcenin ifade ettiği durumu yaratır. Ayrıca bir edimsöz edimi şeklinde bir dil ediminde bulunarak yaratılan olguların kendileri de (yani söz verme, emir verme, bildirme olguları da) dilsel olgulardır. Ama bir de yine birer edimsöz edimi olan ve burada örnekleri verilen toplantıyı erteleme, karı koca ilan etme, savaş açma gibi beyan edimleri vardır ki, bunlarda bir şey söylemek suretiyle yaratılan olgular dilsel değil, dil-dışıdır. Biraz daha farklı bir şekilde açıklamak gerekirse, dilsel beyanlar da dil-dışı beyanlar da birer söz edimidirler ve dolayısıyla bu anlamda dilseldirler. Birer beyan olarak her ikisinde de edimsöz ereği, dünyada, söylenen söze karşılık gelen yeni bir durum yaratmaktır. Ama kimi zaman bu olguların kendileri söz vermek, bildirimde bulunmak, emretmek gibi söz edimleri olur. Searle bunları “dilsel beyanlar” olarak adlandırır. Kimi zaman da yaratılan yeni olgular bir başka söz edimi olmazlar: “savaş, evlilik, erteleme, mülk

devri vb.” gibi dil-dışı olgular¹³ olurlar. Searle bunlara da “dil-dışı beyanlar” der. Searle, birtakım özel yargı edimlerini de işte bu dil-dışı beyanlara verdiği örnekler arasında sayar.

V.

Austin ile Searle’ün bir söz edimi olarak yargı ediminin yapısı konusunda, yargı ediminin ait olduğu söz edimi sınıfı dolayımıyla söylediklerinin yeterli olduklarını elbette söyleyemeyiz. Ancak bu söyledikleri arasında yargı edimiyle ilgili son derece önemli iki saptamanın bulunduğunu da kabul etmek gerekir. Austin’in yaptığı birinci saptamaya göre, söyleyerek ve/veya yazarak bir yargı kararı dile getiren her yargıç (ya da mahkeme) aslında tek bir edimde değil, bir dizi edimde bulunur. Searle’ün yaptığı çok daha önemli ikinci saptamaya göreyse, verilen bir kararın bir yargı kararı sayılabilmesi ve o kararı dile getiren kişinin bir yargı ediminde bulunmuş sayılabilmesi için, o kararın, bir söz edimi olarak yargı ediminin varsaydığı dil-dışı kurumca yetkilendirilmiş ve o yetkisi muhataplarınca da tanınan bir kişi tarafından, o dil-dışı kurumun belirlediği uygun sözlerle, o sözlerin ifade ettiği durumu, yeni bir dil-dışı olgu olarak dünyada meydana getirme niyetiyle verilmiş bir karar olması gerekmektedir.

Gerçekten de onların bu saptamalarını temele alıp bir söz edimi olarak yargı ediminin değişik yönleriyle ilgili ayrıntılı, ayrıntılı olduğu kadar da çarpıcı çözümlemeler sunan hukuk kuramcıları ve felsefecileri vardır.¹⁴ Carlos L. Bernal’ın, söz edimleri kuramı ve onun hukuk felsefesi ile hukuk kuramındaki bu yansımalarından yola çıkarak New York Temyiz Mahkemesi’nin 8 Ekim 1889

13 Searle, “kurumsal olgular” olarak da adlandırdığı ve toplumsal gerçekliği oluşturduğunu belirttiği bu tür olguların yapısını ve onların fizik dünyanın “kaba olguları” ile insan zihninin “zihinsel olguları”yla ilişkisini (*The Construction of Social Reality*, Penguin Books, Londra, 1995 ve *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford, 2010) başlıklı çalışmalarında ayrıntılı olarak inceler.

14 Mart 2009 (Cilt 41, Sayı 3) tarihli *Journal of Pragmatics*’te açılan “Speech Acts in Legal Language” başlıklı özel dosya bu literatürün önemli bir bölümüne ulaşmak için iyi bir başlangıç olabilir.

tarihinde Palmer hakkında verdiği (ve hukuk literatüründe sık sık örnek olarak kullanılan) yargı kararı üzerinden yaptığı çözümleme tam da böyle bir çözümlemedir. O bu çözümlemesine, bir yargıcın (ya da mahkemenin) bir karar verdiğinde her şeyden önce o kararı ve gerekçelerini söylemek ve/veya yazmak suretiyle bir düzsöz ediminde bulunduğu, bunu yapmak suretiyle de bir dizi edimsöz ediminden oluşan bir yargı edimi gerçekleştirdiğine dikkat çekip bunların hangileri olduğunu sorarak başlıyor. Arkasından da sırasıyla Palmer davasına konu olan olayı ve New York Temyiz Mahkemesi'nin verdiği yargı kararını bize özetliyor.¹⁵ Sonra bu mahkeme kararının mantıksal yapısını serimliyor.¹⁶ En sonunda da mahkeme yargıcının söz konusu yargı kararını verirken gerçekleştirdiği söz edimlerini, daha doğru bir ifadeyle edimsöz edimleri dizisini ortaya koyuyor.¹⁷

VI.

Bernal'in çözümlemesine konu yaptığı Palmer davasında olay şudur: 13 Ağustos 1880'de Francis B. Palmer vasiyetnamesini hazırlar ve mülklerinin küçük bir bölümünü iki kızına, büyük bir bölümünü de torunu Elmer E. Palmer'a bırakır. Palmer vasiyetname hükümlerinin kendisi lehine olduğunu bilmektedir. Ama büyükbabasının vasiyetnamesindeki onun lehine olan söz konusu hükümleri değiştirmek istediğini de bilmektedir. Palmer büyükbabasının mülklerinin büyük bir bölümünün doğrudan zilyetliğini elde etmek için bir plan yapar ve büyükbabasını öldürür. Sonra yakalanıp ikinci dereceden cinayetle suçlanır ve mahkûm olur. New York Temyiz Mahkemesi'ndeki dava başladığında yerel mahkemenin verdiği ceza doğrultusunda ıslahevinde bulunmaktadır. Ama o bütün bunlara rağmen büyükbabasının mülkleri üzerinde vasiyetnameden doğan miras hakkının yasal olarak onaylanmasını istemektedir.

New York Temyiz Mahkemesi'nin bu davada yanıtını aradığı soru Palmer'ın söz konusu mülkler üzerinde hakkı olup olmadı-

15 Carlos L. Bernal, "A Speech Acts Analysis of Judicial Decisions", s. 4-5.

16 *Age.*, s. 5-9.

17 *Age.*, s. 9-13, s. 16-24. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ğıdır ve bu sorunun yanıtını verirken üç adımlık bir muhakeme-
de bulunur. İlk adımda, yasanın bu davayla ilgili nasıl bir çözüm
sunduğunu belirlemeye çalışır. Mahkeme vasiyet düzenleme, va-
siyetlerin kanıt değeri, vasiyetlerin sonuçları ve malların intika-
li ile ilgili yasaların dar yorumunun, vasiyet yürürlükte olduğu
ve değiştirilmediği için mülklerin katile verilmesini emrettiğini
teslim eder. Yasa, vasiyet sahibinin varis tarafından öldürülme-
si durumunda varisin kendisine bırakılan mirası alma hakkını
kaybettiğini belirten istisnai bir durum tarif etmemektedir. Fa-
kat Mahkeme böyle bir çözümün yerinde olmadığı kanaatinde-
dir. Bunun için de mevcut hukuk sistemi çerçevesinde başka bir
yorumda bulunur. Denir ki, yasaların amacı,¹⁸ yasa yapıcının
niyeti,¹⁹ akılcı yorum,²⁰ örf hukuku ilkesi²¹ ya da genel kural
şudur: “Hiç kimsenin sahtekârlık yaparak çıkar elde etmesine,
yasaya aykırı fiilde bulunarak üstünlük kazanmasına ya da cina-
yet işleyerek mal edinmesine izin verilemez” ve bu ilke daha önce
New York Mutual Life Sigorta Şirketi’nin Armstrog aleyhine açtığı
davada kullanılmıştır. Buna göre varılan hüküm: eğer varis vasi-
yet sahibini öldürmüştü, kendisine vasiyet edilen mallar üzerinde
asla bir hakkı olamaz.

İkinci adımda Mahkeme Palmer’in vasiyet bırakan kişiyi, yani
büyükbabasını öldürdüğü hakikatini kabul eder. Mahkeme, en

18 Bernal’in, yargı kararının gerekçe bölümünden yaptığı tespite göre bu amaç şudur:
“vasiyet sahiplerinin, ölümleri halinde, mal ve mülklerini istediklerine armağan
olarak dağıtmasını ve yasal bir şekilde ifade ettikleri son arzularının gerçekleşme-
sini sağlamak.” Bkz. *age.*, s. 4, dn. 9.

19 Bernal’in, yargı kararının gerekçe bölümünden yaptığı tespite göre bu niyet şudur:
“Bir vasiyet yoluyla kendisine bir mal mülk bağışında bulunulan kişi, o mal mülke
sahip olmalıdır. Ama yasa yapıcının niyeti, vasiyette kendisine bağışta bulunulan
kişinin, vasiyetin yürürlüğe girmesi için vasiyet sahibini öldürmesi halinde de va-
siyetten yararlanmasını sağlamak olamaz.” Bkz. *age.*, s. 4, dn. 10.

20 Bernal’in tespitine göre, akılcı ya da makul bir yorum, yasa yapıcıların bir yasanın
uygulanabileceği her bir durumu hesaplamasının imkânsız olduğunu, makul ol-
mayan sonuçların ortaya çıkmaması için Mahkemenin yasanın lafzını daraltıp ge-
nişletme hakkı olduğunu onaylar. Bizim davamızda Mahkeme malların miras kal-
ması konusundaki istisnai durumları, varisin vasiyet sahibini öldürdüğü durumlara
da içine alacak biçimde genişletmiştir. Bkz. *age.*, s. 4, dn. 11.

21 Bernal buraya, bir hukuk sisteminin yalnızca yasalardan oluşmadığı, örf, adet ve
teamülleri de bir ilke ya da genel kural olarak içinde barındırdığının bilindiği dip-
notunu düşer. Bkz. *age.*, s. 4, dn. 12.

sonunda da, bu gerekçelerle, muhakemesinin üçüncü adımında, Palmer'ın kendisine vasiyet edilen mülklerden hiçbirine varis olarak sahip olamayacağı kararına varır.

VII.

Bernal, yargı kararlarının, biri büyük öteki küçük olmak üzere iki öncül önermesiyle, bu iki öncül önermesinden çıkan bir sonuç önermesinden oluştuğu ve

- (1) $(x)(Kx \rightarrow HSx)$
- (2) Ka
- (3) HSa MP (1,2)

şeklinde genel bir mantıksal yapıya sahip olduğu saptamasından yola çıkarak Palmer davasında New York Temyiz Mahkemesi'nin verdiği yargı kararının genel bir kuralı ifade eden büyük öncülünü, “yargıç, vasiyet yoluyla kendisine miras olarak bir mülk bırakan kişiyi öldürmüş olan ($\dot{O}$) bir mirasçıya (x), o vasiyet yoluyla ona verilen mirası vermeme ($\sim V$) hukuksal sonucuna hükmetme yetkisine sahiptir ve böyle biri için bu hukuksal sonuca hükmetmelidir” olarak belirler ve bu genel kuralı $(x)(\dot{O}x \rightarrow \sim Vx)$ mantık tümcesiyle ifade eder. Fakat Mahkemenin resmi karar metninde birebir yer alan bir ifade değildir bu. Bernal bu genel kuralı, resmi karar metninde yer alan “bir kişi, öldürmüş olduğu atadan ya da hayırseverden miras ya da vasiyet yoluyla mal edinemez” tümcesinden şu iki adımın sonunda çıkarır:

- (i) Mahkemenin resmi karar metninde yer alan bu tümceyi, içeriğinde herhangi bir değişiklik yaratmadan, “bir mirasçı vasiyet sahibini (bir atayı ya da hayırseveri) öldürmüşse, miras ya da vasiyet yoluyla kendisine devredilen mal ona verilmez” tümcesine çevrilebilir.
- (ii) Bu son ifade ve devlet ve hukuk kurumları (bu iki dil-dışı kurum) dikkate alınarak yorumlandığında, “devletin yasaları, yargıca (ya da mahkemeye), vasiyet yoluyla kendisine

miras bırakan kişiyi (atayı ya da hayır sahibini) öldüren mirasçıya, vasiyet yoluyla kendisine bırakılan mirası vermeme yetkisi vermiştir, bir yargıç da böyle bir durumda bu yetkisini kullanmalıdır” şeklini alır.

Palmer davasında Mahkemenin verdiği kararın ikinci öncülü, kanıtlara göre Palmer’ın (*p*) vasiyet sahibini öldürdüğü (*Ö*) şeklindedir ve Bernal bunu da *Öp* şeklinde bir mantık tümcesiyle ifade eder. Mahkemenin resmi karar metninde ise bu küçük öncül “Bu kişi (Palmer), vasiyetteki hükümlerin kendi yararına olduğunu biliyordu ve o hükümleri değiştirme niyetini açık etmiş olan büyükbabasının bunu yapmasını önlemek ve vasiyette ona tanınan haklardan hemen yararlanmak ve malların doğrudan zilyetliğini elde etmek için *büyükbabasını taammüden zehirleyerek öldürdü*” sözleriyle ifade edilmektedir.

Bernal’in mantıksal çözümlemesine göre, sonuç önermesi, yani mülklerin Palmer’a verilmemesi gerektiği ($\sim V$) sonucu, bu iki öncülden *modus ponens* yoluyla çıkarılmaktadır. Bu sonuç önermesi de Mahkemenin resmi karar metninde birebir ifadesini bulan bir önerme değildir, ama Bernal onun da resmi karar metninin şu sözlerin yer aldığı hüküm bölümünden çıkarsanabileceğini belirtir: “Vasiyetnamenin ve vasiyetnamede belirtilen Palmer’a vasiyet edilen mülkün mülkiyet hakkının Palmer’a aktarılması işleminin hükümsüz ilan edilmesine ve büyükbabayı öldürme suçu nedeniyle Palmer’ın büyükbaba tarafından ona bırakılan mülk üzerindeki her türlü hak ve menfaatten mahrum bırakılmasına (...)” Bernal *MHGp* (Palmer’ın mülkiyet hakkı geçersiz) mantık tümcesiyle ifade ettiği bu hüküm bölümü ve yasaların belirlediği çerçeve içerisinde yer alan kimi öğeler kullanılarak $\sim V$ mantık tümcesinde mülkü bulan Mahkemenin vasiyetle kendisine bırakılan mülkün Palmer’a vermemesi gerektiği sonucunun çıkarsanabileceğini belirtir. Ona göre, vasiyetnamenin ve vasiyetnamede belirtilen Palmer’a vasiyet edilen mülkün mülkiyet hakkının ona geçme işleminin hükümsüz ilan edilmesi, Mahkemenin mülkü Palmer’a vermeme yükümlülüğünü yerine getirme yoludur. Dolayısıyla, bu davada Mahkeme yalnızca söz konusu mülkün Palmer’a verilmemesi gerektiği sonucuna ulaşmamış, aynı zamanda vasiyetnamenin ve vasiyetnamede

belirtilen, Palmer'a vasiyet edilen mülkün mülkiyet hakkının ona geçme işlemini hükümsüz ilan etmek suretiyle de söz konusu mülk ona vermeme işlemini de gerçekleştirmiştir. Bernal, bütün bunlardan sonra Palmer davasında Mahkeme tarafından verilen yargı kararının mantıksal yapısını şöyle çıkarır:

- (1) $(x)(\dot{O}x \rightarrow \sim Vx)$
- (2) $\dot{O}p$
- (3) $\sim Vp$ MP (1,2)
- (4) $(x)(\sim Vx \rightarrow MHGx)$
- (5) $MHGp$ MP (4,3)

Bernal, mantıksal yapısını bu şekilde verdiği yargı kararında 4 öncülünün 5 sonucunu desteklemek için bulunduğunu belirtir. Bu 4 öncülü "bir mülk mirasçıya vermek istemeyen bir yargıcın, o kişiye o mülkün vasiyet edildiği vasiyetnameyi ve o vasiyetnamedeki mülkiyet hakkı devri işlemini geçersiz ilan etmesi gerekir" şeklindeki hukuk kuralını dile getirmektedir. Bu muhakemede 5 sonucu 4 ve 3 no'lu öncüllerinden yine *modus ponens* gereği çıkmakta, Mahkemenin Palmer davasında vasiyetin hükümsüz olduğunu ilan etmek zorunda olduğunu söylemekte ve New York Temyiz Mahkemesinin Palmer'a mülkiyet devri vasiyetinin hükümsüzlüğünü fiilen ilan eden hüküm bölümü için dayanak oluşturmaktadır. 3, 4 ve 5 önermeleri Mahkemenin resmi karar metninde örtük olarak bulunmaktadır. Hüküm bölümünde birebir yer almamaktadırlar ama 1 ve 2 önermeleriyle hüküm bölümünde söylenen sözlerden *modus ponens* yoluyla çıkarsanabilmektedirler.

VIII.

Bernal'in yaptığı mantıksal çözümleme, yargı ediminin bir mantık işlemi (yani bir muhakeme, bir akılyürütme) gerektirdiğini ve bu işlemin *modus ponens* yasasının yönettiği bir işlem olduğunu bize açıkça gösteriyor. Ayrıca bir söz edimi olarak yargı ediminin başarılı ve kusursuz bir biçimde yerine getirilmesi için gerekli bir dizi düzsöz edimi olduğunu, bunların da iki öncül ve bir sonuç öner-

mesi olmak üzere en az üç önermenin dile getirilmesini içerdiğini her türlü tartışmadan uzak bir şekilde söylüyor. Palmer davasında olduğu gibi resmi karar metnlerinde bu önermelerin üçten fazla olması, kimilerinin örtük bir biçimde resmi karar metninde bulunması da elbette mümkündür.

Fakat bu mantıksal çözümlemenin, bir söz edimi, daha doğru bir ifadeyle bir şey söylemek suretiyle gerçekleştirilen bir edim-söz edimi olarak yargı ediminin yapısını aynı açıklıkla gözler önüne serdiğini söylemek pek mümkün görünmüyor. Dilin bildirme işlevini, ya da Searle'ün edimsöz edimleri sınıflandırmasından yola çıkarak söylemek gerekirse edimsöz gücü kesinleme olan tümceleri temele alan mantığın tek boyutlu dili, bize, söz konusu önermeleri resmi karar metninde açık ya da örtük bir şekilde dile getiren bir yargıcın (ya da mahkemenin) yaptığı şeyin, en temelde, dünyayı betimlemek olduğunu söyler. Elbette, resmi karar metninde bu önermeleri dile getiren bir yargıcın ya da bir mahkemenin, en azından bu önermelerin kimilerini dile getirirken edimsöz ereği dünyayı betimlemek olan bir edimde, yani bir kesinleme ediminde bulunmadığını söylemek mümkün görünmüyor. Ama yargı kararında bu önermeleri dile getiren bir yargıcın ya da bir mahkemenin her seferinde **yalnızca** kesinleme ediminde bulunduğunu söylemek de pek mümkün görünmüyor. Nitekim Bernal de, yaptığı mantıksal çözümlemeden yola çıkarak, New York Temyiz Mahkemesinin yargı kararında açık ya da örtük bir biçimde dile getirilen

- (1) $(x)(\dot{O}x \rightarrow \sim Vx)$
- (2) $\dot{O}p$
- (3) $\sim Vp$
- (4) $(x)(\sim Vx \rightarrow MHGx)$
- (5) $MHGp$

önermelerinin kesinleme gücünde söylendiklerini onaylıyor ama hemen arkasında da bu önermeler dile getirildiğinde yerine getirilen edimlerin sadece kesinleme olduklarının doğru olmadığını belirtip ve bunu akılyürütmenin büyük ve küçük öncülleri ile sonuç önermesi (1-2 ve 3-5 önermeleri) üzerinden çok açık bir biçimde gösteriyor:

Mahkeme 3-5 önermelerinin karşılığı olan “vasiyetnamenin ve vasiyetnamede belirtilen Palmer’a vasiyet edilen mülkün mülkiyet hakkının Palmer’a aktarılması işleminin hükümsüz ilan edilmesi-ne ve büyükbabayı öldürme suçu nedeniyle Palmer’ın büyükbaba tarafından ona bırakılan mülk üzerindeki her türlü hak ve menfaatten mahrum bırakılmasına” sözlerini söylerken 1 önermesinde belirtilen hukuksal sonuca hükmedildiği kesinlemesinde bulunur, ama bu hukuksal sonuca da ilgili mülkleri Palmer’a devreden vasiyetin geçersiz olduğunu beyan ederek hükmeder. Vasiyetin geçersiz olduğunun beyan edilmesi ediminin de iki boyutu vardır: Konuyla ilişkili olarak Palmer’ın ve ilgili mülklerin yasal statüleriyle ilgili bilgi verilmekle kalmaz, Palmer’ın ve o mülklerin bu bilgi verilene kadar tartışmalı olan yasal statülerini belirlemek suretiyle dünyada yeni bir hukuksal durum, yani bir hukuk olgusu yaratılır. Palmer davasında bu yeni hukuk olgusu, hukuk sistemi tarafından Palmer’ın ilgili mülkler üzerindeki haklarının tanınmadığı, bununla bağlantılı olarak da aynı hukuk sistemi tarafından davacının o mülkler üzerindeki haklarının tanındığıdır. Başka tür davalarda da yargıçlar ya da mahkemeler benzer edimlerde bulunurlar. Ceza hukuku davalarında yargıç, söz gelişi, bir cürüm nedeniyle hakkında dava açılan kişiyi suçlu ilan ederek dünyada onunla ilgili yeni bir durum yaratır. Sözleşme hukuku ya da borçlar hukuku davalarında da yargıç, söz gelişi taraflar arasında hukuksal ilişkinin şeklini belirlemek ve buna bağlı olarak taraflardan birinin diğerine verdiği zararın tazminine karar vermek suretiyle dünyada bu belirleme ve karardan önce mevcut olmayan yeni bir durum yaratır.

Ayrıca, Mahkeme, 1 önermesini söylerken bu $(x)(\text{Ö}x \rightarrow \neg Vx)$ önermesinde ifadesini bulan kuralın genel bir hukuk kuralı olduğu iddiasında bulunmak gibi bir kesinleme ediminde bulunmanın yanında, bu kuralın hukuk kaynaklarında yer alan bir ya da bir dizi önermenin mümkün en uygun yorumu olduğu iddiasında da bulunur. Çünkü yargıç akılyürütmesinin büyük öncülünü oluşturan 1 önermesini anayasa, yasalar ve diğer ilgili hukuk kaynaklarında bulunan bir ya da bir dizi önermeyi yorumlayarak elde eder. Örneğin Palmer davasında New York Temyiz Mahkemesi, hukuk kaynaklarının, 1 önermesi olarak alınabilecek iki farklı yorumundan söz eder ve onları tartışır. Bu yorumlardan birincisine göre 1

önermesi olarak alınması en uygun kural $(x)(\bar{O}x \rightarrow Vx)$ mantık tümcesine karşılık gelen ve yargıcın söz konusu mülklerin zilyetliğini Palmer'a devretmesi gerektiğini söyleyen kuraldır. Resmi yargı kararı metninde “Şurası açıktır ki, vasiyet düzenleme, vasiyetlerin kanıt değeri, vasiyetlerin sonuçları ve malların intikali ile ilgili yasalar dar anlamıyla yorumlanır ve o yasaların zorlayıcılığı sonuçları hiçbir şekilde ve hiçbir koşul altında değiştirilemez diye kabul edilirse, bu zilyetlik katile verilmelidir” tümcesinde ifadesini bulan işte bu yorumdur. Ancak Mahkeme, yasaların amacı, yasa yapıcının niyeti, akılcı yorum ilkelerini, örf hukukunun genel kurallarını dikkate alarak bu yorumun değil, “Hiç kimsenin sahtekârlık yaparak çıkar elde etmesine, yasaya aykırı fiilde bulunarak üstünlük kazanmasına, ya da cinayet işleyerek mal edinmesine izin verilemez” yorumunun en uygun yorum olduğu kanaatindedir. Bu nedenle de “bir kişi, öldürmüş olduğu atadan ya da hayırseverden miras ya da vasiyet yoluyla mal edinemez” sözlerinde ifadesini bulan $(x)(\bar{O}x \rightarrow \sim Vx)$ kuralını 1 önermesi olarak kullanır. Dolayısıyla Palmer davasında Mahkeme, başka birçok davada olduğu gibi, daha önce hukuk sisteminde var olmayan bir hukuk kuralını hukuk sistemine sokarak gelecekteki benzer davalar için emsal olacak bir yargı kararı vermiştir.

Mahkeme resmi yargı kararı metninde yer alan “Bu kişi (Palmer), vasiyetteki hükümlerin kendi yararına olduğunu biliyordu ve o hükümleri değiştirme niyetini açık etmiş olan büyükbabasının bunu yapmasını önlemek ve vasiyette ona tanınan haklardan hemen yararlanmak ve malların doğrudan zilyetliğini elde etmek için *büyükbabasını taammüden zehirleyerek öldürdü*” sözlerinde ifadesini bulan 2 önermesini, yani $\bar{O}p$ önermesini söylerken de, elbette yine bir kesinlemede bulunmakta ve Palmer'ın 1 önermesinde belirtilen $\bar{O}$ fiilini gerçekleştirmiş olduğu yolunda önemli bir saptama yapmaktadır. Olguyu saptama görevi yasalarla yargıca, mahkemeye, ya da jüriye verilmiş olabilir, ama bu görevi yerine getiren her kim ya da her ne heyet olursa olsun, o kişi ya da heyet $\bar{O}p$ önermesini söylerken olgu saptaması gibi bir kesinleme ediminde bulunmaktan daha fazlasını yapar: o kişi ya da heyet, kendisine yasalarla verilen olgu saptama yetkisini kullanarak gelecekteki yargı kararlarında bir emsal oluşturacak yeni bir “kurumsal olgu”, yani yeni bir hukuk olgusu yaratır.

Biraz daha açarak söylemek gerekirse, birinin başka birinin hayatının sonlanmasıyla sonuçlanan bir eylemde bulunması, dünyada meydana gelebilecek “doğal” olgulardandır. Bunun hukukta birtakım sonuçlar yaratacak bir olgu, yani “kurumsal” bir olgu haline gelmesi, daha açık bir deyişle bir cinayet eylemi haline gelmesi için, bir yargıcın (mahkemenin ya da jürinin), onun hukuk kaynaklarında yasadışı olarak tanımlanan belirli birtakım eylemlerden biri, yani bir cinayet olduğu ve onu, yani cinayeti gerçekleştirenin **a** kişisi olduğunun kanıtlarla sabit olduğu kesinlemelerinde bulunmasına bağlıdır. Yargıç tarafından cinayet olduğu söylenmeyen hiçbir ölüme-yol-açıcı eylem cinayet olmaz, yargıç tarafından yasalara aykırı bir biçimde ölüme-yol-açıcı eylemde bulunduğu söylenmeyen hiçbir kimse katil olmaz. “**A** kişisi, yasaların cinayet olarak tanımladığı şekilde **b** kişisinin hayatının sonlanmasına yol açtı” sözlerinin, **a** kişisinin hapsedilmesi, belli birtakım haklardan mahrum bırakılması gibi birtakım hukuksal sonuçlar yaratması, o sözlerin bir yargıç tarafından söylenmesine bağlıdır. Palmer davasına gelince, bu davada Mahkeme, resmi yargı kararında, Palmer’ın büyükbabasını öldürerek cinayet işlemiş olduğu olgusunu, önceki ceza yargılamasında onun suçlu bulunarak hapse mahkûm edildiğini kanıtlanmış bir olgu olarak ele almıştır. Bunun için resmi karar metninde onun bu eyleminin yalnızca miras hukuku bakımından yarattığı sonuçları dile getirmiştir.

IX.

Bernal’in belirttiği gibi, yargı kararlarının mantıksal yapısı konusunda yapılan çözümlemenin, bir yargı kararı dile getirmek suretiyle yerine getirilen bir yargı ediminin çoklu yapısını ve bu çoklu yapının içerdiği edimler dizisini bize göstermekte yetersiz olduğu tartışma götürmez; ama onun, bu edimler dizisini ortaya çıkarmak üzere söz edimleri kuramından yola çıkarak yapılacak yeni bir çözümleme için bize sağlam bir başlangıç noktası sunduğunu da kabul etmek gerekir.

Bir söz edimi olarak bir yargı ediminde bulunan her yargıcın (ya da mahkemenin), başarılı ve kusursuz bir yargı ediminde bulunması koşullarının yerine gelmiş olması şartıyla, her şeyden önce,

yargı kararlarının büyük ve küçük öncülleriyle sonuç önermesinde ifadelerini bulan en az üç **düzsöz ediminde** bulunması gerekir. Bernal de çalışmasının son bölümünde bu noktayı kendisine çıkış noktası alıyor ve yargı ediminin başarılı ve kusursuz olması için gerekli koşullardan başlayarak bize yargı ediminin bir söz edimi olarak aşağıdaki ayrıntılı çözümlemesini sunuyor.

Ona göre, yargı ediminin başarılı ve kusursuz olması için en azından iki genel koşulu sağlaması zorunludur. İlki yargıcın (ya da mahkemenin) yetkisiyle ilgilidir: Yargıcın (ya da mahkemenin) karar vermek için hukuksal bir gücünün ya da hukuksal görevinin olması gerekir. Daha somut bir şekilde ifade etmek gerekirse, hukuk sisteminin bir kuralının yargıca (ya da mahkemeye) bu görevi vermesi gerekir. Ayrıca da bu kural geçerli olmalıdır; yani söz konusu kuralın, geçerli normlardan (kurallardan, ilkelerden) oluşan hiyerarşik bir yapı olarak bir hukuk sisteminin kurumsal çerçevesi içerisinde yer alması gerekir. Yargıca yetki veren kural, ancak bu kurumsal çerçevede, yargıcın (ya da mahkemenin) verdiği kararın bir yargı kararı sayılmasını sağlayabilir. Kararı veren, ilgili davayı çözmek için bir yargı kararında bulunma özel yetkisine sahip değilse, gerçekleştirdiği yargı edimi, başarılı ve kusursuz bir yargı edimi sayılamaz: verdiği karar herhangi bir hukuksal sonuç yaratmaz.

İkinci koşul, yargı kararlarının biçimi ve ortamıyla ilgilidir. Yargıç (ya da mahkeme) kararını duruşmada vermelidir. Duruşmada da hukukun belirlediği şekil şartları yerine getirilmiş olmalıdır ve duruşmada verilen yargı kararı da aynı şekilde belli şekil şartlarını yerine getirmelidir. Yargılama ya da karardaki ciddi usul hataları yargı kararını geçersiz kılabilir. Söz gelişi, Palmer davasında, kararın geçerliliği, New York Temyiz Mahkemesi'nin bu davaya bakıp karar vermeye yetkili olmasına, verdiği hükmün bir temyiz için gerekli bütün hukuksal formalitelerin yerine getirildiği bir mahkeme sürecinin sonunda yer almış olmasına dayanır. Yargı edimini gerçekleştirirken dile getirilen büyük ve küçük öncüller ile sonuç önermesiyle yerine getirilen edimsöz edimlerine gelince, Bernal yine New York Temyiz Mahkemesi'nin Palmer davasındaki resmi karar metninden yola çıkarak onları da bize şöyle sunuyor:

X.

Bernal, Mahkeme resmi karar metninde akılyürütmesinin büyük öncülü olan $(x)(\bar{O}x \rightarrow \sim Vx)$ önermesini **GHK** gibi genel bir hukuk kuralı olarak dile getirmek suretiyle en azından şu dört edimde bulunduğunu belirtiyor. Birinci olarak, o **GHK** kuralının, hukuk kaynaklarının mevcut bir davada başvurulabilecek en uygun yorumu olduğu kesinlemede bulunur. İkinci olarak, bu **GHK** kuralı en azından eldeki hukuk sisteminde mevcut olmayan bir kural olduğu için, yeni bir hukuk kuralı yaratır. Üçüncü olarak yarattığı bu yeni hukuk kuralını gelecekteki davalar için bir emsal kılar. Dördüncü olarak da, onu davayı çözerken büyük öncül olarak kullanır. Bu dört edim ise, Searle'ün edimsöz güçleri sınıflamasına göre biri kesinleyici, ikisi beyan sınıfına giren üç edimsöz gücüne karşılık gelmektedir.

Bernal'e göre kesinleyici olan, özel bir tür kesinleyicidir: 1 önermesi olarak **GHK** gibi genel bir hukuk kuralı dile getiren yargıç, bu kuralın mevcut dava açısından hukuk kaynaklarının en uygun yorumu olduğunu söylerken, içerisinde yaşadığı dünyanın normatif bölümüyle ilgili bir betimleme yapar. Daha açık bir deyişle, dile getirdiği genel kuralın geçerli olduğu hukuk sistemini betimler. Nitekim Palmer davasının kararında da New York Temyiz Mahkemesi yasaların amacı, yasa yapıcının niyeti, akılcı yorum ilkesi, örf hukukunun genel ilkeleri hakkında birtakım temellendirmeler ortaya atarak "Hiç kimsenin sahtekarlık yaparak çıkar elde etmesine, yasaya aykırı fiilde bulunarak üstünlük kazanmasına, ya da cinayet işleyerek mal edinmesine izin verilemez" demektedir; bunu da "bir kişi, öldürmüş olduğu atadan ya da hayırseverden miras ya da vasiyet yoluyla mal edinemez" kuralının $[(x)(\bar{O}x \rightarrow \sim Vx)$ önermesinin], Palmer davası gibi davalar için en uygun hukuk yorumu olduğu savını temellendirmek için kullanmaktadır. Bu temellendirme hukuk alanının, daha başka bir deyişle, hukuk uygulamalarının bir betimini gerektirir. Yasalar, yasa yapıcılarının niyeti, yorum yöntemleri ve örfi hukukun genel ilkeleri de bu hukuk uygulamalarının parçalarıdır.

Bernal dünyanın normatif olan bölgesinin bu betiminin bir değer boyutunun da olduğuna dikkat çeker. Ona göre, yargıç 1

öncülünü mevcut davayı çözecek yasaların ve öteki hukuk kaynaklarının en uygun yorumu olarak ortaya atarken, bunu yine o yasalara ve o öteki hukuk kaynaklarına dayanarak yapar. Bunlar yargıcın ortaya attığı yorumun, yargı kararında açıkça dile getirdiği nesnel dayanaklarıdır. Ama yorumunun bir de öznel bir dayanağı daha vardır: yasaların temeli olan moral değerler hakkındaki kendi kişisel görüşleri. Bunun için 1 öncülünü dile getiren yargıç, gerisinde moral bir değerlendirme yatan kesinlemede bulunur.

Mahkemenin 1 önermesini dile getirmek suretiyle gerçekleştirdiği bu birinci edimin edimsöz ereğini dünyanın normatif olan bölümünü betimlemek olarak belirleyen Bernal, bu edimin “hazırlayıcı koşulunu” Mahkemenin $(x)(\tilde{O}x \rightarrow \sim Vx)$ olduğu konusunda birtakım gerekçelere sahip olması; “önerme içeriği koşulunu” $(x)(\tilde{O}x \rightarrow \sim Vx)$ önermesinin mevcut dava açısından hukuk kaynaklarının en uygun yorum olması; “içtenlik koşulunu” ise Mahkemenin $(x)(\tilde{O}x \rightarrow \sim Vx)$ yorumunun uygun olduğuna inanması olarak belirler.²² Edimin uydurma doğrultusu dünyadan-sözedir: yargı kararının gerekçe bölümünde dile getirilen önermeler dünyaya, daha doğrusu dünyanın normatif olan bölümüne uydurulur. Bu kesinleme ediminde niyet edilen etkisöz etkisine, yani bu edimle

22 Bernal bu son koşulla ilgili olarak ortada bir uygunluk ölçütü sorunu olduğuna da dikkat çekiyor: $(x)(\tilde{O}x \rightarrow \sim Vx)$ şeklindeki genel hukuk kuralının dayandığı hukuk kaynakları çerçevesinde uygun yorum olması yeterli midir, yoksa bu genel kuralın ayrıca adalete de uygun olması gerekli değil midir? Söz edimleri kuramı, içtenlik koşulunu, yargıcın ya da mahkemenin yargı kararında büyük öncül olarak dile getirdiği genel hukuk kuralının mevcut hukuk kaynakları çerçevesinde uygun yorum olduğuna inanması olarak belirlemektedir. Ama bu kesinleme ediminin başarılı ve kusursuz bir edim olması için yargıcın ya da mahkemenin, ayrıca, en uygun yorum olarak ortaya attığı genel kuralın adalete uygun olduğuna da inanması gerekmez mi? Bir yargıç ya da mahkemenin yargı kararına dayanak yaptığı genel bir hukuk kuralının mevcut hukuk kaynaklarına uygun olduğuna ama adalete uygun olmadığına inanması halinde başarılı bir yargı ediminde bulunmuş olduğunu söylemek mümkün müdür? Bernal, hukuk ile adalet kavramları arasında zorunlu bir bağ görüp görmemeye bağlı olarak bu sorulara hem olumlu hem de olumsuz bir yanıt verilebileceğini belirtiyor: böyle bir bağın olmadığı görüşünü savunan söz gelişi pozitivist bir hukukçu sorulardan ilkinde gerek olmadığı, ikincisine ise mümkün olduğu yanıtını verebilecekken böyle bir bağın olduğu görüşünde olan bir başka hukukçu onun tam tersi yanıtlar üretebilecektir. Bkz. *age.*, s. 18-19.

muhataplarda yaratılmak istenen duygu ya da düşünceye gelince, o da davanın bütün taraflarında, bütün hukukçularda ve bütün bir toplumda, $(x)(\tilde{O}x \rightarrow \sim Vx)$ şeklindeki genel kuralın, mevcut davada hukuk kaynaklarının en uygun yorumu olduğu inancı ya da düşüncesi yaratmaktadır.

Bernal'in, Mahkemenin 1 öncülünü dile getirdiğinde, Searle'ün edimsöz güçleri sınıflamasına göre gerçekleştirdiğini belirttiği beyan gücündeki iki edimsöz edimine gelince, ona göre Mahkeme bunlardan birincisinde $(x)(\tilde{O}x \rightarrow \sim Vx)$ önermesinde ifadesini bulan genel bir hukuk kuralı yaratır. Bir beyan edimi olarak bu edimin edimsöz ereği, dile getirilen önermenin, (New York Temiz Mahkemesi'nin gerçekleştirdiği yargı edimi örneğinde $(x)(\tilde{O}x \rightarrow \sim Vx)$ önermesinin) ifade ettiği dil-dışı, ya da Searle'ün diğer bir adlandırmasıyla "kurumsal" olguyu yaratmaktadır. Mahkeme böylece mevcut hukuk sisteminde bir değişiklik yaparak ona $(x)(\tilde{O}x \rightarrow \sim Vx)$ önermesinde ifadesini bulan yeni bir hukuk kuralı ekler. Mahkemenin kendisini dile getirdiği anda mevcut hukuk sisteminde varlık göstermeye başlayan genel bir hukuk kuralıdır bu. Böyle bir ekleme yapmak suretiyle de Mahkeme mevcut hukuk sistemine eklediği o yeni hukuk kuralını gelecekteki davalar için bir emsal olarak ortaya koyar ve Palmer davasında ona büyük öncül olarak başvurur.

Bernal'e göre, Mahkemenin 1 öncülünü dile getirmek suretiyle gerçekleştirmiş olduğu beyan gücündeki ikinci edim, kendi yaratmış olduğu genel hukuk kuralına Palmer davasında başvurması edimidir. Bunu yapmakla da Palmer davasının $(x)(\tilde{O}x \rightarrow \sim Vx)$ önermesinde ifadesini bulan genel hukuk kuralı çerçevesinde karara bağlanmış olması şeklinde başka bir kurumsal olgu yaratmış olur.

Beyan gücündeki bu iki edimin uydurma doğrultusu sözden-dünyayadır. Daha açık bir deyişle, sözden dünyanın normatif bölümüdür: her iki edim yoluyla da dünyanın normatif olan bölümü, ona $(x)(\tilde{O}x \rightarrow \sim Vx)$ önermesinde ifadesini bulan ve her ikisi de birer hukuk olgusu olan iki yeni kurumsal olgu eklenerek $(x)(\tilde{O}x \rightarrow \sim Vx)$ önermesine uydurulur.

XI.

Bernal'e göre, Mahkemenin yürüttüğü akılyürütmede küçük öncül olarak aldığı $\hat{O}p$ önermesi (2 önermesi) bir olgu bildirimidir ve Mahkeme bu önermeyi dile getirmek suretiyle her şeyden önce, kanıtlara göre $(x)(\hat{O}x \rightarrow \sim Vx)$ önermesinin ön-bileşeninde ifadesini bulan olgunun meydana gelmiş olduğu yollu bir olgu bildiriminde bulunur: kanıtlara göre Palmer (p) vasiyette bulunan kişiyi önceden planlayarak öldürmüştür ($\hat{O}$). Elbette New York Temyiz Mahkemesi, bir üst mahkeme olduğu için $\hat{O}p$ iddiasında bulunmak gibi bir olgu bildiriminde bulunurken, kanıtlarla ilgili doğrudan bir değerlendirme yapmamış, Palmer'ın daha önce yargılandığı ceza hukuku davasında kendisine "olgu-bulucu" işlevi verilmiş olan jürinin eldeki kanıtlar ışığında yapmış olduğu $\hat{O}p$ şeklindeki olgu saptamasını olduğu gibi almıştır. Ancak mahkeme bunu yapmakla, yani yetkilendirilmiş bir jürinin olgu saptamasını kendi yargı kararında yinelemekle bir kez daha aynı olgu saptamasında bulunmuş olmaz yalnızca, bunun yanı sıra hem (tıpkı kendisinden önce jürinin de yaptığı gibi) $\hat{O}p$ önermesinde ifadesini bulan kurumsal bir olgu yaratır, hem de $\hat{O}p$ önermesini akılyürütmesinin küçük öncülü yapar.

Bernal, Mahkemenin yargı kararında küçük öncül $\hat{O}p$ önermesini dile getirmek suretiyle yaptığı bu üç şeyin, büyük öncül $(x)(\hat{O}x \rightarrow \sim Vx)$ önermesini dile getirdiğinde olduğu gibi biri kesinleme, diğer ikisi beyan sınıfına giren üç farklı edimsöz gücüne karşılık geldiği düşüncesindedir. İlki gözleme dayalı bir kesinleme edimidir: Mahkeme $\hat{O}p$ önermesini dile getirirken, yani p kişinin $(x)(\hat{O}x \rightarrow \sim Vx)$ önermesinde ifadesini bulan genel hukuk kuralında tarif edilen $\hat{O}$ fiilini gerçekleştirmiş olduğunu söylerken aslında dünyada meydana gelen bir olayı betimlemektedir. Ancak bu, doğrudan tanıklığa dayalı olmadığı için Mahkeme tarafından yapılan dolaylı bir betimlemedir. Dolayısıyla Mahkeme p kişinin bir fiilde bulunduğunu ve bu fiilin büyük öncülün ön-bileşeninde ifadesini bulan $\hat{O}$ fiiline karşılık geldiğini dolaylı bir şekilde kesinlemektedir. Ancak bu kesinlemede de, tıpkı $(x)(\hat{O}x \rightarrow \sim Vx)$ içerikli önceki kesinlemede olduğu gibi, bir değer boyutu bulunmaktadır: Mahkeme kanıtların gösterdiği şeyi betimlemekle kalmamakta, ayrıca

bir de o kanıtların ilgili fiille bağlantıları ve güvenilirlikleriyle ilgili normatif ölçütlere dayalı bir değerlendirmede bulunmaktadır.

Kesinleme sınıfına giren bu edimsöz ediminin hazırlayıcı koşulu, Mahkemenin **Öp**'ye yönelik birtakım gerekçelerinin varlığıdır. İçtenlik koşulu, en az iki tanedir. Birincisi, mevcut kanıtlar ışığında sanığın suçlu olduğunu kabul etmekte Mahkemenin kendisinin haklı olduğuna inanmasıdır. Ama bu yeterli değildir, ikinci olarak, Mahkemenin bir de failin *gerçekten de* suçlu olduğuna inanması, yani sanığın **gerçekten de** işlediği bir fiilin olduğuna ve bu fiilin **gerçekten de** büyük öncülün ifade ettiği genel hukuk kuralının ön-bileşeninde belirtilen fiilin bir örneği olduğuna inanması gerekir. Çünkü Mahkemenin bir yandan **Öp** kesinlemesinde bulunması, bir yandan da **p** kişinin **Ö** fiilinin, büyük öncülün ön-bileşeninde belirtilen fiilin bir örneği olduğuna inanmadığını söylemesi durumunda ortaya şöyle bir paradoks çıkacaktır: **Öp** olduğu kanıtlandı, ama **Öp** önermesi yanlış, çünkü **Ö** aslında meydana gelmedi, ya da çünkü **Ö** büyük öncülün ön-bileşeninde belirtilen fiilin bir örneği değil.

Öp demek suretiyle yerine getirilen kesinleme ediminin uydurma doğrultusuna gelince, bu edimin uydurma doğrultusu dünyadan-sözedir: dile getirilen önerme dünyaya uydurulur. Çünkü bu edimin ereği, küçük öncül olarak dile getirilen önermeyle, dünyanın mevcut kanıtlara uygun bir betimini yapmaktır. Bu edimde niyet edilen etkisöz etkisi ise, yargılamadaki bütün taraflarda, bütün hukukçularda ve toplumun geri kalan bölümünde, kanıtlara göre **Ö** fiilinin gerçekten meydana geldiği ve bu fiilin büyük öncülde ifadesini bulan genel hukuk kuralında belirtilen fiilin bir örneği olduğu inancının ya da düşüncesinin oluşmasını sağlamaktır.

Bernal'e göre, Mahkeme, tıpkı büyük öncülü oluşturan $(x)(\text{Ö}x \rightarrow \sim Vx)$ önermesini dile getirdiğinde olduğu gibi, küçük öncülü oluşturan **Öp** önermesini dile getirdiğinde de, beyan gücünde olan iki edimsöz edimde daha bulunur: **Öp** önermesinin ifade ettiği yeni bir kurumsal olgu yaratır ve mevcut davayı **Öp** küçük önermesi temelinde hükme bağlamak gibi bir başka kurumsal olgu daha yaratır. Bunlardan ilkinde edimsöz ereği, dünyada, dile getirilen önermenin ifade ettiği durumu yaratmaktır. Burada Mahkeme, bir olgu-bulucu işleviyle, mevcut hukuk sisteminde bir düzenleme ya-

parak o hukuk sisteminin resmen tanıdığı olgular kümesine yeni bir olgu daha ekler ve failin yasal statüsünü değiştirir. Küçük öncülüne dile getirdiği andan itibaren önermede belirtilen fiil hukuk sistemi tarafından resmen faile yüklenir ve onun bu fiilinin büyük öncülüne ifade ettiği genel hukuk kuralında belirtilen fiilin bir örneği olduğu resmen ilan olunur. Mahkeme, yetkisini kullanarak, failin fiilinin gerçekleştiğini ve onun bu fiilinin genel kuralın belirttiği fiile uygun düştüğünü ilan eder. Bunu yapmakla da faile yöneltilen suçlama kurumsal bir olgu haline gelir: eylemiyle büyükbabasının ölümüne yol açan Palmer, bir cinayet işlemiş olur. Bernal, kurumsal olguların bir tür “hukuk sertifikaları” olduğunu; fizik olguların ancak ve ancak hukuk kaynaklarının belirlediği şekil şartları yerine getirilerek gerçekleştirilen bir yargılama sürecinin sonunda verilen böyle “hukuk sertifikaları”yla kurumsal olgular haline geldiğinin altını çizer. Bernal’e göre, bütün bunlar ayrıca, **Öp** önermesini dile getirmek suretiyle gerçekleştirilen beyan ediminin neden gelecek davalar için bir emsal gücünde olduğunu, Mahkemenin mevcut davayı çözmek için neden bu **Öp** önermesini kullanmak zorunda olduğunu da açıklamaktadır.

Mahkemenin, **p** kişinin **Ö** fiilini gerçekleştirmiş olması kurumsal olgusunu yarattığı bu beyan edimi ile bu **p** kişinin yargılandığı davanın **Öp** kurumsal olgusu temelinde hükme bağlanmış olması kurumsal olgusunu yarattığı ikinci beyan ediminin uydurma doğrultuları, sözden-dünyaya: dünya, dile getirilen önermeye uygun hale getirilir. İlkinde dünyaya (mevcut hukuk sistemine) **Öp** önermesinin ifade ettiği yeni bir kurumsal olgu eklenmekte, ikincisinde ise dünyaya (mevcut hukuk sistemine) bir davanın bu **Öp** kurumsal olgusu temele alınarak çözülmüş olması gibi bir başka kurumsal olgu daha eklenmektedir.

XII.

Bernal’e göre, Mahkeme, yargı kararında “vasiyetnamenin ve vasiyetnamede belirtilen Palmer’a vasiyet edilen mülkün mülkiyet hakkının Palmer’a aktarılması işleminin hükümsüz ilan edilmesine ve büyükbabayı öldürme suçu nedeniyle Palmer’ın büyükbaba

tarafından ona bırakılan mülk üzerindeki her türlü hak ve menfaatten mahrum bırakılmasına” sözlerinde örtük olarak ifadesini bulan $\sim Vp, (x)(\sim Vx \rightarrow MHGx), MHGp$ önermelerini dile getirmek suretiyle de iki şey birden yapmaktadır: birtakım yeni hukuksal durumlar yaratır, yani tarafların yasal statülerini, ya da tarafların hukuksal ilişkilerini yeniden belirler. İkinci olarak da belli birtakım yetkililere taraflara yönelik olarak belli birtakım işler buyurur. Palmer davası çerçevesinde daha açık bir biçimde dile getirmek gerekirse, Mahkeme $\sim Vp, (x)(\sim Vx \rightarrow MHGx), MHGp$ önermelerinde ifadesini bulan, vasiyetnamede Palmer’a bırakılan mülklerin Palmer’e verilmeyerek vasiyetin ve Palmer’ın o vasiyetten doğan mülkiyet hakkının geçersiz ilan edilmesi hukuksal sonuçlarına hükmetmektedir. Bu hükümle de bir yandan ilgili mülklerin zilyetliğiyle ilgili yeni bir hukuksal durum yaratırken bir yandan da vasiyeti yürütmekle yetkili olanlara vasiyeti yürütmeme emri vermektedir. Tıpkı ceza hukuku davalarında sanığı suçlu bulup hapse mahkûm eden bir mahkemenin ya da yargıcın, bu mahkûmiyet kararıyla, aynı zamanda, yasaların yetkili kıldığı kişilere, hapse mahkûm edilen kişiyi cezaevine koymaları emri vermiş olması ve söz konusu kişiyle ilgili yeni bir hukuksal statü yaratmış olması gibi. Tıpkı sözleşme hukuku davalarında taraflardan birinin uğradığı zararın tazminine hükmeden bir mahkemenin ya da yargıcın, bu kararıyla, aynı zamanda, yine yasaların yetkili kıldığı kişilere bu zararın tazmininin sağlanması emri vermiş olması ve söz gelişti zararın tazmini amacıyla zarara uğratan kişinin mal ve mülkleriyle ilgili yine bir hukuksal durum yaratmış olması gibi.

Bernal, Mahkemenin resmi karar metninde sonuç önermesini dile getirmek suretiyle yaptığı bu iki şeyin, iki farklı edimsöz gücüne karşılık geldiği görüşündedir. Bunlardan ilki beyan gücündedir: Mahkeme $\sim Vp, (x)(\sim Vx \rightarrow MHGx), MHGp$ önermelerini dile getirmek suretiyle, bu önermelerin ifade ettiği ve her biri kurumsal bir olgu olan yeni hukuksal durumlar yaratmaktadır: Palmer’ın vasiyetten doğan mülkiyet hakkının geçersiz olması ve buna bağlı olarak vasiyetnamede ona bırakılan mülklerin Palmer’a verilmemesi durumunu meydana çıkarmaktadır.

Mahkemenin aynı önermeleri dile getirmek suretiyle yerine getirmiş olduğu ikinci edim ise, bir emir olmasının da göstermiş ol-

duğu gibi, yöneltici sınıfına girmektedir. Bu edimin, verilen emrin muhataplarına, Palmer hakkında verilen yaptırımları uygulama sorumluluğu yükler. $\sim Vp, (x)(\sim Vx \rightarrow MHGx), MHGp$ önermelerinin, onların dile getirildikleri an itibariyle henüz uygulanmamış olan, dolayısıyla o andan sonra uygulanacak olan birtakım fiilleri ifade ediyor olmaları, bu edimin önerme içeriği koşuludur. Edimin hazırlayıcı koşulu, Mahkemenin verdiği yaptırım kararını uygulama emrini verdiği ilgili kişinin hem fiilen hem de hukuken bu yaptırımı uygulama gücüne sahip olması, Mahkemenin de böyle olduğunu varsayıyor olmasıdır. Edimin içtenlik koşulu, Mahkemenin karar verdiği yaptırımların gerçekten de faile uygulanması isteği ya da arzusunda olmasıdır. Edimin uydurma doğrultusuna gelince, sözden-dünyayadır, yani $\sim Vp, (x)(\sim Vx \rightarrow MHGx), MHGp$ önermelerinin ifade ettiği yaptırımlar uygulanmak suretiyle, dünya, dile getirilen bu önermelere uydurulmaya çalışılır.

Bernal, bunlara ilave olarak, kimi durumlarda, örneğin ceza ve sözleşme hukuku davalarında $\sim Vp, (x)(\sim Vx \rightarrow MHGx), MHGp$ önermelerini söylemek suretiyle, mahkeme ya da yargıcın faille ilgili olumsuz bir duygusunu da dışavurduğu, dolayısıyla Searle'ün dışavurucu dediği türden bir edimde daha bulunduğu düşünölebileceğini ileri sürmektedir. Ceza hukuku davalarında karar bir ayıplama ya da kınamayı da içerir ve bu ayıplama ya da kınama da, edimin etkisöz etkisi olarak kabul edilebilecek, bir pişmanlık ya da utanma duygusu yaşamasını sağlayıp failin "düzelmelerini" sağlamanın bir ilk adımı olarak kabul edilebilir.

XIII.

Austin ile Searle'ün söz edimleri kuramı çerçevesinde yargıçların gerçekleştirdikleri yargı edimi konusunda, bu edimin içerisinde yer aldığı edimsöz sınıfı üzerinden bize söyledikleri çok genel olabilir. Bernal'ın söz edimleri kuramından yola çıkarak yargıçların yerine getirdikleri yargı edimi konusunda bize sunduğu yukarıdaki çözümleme birtakım düzeltmelere ihtiyaç duyabilir. Ama bu ikisi, insanın hukuk, siyaset, etik, estetik ve zanaat alanlarında yapıp-ettiklerini genel bir ilkenin terazisinde tartma edimi olarak

yargı ediminin genel yapısı hakkında bize çarpıcı bir model sunmaktadır.

Bu modele göre²³ yargı edimi, bir şeyler söylemek suretiyle yerine getirilen bir dil edimi anlamında bir söz edimi ya da daha teknik ifadeyle bir edimsöz edimdir: bir insanın yapıp-ettiklerini genel bir ilkenin terazisinde tartmak isteyen biri, bunu birtakım şeyler söylemeden, yani bir dizi düzsöz ediminde bulunmadan yapamaz. Fakat birtakım şeyler söylemek de tek başına yeterli değildir: biri, ancak ve ancak bulunduğu özel yargı ediminin varlığını gerekli kıldığı “kurum”un belirlediği koşulların yerine gelmiş olması şartıyla, birtakım şeyler söylerken o özel yargı ediminde bulunmuş sayılabilir. Başarılı ve kusursuz bir yargı edimi ise şu üç şeyi dile getirmeyi gerektirir:

- (1) *x* gibi herhangi birinin yapıp-etmiş olduğu şeyin, terazisinde tartılacağı, *K* koşullarını karşılayan bir şey yapıp-etmesi halinde *x*’in yapıp-ettiği o şeyle ilgili olarak *S* sonucuna hükmedilmesi gerektiğini söyleyen *Gİ* gibi genel bir ilkeyi;
- (2) *a* gibi belirli birinin *Gİ* genel ilkesinde sözü edilen *K* koşullarını karşılayan bir şey yapıp-etmiş olduğunu;
- (3) *a* gibi o belirli birinin *Gİ* genel ilkesinde sözü edilen *K* koşullarını karşılayan bir şey yapıp-etmiş olmasının bir neticesi olarak *S* sonucuna hükmedilmiş olduğu.

Bunlar yargı ediminde bulunan kişinin gerçekleştirmesi gereken düzsöz edimleridir. Bu kişi, bulunduğu özel yargı ediminin varlı-

23 Bernal yargı ediminde bulunan yargıçların, bu edimde bulunarak muhataplarında belli birtakım duygu, düşünce ya da davranış şekli yaratmayı da amaçladığını varsayarak, yargı ediminin altında yer alan edimlerden bazılarının (aşağıdaki 1a, 2a ve 3a edimlerinin) bir sonucu olarak muhataplarda ortaya çıkarılmak istenen duygu, düşünce ya da davranış şekillerine de çözümlemesinde yer veriyor. III. bölümde belirtildiği üzere, söz edimleri kuramı, muhatapın duygu, düşünce ve davranışlarını etkileme ediminin ya da kuramın tercih ettiği adlandırmayla “etkisöz edimi”nin dilin sözdizim, anlam ve kullanım kurallarının dışında bir işleyişe sahip olduğunu savunur ve bu nedenle de onun düzsöz ve edimsöz edimlerinin olduğu anlamda dilsel bir edim olmadığını söyler. Bunun için, Bernal’ın çözümlemesinin bir parçası olan etkisöz edimi; hukuk, siyaset, etik, estetik ve zanaat alanlarında karşımıza çıkan yargı ediminin genel bir dilsel çözümlemesini sunmayı amaçlayan bu yazıda hesaba katılmamıştır.

ğını gerekli kıldığı “kurumun” belirlediği koşullarda bu üç düzsöz ediminde bulunmak suretiyle, Bernal’in saptamasıyla

- (1) $(x)(Kx \rightarrow Sx)$
- (2) Ka
- (3) Sa MP (1,2)

şeklinde bir çıkarım gerçekleştirerek yerine getirdiği o özel yargı ediminin oluşturucuları olan şu edimsöz edimlerinde bulunur:

(1) $(x)(Kx \rightarrow Sx)$ genel ilkesini dile getirirken, edimsöz gücü kesinleme olan bir, edimsöz gücü beyan olan iki söz ediminde bulunur:

- (1a) $(x)(Kx \rightarrow Sx)$ olduğu yollu bir kesinleme ediminde bulunur.
- (1b) Bulunduğu özel yargı ediminin varlığını gerekli kıldığı kurum çerçevesinde $(x)(Kx \rightarrow Sx)$ önermesine karşılık gelen yeni bir kurumsal olgu yaratır.
- (1c) $(x)(Kx \rightarrow Sx)$ önermesinin ifade ettiği genel ilkeyi, çıkarımının büyük öncülü yapar.

(2) Ka önermesini dile getirirken, yine edimsöz gücü kesinleme olan bir, edimsöz gücü beyan olan iki söz ediminde bulunur:

- (2a) Ka olduğu yollu bir kesinlemede bulunur.
- (2b) Bulunduğu özel yargı ediminin varlığını gerekli kıldığı kurum çerçevesinde Ka önermesine karşılık gelen yeni bir kurumsal olgu yaratır.
- (2c) Ka önermesinde ifadesini bulan olgu bildirimini, çıkarımının küçük öncülü yapar.

(3) Sa önermesini dile getirirken, edimsöz güçleri beyan ve yöneltici olan iki söz ediminde bulunur:

- (3a) Bulunduğu özel yargı ediminin varlığını gerekli kıldığı kurum çerçevesinde Sa önermesine karşılık gelen yeni bir kurumsal olgu yaratır.
- (3b) Belli birtakım üçüncü kişilere ya da bireylere bu Sa önermesinin ifade ettiği kurumsal olgunun gerektirdiği belli birtakım işleri yapma sorumluluğu yükler.

Elbette, söz edimleri kuramından ve bu kuramdan yola çıkan bir hukuk kuramcısının kendi alanında gerçekleştirilen yargı edimlerinin

yapısıyla ilgili çözümlemenin bize sunduğu şey, yalnızca bir **model**: her model gibi, modeli olduğu şeyin, yani **genel** yargı ediminin **dış** sınırını veriyor, bu sınırın **içerisinde** yer alan **özel** yargı edimleriyle ilgili **özel** ayrıntılar vermiyor. Dolayısıyla bu modelin, hukuka, siyasete, etiğe, estetiğe ve zanaata özgü yargı edimlerinin ortak noktasını sorgulamak isteyenlere şunları söylediği ileri sürülebilir:

“Yargı edimi, bir insanın yapıp-ettiklerini genel bir ilkenin terazisinde tartma edimidir ve ancak bir dizi önerme dile getirmek suretiyle gerçekleştirilebilir. Bir yargı ediminde bulunmak üzere birtakım önermeler dile getiren kişi ise o önermeleri dile getirirken edimsöz gücü aynı içeriği farklı olan bir dizi söz edimiyle içeriği aynı, edimsöz gücü farklı olan başka bir dizi söz ediminde bulunur. Başarılı ve kusursuz bir biçimde bir yargı ediminde bulunan birinin, hangi söz edimlerinde bulunduğunu mu soruşturmak istiyorsun? Önce o kişinin başarılı ve kusursuz bir yargı ediminde bulunmak için dile getirmesi gereken önermelerin hangileri olduğunu, sonra da bu önermeleri dile getirmek suretiyle gerçekleştirdiği edimlerin hangileri olduğunu sorgula!”

Bu modelin, her model gibi, modeli olduğu şeyin, yani yargı ediminin dış sınırını vermesi, bu sınırın içerisinde yer alan özel yargı edimleri konusunda özel ayrıntılar vermemesi bir zayıflık olarak görülebilir. Ama modelin, özel yargı edimlerinin özel ayrıntılarını soruşturmak isteyenlere, o ayrıntılara ulaşmak için bir yönerge sunmak gibi güçlü bir yanı da var. Bize diyor ki:

“Her özel yargı edimi özel bir ‘kurum’un varlığını gerekli kılar ve ancak o özel ‘kurum’un çizdiği sınırlar içerisinde gerçekleştirilebilir. Söz gelişi, bir bireyin bir başka bireye ettiğini hukukun ilkelerinin terazisinde tartmak, yani hukuk alanında bir yargı ediminde bulunmak, ancak ve ancak, hukuk kaynaklarında kendisini gösteren bir hukuk sisteminin çizdiği sınırlar içerisinde gerçekleştirilebilir. Bir yargıcın başarılı ve kusursuz bir yargı ediminde bulunması, tarttığı fiili de o fiili tartarken kullandığı genel ilkeyi de tartımının sonunda ulaştığı sonucu da hukuk sisteminin içinden dile getirmesine bağlıdır. Bu nedenle, siyaset alanında başarılı ve kusursuz bir yargı

ediminde bulunmanın varlığını gerekli kıldığı kurumu mu arıyorsun? Bir bireyin iktidar karşısında ettiği bir şeyi siyasetin ilkelerinin terazisinde başarılı ve kusursuz bir biçimde tartmak isteyen birinin, tarttığı fiili, o fiili tartarken başvurduğu genel ilkeyi, ve tartımının sonunda vardığı sonucu bildirirken dilinin içerisinde kalmaya özen göstermek zorunda olduğu kaynakların hangileri olduğunu²⁴ sorgula! Etik alanında başarılı ve kusursuz bir yargı ediminde bulunmanın varlığını gerekli kıldığı kurumu mu arıyorsun? Bir kişinin bir başka kişiye ettiği bir şeyi etiğin ilkelerinin terazisinde başarılı ve kusursuz bir biçimde tartmak isteyen birinin, tarttığı eylemi, o eylemi tartarken başvurduğu genel ilkeyi, ve tartımının sonunda vardığı sonucu bildirirken dilinin içerisinde kalmaya özen göstermek zorunda olduğu kaynakların hangileri olduğunu²⁵ sorgula! Estetik alanında başarılı ve kusursuz bir yargı ediminde bulunmanın varlığını gerekli kıldığı kurumu mu arıyorsun? Bir kişinin yarattığı bir yapıtı estetiğin ilkelerinin terazisinde başarılı ve kusursuz bir biçimde tartmak isteyen birinin, tarttığı yapıtı, o yapıtı tartarken başvurduğu genel ilkeyi, ve tartımının sonunda vardığı sonucu bildirirken dilinin içerisinde kalmaya özen göstermek zorunda olduğu kaynakların hangileri olduğunu²⁶ sorgula! Zanaat alanında başarılı ve kusursuz bir yargı ediminde bulunmanın varlığını gerekli kıldığı kurumu mu arıyorsun? Bir kişinin meydana getirip başkalarının kullanımına sunduğu bir ürünü zanaatın ilkelerinin terazisinde başarılı ve kusursuz bir biçimde tartmak isteyen birinin, tarttığı ürünü, o ürünü tartarken başvurduğu genel ilkeyi, ve tartımının sonunda vardığı sonucu bildirirken dilinin içerisinde kalmaya özen göstermek zorunda olduğu kaynakların hangileri olduğunu²⁷ sorgula!"

24 Ayrıntılı bir irdeleme ve temellendirme istiyor ama siyaset alanında bir yargı ediminde bulunulduğunda, tartma sürecinde dilinin içerisinde kalmaya özen gösterilmesi gereken kaynakların siyaset kuramları ve siyaset felsefesi külliyatı olduğu söylenebilir.

25 Yine ayrıntılı bir irdeleme ve temellendirme istiyor ama etik alanındaki tartma işleminde dilinin içerisinde kalmaya özen gösterilmesi gereken kaynakların etik kuramları ve etik külliyatı olduğu söylenebilir.

26 Bu kaynakların da, benzer şekilde, sanat kuramları ve sanat felsefesi külliyatı olduğu söylenebilir.

27 Bu kaynakların ise gelenek ve yaşamın bizzat kendisi olduğu söylenebilir.

YARGI VE BİLGİ

Düşünce, Dil ve Dünya Arasında

Bir Keşif: Yargı

Mehmet Ali Sarı

Felsefeye ilişkin genel ifadelerden biri, felsefenin veya felsefeye düşünmenin diğer bilgi alanlarına özgü düşünme biçimlerinden farklı bir yapıda ve işleyişte olduğudur. Öyle ki felsefeye düşünme, düşünmenin ne olduğunu, daha doğrusu kendisinin ne olduğunu sorup yanıtlamaya çalışır. Tüm felsefe tarihi aşağı yukarı bu sorulara cevap verme çabalarıyla doludur. Düşünmenin ve felsefeye düşünmenin ne olduğunu belirlemeye yönelik uğraşılarda düşünme, genellikle zihinde bir 'şey'i işaret ve temsil eden kavramların (ide, fikir) bir araya getirilmesi, birbirine bağlanması veya hareketi olarak tanımlanır. Peki, o halde bu hareketin kaynağı olan kavram nedir? Genel kabule göre kavram, düşüncenin en küçük yapıtaşı ve nesnesi olmak bakımından bir 'şey'i işaret ve temsil edendir. Kısaca kavram, zihinsel bir 'tasarım'dır. Söz gelimi Aristoteles kavramı, "bir nesnenin tanımının bir terim ile ifadesidir" diye tanımlar. Öyleyse bir 'şey'in düşüncedeki karşılığı olan kavram, düşünmenin gerçekleşebilmesinin koşuludur. Öte yandan insan varlıkları bir tasarım olarak düşüncelerinde olan bu kavramları dil ile dışavururlar. Bir fikir veya bir ide olarak bir kavram, dille ifadelendirildiğinde ise 'terim' adını alır. Terim, bu açıdan, bir kavramı gösteren, işaret eden, dilsel (fonetik/sessiz/maddi) bir semboldür.¹ O halde terimler, söz ile cisimleşmiş olan işaretlerdir. Ancak tüm sözsöz işaretlerin, diğer ifadeyle sözcüklerin terim olduğunu söylemek mümkün değildir. Her terim sözcüktür, ancak her sözcük, terim değildir. Sözcükler, dil içinde çeşitli hallerdeki (yalın,

1 Doğan Özlem, *Mantık /Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 66; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986, s. 16.

-i hali, -e hali, -de hali vb.) adlar, edatlar, zamirler, sıfatlar ve çeşitli çekimlerdeki fiiller halinde ortaya çıkarlar. Eğer bir işareti ifade eden bir sözcük bir dil içinde 'ad' olarak yalın halde, fiil halinde adlaştırılmış mastar halde ise ancak bir terimdir.² Kısaca her sözcük terim değildir, ancak her kavram bir terimdir. Örneğin 'korku' terim iken, 'korkuyorum' bir sözcüktür. Aynı zamanda tümce içinde bir anlama sahip olan bağlaçlar da birer terim değildir. Örneğin 've', 'veya', 'yahut', 'ile' gibi bağlaçlar birer sözcük olmalarına rağmen birer terim değildirler. Buna göre terimlerin genel olarak iki gruba ayrıldığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, tam bir tümce oluşturmayı ve nesneleri göstermeyi sağlayan kateorematik (notatif) olarak adlandırılan sözcüklerden meydana gelen sözcük grubu olurken, diğeri ise bir nesneyi göstermeyip görevleri sadece bağlayıcı öge olan ve en azından bir gösteren sözcük ile birleşerek bir tümce oluşturmayı sağlayan sinkateorematik (*connotatif*) sözcük grubudur.³

O halde kavram, zihnimizde düşünülmüş, tasarımlanmış olan (*representation*), herhangi bir şeyi temsil eden (*presentation*) ve gösteren (*sign*) bir 'şey'ken, terim ise bir bakıma zihnimizde düşünülmüş olan şeye ilişkin tasarımın ya da temsilin yalın olarak sözsel bir biçimdeki dilsel ifadesidir.⁴ Örneğin "canlı" kavramı, canlı nesneyle ilgili sahip olduğumuz tüm bilgileri bize tek bir terimle çağrıştıran bir anlam yoğunluğuna sahiptir. "Ne var ki bir kavramı, tüm anlam yoğunluğuyla düşünmek, onu düşündüğümüz her kez, onu bu anlam yoğunluğuyla ifade etmeyi, onu her defasında açık hale getirmeyi gerektirir. Bu bağlamda terimin birincil işlevi kavramı dilsel/fonetik bakımdan işaret etmekse, ikincil işleviyse bize kavramın işaret ettiği şey (nesne) hakkında bilgilendirmektir."⁵ Diğer deyişle terim, kavramı dilsel açıdan temsil ettiği gibi aynı zamanda kavramın anlamını da işaret eder.

Kavramların dil dizgesi içinde terim olarak ifade edilen sözsel işaretlerle temsil edildiği göz önünde tutulduğunda bu kavramların sahip oldukları içeriğin daha doğrusu anlamın açık ve belirgin

2 Doğan Özlem, *Mantık /Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, s. 104.

3 Ernst Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994, s. 82; Şafak Ural, *Temel Mantık*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 13.

4 Doğan Özlem, *Mantık /Klasik/Sembolik Mantık/ Mantık Felsefesi*, s. 66.

5 Age., s. 67.

hale getirilmesi gerekmektedir. İşte bir kavramın anlamını belirleme işlemine ise 'tanım' (*definition*) denir. "Tanım bir kavramın karakteristik işlemini tayin eden zihin işlemidir."⁶ Bir kavramın (terimin) anlamını belirlemek ise o kavrama yükletilebilecek olan özellikleri dil ile ifade etmektir. Öyle ki tanım, kavramın yerini açıkça belirtip onu diğerlerinden tamamen ayırır. Bir tanım yapmanın yolu ise özne ve yüklemi olan önerme niteliğine sahip cümleler kurmaktır. Bu açıdan her tanımın bir önerme olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu noktada tümel ve tekil önermeler arasındaki ayrım tanım ile betim/tasvir arasında bir ayrım olduğu düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Söz gelimi 'İnsan akıllıdır' önermesi, insan öznesine akıllı yüklemine (özelliklerine) yüklendiği bir tanım önermesi olarak kabul edilirken, 'Ahmet akıllıdır' önermesi ise bir tanım değil sadece bir betimleme olarak ifade edilmiştir.⁷ Mantık tarihine bakıldığında geçmişten beri farklı tanım türleri olduğu noktasında tartışmalar sürdürülmektedir. Bu noktada bir şeyin aslına ait özelliklerini ifade etmesiyle ilgili olan tanıma 'öze ait olan tanım' denirken bir şey hakkında onun özellikleri, parçaları ve özellikleriyle ilgili olarak bazı bilgiler verilmesi durumuna karşılık gelen tanıma ise 'ilintiyle ilgili tanım' denir.⁸ Tanım önermeleri ile betim önermelerini birbirinden ayırmak oldukça zor gözükse de en temelde bu ayrımın cins ve tür ayrımında temellendirildiği söylenebilir. Söz gelimi 'İnsan akıllıdır' önermesi bir tür için yapılan bir tanım önermesi olduğu gibi yapılan tanımın aynı zamanda türün bireyleri için de geçerli olacağı söylenebilir ve bu bağlamda 'Ali akıllıdır' önermesi de bir tanım önermesi olarak görülebilir.⁹ Buna rağmen betim önermesini tanım önermesinden yine de ayırmak için, betimlemenin ekseriyetle somut nesnelerin, o nesneler sınıfı için kesin bir özellik olarak ifade edilemeyecek olan özelliklerini işaret ettiği söylenmiştir.¹⁰ Söz gelimi tek bir bireyin,

6 Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 36; Doğan Özlem, *Mantık /Klasik/Sembolik Mantık/ Mantık Felsefesi*, s. 104.

7 Doğan Özlem, *Mantık /Klasik/Sembolik Mantık/ Mantık Felsefesi*, s. 104.

8 Öze ait ve ilintiye gösteren tanım ayrımı genel olarak Batı dillerinde 'definition' ve 'description' terimleriyle ifade edilirken, Arapça'da 'had' ve 'resm' terimleriyle, Türkçe'de ise 'tanım' ve 'betim' ile ifade edilmektedir.

9 Age., s. 105.

10 Age., s. 105.

‘iyi huylu’, ‘uzun boylu’ ve ‘zayıf’ olması, o kişinin ait olduğu türü (insan) özsel olarak ifade eden özellik olmayıp, sadece o ferde ait bir betimlemedir. Türü tür yapan tanımlayıcı bir özellik olamayan, ancak tür içindeki fertlerin kendilerine ait, onları tür içinde başka fertlerden ayıran özelliklere ise ‘karakter’ denir. O halde, betim önermeleri olarak ifade edilen önermeler türün özüne ait bir açıklama ve belirleme yapmaktan çok o türün kimi fertlerinde görülen özelliklerin dille ifade edilmesidir.

Her önermenin bir tümce olduğu yerde, her tümcenin bir önerme olması mümkün değildir. Tümce daha çok dille ilgisinde söz-dizim (sentaks) kurallarına ait olma bakımından değerlendirilirken, buna karşın yargı bildiren tümceler ise mantıkla ilgilidir.¹¹ Bir yargı ve iddia bildiren tümcelere ise önerme denir. Söz gelimi “kapıyı kapat”, “hava yağmurlu mu?”, “derslerime çalışmalıyım” gibi ifadeler bir tümce olmalarına rağmen, “emir, soru, dilek vb.” bildiren, daha doğrusu bir iddia ve yargı bildirmeyen tümceler olmalarından dolayı birer önerme değildirler. Dil kuralları –sentaks– açısından bir iddia ve yargı bildiren tümce türüne haber tümcesi denilir.¹² O halde tümce ile yargı bildiren tümce birbirinden ayrı görünmektedir. Peki, o zaman yargı nedir? Bir tümcenin yargı bildirmesi ile yargının bilgiyi ifade etmesi ne demektir? Az önce de söylendiği üzere bir kavramın işaret ettiği bir şeyde bir özelliğin bulunup bulunmadığını göstermenin yolu, kavramı özne, özelliği yüklem olarak içerecek bir tümce kurmaktır.¹³ Bu türden tümcelere önerme denir ve bir önerme, bir kavram hakkında veya o kavrama ilişkin bir özelliğin gösterilmeye çalışıldığı bir tümcedir. Bir tümcenin bir kavram hakkında bir özelliği dile getiren dilsel bir ürün olması, kavramın hakkında olduğu ‘şey’le ilgili bir iddiayı dile getirmesinden kaynaklanır. Bir kavramın işaret ettiği şeyde bir özelliğin bulunduğunu ileri sürmek (iddia etmek) ise kavramın kendisi ile yine bir şeyi işaret eden kavramın dilsel olarak ifade edilebilir olan bir özelliği arasında bir ilişki kurmaktır. Bu bağıntı veya ilişki, dil içerisinde kavram (özne/konu/yüklenilen) ve özelliği (yüklem/yüklenen) işaret eden iki terimle

11 Irving M. Copi, Carl Cohen, *Introduction To Logic*, Upper Saddle River, New Jersey, 2001, s. 4-5.

12 *Age.*, s. 4-5.

13 Doğan Özlem, *Mantık /Klasik/Sembolik Mantık/ Mantık Felsefesi*, s. 127.

(sözcük) ve bir bağlaç (koşaç/kopula) ile kurulur.¹⁴ Dolayısıyla bir önermede bir 'yüklenen', bir 'yüklenilen'¹⁵, bir de bu ikisi arasındaki ilişkiyi sağlayan 'bağ' vardır. Konu, kendisini "bu", "buradaki bu" ile gösterilen tek, bireysel bir nesne olabilir: "bu tebeşirdir", "bu tahta beyazdır" gibi. Aynı zamanda konu, tümel bir kavram olabilir, dolayısıyla bu kavrama giren tüm nesneleri kapsayabilir: "bütün insanlar ölümlüdür", "bütün üçgenlerin iç açılarının toplamı yüz seksen derecedir" gibi. Yüklem ise hep tümel bir kavramdır.¹⁶ Konu ve yüklem bir 'koşaç' (copula) –dır veya dırlar– ile birbirine bağlanır. Koşaç'ın konu ile yüklemi birbirine bağlama işlevinin yanı sıra "ortada doğru olduğu iddia edilen bir yargının, bir bilginin bulunduğunu anlatma gibi bir işlevi de vardır. Koşaç aracılığıyla doğruluk ve yanlışlık değeri taşıyan tümceler 'yargı' olma niteliği kazanırlar. Örneğin 'Yazı tahtası karadır' yargısı, 'yazı tahtasının kara olduğu doğrudur' ya da 'yazı tahtası gerçekten karadır' ifadelerini içerir."¹⁷ Bu nedenle her 'a b'dir' olumlu yargısına karşılık olarak aynı zamanda 'a b değildir' olumsuz yargısı söz konusudur. Şayet 'a b'dir' yargısıyla aynı zamanda 'a b'dir'in doğru olduğu söyleniyorsa, öte yandan 'a b değildir'

14 Doğan Özlem, *Mantık /Klasik/Sembolik Mantık/ Mantık Felsefesi*, s. 104; Şafak Ural, *Temel Mantık*, s. 49; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 45; Ernst Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 82; Irving M. Copi, Carl Cohen, *Introduction To Logic*, s. 4-5.

15 Özne ve yüklem birbiriyle olan ilişkisinin yapısına göre önermeler "Yüklemli (kategorik/basit) ve Koşullu (Bileşik)" olarak ayrılırlar. Bir önermede yüklem ile özneyi birbirine bağlayan bağ ortadan kaldırıldığında geriye özne ve yüklemi gösteren birer kavram kalıyorsa bu türden önermelere "Yüklemli/Kategorik" önerme denir. "İnsan akıllıdır" önermesi kategorik bir önermedir. Bu önermeye baktığımızda bu önermede 'insan'; özne, yani konu olurken, 'akıllı' kavramı ise yüklem, yani yüklenendir. Bu iki terim birbirine bir 'copula (koşaç)' "-dır" eki ile bağlanır. Bu önermeyi birbirine bağlayan koşacı kaldırdığımızda geriye iki terim kalmaktadır. Geriye bir tümcenin değil de iki terimin veya kavramın kaldığı önermelere kategorik/yüklemli önerme denir. Öte yandan koşullu ya da bileşik önermeye birden fazla yüklemden oluşan ve aradaki bağ kaldırıldığında her iki tarafta da birer kavramın değil de tümcenin kaldığı önermelerdir. Örneğin "Yağmur yağarsa yerler ıslanır" önermesine baktığımızda, bu önermeyi oluşturan 'ise' bağlacını kaldırdığımızda geriye, "Yağmur yağar" ve "Yerler ıslanır" gibi iki ayrı tümce kalmaktadır. Bu türden önermeler bir koşul ekiyle birbirine bağlandıkları için bu önermelere koşullu önerme denir, bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 46-47; Irving M. Copi, Carl Cohen, *Introduction To Logic*, s. 182-83.

16 Ernst Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 105.

17 Age., s. 105.

yargısıyla ‘a b’dir’ yargısının yanlış olduğu da iddia edilmiş olur.¹⁸ “Dünya yuvarlaktır” tümcesine baktığımızda da iki terimin birbirine “– dır” gibi bir bağlaçla bağlandığını görüyoruz. Örnekte de görüleceği üzere zihin, özneye yani ‘Dünya’ terimine ait olan bir özelliği, ‘yuvarlak’ olmayı, bir bağlaç ile birbirine bağlamaktadır. Bir tümcenin önerme niteliği taşıyabilmesi, bir özelliğin bir kavramın işlemine ait olup olmadığını belirtmesi demektir ve bu türden tümceler birer “yargı” ifadesidir.

Bir yargı ifadesinde yüklem hep tümel bir kavramdır. Bu nedenle yüklem, ilkece, pek çok nesne için söylenebilen bir cins veya tür kavramı olduğu söylenebilir. Beyaz veya ölümlü olduklarını söyleyebileceğim nesneler ya da açıların toplamı yüz seksen derece olduğunu söyleyebileceğim şekiller vardır. Peki, yüklem bir özel isim ise ne değişir? Durumun yine aynı olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Şöyle ki, aynı insana, bugün, yarın ve diğer günler rastlayabilirim ve her seferinde şunu ifade edebilirim: “Burada gördüğüm insan tanıdığım Ahmet veya Hasan’dır.”¹⁹ Bu nedenle her yargının bir nesneyi (konuyu) yüklem kavramının altına aldığı söylenebilir. Örneğin “Bu tahta beyazdır” yargısı, bu tahtayı, “beyaz nesneler” kavramı altına sokar ya da onu ‘beyaz nesneler’ sınıfına dahil eder. “Üçgenlerin iç açıları toplamı yüz seksen derecedir” yargısı, üçgenleri, “iç açıları yüz seksen derece olan nesneler” kavramının altına sokar. Yine “bu cisim hareket ediyor” yargısı, bu cismi “hareket eden cisimler” kavramının altına koyar. “Bu nesne vardır” yargısı, sözü edilen nesneyi, “var olanlar” kavramının altına sokar. A=B yargısı da, A ve B’yi “eşit nesneler” kavramı altına koyar.²⁰ O halde her yargı için bir konunun (bahis konusu olan bir kavramın) başka bir kavramın, yani yüklem kavramının altına sokulma işlemi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla yargının mantıkla bir ilişkisi olduğu göz önüne alındığında, yargı, iki kavram arasındaki bağıntının bir tasarımıdır.²¹ Bu durum verilmiş bir yüklem özne ile ilişki içine sokulduğunun ileri sürülmesidir. Buna göre yargının

18 Age., s. 105-106.

19 Age., s. 106-107.

20 Age., s. 106.

21 Gilles Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, çev.Taylan Altuğ, Payel Yayınları, İstanbul, 1995, s. 15-16.

iki tasarım içerdiği söylenebilir. Bu tasarımlardan özellikle de yüklem tasarımı, bir kavram olmak durumundadır. Öte yandan özne tasarımı ise, bir algı tasarımı olabileceği gibi bir kavram da olabilir.²² Yargıda konu (özne) ile yüklem olarak bulunan öğeler kavramlardır. Yargılama da kavramların birleştirilmesi ile ayrılması işlemine dayanmaktadır. Ancak konu ile yüklem yerini alan kavramlar, nesnelerinden bağımsız olarak düşünülemezler. Kavramların aynı zamanda nesnelere de işaret etmelerinden dolayı, yargı doğru veya yanlış olabilir.²³ Öyle ki bir yargı ileri sürüldüğünde, eşgüdümlü olarak doğru veya yanlış olarak nitelenir ki, bu durum yargının işaret ettiği nesneyle ilgili bir duruma işaret eder. Ancak böyle bir durumda yargının bir bilgi olduğunu söylemek mümkün değildir. Bilgi, kavramın, nesnesiyle olan ilişkisinin bir kanıtı sonucunda ortaya çıkar. Her bilgi, bir yargıyla meydana gelmekle birlikte, bilgiyle yargının özdeş olduğu söylenemez. Her bilgi yargı olabilir ancak her yargının bilgi olduğunu söylemek mümkün değildir. Aynı biçimde her yargı kavramlardan meydana gelir, ne var ki yargı, kavram değildir. Yargı da bilgi değildir. Zihnin, nesneyle ilgili bir iddiayı, hiçbir kuşkuyla yer vermeyecek biçimde gerçek olarak kabul etmesi bilgi olarak ifade edilebilir.²⁴

Yukarıda da işaret edildiği üzere mantık çalışmalarının hemen hemen hepsinde tümce ile önerme arasında bir farklılık olduğu vurgulanır. Tüm bunlarla söylenmek istenen tümcenin söz-dizim kurallarıyla ilgili olduğu, yargı bildiren tümcenin ise mantığa konu olduğudur. Öte taraftan her ne kadar yargılar, bir bilim dalı olması bakımından mantığın inceleme sınırları içinde olsalar da, yargının bilgi ortaya koyan bir kavram dizgesi olması noktasında bilgi ve bilimle de sıkı bir ilişki içinde olduğu ifade edilebilir. “Antik çağ felsefesinde yargıyı dile getirmek üzere kullanılan ‘krisis, fronesis, doksa, postüla, tez, hipotez’ gibi pek çok terime Hristiyan Ortaçağında ‘zihni ve sözsel yargı’ deyimleri ile İslam Ortaçağında ‘hü-

22 Age., 15-16.

23 Sadık Türker, *Aristoteles, Gazzali ile Leibniz’de Yargı Mantığı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002, s. 62.

24 Edmund Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, XXIII, 1963, s. 121-123; Aristotle, *Posterior Analytics (Analitikon Hysteron)*, çev. Hugh Tredennick, Harvard University Press, Massachusetts, 1960, 89a 33-35; Sadık Türker, *Aristoteles, Gazzali ile Leibniz’de Yargı Mantığı*, s. 49, 63.

küm, önerme, haber ve isnâd' gibi başka terimler de eklenmiştir.”²⁵ Ancak söz konusu edilen tüm bu terimler, bilimlerin farklı yöntem kullanmaları ve nesnelerinin farklı olmaları bakımından yargının zihinsel süreçteki farklı anlamlarına işaret etmektedir. Yargı türlerinin neler olduğunun incelenmesi söz konusu olduğunda her bilimde farklı bir yargı ortaya koyma biçiminin olduğu sanılabilir. Öyle ki her bilimde birbirinden farklı yargı biçimleri söz konusudur. Söz gelimi “ $2+2=4$ ” ifadesi aritmetik, “hız kütleinin bir fonksiyonudur” fizik, “güzel olan, bize göredir” estetik, “iyi ancak kendisi için istenendir” yargısı ise etik bir yargıdır. Her ne kadar bu yargılar, farklı nesne alanlarından söz ediyor olsa da bunların, içeriği farklı olmakla birlikte, biçimsel olarak yargı oldukları söylenebilir. Şimdi bir yargının bir konu ve yüklemden oluştuğu ve kabaca bunlar arasındaki ilişkiyi yansıttığı düşünüldüğünde bu ilişkinin nasıl kurulduğu ve yapısının ne olduğu yargı hakkında ortaya çıkan tartışmaları meydana getirir.

İşte yargının ve yargı çeşitlerinin ne olduğu özellikle modern felsefede en çok tartışılan sorunlardan biridir. Özellikle yeni evren ve doğa tasarımları neticesindeki bilimsel devrim ve gelişmelerin bir etkisi olarak ortaya çıkan yeni bilgi anlayışı, bilginin felsefe açısından sorgulanmasını gündeme getirmiş ve düşünmenin merkezine bilgi yerleşmiştir. Özellikle Descartes, matematiğin doğaya uygulanması aracılığıyla ortaya çıkan fizik bilgisinin ve onun dayandığı matematik bilgisinin temellerini kuşkunun elenmesi aracılığıyla “cogito ergo sum” yargısı ile temellendirmeye çalışır.²⁶ Descartes'ın kuşku aracılığıyla aradığı ve ulaşmaya çalıştığı yargı açık ve seçik olan ve hiçbir biçimde zihnin kuşkuya düşmeyeceği bir bilgidir. Descartes'a göre düşünmenin konusu idelerdir, ideler aracılığıyla düşünme gerçekleşir, bu ideleri birbiriyle bağlantı içine sokmak ise yargı ortaya koymaktır. Descartes, duysal temsilin (*perceptual presentation*) yargıdan (*judgment*) farklı olduğunu söylemekle birlikte doğru ve yanlış özelliklere sahip olan yargıların, fikirlerin birbirine farklı bir biçimde bağlanmasıyla oluştuğunu ileri sürer. Yargılar, zihin tarafından meydana getirilen yanlış ve doğru

25 Sadık Türker, *Aristoteles, Gazzali ile Leibniz'de Yargı Mantığı*, s. 19.

26 René Descartes, *Meditasyonlar, Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2007, s. 22.

olarak ifadelendirdiğimiz zihinsel ürünlerdir. Bu durumda bir yargı, bir şeylere işaret eden ve bir şeyin başka türlü değil de öyle olduğunu gösteren bir fikir (ide) ve zihinsel bir tasarımdan çok daha fazlasını gösterir. Peki, o halde bir yargı ortaya çıkarken zihinde bulunan tasarıma (yani idelere) eklenen nedir? Söz gelimi duyusal bir tasarım belirli bir yolla açıkça bir şeylere işaret eder. O zaman duyusal tasarımı duyusal yargıya dönüştüren nedir? Descartes'ın bu soruya cevabı İstenç'tir (Will). Duyusal tasarımı duyusal bir yargıya dönüştüren, duyuların söylediğini doğrulayan veya yanlışlayan, nesneleri temsil eden tasarımlar ile nesnelerin birliğini sağlayan istencin edimidir. İstencin edimi, izlenimde sunulanın onaylanması ya da reddedilmesidir. Anlaşıldığı üzere Descartes açısından tasarımlarımızın bir araya getirilerek bir yargı oluşturulmasını sağlayan güç, istencin edimidir. Bu durumda yargı da bir istenç ürünü olmakla birlikte²⁷ bilincin dünya karşısındaki durumunun bir ifadesi, verilen karşısında sergilediği tavır ve tutumdur.

Şimdi burada sorulması gereken soru şudur: Peki bu istenç'in yargının ortaya konulmasındaki rolü ve işlevi nedir? İstenç nasıl oluyor da tasarımlarda olmayan bir şeyi ortaya çıkarabiliyor? Söz gelimi "Yağmur yağdı" yargısında bulunduğum zaman, istencin buradaki rolü tam olarak nedir? İstenç her zaman 'bir şeyin istenmesidir', istenen şey olmadan bir istemeden söz etmek mümkün değildir, o zaman, bu durumda, 'yağmurun yağmasını' istemekle, 'yağmurun yağması' arasında bir fark kendini göstermektedir. Öyle ki 'yağmurun yağması' istencin bir ediminin sonucu değil, tamamen doğal bir olgudur. O halde Descartes'ın yargının ortaya konulmasında istencin rolü hakkındaki düşünceleri, istencin yargıdaki rolü ve katkısı bağlamında açık olmayan noktalar barındırmaktadır.

Yargının ne olduğu, nasıl meydana geldiği ve yargıları birbirinden ayırmanın mümkün olup olmadığı konusunda belki de hala günümüze kadar süregelen önemli bir tartışmanın fitilini ateşleyen düşünürün David Hume'un olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde

27 René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1983, s. xxxiv.

zihnin konularına ilişkin yapmış olduğu “İdea İlişkileri ve Olgu Sorunları” ayrımı daha sonra Immanuel Kant aracılığıyla dile getirilen “Analitik ve Sentetik” yargılar ayrımını temele alan bir tartışmayı gündeme getirir. Hume, zihinde bulunan her türden ide, fikir ve tasarımların kaynağını canlı algıların veya izlenimlerin kopyaları olarak ifade eder.²⁸ Kısaca Hume’a göre bilginin kaynağı deneydir.²⁹

28 Hume, izlenim ve tasarım terimlerini genel olarak kullanılan anlamlarından farklı bir anlamda kullandığını şu biçimde ifade eder: “Belki de tasarım sözcüğünü, Bay Locke’un değiştirip tüm algılarımızı karşılar hale getirdiği anlamdan sıyrarak, asıl anlamına kavuşturuyorum. İzlenim terimini ise canlı algılarımızın ruhta üretiliş biçimini ifade etmek için değil, yalnızca algıların kendileri için kullanıyorum. Ne İngilizcede ne de bildiğim diğer dillerde bu anlamı karşılayan özel bir sözcük yok.” Bkz. David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976, s. 17.

29 Bilindiği üzere Hume’un bilgiyle alakasında yaptığı en önemli eleştiri “nedensellik” bağlantısıyla ilgilidir. Öyle ki Hume, nedensellik kavramının çözümlendiğinde içinde bir şeyin öyle olduğunu değil, öyle olması gerektiğini söyleyen ‘zorunluluk’ bağının herhangi bir deneysel temeli olmadığını iddia eder. Hume açısından her türlü bilgi ve idenin kaynağının deney olduğu göz önünde tutulduğunda deney’in aynı zamanda olanı değil olması gerekeni de söylemesi gerektiği ileri sürülebilir. Bir şeyin olduğunu duyabilir, görebilir, ona dokunabiliriz, ne var ki hiçbir zaman olması gerekeni görmek ve duymak söz konusu değildir. Öte taraftan nedensellikte aynı zamanda iki olayı birbirine bağlamayı sağlayan mantıki bir zorunluluk da söz konusu değildir. Isınma, suyu kaynatır. Ne var ki ısınma ile kaynama arasında mantıki bir ilişki yoktur. Örneğin bir ‘kare’ fikrini inceleyerek tüm kenarların birbirine eşit olduğunu ve iki kenarın çarpımının alanına eşit olduğunu görebiliriz. Ancak ısınma fikri hiçbir zaman kaynama fikrini vermemektedir. Biri diğerinden mantıki bir zorunluluk olarak çıkmamaktadır. Pekâlâ, ısınma işlemi suyu başka bir şeye de dönüştürebilirdi. İkisinden hangisinin olacağını görmek için deneyi dikkate aldığımızda deney bize sadece olguyu bildirir, olması gerekeni değil. Deney yalnız bize, deneyin uzanabildiği tikel durumlarda B’nin A’yı izlediğini gösterebilir, ne var ki B’nin A’yı her zaman izlediğine ve izleyeceğine inanmak için bir kanıt gösteremez. Şu durumda deney araştırılabilen tüm durumlarda henüz denenmemiş durumlar hakkında, başka deyişle olması gereken hakkında bir bilgi ileri süremez. O halde deney, zorunlu ve genel-geçer bir bilgi ortaya koyamaz. Şimdi tüm bu açıklamalara baktığımızda Hume açısından zihin bir takım olayları açıklamak için ‘nedensellik’ kavramını kullanmakta ve bu kavram aracılığıyla bir takım bilgiler ileri sürmektedir. Nedensellik kavramı ise en temel anlamda ‘her şeyin bir nedeni vardır’ biçiminde ifade edilmektedir. Nedensellik hakkında bu türden bir tanımlama göz önüne alındığında Hume’un nedensellik kavramının kendisini, nedenselliğe ilişkin akılyürütmenin öncüllerinin kendisinden çıktığı bir öncül olarak kullandığı söylenebilir. Öyle ki Hume, nedensellik kavramının da dâhil olduğu zihne ait olan tüm kavram ve fikirlerin kaynağının, daha doğrusu ‘nedeninin’ deney olduğunu söylemektedir. Buna göre zihindeki süreçler başka bir sürecin sonucu olmak durumundadır. Zihin dışındaki süreç(ler) neden olurken zihin içindeki süreç(ler) ise bir sonuç olmaktadır. Do-

Bu ayrım söz konusu olduğunda Hume, “İdea ilişkileri”ni “evrende varolan herhangi bir şeye dayanmadan, yalnızca düşüncenin işlemesi ile ortaya çıkabilen”³⁰ düşünce ilişkileri biçiminde tanımlar. İdea ilişkilerini matematik, geometri ve aritmetiğin yargılarında bulmak mümkündür. Söz gelimi “hipotenüs’ün karesi iki kenarın karelerinin toplamına eşittir” veya “üç kere beş otuzun yarısına eşittir” gibi önermeler, idea ilişkilerini dile getiren önermelerdir. Bu türden yargılara bakıldığında bunların evrende varolan herhangi bir şeye dayanmadığı söylenebilir. Öyle ki matematikçinin idealleştirdiği bir üçgeni ve daireyi doğada bulmak mümkün değildir. Doğada yalnızca bu idealleştirilmiş geometrik nesnelere benzeyen cisimlerin olduğundan söz edilebilir.³¹ Hume’a göre bu türden önermeler zihnin çelişmezlik ilkesine dayandıklarından dolayı bunların aksini düşünmek mümkün değildir. Düşünülmesi durumunda ise yanlışla düşülmüş olur. Zihnin bir diğer konusu olan “Olgu Sorunları” söz konusu olduğunda ise Hume burada işin hiç de “İdea ilişkileri”ndeki gibi olmadığını, bunların yapılarının tamamen farklı olduğunu iddia eder. Öyle ki olgularla ilgili yargılara bakıldığında, diğerlerinin aksine, olgusal olduğu söylenebilen bir önermenin aksi zihin tarafından hiçbir çelişkiye, daha doğrusu yanlışla düşmeden düşünülebilmektedir.³² Söz gelimi “Yarın güneş doğmayacak önermesi, doğacak önermesinden daha az anlaşılır değildir ve olumlusundan daha fazla bir çelişki içermez.”³³ “Yarın güneş doğacak” önermesi her ne kadar bizim çok da alışkın olduğumuz bir doğal durumu dile getiriyor olsa da, aksi olan “Yarın güneş doğmayacak” önermesi en az diğeri kadar akla uygun olarak kabul edilebilir bir önermedir.

layısıyla Hume, nedensellik ile ilgili olarak yaptığı çözümlemenin kendisini de yine bir nedensellik kavramının varlığının varsayılmasına dayandırmaktadır. Başka bir biçimde ifade edersek nedensellik ile ilgili olarak elde edilen çözümlemenin sonuçları aynı zamanda bir nedensellik varsayımının katıksız kabulüne dayanmaktadır. Böylelikle de nedensellik ile ilgili olarak varılan sonuçlar en başta nedenselliğin kendisini bir öncül olarak varsaydığından bu türden bir akılyürütme de döngüsel –sürekli kendini tekrarlayan– bir akılyürütme olarak ifade edilebilir.

30 Age., s. 22.

31 Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, Elips Kitap, Ankara, 2004, s. 18-19.

32 David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s. 22; Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 19.

33 David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s. 23.

Hume'un zihinde bulunan tüm idelerin kaynağını izlenim ve canlı algılar olarak ifade etmesi Descartes'dan farklı olarak 'doğruluk' hakkındaki düşüncesinin de kaynağını meydana getirir. Descartes, idelerin ya da tasarımların değil, yargıların doğru veya yanlış olabileceğini ileri sürerken Hume ise, doğrunun yargı ve inanç (*belief*) tarafından değil, ideler tarafından taşındığını iddia ederek bir ideye eşlik edeninse inanç olduğunu söyler. Hume'a göre hem yargı hem de bir inanç, idelerden sonra gelir ve yargılar belli bir duygunun (*feeling*) eşlik ettiği idelerden başka da bir şey değildir.

Hume'un "İdea ilişkileri" ve "Olgu Sorunları" ayrımını çağrıştıran bir başka ayrımın da Leibniz tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. Öyle ki Leibniz *Monadoloji* adlı eserinde "Akıl Doğruları ve Olgu Doğruları" ayrımını yapar.³⁴ Leibniz, "Akıl Doğruları"nı karşıtları mümkün olmayan, zorunlu doğrular olarak tanımlarken, "Olgu Doğruları"nı ise karşıtları mümkün olan olumsal doğrular olarak ifade eder: "Bir doğruluk, değillesi çelişkiyi gerektirdiği zaman zorunludur ve zorunlu olmadığında olumsaldır."³⁵ Buna göre Leibniz'de 'zorunluluk' ile 'akıl doğruları'nın, 'olumsal' ile 'olgu doğruları'nın birbirini çağrıştıran bir kullanıma sahip olduğu söylenebilir.³⁶

Yargı ileri sürmenin bilgi ortaya koymakla sıkı bir ilişkisi olduğu göz önüne alındığında, yargı problemine bilgi problemi açısından ayrıntılı bir biçimde yaklaşan ve yeni bir bakış açısı geliştirmeye çalışan filozofun Kant olduğunu iddia etmek pekala mümkündür. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Giriş bölümünde, iki yargı tipine karşılık gelen "Analitik ve Sentetik" yargı ayrımı yapar. "İçinde bir öznenin yüklem ile ilişkisinin düşünüldüğü tüm yargılarda, bu ilişki iki farklı biçimde olanaklıdır: Ya yüklem B, özne A'ya, bu A kavramında (örtük olarak) içerilen bir şey olarak aittir; ya da B, kavram A ile gerçekte bağlantıda olmasına rağmen kavram A'nın dışında durur. Birinci durumdaki yargılara analitik adını veriyorum, diğerlerine

34 G.Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin, MEB Yayınları, İstanbul, 1997, s. 7-8.

35 G.Wilhelm Leibniz, *Selections*, ed. P.P. Wiener, Charles Scribner's Sons Publishers, New York, 1951, s. 480; Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 21.

36 Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 21.

sentetik.”³⁷ Öte yandan Kant *Prolegomena*’da yargıların içerik bakımından da birbirinden ayrı olduklarını ifade eder: “Yargılar hangi kaynaktan gelirlerse gelsinler ya da mantıksal biçimleri bakımından nasıl olurlarsa olsunlar, içerik açısından aralarında fark vardır; bu içerik sayesinde ya sırf açıklayıcıdır ve bilginin içeriğine hiçbir şey eklemesler, ya da genişleticidirler ve eldeki bilgiyi artırırlar; birincilere analitik, ikincilereyse sentetik yargılar adı verilebilir.”³⁸ Ancak Kant’ın bilgi anlayışı söz konusu olduğunda yargı ayrımının aynı zamanda bilginin kaynağı sorunuyla ilişkilendirilen “a priori” ve “a posteriori” kavramlarıyla da bir bağlantı içinde olduğu görülür. Bu kavram çiftleri birbiriyle ilişkilendirildiğinde dört yargı kümesinden söz edilebilir: 1- Analitik a priori, 2- Analitik a posteriori, 3- Sentetik a priori 4- Sentetik a posteriori. Ancak ‘Analitik a posteriori’ yargı ifadesi, hem bilginin başlangıcının deneyde olması hem de yargının analitik olması noktasında bir çelişki taşıdığından dolayı Kant bu yargı tipiyle alakadar olmaz.³⁹ Geriye kalan üç yargı tipi düşünüldüğünde ve Kant’ın metafiziğin nasıl olanaklı olabileceği sorusu bağlamında bir düşünce çizgisi izlediği göz önüne alındığında asıl öneme sahip olan yargı tipinin en temelde “sentetik a priori” olduğu söylenebilir. Öyle ki metafiziğin bir bilim olarak nasıl olanaklı olduğu sorusu, saf aklın temel sorusu olan sentetik a priori yargıların nasıl olanaklı olduğuyula ilişkilidir. Kant hem *Saf Aklın Eleştirisi*’nde hem de *Gelecekte Bir Metafiziğe Prolegomena*’da bu türden bir yargı biçiminin matematik ve doğa biliminde (fizik) kullanılmasından hareketle sentetik a priori’nin olanaklı olduğunu göstermeye çalışırken analitik a priori ve sentetik a posteriori yargıları enine boyuna inceler. Bu durumda Kant’a göre “Analitik a priori”, “Sentetik a posteriori” ve “Sentetik a priori” olmak üzere üç yargı tipinin olanaklı olduğu söylenebilir.

İmdi Kant, zamanının mantıkçılarının yargıyı “iki kavram arasındaki bağıntının bir tasarımı” olarak tanımladıklarını, ancak yargı için söylenen bu türden bir tanımın iddia edilen kavramlar arasın-

37 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, St. Martin’s Press, New York, 1965, A6/B10.

38 Immanuel Kant, *Gelecekte Bir Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, TFK Yayınları, Ankara, 2002, § 2,25.

39 Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 32.

daki bağıntının oluşumunu belirlemede yeterli olmadığını söyler. Kant'a göre kavramları birbirine bağlayan eş güdümlü pek çok bağıntıdan söz edilebildiği gibi bu bağıntıların tasarımı, bir yargının oluşumunda gerekli de değildir. Bir kavram, pek çok tasarımı bir arada tutabildiği gibi kavramlar birbirleriyle nasıl anlaşıldıkları ya da nasıl kavrandıkları bakımından da bir bağıntılılık gösterebilir. Bu nedenle Kant'a göre en genel anlamda "yargı, bir nesnenin dolaylı bilgisidir, yani, onun tasarımının tasarımıdır (*a representation of a representation*)".⁴¹ Bu tanım göz önüne alındığında yargıda dile getirilenin nesnenin bilgisi olduğu, ancak bu bilginin dolaysız değil, dolaylı bir bilgi olduğu söylenebilir. Çünkü her yargıda birden çok kavram vardır ve her kavram nesneyle dolaylı bir ilişki içindedir. Kant, bu durumu şu şekilde ifade eder: "Her yargıda pek çok tasarımı tutan bir kavram vardır ve bu birçok tasarım arasında, yine bir nesneyle dolaysız ilişkide bulunan verili bir tasarım vardır."⁴² O halde ilk etapta yargı için söylenebilecek olan bir kavramın pek çok tasarımı bir arada tuttuğudur. Öte yandan bir yargıda kavram ile tasarımlar arasında bir ilişki vardır. Öyle ki "olanaklı yargının yüklemeleri olması bakımından kavramlar henüz belirlenmemiş bir nesnenin tasarımı ile bir ilişki içindedir."⁴³ Anlığın, yani düşünme yetimizin tüm edimlerinin yargılarla özdeş olduğu göz önüne alındığında yargıların pek çok kavramı içerdiği, kavramların da birçok tasarımı bir arada tuttuğu veya başka bir açıdan da henüz belirlenmemiş bir nesnenin tasarımı ile ilişkili olduğu söylenebilir. Öyleyse tasarımlar nesnenin dolaysız bir bilgisini verirken pek çok tasarımı bir arada tutan kavramlardan oluşan yargı da nesnenin dolaylı bir bilgisini ifade etmektedir.⁴⁴

40 Kant'ta yargıyı tanımlamak için kullanılan tasarım (*representation*) sözcüğü, çok açık olmamakla birlikte, yargının ortaya konulma sürecinde söz konusu olan bilişsel aşamaları gösterdiği gibi, söz gelimi görü (*Anschauung*) aynı zamanda görünüşler (*Erscheinung*), duyum içeriği olan çokluk (*das Mannigfaltige*) ve bir cismin özellikleri olan girilmezlik, şekil ve hatta uzamlılık da Kant'ta tasarım olarak ifade edilir, bkz. Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A 372, 115, 106; A43/B61.

41 "Das Urteil is also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben", bkz. Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A68/B93.

42 *Age.*, A68/B93.

43 *Age.*, A69/B94.

44 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A69/B94; Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 48.

Yargının “tasarımın tasarımı” olarak tanımlanması ve nesnenin bilgisini veren bir tasarım olması, yargının ve yargının ortaya çıkışının birtakım basamaklardan, aşamalardan meydana gelmesi anlamına gelir. Yargının kendisinin bir tasarım olduğu zihinde tutularak ilerlendiğinde bu tasarımın nesnesi olan tasarımların işin en başında olduğu çıkarsanabilir. Şimdi yargı için temel olan tasarımın bir yanını duyusallığın (*Sinnlichkeit*) öğeleri meydana getirirken, diğer yanını ise anlık, yani kategoriler ve kavramlar oluşturur. Öyleyse yargı verme sürecine baktığımızda temel öğelerden biri olan duyusallıkla karşılaşıyoruz. Kant’a göre duyusallık, insan bilgisinin iki kısmından birini meydana getiren, nesneleri bize veren ve nesnelere en yakın olduğumuz kısımdır.⁴⁵ Her ne kadar nesne ya da bilgimizin kaynağı bizim için bilinemez olsa da onun bize verilmişliği duyusallık yoluyla, yani duyusallığın tasarımları aracılığıyla gerçekleşir. Duyusallık, bilinemez olan ‘kendinde şey’in duyularımızı uyarması, etkilemesi sonucunda bize verili olandır. Bu bilinmeyen şeyin duyularımızı uyarma biçimine ise ‘görünüş’ denir. Buna göre görünüş, kendi başına herhangi bir şey ifade etmeyen, sadece kendileri alındığında anlamsız olan, duyusal tasarımlardır.⁴⁶ Görünüşler, tasarım bağlamında ele alındığında, “bütün tasarımlar, tasarımlar olarak, kendi nesnelere sahiptirler ve sonuçta kendileri, diğer tasarımların nesneleri olabilirler.”⁴⁷ Şu durumda duyusallığın tüm öğeleri, tasarımlar olarak başka tasarımları nesne edindikleri gibi aynı zamanda başka tasarımların da nesnesi olabilirler. O halde Kant açısından, bir tasarım olarak görünüşlerin nesnesi ‘kendinde şey’ olurken görünüşler de başka bir tasarım olan ‘empirik görü’nün nesnesidir. Görü, doğrudan bir deneyim nesnesiyle bağıntılı olan ve kaynağını duyarlık’ta bulan tikel tasarımıdır. Empirik tasarımların nesnesi olan bu nesne, henüz belirlenmiş bir nesne olmamakla birlikte, ne zaman ki kategorilerin birliğine göre nesneler olarak düşünülürse o zaman belirlenmiş bir nesne, diğer deyişle fenomen olur.⁴⁸ Söz gelimi “Masanın üzerinde

45 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A15/B29.

46 *Age.*, A104.

47 *Age.*, A108; Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 53.

48 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A242; Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 53.

duran bir kalem” benim için bu haliyle bir fenomendir ve kalem fenomenini meydana getirir. Ancak bu kalemin duyularımızı uyar- ma ‘şekli’, onun görünüşünü oluşturur. Ne var ki bu görünüşler benim dışımda herhangi bir şey, bir anlam içermezler. Bu bakımdan onlar bende bulunan duyusallığının tasarımlarıdır. Ne zaman ki empirik tasarımların nesnesi olan bu görünüşler, kategorilerin, yani anlama yetisinin saf kavramlarının birliğine göre düşünülürse, o artık benim için kalem fenomenini meydana getirir.⁴⁹

Şimdi Kant’ın bilgi ve yargıyla ilgili çözümlemelerine bakıldığında genel olarak biçim (*form*) ve içerik (*matter*) kavram çiftini her aşamada görmek mümkündür. Hemen her bilginin oluşumundaki pek çok aşama bu türden bir kavram ikilemine sahiptir. İşte yargının diğer deyişle bilginin oluşumunun ilk ögesi olan görünüşün de ikili bir yapısı vardır. Bunlar görünüşün biçimi (*form*) ve içeriği (*matter*) biçiminde ifade edilebilir. Görünüşte duyuma karşılık gelen şey, görünüşün maddesini, diğer deyişle içeriğini oluşturur.⁵⁰ Şu durumda görünüşün içeriği ‘duyum’dur. Duyum ise “bir nesnenin tasarım yetisi üzerindeki etkisi, o nesne tarafından etkilenmekte olduğumuz süreçtir.”⁵¹ Öyleyse duyumda, ‘nesne’ ve ‘tasarım yetisi’, yani duyusallık olmak üzere ikili bir ilişki ve yapının olduğu aşıkârdır.⁵² Bu bakımdan duyusallık, öznenin nesneyle en uç bağlantısıdır. Öte taraftan Kant aynı zamanda ‘görünüşün çokluk’undan da söz eder. Buna göre her görünüş bir çokluk içerir. Dolayısıyla her görünüş bir çokluktan meydana gelmektedir. Görünüşün içeriğinden farklı olarak görünüşün biçimi (*form*) ise görünüşü düzenleyen onu belli ilişkiler içine sokmayı sağlayan durumdur.⁵³ Öyleyse görünüşün biçiminin işlevi, görünüşün içeriği olan çokluğu belli ilişkiler altında belli bir düzen içine oturtmak ve sokmaktır. Görünüşün içeriğini düzenleyen görünüşün biçimi, görünüşün içeriğinin a posteriori olarak verili olduğu noktada zihinde a priori olarak bulunandır. Görünüşteki çokluk’a karşılık gelen içerik a posteriori iken, bu

49 Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 53-54.

50 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A34/A20.

51 *Age.*, A19/B33.

52 Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 54.

53 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, B34/A20.

çokluğun düzenleyicisi ise önceden hazır bulunuşu ifade etmesi bakımından a prioridir. O halde görünüşün içeriği bir olanak ise görünüşün biçimi bu olanağın olanak olmasını sağlayan bir koşul, diğer deyişle olanağın koşuludur. Böyle olmak bakımından da görünüşün biçimi, içeriğinden önce gelir. İçerik ancak biçimle olanaklıdır. Şimdi görünüşün biçimi ile ilgili söylenenlere baktığımızda onun 'saf'⁵⁴ olduğu söylenebilir. Şu durumda görünüşün biçimi saf olmak bakımından 'saf görü' olmak durumundadır. Saf görüyü oluşturan biçimlerse 'uzam ve zaman'dır.⁵⁵ Öyleyse uzam ve zaman hem görünüşlerin biçimi hem de saf görüdürler ve zihinde a priori olarak bulunurlar.⁵⁶ Uzam ve zaman zihinde verili olan çokluğu belli ilişkiler altında düzenleme işlevini yerine getirmeleri bakımından görünüşün saf biçimleridir. Uzam ve zaman görünüşün a priori formlarıdır. Saf görünüşün yanında Kant aynı zamanda 'empirik görü'den de bahseder. Duyum yoluyla nesneyle dolaysız olarak ilişkide bulunan görü empirik görüdür.⁵⁷ Saf görünüşün aksine empirik görü, nesneyle direkt olarak duyum aracılığıyla ilişki kurma biçimidir. Şimdi tüm bunları anlatmamızın nedeninin yargı olduğu düşünülürse yargının da temelinde tasarım olduğu varsayıldığında, bu tasarımın bir ayağını duyusalılık oluşturuyorsa bu duyusalılığın tasarımlarını da görünüş, çokluk, empirik görü ve saf görü meydana getirmektedir.

Yargının oluşumunda daha doğrusu bilginin oluşumunda bir tarafın duyusalılık olduğu yerde diğer taraf anlama yetisinin işlevini gösteren kategorilerdir. Öyle ki Kant, tüm yargıları "tasarımlarımız arasındaki birliğin işlevleri" olarak tanımlarken işlev ile çeşitli tasarımları bir tek ortak tasarım altına taşıma ediminin birliğini kasteder.⁵⁸ Bu tanım göz önüne alındığında Kant yargıları biçimsel olarak dört sınıfa ayırır ve onları da kendi içinde üçerli biçimde sınıflandırır. Buna göre nicelik yargıları, tümel, tikel ve tekil; nitelik yargıları, olumlu, olumsuz ve sonsuz olarak sınıflanır; ilişki

54 Kant, 'saf' kavramını "içlerinde duyuma ait hiçbir şey bulunmayan tasarımlar" olarak tanımlamaktadır, bkz. *age.*, B34/A20.

55 *Age.*, B36/A22

56 Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 55.

57 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, B34/A20.

58 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A68,69/B93; Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 49.

yargıları, koşulsuz (kategorik), koşullu (hipotetik) ve ayırıcıdır; kiplik yargıları ise problematik, açıklayıcı, zorunluluklu biçiminde sınıflanır. Yargıların biçimsel olarak sınıflanmasına karşılık gelen yine üçerli sınıflar biçiminde dört sınıf, toplamdaysa on iki saf kavram, yani kategoriler söz konusudur. Bu kategoriler şu biçimdedir: niceliğe göre, birlik, çokluk, tümlük; niteliğe göre, gerçeklik, olumsuzlama, sınırlandırma; ilişkiye göre, töz, nedenlilik, birliktelik; kipliğe göre, olanak, varoluş ve zorunluluktur.⁵⁹

Kant açısından yargının pek çok tasarımı bir tek ortak tasarım altında toplama ediminin bir sonucu olduğu düşünüldüğünde, yargı ortaya koyma ediminin kendisinin bir 'sentez' olduğu söylenebilir: "Sentezle, onun en genel anlamında, farklı tasarımları birbirine ekleme edimini ve onlardaki 'çokluk'u tek bir bilgide kavrama edimini anlıyorum."⁶⁰ Kant açısından bilginin "temel olarak tasarımların karşılaştırılan ve birbirine bağlanan bir bütün"⁶¹ olduğu düşünülürse söz konusu olan tasarımlar iki yoldan, duyusalılık kısmından ve anlama yetisi kısmından gelmektedir. Şimdi Kant'ın sentezin ve bilginin ne olduğuna ilişkin açıklamalarını zihinde tuttuğumuzda birtakım soruların sorulması gerekliliği açığa çıkmaktadır. Acaba farklı kanallardan gelen bu tasarımlar nasıl oluyor da bir bağlantılılık ve karşılaştırma durumunda olabiliyorlar, kendilerinde bulunan bir güç aracılığıyla mı bir araya geliyorlar, yoksa bunları bir araya getiren onlar gibi olmayan bir güç var mıdır? Kant'ın bu türden sorulara ilişkin verdiği yanıt, yani sentez (bağlayıp birleştirme), anlama yetisinin etkin bir biçimde kendiliğinden yaptığı bir işlemdir. Bu türden bir edim, öznenin öz-etkinliğinin bir edimidir.⁶² Nasıl ki duyusalılık yetisi aynı zamanda alıcılık yetisi olarak adlandırılabilirse aynı biçimde sentezleme işi de "kendiliğindenlik" yetisi olarak ifade edilebilir. Öyle ki duyusalılığı gösteren alıcılık yetisiyle bilginin deneye başlayan kısmındaki tasarımları elde ediliyordu. Bu süreç bir alım/alma süreci olduğundan burada öznenin etkin

59 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A70/B95, A80/B106.

60 *Age.*, A77/B103.

61 *Age.*, A97.

62 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, B130; Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 60.

değil, edilgin bir durumda olduğu söylenebilir. Bir tasarım olan görünüşlerin elde edilmesi, duyusallığın ‘kendinde şey’den etkilmesi aracılığıyla gerçekleşiyordu. Duyusallıkla karşılaştırıldığında duyusallığın alıcılık yetisine karşın, anlama yetisinin edilgin değil de etkin olduğunu gösteren “kendiliğindenlik” yetisi söz konusudur. Bilginin oluşumunda tek başına alıcılık yetisinin bir anlamı söz konusu değildir, alıcılık aracılığıyla gelen malzemenin bir ürün haline dönüştürülebilmesi etkin halde olan anlama yetisinin işlevidir. Bu türden bir edim kendine mal etme sürecidir ki bunun sonucunda ortaya çıkan ürün yargıdır. Böylelikle bir bilgiyi gösteren bir yargının oluşumu tek taraflı değil, iki uçlu olup bir yerden başlayıp bir yerde son bulan bir süreci yansıtmaktadır. O halde sentez için en genel anlamıyla, farklı tasarımların birbirine eklenmesi ve böylelikle de onlarda bulunan çoklukların bir bilgide kavranması edimdir denilebilir.⁶³ Böylelikle de tüm bilgi, alımlanan duyumlara kendiliğinden tepki veren anlama yetisinin öz-etkinliğinin bir ürünü haline gelir.

Bilindiği üzere Kant’ın amacı metafiziği bir bilim olarak inşa etmeyi ve bu amacın gerçekleşmesinin yolu da ‘sentetik a priori’ yargılar ortaya koyabilmekten geçiyordu. Buna göre bilgi de hem evrensel bir özellik taşıyan hem de deneysel bir dayanağı olan sentetik a priori’dir. Bilginin öğelerini meydana getiren kavramlar ile görülerin bir araya getirilme işleminin adıyla ‘sentez’dir. Sentez, sentetik a priori bilginin kurulması için gerekli olan kavramlarla görülerin bir araya getirilerek bağlanması işlemi olduğundan, bir takım aşamalardan meydana gelir. Ne var ki öte taraftan da sentez, bilginin oluşumu aşamalarından biri olmak bakımından üç aşamanın ikinci aşamasıdır. Bu üç aşamadan birincisi, ‘duyusallığın a priori ön-hazırlığı’; ikincisi, ‘imgelem yetisi ile tasarımların sentezi’, üçüncü ve son aşama ise ‘transandantal tamalgı’ ile bu sentezin birliği’dir. Bir başı ve sonu olan tüm bu süreç, verili olanı gösteren saf görünün malzemesi (görünümler), çokluğu gösteren bu görünümlerin imgelem⁶⁴ yoluyla sentezi ve bu senteze bir tamalgı ile bir birliğin kazandırılması olarak ifadelendirilebilir.

63 Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 61.

64 Kant’a göre imgelem, “görüde, kendisi bulunmayan bir nesneyi, tasarımlama yetisidir”, bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, B151.

Görüldüğü üzere yargı ve bilgi, anlama yetisinden gelen öğelerle duyusalıktan gelen öğelerin bir araya gelmesi sonucu meydana gelmektedir. Şimdi burada sorulması gereken, “görülerin saf kavramların (kategorilerin) altına alınması, bir kategorinin görünüşlere uygulanması nasıl olanaklıdır?” sorusudur.⁶⁵ Başka bir ifadeyle, acaba çeşitliliğin sentezi nasıl gerçekleşmektedir? Çünkü bilginin ve yargının oluşumunu sağlayacak olan bu her iki öğe nitelik olarak birbirinden farklıdır, birbiriyle türdeş değildir. Bir tarafta görünün içeriğinden kaynaklı birçokluk ve çeşitlilik, diğer tarafta bu çeşitliliği bir düzene sokacak olan başka bir çeşitlilik söz konusudur. Bu nedenle kategorilerin görünüşlere uygulanabilmesi için, kavram, altına aldığı nesnede tasarımılanan bir şeyi içermelidir.⁶⁶ Duyusallığın sağladığı bağlantılar (uzam ile zaman) yoluyla konumu ve yeri belirlenen nesneye, anlama yetisinin bağlantılarının (kategorilerin⁶⁷) uygulanabilmesi için

65 Age., B177/A138.

66 Age., A137/B176.

67 Kant felsefesinde mekân ve zaman duyarlılığın a priori formları olurken duyarlılık aracılığıyla bir mekân ve zamanda görülen malzemenin anlama yetisinin altına alınıp bir birlik kazanması anlama yetisinin saf kavramları, yani kategoriler aracılığıyla gerçekleşir. Kant açısından kategoriler içlerinde duyum maddesinden herhangi bir şey taşımayan katıksız kavramlardır. Bu kavramlar görünün biçimleri olan mekân ve zaman gibi içeriksizdirler ve deneyin a priori koşulunu meydana getirirler. Kategoriler aynı zamanda zorunlu ve genel-geçerlidirler, öyle ki bir şey mavi olabilir de olmayabilir de ama bir nedenin sonucu olmalıdır. Öte yandan ilinekleri olan bir töz olmalıdır. Tek ya da çok olmalıdır. İçinde beyazlık ya da ağırlık olmayan bir evren düşünülebilir, ne var ki birlik, çokluk, gerçeklik, olumsuzlama, gereklilik ve rastlantı, neden ve etki, karşılıklılık, varoluş ve var-olmayış olmayan bir evren düşünmek mümkün değildir. Kant’a göre bu türden zihnin saf kavramlarının zaman ve mekânda olmayan, bir neden ya da töz olmayan; ne tek ne de çok olan, niceliği, niteliği, ilişkisi olmayan ‘kendinde şey’e asla uygulanamazlar. Bu kavramlar, kendi içinde olduğu şekilde şey (nesne) için değil, ancak bize görünen şeyler için söz konusudur. Kant için anlama yetisinin kavramları olan kategoriler ancak ve ancak görüde, mekân ve zaman formlarında görülen görünüşler için uygulanabilirler, bu nedenle kategoriler görünüşlerin nedeni olan ‘kendinde şey’e uygulanamazlar. Kendinde şey gerçekliktir; zihinlerimizin öznel kavramları dışında gerçekten varolandır. Gerçeklikte olduğu şekliyle kendinde şey mekân ve zamanda değildir; ne niceliği ne niteliği ne de ilişkisi vardır ve tek kelimeyle, “tamamen kavranamaz”dır. Bu noktada kendinde şey görünüşün nedenidir. Ancak öte taraftan kendinde şey bir neden olamaz, çünkü neden anlama yetisinin bir kategorisidir ve bilindiği üzere kategoriler kendinde şey için geçerli değildirler. Kategoriler ancak görüdeki görünüşlere uygulanabilirler; kendinde şey’in duyularımızın

bir aracı gerekmektedir; çünkü kategoriler, saf a priori kavramlar olarak, dolaysızca duyusal nesnelere yönelemezler. Bu aracının bir yandan duyusal, bir yandan kavramsal, ama her iki taraftan da saf olması gerekir. İşte bir kavramın bir nesneyi altına alabilmesinin koşulu olan aracı tasarım, Kant tarafından 'transandantal şema' olarak adlandırılır.⁶⁸

Duyarlılık aracılığıyla verilen tasarımların saf kavramların altına alınması edimi bir sentez ise bunun kuralı şemadır. Bu durumda sentez bir edim, şema ise bu edim sonucu gerçekleşecek olan üretimin kuralıdır. O halde şema, bir kavramın görüde nasıl üretileceğini belirler. Görünüşlerin kavramların altına alınmasında zihin bu türden şemalara gereksinim duyar. Demek oluyor ki anlama yetisi ile görünüşleri bir araya getirmek, diğer deyişle sentez için ayrı bir yetiye ihtiyaç duyulmaktadır. Kant'a göre şema, imgelem yetisinin bir ürünüdür.⁶⁹ İmgelem yetisinin temel işlevi, duyarlıktan gelen tasarımları sentezlemektir. Çünkü imgelem, sentezlemenin ilk iki aşaması olan 'kavrayış ve yeniden üretme' aşamalarındaki işlemleri gerçekleştiren bir yetidir. Görüdeki çokluktan bir birliğin ortaya çıkabilmesi için, çokluğun bir arada tutulması, diğer deyişle kavranması gerekir. Bu türden bir etkinliği gerçekleştiren edime, kavrayışın (*apprehension*) sentezi denir.⁷⁰ Sentezin bu aşaması, dolaysız bir biçimde birçokluk sunan görüye yönelmiştir. Bu türden bir yönelmede yapılan ise 'düzenleme', 'bağlama' ve 'ilişkiye taşıma' işlemleridir.⁷¹

Birbirini takip eden veya birbirine eşlik eden tasarımların bir araya getirilmeleri ve bu vasıta ile bir ilişki içine sokulmalarını gösteren sentez aşaması bir bakıma 'yeniden üretme'dir. Yeniden üretimin sentezinin gerçekleştiği yer ise imgelem yetisidir. Bu yetiyle

içeriğinin nedeni olmasından dolayı Kant nedensellik kategorisini bilinemez olan kendinde şey'e uygulamış olur. Öte yandan kendinde şey'in bir neden olmadığı, ama yine de varolduğu söylendiğinde bile, kendinde şey'e varoluş kategorisi uygulanmıştır. Bu da Kant'ın temel tutumuyla, yani kategorilerden, hiçbirinin kendinde şey'e uygulanamayacağı ilkesiyle çelişmektedir. Bkz. Walter T. Stace, *Hegel Üzerine*, çev. Murat Belge, V Yayınları, Ankara, 1986, s. 79-81.

68 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, B177/A138.

69 *Age.*, B179/A140.

70 *Age.*, A99.

71 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A99; Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 62.

ilgili olan imge ise, “yeniden üretici imgelemin empirik yetisinin bir ürünüdür.”⁷² Çünkü Kant’a göre imgelem, empirik veya saftır. Şu durumda imgelemin, ürününün imge olması bakımından empirik olduğu, bir şemanın olması bakımından da saf olduğu söylenebilir. Buna göre imge, empirik imgenin bir ürünü olurken, şema ise saf a priori imgelemin bir ürünüdür. Bir bakıma şema imgelemin biçimidir. Öyle ki empirik imgelem ‘yeniden üretici imgelem’ olurken, saf a priori imgelemse ‘üretici imgelem’ olarak ifade edilebilir. Yeniden üretici imgelem olarak empirik imgelem, psikolojinin konusu olan çağrışım yasalarına göre tasarımları birbirine bağlarken, saf a priori imgelem ise bir yanda görünün çokluğunu, diğer tarafta da saf transandantal tamalgının zorunlu birliğinin koşulunu bir bağlantıya taşır.⁷³ Duyusallık ve anlık, imgelemin bu transandantal işlevinin dolayımı yoluyla birbirleriyle zorunlu bir bağlantıya geçer.⁷⁴ Saf a priori imgelemin, yani üretici imgelemin ürünü olan şemanın birbirinden farklı olan yapıları bir araya getirme işleminin kökeni ise zamana dayanır. Çünkü uzam, dış duyu için bütün büyüklüklerin saf imgesiyken, zaman⁷⁵ iç duyunun biçimsel koşuludur ve bu nedenle duyuların tüm nesnelerinin saf imgesidir.⁷⁶ Bu yüzden de tüm tasarımlar zamandadır. Diğer yandan, anlama yetisinin kavramlarıysa, tasarım çeşitliliğinin saf sentetik bir birliğine işaret eder. Zaman, hem tasarımların duyarlılıkta verilebilmesinin koşuludur hem de anlama yetisi kavramlarının sadece duyarlılık a priori koşulları uya-

72 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A141/B181.

73 Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 65-67.

74 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A124.

75 Zaman, hem dış hem iç nesnelerin, duyum yoluyla duyusallığa verilen görülerin biçimidir. Her nesne, zorunlu olarak, başka bir nesneden ya önce ya sonra algılanır; kendisinden önce/sonra başka nesne(ler) bulunmayan tek başına bir nesne, algı nesnesi olamaz. Bir nesnenin zamanda algılanması demek, onunla başka nesneler arasında ardı ardınlık bağlantısının kurulması demektir. Bu bağlantı, nesnenin başka nesneler arasındaki yerini belirler. Bir nesnenin, o nesne olarak yeri, ardı ardına olduğu nesnelerdir. Öte yandan mekân ise, dış nesnelerin, dış duyum yoluyla duyusallığa verilen görülerin biçimidir. Her (dış) nesne, zorunlu olarak, diğer nesnelerle yan yana algılanır; tek başına bir nesne algı nesnesi olamaz. Bir nesnenin mekânda algılanması demek, onunla başka nesneler arasında yanyanalık bağlantısının kurulması demektir. Bu bağlantı, nesnenin başka nesneler arasındaki konumunu belirler; bir nesnenin o nesne olarak konumu, yan yana durduğu nesnelerdir. Bkz. *age.*, s. B66.

76 *Age.*, A142/B182.

rınca bir nesneye uygulanabilmesini gerçekleştirir. Böylelikle zaman vasıtasıyla, duyarlıktaki tasarımların anlama yetisinin kavramları altında düşünülmesi sağlanır.

Az önce de ifade edildiği üzere imgelemin ürünleri olsalar bile imge ve şema aynı şey değildir. Öyle ki bir rakam ya da sayıya işaret eden bir imge, sayının şemasından farklıdır.⁷⁷ Söz gelimi beş sayısının imgesine çeşitli biçimlerde (nokta koyma, beş elma çizme, beş insanı görme) sahip olabiliriz. Ancak tüm bunlar beş sayısına ilişkin olan tüm imgeleri tüketemez, bu imgeler sonsuz sayıda olabilir [...Çünkü bin gibi bir sayı, imge kavramıyla zorlukla tetkik edilebilir ve karşılaştırılabilir].⁷⁸ Kant'a göre beş sayısı ancak bir yöntemin (metodun) tasarımıdır. Bir sayı düşünüldüğünde, bu düşünme bir imgede bir nicelik tasarlamak için kavramla uyumlu olmak bakımından bir yöntemin tasarımıdır. Bu nedenle beş şeması, zaman görüşündeki bir kurala bağlılığı anlatır. Bir kuralın empirik olarak sergilenmesiye bir imgedir. Ne var ki imgeyle kavramın evrenselliğini sağlamak olanaksızdır. "Bir kavram için bir imgeyi sağlamaya yönelik, imgelemin evrensel işlevinin bu tasarımına, bu kavramın şeması denir."⁷⁹ Öyleyse bir şema, kavram için gerekli olan bir imge tedarik etmektedir ve imgeler kavramlara şema aracılığıyla bağlanabilmektedir. Beş şeması 'beş'in, 5 kitaba, 5 elmaya, 5 insana ve benzerlerine uygulanmasını sağlar. Bu nedenle şema, tekil bir görüşe yönelik değildir. Söz gelimi kare şeması denildiğinde söz konusu olan sadece önümde duran kare bir masa değil, genel olarak tüm kare biçimli nesnelerin görüşüne ilişkin bir belirlenimdir.⁸⁰ O halde şema, yargı ve bilgi ortaya koyma sürecinin parçalarından biri olmak bakımından çokluk ile birliğin bir araya gelebilmesinin koşuludur. Bir içeriğe ve bir biçime sahip olması bakımından düşünüldüğünde imgelem yetisinin içeriğini imgeler oluştururken biçiminiyse şema oluşturur. İmgelerin kavram için hazır bir biçime sokulmasını sağlayan, onları kavramlara sunan

77 Age., B181/A141.

78 Age., B179/A140.

79 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A140/B180; Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 66-67.

80 Özgüç Güven, "Kant'ta Sayının Temellendirilmesi", Prof. Dr. Şafak Ural'a Armağan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2012, s. 318.

araç şemadır. Şemanın imgeleri kavramlara sunması neticesinde kavramlar görünüşlere uygulanma olanağına sahip olur.

Saf a priori imgelemin bir kuralı olan şema aracılığıyla sunulan tasarımların bir kavramda tanımlanmaları ise bir birliğe işaret eder. Yargılar birçok kavramı tutarken, kavramlar da pek çok tasarımı tutmaktadır. Diğer deyişle kavram, belli bir kural gereğince, altında çeşitli tasarımların birliğidir. Çünkü kavram, başka tasarımlar aracılığıyla, dolaylı biçimde bir deneyim nesnesi ile bağıntılı olan ve kaynağını anlama yetisinde bulan bir tasarımdır. Öyle ki bilgi, bizzat sentezin ötesine geçen iki şeyi gerektirir: o, bilinci, daha doğrusu, tasarımları tek bir bilince ait olmasını gerektirir. Öyle ki tasarımlar bu bilinç içerisinde birbirine bağlanmak durumundadır. İmgelemin sentezi, kendi başına ele alındığında, hiç de öz-bilinçli değildir.⁸¹ Deleuze için bilgiyi oluşturan şey, sadece, çok çeşitliliği senteze sokma edimi değil; ancak tasarımlanmış olan çok çeşitliliği bir nesne ile bağıntıya sokma edimidir. Örneğin “Bu bir masadır”, “Bu bir elmadır” vb. gibi.⁸² Tasarımlarım, bir bilincin birliğinde, “ben düşünüyorum” onlara eşlik edecek biçimde bağlanmakla, sadece benim tasarımlarım olurlar. Şu durumda, tasarımların sentezini yaptığı çok çeşitlilik, genel olarak nesne ile bağıntıya sokulmadıkça, tasarımlar, bu biçimde, bir bilinçte birlik haline gelmezler.⁸³ Bu birlik ise bir kural koyma işlemidir ve zamansal bir süreklilik gösterir. İşte Kant’a göre, böylesi bir kural koyma öncelikle transandantal bir temelde olanaklıdır. Bu türden bir transandantal temeli veren, değişmez saf bilince gönderimde bulunan ise ‘transandantal tamalgıdır’ (*transzendentaler Apperzeption*).⁸⁴ Bir kavramın oluşumunda sentezleme sürecinin en tepesinde transandantal tamalgı vardır ve ikinci aşamada sentezlenen tasarımlar böyle bir bilinç aracılığıyla bir birliğe kavuşur. Empirik bilinçten⁸⁵ farklı olarak bu türden bir bilinç ise

81 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A78/B103; Gilles Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, s. 52-53.

82 Gilles Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, s. 53.

83 *Age.*, s. 53-54.

84 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A106.

85 Kant, Transandantal Bilinç’in yanında değişen ve salt empirik olan bir bilinçten de bahseder. Kısaca empirik bilinç olarak adlandırılan bu bilinç, “öznenin bilincinin iç algıdaki durumumuzun belirlenmesine göre, salt empirik olan ve daima değişen”dir, bkz. *age.*, A107.

bilincin değişmez birliğine işaret ettiği gibi bizdeki bilginin kiplerini diğer bilgi kiplerine bağlar ve aynı zamanda tüm görünüşlerin kavramlara göre sentezinin yeterli ve gerekli birliğini meydana getirir.⁸⁶ Bu bağlamda birlik tasarımı, sentezin bilincinin analitik koşuludur (Ben, ben'im) ve bu türden bir birlik tasarımı bir birlik olan 'Ben'den çıkar.⁸⁷ Öyle ki 'tamalgının transandantal birliği', tüm diğer tasarımlara eşlik etmesi gereken ve her bilinçte bir ve aynı olan bir tasarım olarak "ben düşünüyorum" tasarımını oluştururken kendisine başka herhangi bir tasarım tarafından eşlik edilemeyen öz-bilinçtir.⁸⁸ Tamalgının sentetik birliği, her senteze birlik verme işlevine sahip olmakla farklı tasarımları bir kurala göre birlik verme yetimizin de kaynağını teşkil eder. Transandantal Ben, tüm bilinebilir dünyayı ve bu dünyadaki tüm nesneleri kurma olanağının şartı olarak, anlama yetisinin mutlak birliğini gösterir.

Bir yargı aynı zamanda dilsel bir ifadedir, bu biçimdeki ifadelere tümce diyoruz, genel kabule göre bir tümce de bir bilgi dile getiriyorsa yargıdır, ancak bu nedenle yargılar doğruluk ve yanlışlık değeri alabilirler. Nasıl ki bir tümce bir özne ve yüklemde meydana geliyorsa yargıların da tümce olduğu varsayıldığında yargıların da oluşturucu parçalarını, hakkında bir şey söylenilen bir özne ve onun hakkında bir şey söyleyen bir yüklem meydana getirir. Kant'ın yargının ne olduğu ve buradan hareketle yargının oluşumuyla ilgili olarak yaptığı çözümlemelere bakıldığında yargının bilginin ne olduğuyla, bilginin nasıl meydana geldiğiyle ilgili bir açıklamayla tamamen iç içe olduğu söylenebilir. Bu nedenle Kant'ın yapmış olduğu kimi yargı ayrımları belirli bir bilgi tasarımı merkeze yerleştirilerek yapılan ayrımlardır. Bilindiği üzere Kant'ın asıl sorunu 'sentetik a priori' yargıların olanaklı olup olmadığını gösterebilmektir. Öyle ki ilk defa Kant'la birlikte 'sentetik a priori' yargı terimi literatüre girmiştir. Böylesi bir yargı, hem evrensel ve zorunluluk özelliği taşımakta hem de deneye dayanması bakımından bize yeni bir bilgi vermektedir. İşte Kant, bu türden bir yargıyı açıklamak ve ne olduğunu göstermek için öncelikle analitik ve sentetik yargılar ayrımını yapar. Zira sentetik a priori'nin ne olduğu-

86 *Age.*, A108.

87 Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s. 18.

88 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, B132.

nun gösterilmesinin yolu bir bakıma analitik ve sentetik yargıların ne olduğunun çözümlenmesinden geçmektedir.

Kant ne tür yargılar olduğunu ve bunların yapılarının nasıl olduklarını hem *Saf Aklın Eleştirisi*'nde hem de *Prolegomena*'da ele alıp açıklamaya çalışır. Söz gelimi *Prolegomena*'da analitik ve sentetik yargı ayrımı şu biçimde ifade edilir: "Yargılar hangi kaynaktan gelirlerse gelsinler ya da mantıksal biçimleri bakımından nasıl olurlarsa olsunlar, içerik bakımından aralarında fark vardır; bu içerik sayesinde ya sırf açıklayıcıdır ve bilginin içeriğine hiçbir şey eklemesler, ya da genişleticidirler ve eldeki bilgiyi artırırlar; birincilere analitik ikincilereyse sentetik yargılar adı verilebilir."⁸⁹ Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Analitik yargı için şu şekilde bir tanımlamada bulunur: "Ya yüklem B özne A'ya, bu A kavramında (gizli biçimde) içerilen bir şey olarak aittir... Birinci durumdaki yargıya analitik yargı adını veriyorum."⁹⁰ Buna göre yüklem kavramı öznenin kavramında gizli olarak bulunmaktadır. Öznede gizli olarak içerilen kavramın, yani yüklem yeniden elde edilme yolu ise yargıyı öğelerine ayırmaktır. "Analitik yargılar yüklemde, öznenin kavramında zaten varolan, ama pek o kadar açık ve bilinçli düşünülmemiş olandan başka hiçbir şey söylemezler."⁹¹ Örneğin "cisimler yer kaplar" dendiğinde, bu yargıyı kavramlarına ayırdığımda cisim kavramının içinde yüklemi ifade eden yer kaplamak kavramının içerildiği ve düşünüldüğü görülür. Yüklem kavramının özne kavramının içinde varsayılıyor olması aslında özneye ilişkin yeni bir bilgi eklemekten ziyade sadece açıklayıcı bir durumu gösterir, başka deyişle öznede önceden ifade edileni tekrar etme söz konusudur.⁹² Kant analitik yargıların bilgimizi genişletmediğini söyler, yani bu yargılar için öznenin yüklemi kapsadığı ölçütünün yanında "çelişmezlik ölçütü"nü ileri sürer: "Tüm analitik yargılar tamamıyla çelişme ilkesine dayanırlar ve onların malzeme olarak kullandıkları kavramlar deneysel olsa da olmasa da, doğal yapıları gereği a priori'dirler."⁹³ Öyle ki tüm analitik yargı-

89 Immanuel Kant, *Gelecekteki Bir Metafiziğe Prolegomena*, §2,25.

90 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A6/B10.

91 Immanuel Kant, *Gelecekteki Bir Metafiziğe Prolegomena*, §2,25.

92 Immanuel Kant, *Gelecekteki Bir Metafiziğe Prolegomena*, §2,26; Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A7/B11.

93 Immanuel Kant, *Gelecekteki Bir Metafiziğe Prolegomena*, §2,26.

ların olumsuzluğu aklı çelişkiye düşürür ve bu aklın kabulleneceği bir şey değildir. Burada çelişmezlik ilkesi, hiçbir yargının yüklemi ait olduğu özneyle çelişik olamayacağı şeklinde ifade edilebilir. Çünkü olumlu bir analitik yargının yüklemi zaten öznesinde kapsandığından dolayı onun olumsuzunun çelişkiye düşmeden ileri sürülmesi mümkün değildir.⁹⁴ Bu nedenle çelişmezlik ilkesi, Kant açısından, analitik bir yargı için geçerli olan güvenli bir vasıta olabilir ancak bu ilke bir analitik yargının sonsuza kadar doğru olduğunun yeterli bir ölçütü değildir.⁹⁵ Analitik önermelerle ilgili olarak Kant'ın ileri sürdüğü bir diğer önemli husus da analitik önermelerde kavramların özdeşliğinin açık ve örtük olması durumudur. Eğer yüklem ile öznenin özdeşliği bir yargıda açıkça görünüyorsa bu önerme 'totolojik' bir önermedir. Söz gelimi 'İnsan insandır' gibi bir önerme, Kant'a göre, verimsiz içi boş olan bir önermedir. Eğer totolojik analitik önermeler söz konusuysa totolojik olmayan analitik önermeler de vardır. Bu türden analitik önermelerse, özne ile yüklem birbirene özdeşliğinin açık değil, ikisi arasındaki ilişkinin örtük olduğu önermelerdir. Diğerlerinin aksine örtük olarak özdeş önermeler, sonuçları boş ve verimsiz önermeler değildir, çünkü bu önermeler, öznenin kavramında gelişmemiş olarak yatan yüklemi geliştirmeye açık kılarlar.⁹⁶

Özne ve yüklem arasındaki ilişkinin nasıl olduğunun çözülmesi temelinde analitik yargılar dışında söz edilebilecek olan bir diğer yargı türü ise 'sentetik' yargılardır. Analitik yargılarla karşılaştırıldığında, analitik yargıların çelişmezlik ilkesine dayandığı yerde, Kant, sentetik yargıların 'deney'e dayandıklarını söyler. Öyle ki analitik yargıların tersine sentetik yargılarda, özne ile yüklem kavramları arasında bir kapsama ilişkisi söz konusu değildir. Bir kapsama ilişkisi söz konusu olmasa bile yargı olmak bakımından sentetik yargılarda özne ve yüklem arasında bir bağlantılılık söz konusudur. Sentetik a posteriori olarak nitelenebilecek yargılarda özne ile yüklem arasında bir sentez ilişkisi vardır. Şimdi Kant açısından bilginin oluşumu göz önüne alındığında bilginin bir sentez ürünü olduğu düşünülürse sentetik a posteriori yargılarda özne ve

94 *Age.*, §2,26.

95 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, A151/B191.

96 Immanuel Kant, *Gelecekteki Bir Metafizığe Prolegomena*, §37.

yüklem sentezlendiğinde ortaya çıkan içerik yeni bir bilgi olarak kendini göstermektedir. Bu noktada özne ile yüklemın sentezlenmesi, yani özne ve yüklemın bir sentetik ilişkisini olanaklı kılması gereken, bir aracı, üçüncü bir şey olması gerekmektedir. Kant, anlığın, öznenin kavramının dışında olan ve onda içerilmeyen olarak yüklemın yine de ona ait olarak bilinebilmesi için, üçüncü bir şeye, X'e dayanması gerektiğini söyler.⁹⁷ Üçüncü şey aracılığıyla anlık öznde söylenenin ötesine, özne tarafından içerilmeyen bir şeyi ile-ri sürebilmektedir. Bu üçüncü şey, sentetik a posteriori ile sentetik a priori arasındaki ayrımın da belirlenmesini sağlar. O halde bu üçüncü şey'in niteliği, bilgimizi genişleten yargıların da ne olduğunu belirlemektedir. Sentetik a posteriori yargılarda bu üçüncü şey empirik içerik, diğer deyişle 'deney'den başka bir şey değildir. Bu empirik içerik aracılığıyla bilgimizi genişleten yargılar bir deney yargısı olurlar. Şimdi bilginin oluşumu düşünüldüğünde bilgi bir sentezin ürünüdür. Sentezin birinci aşaması olan 'kavrayışın' (*apprehension*) görüdeki sentezinde, imgelemin kendisine yöneldiği malzeme olan çokluk, şayet sentetik a priorideki gibi a priori bir çokluk değil de empirik (a posteriori) bir çokluk ise sentez sonucunda ortaya çıkan yargı sentetik a posterioridir.⁹⁸ İşte bu empirik çokluk, sentetik a posteriori yargıların empirik içeriğini meydana getirir. Dolayısıyla sentetik a posteriori yargıları sentetik a priori yargılardan ayıran sentetik a posteriori yargıların temelinde empirik sentez varken sentetik a priori yargıların temelindeyse saf a priori sentez olmasıdır. Böylesi bir durum, sentezlenen olarak alınan malzemenin a priori ve empirik olmasıyla ilişkilidir. Sentetik a priori yargılarda, görünün içeriği a prioriye, sentetik a posteriori yargılarda ise bu içerik empiriktir. Sentetik a posteriori yargılar bir taraftan deneysel bir içeriğe, yani bir üçüncü şeye dayanırken öte taraftan da bir deney yargısı olmalarından dolayı da bu empirik içeriğin bilinçteki zorunlu sentetik bağlantısına dayanırlar.⁹⁹ Sentetik a posteriori yargılarda imgelemin yöneldiği görü içeriğinin empirik bir çokluk olması bu yargıların analitik yargılar gibi çelişmezlik ilkesine dayanmadığının da göstergesidir. Çelişmezlik

97 Immanuel Kant, *Critique Of Pure Reason*, B11.

98 Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 71.

99 *Age.*, s. 71-72.

ilkesine dayanılmıyor olması bu yargıların her zaman çelişğinin düşünülebilir olması demektir. Öyle ki olanaklı bir sentetik a posteriori yargının, kendisinde olduğı gibi çelişğinde de, o yargının sentetik birliğine ulaşmamızı sağlayan empirik çokluklar sürekli olarak varolacaklardır.¹⁰⁰

Kant analitik, sentetik a posteriori ve sentetik a priori yargılar yanında bir de ‘deney yargıları’ ve ‘algı yargıları’ndan söz eder. Her iki yargı da aslında empirik yargı türü içindedir. Ne ki deney yargıları nesnel yargılarken, algı yargıları ise öznel yargılardır: “Deneysel yargılar nesnel bir geçerliliğe sahip olduklarında, DENEY YARGILARI’dır. Yalnızca öznel geçerli olanlarını ise sırf ALGI YARGILARI olarak adlandırıyorum.”¹⁰¹ Kant açısından algı yargıları gerçek bir yargı tipi değil, sözde bir yargı olmakla birlikte, sadece yargı formunu kullanırlar. Algı yargıları, yalnızca düşünen bir öznde algıların mantıksal bağlantılılığına gerek duyarlar. Bu nedenle algı yargılarının ortaya çıkışında saf anlama yetisinin saf kavramlarına gereklilik söz konusu değildir. Deney yargıları anlama yetisinin saf kavramlarına gerek duyarken, algı yargıları buna gerek duymazlar. Algı yargılarında yapılan, görünün kategorilerin altına sokulması olmayıp sadece algıların mantıksal birlikteliğini gösteren bir ilişkinin kurulmasıdır. Bu nedenle Kant’a göre algı yargıları deney yargılarından önce gelmekle birlikte deney yargıları algı yargılarının tamlaşmış biçimidir: “Tüm yargılarımız önce sırf algı yargılarıdır; yalnızca bizim için geçerlidirler. Onları sonradan biz yeni bir ilgi içine, yani bir nesne ile ilgi içine sokarız ve onların her zaman bizim için ve aynı biçimde herkes için geçerli olmalarını isteriz.”¹⁰² Kant’ın da ifade ettiğı üzere deney yargılarının nesnel olarak geçerli olabilmesinin nedeni, onların anlığın saf kavramlarının altına alınmalarından ileri gelmektedir. Bir nesnenin belirlenmesi de, duyusallığın tasarımlarının anlığın saf kavramlarının altına alınmasıyla gerçekleşir. Kant, deney ve algı yargıları arasındaki ayrım açısından birtakım örnekler ileri sürer: “Güneş ışınları bir taşa vurursa o taş ısınır,”¹⁰³ yargısı bir algı yargısıdır ve tüm

100 Age., s. 71.

101 Immanuel Kant, *Gelecekteki Bir Metafiziğe Prolegomena*, §18,78.

102 Age., §18,78.

103 Age., §20,83.

öznel için bir zorunluluk içermez. Ancak “Güneş taşı ısıtır” yargısı, bir deney yargısıdır ve zorunluluk içerir. İkinci yargıda birinci yargıdan farklı olarak anlığın saf bir kavramı olan ‘neden’ kavramı yer almaktadır. Hâlbuki “Güneş ışınları bir taşla vurursa o taş ısınır” yargısı benim öznel bir deneyimimi göstermektedir, tıpkı ‘oda soğuk’, ‘şeker tatlıdır’ yargılarında olduğu gibi. Ne ki “Güneş taşı ısıtır” yargısı benim öznel bir gözlemimden öte genel bir durumu, benim öznel deneyimimi aşan genel, zorunlu bir hali ifade etmektedir. Çünkü söz konusu olan tek bir algı durumu değildir.

O halde algı yargıları da bir tür yargıdır, ancak burada sadece algıları karşılaştırıp kendi durumumuzun bilinci halinde birbirine bağlıyoruz.¹⁰⁴ Algı yargılarında deney yargılarından farklı olarak, sentezin son hali denebilecek olan görünün tasarılarının anlığın saf kavramlarının altına sokulmamalarından dolayı nesnel geçerlilik değil, ancak öznel bir geçerlilik söz konusudur. Öte yandan deney yargılarıysa, nesnel geçerli olan yargılar olmak bakımından, görünün tasarımlarının kategorilerin altına yerleştirildiği yargılardır.

Şu durumda tüm söylenenleri özetlemek gerekirse, bilginin taşıyıcısının yargı olması itibarıyla yargının ne olduğu sorununun bilgi sorunuyla da ilişkili olması bakımından yargının ne olduğunu, nasıl bir süreçte oluştuğunu söylemekle bilginin oluşumunun analizi bir bakışlılık gösterir. Bilgi iddiası içeren ifadelerin birer yargı olması hesaba katıldığında, Kant açısından da, yargı oluşturma, oluşumu içinde birbirinden ayrı ve farklı öğeleri ve bu öğelerin özel işlevlerini barındıran bir ‘süreç’ olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Kant’a göre “bilgi, temel olarak tasarımların karşılaştırıldığı ve bağlandığı bir bütündür.” Yargının oluşum sürecindeki ilk basamak görünüştür. Görünüş de diğer bilişsel öğeler gibi bir tasarımdır. Her tasarımın bir nesnesi olmasından dolayı, kendisi de başka bir tasarımın nesnesidir. Görünüşün nesnesi kendinde-şey, görünüş de empirik görünün bir nesnesidir. Öte taraftan görünüşün içeriği görünen şey, yani duyum olurken biçimiyse saf a priori görüdür. Yargının oluşumunun diğer kısmını ise anlama yetisi ve onun kavramları oluşturur. Bunlar saf ve empirik

olmak üzere ikiye ayrılırlar. Saf kavramlar kategoriler olarak ifade edilebilir ve evrensel yüklemeler olmaları bakımından zorunluluğu dikte ederler. Empirik kavramlarsa, duyusallığın öğelerinden türetilen kavramlar olmakla birlikte evrensellikleri ve kaplamaları saf kavramlar kadar geniş değildir. Yargının bilişsel olarak basamaklarını gösteren duyusallık ve anlama yetisinin bir birlik haline gelebilmesiye sentez aşamasını meydana getirir. Bu aşamayla birlikte kategoriler görünüşlere uygulanarak yargı olanaklı hale gelir.

Bu bağlamda Kant açısından bir yargı, bir nesnenin dolaylı bir bilgisi olmak bakımından pek çok tasarımın tek bir tasarım altında toplanmasıdır. Pek çok tasarımın tek bir tasarım altında toplanma sürecini gösteren yargı, şu durumda tasarımın tasarımı olmaktadır ve bu bakımdan yargının kendisi de bir tasarımdır. Ama diğer tasarımları birleştiren, bir araya getiren bir tasarım olmak bakımından tasarımın tasarımıdır. Tasarımın tasarımı olmak bakımından bir yargı nesneyle dolaysız bir ilişki içinde değildir. Onun ilişkisi bir dolaylılık ilişkisidir ve bir dolaylılık söz konusu ise bu dolayımın gerçekleşmesini sağlayan bir dolaylılık söz konusudur. Yargı analiz edildiğinde bu dolayımı olanaklı kılanın, yargıda söz konusu olan şeyin, kavram(lar) olduğu söylenebilir. Yargıyı oluşturan kavram(lar)dır. Ne var ki bir kavram dolaysız olarak bir nesnenin bilgisini veremez. Yargı için söz konusu olan dolayım ilişkisi aynı şekilde kavram ile nesne arasında söz konusudur. Bu nedenle bir kavram pek çok tasarımı bir arada tutar. Tasarım ise bir nesnenin temsili veya resmidir. Kavramın bir arada tuttuğu tasarımlar içindeyse nesneyle dolaysız bir ilişkide olan verili bir tasarım söz konusudur. Bu verili olan, duyumsama ile gerçekleşen duyusal tasarımdır. Duyumsamada bir nesne, zihnin duyumsama koşulları olan mekân ve zaman biçimleri altında verilir. Bu durumda nesne, verili olandır. Bu verili olanın kaynağı ise bilinemez olandır. Dolayısıyla yargı (bilgi), verili olan hakkındadır, yani nesne hakkındadır. Bu verili olandan hareketle ilk olarak yapılan, bu duyusal tasarımı başka duyusal tasarımlarla ilişkiye sokmaktır. Duyusal tasarımların bir araya getirilmesi ise kavramı düşünmektir. Şu durumda yüklem tasarımı olarak bir kavram ortaya çıkınca yapılacak olan şey özne tasarımını onun altına koymaktır.

Peki, tikel olanı tümelin altına koymak tek başına anlama yeti-

sinin bir edimi midir? Tümel olan verildiğinde bile, altına koyma-
nın yapılabilmesi için bir şey gereklidir. Kant'a göre bu "yargıgü-
cü" yetisidir. Dolayısıyla, anlama yetisinin kendi başına yargı ileri
sürdüğünü düşünmek pek mümkün değildir: anlama yetisi yargı
vermede sadece kavramları kullanabilir, yargı vermek için hem
belirlenimli bir uyumu hem de belirlenimsiz, özgür bir uyumun
varlığını gerektiren bir yetiler birliği gereklidir ki bu da yargıgücü
yetisidir.¹⁰⁵ Aslında yargıgücü, daima çeşitli yetileri içeren ve onlar
arasındaki uyumu gösterendir. Deleuze'e göre Kant'ta biri "belirle-
yici", diğeri de "düşünücü" yargıgücü biçimleri söz konusudur.¹⁰⁶
Yargıgücü, yetilerin, belirleyici olan bir yeti altındaki uyumunu
gösterdiği zaman 'belirleyici'; özgür, belirlenimsiz bir uyumun var-
lığını gösterdiği zaman ise "düşünücü"dür. Yargıgücü asla tek bir
yetiden değil, yetilerin uyumundan meydana gelir, bu ister yasako-
yucu bir rol oynayan yetilerden birisi tarafından önceden belirlen-
miş bir uyum olsun, isterse daha derin olarak, genelde bir "yargı-
gücü eleştirisi"nin nihai nesnesini oluşturan, özgür belirlenimsiz
bir uyum olsun.¹⁰⁷ Belirleyici yargıgücünde, kavram –ki bu ister
anlama yetisinin kavramı, isterse aklın yasası olsun– verilmiştir,
ancak düşünücü yargıgücünde ise, etkin yetiler bakımından her-
hangi bir şey verilmiş değildir. Burada hammadde tasarlanmaksı-
zın kendisini sunar ve böylelikle tüm etkin yetiler, bu hammadde
ile ilişkili olarak, özgürce işler. Belirleyici yargıgücünde gizlenmiş
ve sanki bağımlı kalan sanat, düşünücü yargıgücünde görünüşe
çıkart ve kendisini özgürce işleyişe sokar. Düşünücü yargıgücü,
özgürce düşünümde bulunduğu şeye ilişkin hiçbir kavrama sahip

105 Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s. 100-101.

106 *Age.*, s. 101.

107 Deleuze, iki tip yargıgücü yetisi için şöyle bir örnek verir: "Söz gelimi tifo'nun (kavram) ne olduğunu bilen, ancak onu bireysel bir durumda tanımamış (yargı-
lama ve tanı koyma) olan bir doktoru ele alalım. Tanı koymada (bir doğa vergisi
ve bir sanatı gerektirir) 'belirleyici yargıgücünün' bir örneği görülebilir. Çünkü
burada kavramın, yani tifo'nun bilindiği varsayılmaktadır. Ne ki verilmiş bir bi-
reysel duruma ilişkin olarak, bizzat kavram verilmiş değildir: uygulama duru-
munda kavram sorunlu ve belirlenimsizdir. Aslında tanı koyma, 'düşünücü yar-
gıgücünün' bir örneğidir. Belirleyici yargıgücünün bir örneği için tıbbi bakacak
olursak; tedaviye ait bir karara yönelmeliyiz: burada bireysel bir duruma ilişkin
olarak kavram gerçekten verilmiştir, ancak güç olan bu kavramın uygulanması-
dır." Bkz. *age.*, s.101-102.

olmadığından ve burada kavram genişletilmiş, sınırsız, belirlenimsiz olduğu için daha da saf olur.¹⁰⁸ Kısaca, Kant açısından yargının oluşumunu şu biçimde şemalaştırabiliriz: Kendinde şey (Bilinemez olan) → Görünüş: (Tasarım[lar] Tutamağı=Nesne[ler]¹⁰⁹) → İmge (Yeniden Üretilmiş Tasarımlar Tutamağı) → Kavram (Tasarımlar Tutamağı) → Yargı (Kavramlar Tutamağı/ Tasarımın Tasarımı).

Yargının ve yargı türlerinin neler olduğu konusunu, bilginin ve bilmenin ne olduğu ve nasıl olduğu sorunuyla bir ilişki içine sokup oldukça ayrıntılı bir biçimde açıklayan Kant'ın özellikle "analitik-sentetik" yargı ayrımı ve matematik yargıların "sentetik a priori" olduğunu söylemesi ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda yoğun bir itirazla karşılanmıştır. Kant sonrası dönemde yargıyı meydana getiren kavramların birbirleriyle olan ilişkilerinin yapısının farklı olmasından hareketle ileri sürülen kimi yargı ayrımlarına özellikle anlam ve doğruluk açısından pek çok eleştirel yaklaşım ortaya çıkar. Bu bağlamda hedefte olan ayrım "analitik-sentetik" yargı ayrımıdır. Analitik-sentetik önerme ve yargı ayrımına yapılan eleştiri ve itirazlardan belki de en önemlisi Willard V. O. Quine'nın "Deneyciliğin İki Dogması" adlı ünlü makalesidir. Öyle ki Quine, bu çalışmasında bu türden bir ayrım için ileri sürülen tanımlamaların yeterli ve tatmin edici olmadığını göstermeye çalışır.

Quine'a göre analitik önermelerle ilgili olarak "akıl doğrularının yanlışlığı olanaklı değildir ve böylelikle analitik önermeler kendileriyle çelişkiye düşmeden yadsınamazlar" biçiminde yapılan tanımlama, "kendisiyle çelişik olma" kavramının açık olmamasından dolayı yeterli değildir. Öte taraftan daha çok Kant tarafından "yüklemi özünde içerilen bir önerme" biçimindeki analitiklik tanımlaması da iki açıdan yetersizdir. Birinci olarak bu tanım kendisini özne-yüklem biçimindeki önermelerle sınırlamaktadır; ikinci olarak ise söz konusu tanım metaforik düzeyde kalan "içerme" kavramını temel almaktadır. Quine, Kant'ın analitik önermeden kastettiği şeyin, olgudan bağımsız olarak, anlam bakımından doğru olan önermeler olduğunu söyler.¹¹⁰ Buradaki temel sorun "anlam"

108 Age., s. 101-103.

109 Burada tasarımlar tutamağı ile kastedilenler, görünün saf biçimleri olan 'uzam' ve 'zaman'da görülenlerle birlikte görünün biçimleridir de.

110 W. V. Orman Quine, "Two Dogmas of Empiricism", *The Theory of Knowledge*, ed.

kavramının da açıklamaya ihtiyaç duymasıdır. Anlam kavramının adlandırmayla ve eşanlamlılık ölçütüyle çözüme kavuşturulmaması analitiklik için yepyeni bir sorun ortaya çıkarır.

Bu bağlamda Quine, iki tür analitik önerme biçiminden söz eder. Bunlardan ilki, mantıksal olarak doğru olan ve sadece biçimsel yapılarından dolayı doğru olan analitik önermelerdir. (A) “Hiçbir evli olmayan insan evli değildir” önermesi bu tür önerme grubundandır. Genel olarak mantıksal bir doğru, doğru olan ve mantıksal eklerden ziyade oluşturucularının tüm yeni yorumlarında da doğru kalan bir önermedir. İkinci tip analitik önermelerse, “karakteristiği, eşanlamlılar yerine eşanlamlıların konulmasıyla bir mantıksal doğruluğa çevrilebilen önermelerdir”.¹¹¹ (B) “Hiçbir bekâr evli değildir”, önermesi bu tip önermelere bir örnektir.

Quine’in analitik-sentetik ayrımına yönelttiği eleştirinin temel noktası “eşanlamlılık” tanımlamasında yatar: “... Herhangi bir analitik önermenin, eşanlamlılar yerine eşanlamlıları koymakla mantıksal bir doğruluğa çevrilebilmesi ...”¹¹² Burada söz konusu olan sorun, ikinci tip (B) analitik önermelerin birinci tip (A) analitik önermelere indirgenmeye çalışılmasıdır. (B) önermesindeki “bekâr” sözcüğü yerine onun eşanlamlısı olan “evli olmayan” sözcüğünün konulmasıyla, (B) önermesi (A) önermesine dönüştürülebilir. Başka türlü ifade etmek gerekirse, (B) önermesini analitik olarak belirlemek, onun (A) önermesine dönüştürülebileceğini ileri sürmektir. Kısaca burada eşanlamlar yerine eşanlamlar konularak, onun mantıksal bir doğruya indirgenebileceği iddiası vardır. Ne ki Quine’a göre şu durumda kendini gösteren sorun indirgeme işleminde kullanılan “eşanlamlılık” kavramının da analitiklik kavramı kadar açıklanmaya ve tanımlanmaya gereksinim duymasıdır. Dolayısıyla şu durumda analitiklik için sorun teşkil eden ifadeler mantıksal doğrular olarak söylenen birinci tip ifadeler değil, daha çok eşanlamlılık kavramına dayanan ikinci tip ifadelerdir.

Bu noktadan sonra Quine, dilsel ifadelerin eşanlamlılığı kavramını soruşturur. Burada esas olarak “tanım” kavramının bize yardımcı

Louis P. Pojman, Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1993, s. 396.

111 W.V. Orman. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, *From A Logical Point of View*, Harvard University Press, Massachusetts, 1980, s. 23.

112 *Age.*, s. 28.

olacağını söyler. İki dilsel ifadenin aynı tanıma sahip olması onların eşanlamlı olduğunun ölçütü müdür? Quine'a göre bir kelimenin başka bir kelime ile tanımlanıp tanımlanamayacağı sorunu, dilbilimcinin dilbilimsel davranışla ilgisinin tam olarak açık olmaması yüzünden sözlük ve sözlükçülük anlayışı açısından da tanımlanamaz.¹¹³

Öyle ki iki dilsel ifade, içinde birbirlerinin yerine kullanılan önermelerin doğruluk değerini değiştirmeden, bütün bağlamlarda birbirlerinin yerlerine kullanılabilirse eşanlamlıdır, denilebilir. (A) "Zorunlu olarak sadece ve sadece bekârlar bekârdır." Quine'a göre bu önerme apaçık doğrudur. Eğer "bekâr" ve "evli olmayan" terimleri birbirlerinin yerine kullanılırsa, o zaman "bekâr" yerine "evli olmayan" sözcüğünü yazabiliriz. (B) "Zorunlu olarak sadece ve sadece bekârlar evli olmayanlardır." Quine'a göre şu durumda bu önerme de doğru olmalıdır. Öyle ki (A) önermesinin doğruluk değeri değişiklikten etkilenmemiştir. Burada "bekâr" ve "evli olmayan" terimleri eşanlamlı olarak kullanılmış ve analitiklik kavramı eşanlamlılık kavramına dayanılarak açıklanmıştır. Diğer bir ifadeyle yine çemberin etrafında dönülmüştür.¹¹⁴ Görüldüğü gibi, analitiklik kavramı için önce anlamla ilgisinde onun tanımlanabilir bir şey olarak ele alındığı ifade edildi. Anlama bakmak ise bizi eşanlamlılık ve tanım kavramına götürdü. Eşanlamlılık kavramı da açıklanmaya ve tanımlanmaya gereksinim duyduğundan analitikliğin kendisine dayanılarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Şu durumda Quine, tanım ve eşanlamlılık çözümlemelerinin de analitikliğin tanımlanmasında bir çözüm olarak görülemeyeceğini, böyle bir uğraşının her defasında aynı yere ulaştığından bir kısır döngüye yol açtığını ileri sürer.

Bundan sonra Quine, analitiklik konusunda olduğu gibi aynı biçimde sentetik konusunu ele almak için anlam kurallarına başvurulup başvurulmayacağını inceler. Quine, günlük dilde analitik ve sentetik önermeleri ayırma güçlüğüünün günlük dilin belirsizliğinden kaynaklandığını, hâlbuki belli semantik kuralları olan eksiksiz bir yapay dilde bu ayrımın açık olduğunun düşünüldüğünü ileri sürer. Ne var ki, bu da eldeki sorunun çözümü değildir. Semantik

113 W. V. Orman Quine, "Two Dogmas of Empiricism", *The Theory of Knowledge*, s. 398-399.

114 *Age.*, s. 400.

kurallar da bize analitik-sentetik arasındaki farkı gösteremez, öyle ki yapay bir dilin analitik önermelerini belirleyen semantik kurallar, sadece analitik kavramını hâlihazırda anladığımız ölçüde bizi ilgilendirir. Diğer bir deyişle, analitiklik kavramı anlaşılmadan semantik kurallar anlaşılamaz. Şu durumda Quine'a göre analitik ve sentetik önermeler arasında basitçe bir sınır çizilemez. Böyle bir sınır olduğunu ifade etmek "deneycilerin deneysel olmayan bir dogmasıdır." Bu iki önerme arasında herhangi bir bilgisel ayrım yoktur.

Özetlemek gerekirse, Quine'a göre analitikliği her tanımlama çabasında, başvuru terimler bir başka terimi gerektirmekte ve sonuçta da yine anlaşılmayan analitiklik terimine ulaşılmaktadır. Hâlbuki Quine'nın analitiklik için ileri sürdüğü koşul, analitikliği her tanımlama girişiminde birbirlerini gerektirmeyen ve belirlemeyen terimlere ulaşılmasıdır. Ancak analitikliğin tanımlanmasında, onu tanımlayacak olan her terimin bir diğer terim aracılığıyla tanımlanması döngüsel bir tanımlama çabasına çıkmaktadır. Son kertede Quine, analitiklik hakkında ileri sürülen birtakım ölçütleri çözümlemesi neticesinde, analitikliğin bir dizi terime göre tanımlandığını ve sonuçta henüz tanımlanmamış olan analitiklik terimine, bir başka ifadeyle tanımlanması istenen terime geri döndüğünü ileri sürmektedir.

Tüm bu söylenenlerden hareketle kimi sonuçlar çıkarmak gerekirse, her şeyden önce şunu ifade etmek gerekir ki yargının ne olduğu sorununu tek boyutlu bir bakış açısı altında tanımlamak ve açıklamak oldukça güç gözükmektedir. Bir problem olarak yargının nasıl ele alınması gerektiğine baktığımızda, yargının temel olarak düşünce, dil ve dünya arasındaki ilişkinin nasıllığıyla çok yakından ilgili olduğu iddia edilebilir. Çünkü yargı, bir yandan bir dilsel bilirim, bir yandan düşünmenin içeriği ve tüm bunlar bakımından da dünyanın ne olduğunu bize söyleyen bir bilgi ürünüdür. Mantık açısından baktığımızda, bilgi ifade eden tümceler bir yargıdır. Şu durumda bir yargı ifadesi olan bir tümce, dünyanın nasıllığı hakkında bize bir bildirimde bulunur. Dolayısıyla yargının ne olduğuyla ilgili sorunların neler olduğunun belirlenmesinde ve belirlenen bu sorunlara ne türden çözümler sunulabileceğine ilişkin bakış açılarının üzerinde egemen düşünme biçimlerinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Yeniçağ biliminin ortaya çıkışıyla

birlikte kendini gösteren büyük değişim, evrenin ve içinde yer alan tüm varolanların artık eskisinden çok farklı bir bakış açısı ekseninde değerlendirilmesi gerektiği anlayışını ortaya çıkarmıştır. Doğada meydana gelen olayların, o güne kadar mevcut olan açıklama biçimlerinden farklı bir şekilde ele alınıp açıklanması, bu açıklamaların hız kazandığı 17., 18. ve 19. yüzyıllardaki kavramsallaştırmalar üzerinde etkili olur. Evren ve doğadaki olayları bir kesinlik fikri altında açıklama çabaları ve bunların ürününün bir bilgi olması, bilgi merkezli bir felsefe anlayışının doğuşuna neden olur. Bilgi bildiren ifadelerin yargı olarak değerlendirilmesi ve nitelenmesi, bilgi ile yargı arasında kopmaz bir ilişkinin varolduğuna inanılmasının bir sonucudur. Özellikle Descartes, Leibniz, Hume ve Kant'ın yargı hakkındaki düşüncelerine bakıldığında, yargı hakkında ileri sürülen fikirlerin ve kavramsallaştırmaların arka planını oluşturan epistemolojik çerçevenin neredeyse bir postüla olarak kabul edildiği görülmektedir. Örneğin Deleuze'e göre özellikle Kant, yargı sorununu, yargının teknik veya özgün oluşu düzeyinde ortaya koymayı düşünmüş olan ilk kişidir. Ne ki özellikle yirminci yüzyılda yargıdan anlaşılsa daha çok dille ve biçimsel mantıkla ilgisinde bir değerlendirmeyi barındırır. Yirminci yüzyılda yargı yerine önerme, kavram yerine terim kullanılırken, özellikle Kant, yargı sözcüğünü kullanmayı tercih eder ve yargıyı oluşturan öğelerin kavramlar olduğunu, kavramları da tasarımların oluşturduğunu söyler. Öyle ki Kant yargıyı kavramla, kavramı tasarımla, tasarımı da bilen öznenin bilme sürecinin yapısıyla ilişkilendirir. Bu minvalde Kant'ın yargı çözümlemesi, doğrudan bilginin ne olduğuyula ve oluşum süreciyle ilgilidir. Yargının kavramların birbiriyle ilişkisi olduğu göz önünde tutulduğunda, yargı türlerine ilişkin olan ayrımların da yine Kant ve öncelleri tarafından özne ve yüklem kavramlarının birbiriyle olan ilişkisi açısından saptandığı görülmektedir.

Diğer taraftan yirminci yüzyıl düşüncesinde yargı konusuna, bilimsel bilginin doğruluğu probleminden ve düşüncelerin dille dile getirildiği saptamasından hareketle, doğruluk ve anlamlılık açısından bir yaklaşım söz konusudur. Yargıyı, kavramların değil anlamların oluşturduğu iddiasının ortaya çıkışıyla, özellikle Friedrich L. Gottlob Frege'yle birlikte, yargının mantık ile olan ilişkisinde de yeni bir döneme girilmiştir. Bu anlayışa göre doğru düşünme tekniği veyahut bir

yöntem olarak gelişen mantıkta, yargıyı meydana getiren kavramların, kendine ait bir varlığından söz edilemez. Söz gelimi Ludwig Wittgenstein tümceyi gerçekliğin bir resmi olarak tanımlarken aynı zamanda tümce düşüncenin de dile gelme biçimi olarak ele alınır. Tümcede düşünce, duyuşsal algılanabilir olarak dile gelir.¹¹⁵ Şu durumda Wittgenstein için tümce ile düşünce birdirler, ancak bu tümcenin bir anlam oluşturması gerekmektedir.¹¹⁶ Bir düşüncenin dile gelmesi demeye gelen bir tümceyse bir olgu-bağlamının betimlenmesidir. Öyleyse Wittgenstein açısından bir tümce bir olgu-durumunun betimlenmesi, bir başka deyişle onun resminin çıkarılmasıdır. Bir tümcenin anlamı kendisine bakılarak çıkarılabilir, ne var ki bu, onun doğru olup olmadığına karar vermede yeterli değildir.¹¹⁷ Doğruluk ve yanlışlık için gerçekliğe başvurmak gereklidir. Resmin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu bilmek için onun gerçeklikle karşılaştırılması şarttır: “Tümce ancak gerçekliğin bir tasarımı olabilmesiyle, doğru ya da yanlış olabilir.”¹¹⁸ Çünkü tümce olgu bağlamlarının varolmasını ve varolmamasını ortaya koyar. Bir tümcenin doğruluğu, onun anlamı ile gösterdiği şeyin birbiriyle örtüşmesine bağlıdır. Wittgenstein’a göre bir tümce kendi anlamını gösterir, eğer doğruysa, tümce bunun nasıl olduğunu da söyler. Tümcenin anlamı ve gösterdiği şey olgu-durumundan başka bir şey değildir. Kısaca söylemek gerekirse, özellikle 20. yüzyıldaki “Çözümleyici Felsefe” anlayışı, yargı kavramı yerine tümce, önerme, bildirim/söyleme kavramlarını kullanarak, düşünce ve dünya arasındaki bağlantıyı ve bu ilişkinin bir temsili olan yargı kavramını, aynı zamanda dilsel bir ifade biçimi olmasından dolayı, daha çok dilsel bir çözümleme içinde ele alır.

115 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, önerme: 3.1.

116 Age., önerme: 4.

117 Age., önerme: 4.025.

118 Age., önerme: 4.06.

YARGI VE ETİK

İtiraz, Tartışma, Demokrasi: Arendt'te Yargı Yetisinin Etik ve Politik Önemi

Devrim Sezer

"[Eichmann] düşünüyordu da, ne yaptıysa, yasalara bağlı bir vatandaş olarak yapmıştı... Tekrar tekrar anlattığı gibi, görevini yapmıştı; sadece emirlere değil yasalara da uymuştu."¹

"Şu habis *itaat* sözcüğünü etik ve politik düşünce lüğatimizden söküp atabilseydik çok kazançlı çıkardık."²

GİRİŞ

İyiye kötünden ve haklıya haksızdan ayırma becerisi olan etik yargı yetisi, kapsama alanı insani deneyimlerimizin hemen hemen tamamına yayılması nedeniyle, hem zihinsel yetelerimiz arasında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir hem de sosyal ve politik yaşamda hayati bir rol oynar. Elbette yargı yetimizi doğruyu yanlıştan ve güzeli çirkinden ayırma amacına yönelik olarak bilim ve sanatın çeşitli dallarında da kullanırız. Bununla birlikte *pratik* bir yeti olan etik ve politik yargının, onu diğerlerinden farklı kılan ayırıcı bir

1 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş edisyon), Penguin Books, Harmondsworth, 1994, s. 135. Türkçede: *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 142. (Gerek bu metne gerekse Arendt'in Türkçeye çevrilmiş diğer eserlerine yapılan atıflarda ilk olarak İngilizcedeki, hemen arkasından parantez içinde Türkçedeki basımın sayfa numarası verilecektir. Bu eserlerden yapılan alıntılarda ekseriyetle Türkçe çeviriyi izleyeceğim, fakat uygun gördüğüm yerlerde bazı değişiklikler yapacağım.)

2 Hannah Arendt, "Personal Responsibility Under Dictatorship", *Responsibility and Judgment*, der. Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 2003, s. 48.

niteliği söz konusudur. Bilim ve sanatla ilgili meseleler tartışma konusu olduğunda, sağlam ve güvenilir yargılarda bulunabilmenin belirli bir bilgi birikimini ve yetkinliği gerektirdiğini teslim ederiz. Dolayısıyla bahsi geçen konularda “uzman görüşüne” başvurmakta çoğunlukla pek sakınca görmeyiz. Oysa etik ve politik meselelere ilişkin yargı yetisi söz konusu olduğunda, konunun uzmanıyla “sıradan” insan veya yurttaş arasında bir ayırmadan hareket etmek, iyiyi kötüden ve haklıyı haksızdan ayırabilmenin belirli bir uzmanlık gerektirdiğini öne sürmek ve karar vermeyi “uzmanlara” (örneğin bilim insanları, teknokratlar, bürokratlar ve yöneticilerden oluşan elit bir gruba) havale etmek, yargılama becerisine sahip ergin bir insan ve etkin bir yurttaş olmaktan vazgeçmek anlamına gelecektir. Çoğulluk ve katılımcı yurttaşlığa dayalı kamusal otonomiye olduğu kadar bireysel otonomiye de aşındıran, dolayısıyla modern demokrasi teorisi ve pratiğiyle bağdaşmayan, kamusal hayatı sömürgeleştiren bu “teknokratik” bakışı sorgulamak, ancak, pratik yargı yetimizi kavramak ve sahiplenmekle mümkün.

Pratik yargı yetimiz, yalnızca demokratik tasavvura özgü bir politik etiği “burada ve şimdi” hayata geçirmekle değil, totaliter veya otoriter eğilimler sergileyen rejimlerin ahlaki yargı ölçütlerini derinden sarstığı tarihsel kriz anlarındaki kişisel ve kolektif sorumluluk bilinciyle de yakından ilintili. Hannah Arendt, 20. yüzyılın totalitarizm, savaş ve soykırımla çalkalandığı karanlık zamanlarda kaleme aldığı yazılarından birinde, kitlesel ağız birliğinin, anlaşmanın değil, fanatizm ve toplumsal histerinin ifadesi olduğunu belirtir. Pek çok insanın, olup biteni eleştirel ve bağımsız olarak düşünebilme ve yargılayabilme gücünü âdeta bütünüyle siyasi iktidara devretmesi; aklın ve vicdanın meşruiyetten yoksun bir rejimin dayattığı dogmalara, buyruklara ve yasalara teslim olması; koşulsuz itaatin insanın itiraz etme gücünü büsbütün esir almasıdır burada söz konusu olan. Arendt 1961’de Kudüs’te gerçekleşen Eichmann Davasına tanıklık ettikten sonra, çağımıza damga vuran problemlerden birinin “yargı yetisindeki kriz” olduğuna iyice ikna olmuştur.³ Çünkü bu kriz, totalitarizm vesilesiyle tam manasıyla su yü-

3 Arendt, Eichmann Davasından önce kaleme aldığı metinlerde de yargı yetisinin politik önemini vurgulamıştır. Fakat Ronald Beiner’in da belirttiği gibi Kudüs’teki dava, Arendt’in yargı teorisinin gelişiminde çok önemli bir dönüm nok-

züne çıkmış olmakla birlikte, itaat ve uyumun itiraz ve muhalefeti, birlik ve beraberlik vurgusunun çoğulluk ve kamusal tartışmaları baskı altına alabildiği demokratik (kitle) toplumlar(ın)da da gizil bir tehlike olarak mevcuttur.

Bu yazıda Arendt'in, yaygın tezahürü "fikirsizlik" veya "düşünme becerisinden yoksunluk" (*thoughtlessness*) olan bu krize cevaben kalem almaya başladığı yargı teorisini mercek altına alacağım. Arendt düşünme, isteme ve yargılama yetilerini irdeleyeceği *Zihnin Yaşamı* başlıklı son kitabına eklediği giriş bölümünde, Eichmann Davasının onu bu konuyu etraflıca incelemeye iten en önemli etken olduğunu belirtir.⁴ Kendi tabiriyle "kısmi" ama "makul bir etik teorisi"ne bir katkı olarak tasarladığı ve kitabın son halkasını oluşturacak "yargılama bölümü" Arendt'in ani ölümüyle tamamlanamadan kalmıştır.⁵ Arendt'in yargı teorisinin literatürde farklı biçimlerde yorumlanması ve çeşitli tartışmalara konu olmasının belki de en önemli nedeni kitabın son bölümünün tamamlanamamasıdır.

Arendt'in perspektifinin birbiriyle uzlaşması neredeyse olanaksız iki ayrı felsefi kaynaktan beslendiği, hatta iki farklı yargı teorisini içinde barındırdığı söylenegelmıştır. Örneğin bu tamamlanmamış yargı teorisinin, Aristoteles'in pratik bilgeliğini (*phronesis*) Kantçı evrensellik vurgusuyla imkânsız bir sentezde buluşturmayı hedeflediğini öne sürenler olmuştur.⁶ Arendt'in erken dönem yazılarında "yurttaş merkezli" bir yargı anlayışını benimsemişken, *Zihnin Yaşamı* ile birlikte "seyirci merkezli" (geçmiş tarafsız bir şekilde yorumlayarak tarihsel deneyimlerimizin anlamını deşifre eden, düşünürler, tarihçiler ve yazarlar da dahil olmak üzere kelimenin en geniş anlamıyla "hikâye anlatıcıları") bir yargı teorisine kaydıgı-

tasıdır: Ronald Beiner, "Interpretive Essay", *Hannah Arendt: Lectures on Kant's Political Philosophy*, der. Ronald Beiner, Chicago University Press, Chicago, 1982, s. 97-101.

4 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace & Company, New York, 1978, s. 3-6.

5 *Age*, s. 216.

6 Bu konuya ilişkin değerlendirmeler için bkz. Seyla Benhabib, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought", *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge, 1992, s. 123; Maurizio Passerin D'Entrèves, "Arendt's Theory of Judgment", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, der. Dana Villa, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 246.

na dikkat çekenler de vardır.⁷ Özellikle ikinci saptamayı bütünüyle reddetmemekle birlikte bu tartışmanın Arendt'in yargı teorisindeki etik boyutu kısmen silikleştirdiği kanısındayım. Arendt'in, yargı yetisini "haklıyı haksızdan ayırma becerisi" olarak tanımlayarak öncelikle etiğin alanına yerleştirdiğini akıldan çıkarmamak gerekir. Öte yandan Arendt'in yargı teorisinin Aristoteles ve Kant arasında salındığı ise sorgulanmaya muhtaç bir iddia. Arendt'in yaklaşımının ahlak felsefesinde paradigmatik önem taşıyan bu iki figürün perspektiflerinden izler taşıdığı doğru. Fakat kaleme aldığı metinlerde Aristoteles'in "erdem etiği"ne dönmemesi, Kant'ın "ödev etiği"nin ise uygun bir başlangıç noktası olamayacağını vurgulaması göz ardı edilebilir mi? Totalitarizm deneyiminin felsefe geleneğinden miras kalan ahlak teorilerinin hemen hepsinin temel varsayımlarını tartışmalı hâle getirdiği ve "eski" teorilerin yeni deneyimlerimize yeterince ışık tutamadığı veya tatminkâr bir cevap sunamadığı konusundaki ısrarını da gözden kaçırmamak gerekir.

Arendt'in öncelikli amacının, "Eichmann problemi"nden hareketle yargı yetisinin anlam ve önemini yeniden gözden geçirmek ve bir başka politik etiğin imkânı üzerine düşünmek olduğunu söyleyebiliriz.⁸ Burada yapacağım tartışma bu politik etiğin iki temel bileşenini ortaya koyma amacını taşıyor. Bunlardan ilki Sokrates'in "eleştirel düşünme" yöntemi, ikincisiyse Arendt'in Kant'a (ama Kant'ın ahlak felsefesine değil de üçüncü *Kritik*'ine) dönerek yeniden yorumladığı "genişletilmiş zihniyet" kavramı veya "temsili düşünme" yeteneğidir. Arendt'in yargı kavrayışının omurgasını oluşturan bu iki bileşenin demokrasi kültürü ve pratiği için hayati bir önem taşıdığını, "tartışmacı cumhuriyetçiliğe" özgü bir politik etiğin olmazsa olmaz iki koşuluna işaret ettiğini göstermek bu yazının en önemli hedefi.⁹ Bunlardan birincisini "itiraz ilkesi",

7 Ronald Beiner, "Interpretive Essay", s. 92.

8 Albrecht Wellmer de Arendt'in yargı teorisinin temel hareket noktasının totalitarizm analiziyle *Eichmann Kudûste* olduğuna dikkat çeker. Bkz. Albrecht Wellmer, "Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason", *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, der. Larry May ve Jerome Kohn, Massachusetts, Cambridge, The MIT Press, 1996, s. 35.

9 "Tartışmacı cumhuriyetçilik" konusunu bir başka yazımda ele almıştım. Bkz. Devrim Sezer, "Çoğulluk ve Politika: Rousseau, Arendt, Cumhuriyetçilik", *Toplum ve Bilim*, sayı: 124, 2012, s. 7-35.

ikincisiniyse “tartışma ilkesi” olarak adlandıırabiliriz. Her ne kadar Arendt’in kendisi böyle bir tanımlama veya sınıflandırmaya başvurmamış olsa da, meseleyi bu şekilde ortaya koymak, hem Arendt’in yargı teorisinin etik boyutunu daha anlaşılır kılmak hem de yargı yetisinin demokrasi kültürüyle bağını göstermek bakımından büyük önem taşıyor. Arendt’in yargı teorisinin bu iki halkası bize demokrasi teorisinde çoğunlukla ihmal edilen bir hususu yeniden hatırlatıyor: Demokratik cumhuriyetçilik, kurumsal ve anayasal düzenlemelerden ibaret bir özyönetim modeli olmanın ötesinde (veya bunun yanı sıra) bir politik kültür, bir başka deyişle bir zihniyet meselesidir.

EICHMANN PROBLEMİ VE YARGI YETİSİNDEKİ KRİZ

Adolf Eichmann, Yahudilerin Almanya başta olmak üzere Avrupa’nın çeşitli ülkelerinden ölüm kamplarına taşınmasından sorumlu bürokratlardan biridir. Ancak Arendt’e göre bir ölüm makinası olarak işleyen Nazi devlet aygıtına yıllarca hizmet eden Eichmann’ın esas dikkat çekici yanı, kötülük timsali bir şeytan veya canavar olması değil, “sıradanlığı” ve düşünme ve yargılama becerisinden yoksunluğudur.¹⁰ Savunması sırasında başvurduğu basmakalıp ifadeler; hayatı boyunca yalnızca görevinin gereklerine ve üstlerinin buyruklarına özenle itaat eden sadık bir yurttaş ve iyi bir aile reisi olarak davranmış olduğunu sıklıkla vurgulaması; Yahudilerin öldürülmesinden değil, sadece tehcirinden sorumlu olduğu konusundaki ısrarı; Arendt’e göre bütün bunlar Eichmann’ın

10 Kitabın alt başlığında yer alan “kötülüğün sıradanlığı” ifadesi kitapta yalnızca bir kez karşımıza çıkar: “korkunç, fikre ve zikre direnen *kötülüğün sıradanlığı*.” Bkz. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, s. 252 (*Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs’te*, s. 258). Aslına bakılırsa Nazi rejiminin işlediği insanlık suçlarını şeytani kötülük fikriyle ilişkilendirmenin yersiz olduğunu ilk söyleyen ve “sıradanlık” (“banality”) ifadesini Arendt’e öneren Karl Jaspers’tir. Üstelik Jaspers bu öneriyi Kudüs’teki davadan çok daha önce dile getirmiştir. 1946 yılında Jaspers’in *Die Schuldfrage* (İngilizcede: *The Question of German Guilt*) kitabının yayımlanmasından hemen sonra Arendt ile Jaspers arasındaki yazışmalarda bunu açıkça görüyoruz. Bkz. *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, der. Lotte Kohler ve Hans Sanner, İng. çev. Robert ve Rita Kimber, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1992, s. 54, 62.

etik yargı yetisinin aşıldığının, haklıyı haksızdan ayırma becerisini tamamen yitirdiğinin ispatıdır. Eichmann'ın tüm çıplaklığıyla sergilediği bu akıl ve yargı tutulması aynı zamanda yüzleşmemiz gereken ürkünç bir tehlikenin de belirtisidir: Aklını, vicdanını ve yargı yetisini dogmatik ideolojilere teslim eden son derece sıradan insanlar, akıllalmaz bir zorbalığın ve örgütlü bir kötülüğün aracı veya tetikçisi haline gelebilirler.¹¹

Yasalara bağlı bir vatandaş olan Eichmann, iddia makamının kendisine yönelttiği suçlamaları reddederken, yaptığı her şeyin Nazi Almanyasında geçerli olan yasalara uygun olduğunu da ısrarla vurgular. Öyle ya, bir kişi yaşadığı ülkenin pozitif hukukuna aykırı olmayan fiillerden ötürü nasıl olur da suçlu bulunabilir? Kaldı ki Alman halkının ezici bir çoğunluğu da itaat ederek, yapılanları görmezden gelerek veya açıkça destekleyerek Almanya'daki rejime rıza göstermemiş midir? Cinayet ve katliamın yasal meşruiyet ve örtük veya açık kamuoyu desteği kazandığı bir rejimde, iyi bir vatandaş olmak yukarıdan gelen emirlere uymayı da gerektirmez mi? "İşler artık böyle yürüyordu, bu toprakların yeni kanunu böyleydi, her şey Führer'in emirlerine dayanıyordu; düşünüyordu da, ne yaptıysa, yasalara bağlı bir vatandaş olarak yapmıştı."¹² Üstelik yalnızca Hitler ve yakın çevresinin dayatmasıyla değil, toplumun ileri gelenlerinin destek ve onayıyla yürürlüğe konmamış mıydı azınlıkları sindirme ve imha planları? Bürokratlar, siyasi elitler, akademisyenler ve din adamları da dâhil olmak üzere "saygıdeğer üst tabaka"nın coşkuyla arka çıktığı bu buyruk ve yasalara sıradan bir vatandaşın, işinde gücünde bir devlet memurunun karşı çıkması beklenebilir miydi? "O kim oluyordu da onları yargılayacaktı? O kim oluyordu da 'bu konuda kendi fikirleri olacaktı'?"¹³

Eichmann totaliter bir ideolojiye, zorba bir rejimin emir ve yasalarına, üst tabakanın sesine körü körüne itaat eden bir bürokrattır.

11 Arendt'in Eichmann Davasına ilişkin analizini eleştirel bir tarzda irdeleyen iki değerlendirme için bkz. Hans Mommsen, "Hannah Arendt's Interpretation of the Holocaust as a Challenge to Human Existence" ve Richard I. Cohen, "A Generation's Response to Eichmann in Jerusalem", *Hannah Arendt in Jerusalem*, der. Steven E. Ascheim, University of California Press, Berkeley, 2001, s. 224-231, s. 253-277.

12 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, s. 135, (*Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, s. 142).

13 *Age*, s. 114, (s. 122).

Bununla birlikte sıradan bir suçlu da değildir. Ne de işlediği suç sıradan bir suçtur. Fakat bu, Arendt'e göre, Eichmann'ın ne gözü dönmüş bir cani ne de iflah olmaz bir ahmak olduğu anlamına gelir:

"Eichmann ne İago'ydu ne de Macbeth... Terfi etmek için gösterdiği olağanüstü gayreti bir yana bırakırsak, onu harekete geçiren hemen hemen hiçbir şey yoktu... Eichmann sadece, gündelik dilde söyleyecek olursak, ne yaptığını hiç fark etmemişti. Zaten aylar boyunca polis sorgusunu yöneten Alman Yahudisinin karşısında oturmasını sağlayan tam da tahayyül yetisinden bu kadar yoksun oluşuydu; bu adama içini dökmüş ve tekrar tekrar SS'te sadece yarbay rütbesine kadar yükseldiğini, terfi etmemesinin kendi hatası olmadığını anlatmıştı. (...) Aptal biri değildi. Dönemin baş suçlularından biri haline gelmesine olanak sağlayan –aptallıkla kesinlikle özdeş olmayan bir şeyden– fikirsizlikten başka bir şey değildi. (...) Gerçeklikten bu kadar uzak ve bu kadar fikirsiz olmak, belki de insanın bünyesinde bulunan bütün şeytani içgüdülerin vereceği zarardan daha büyük bir yıkıma yol açabilir."¹⁴

Fikirsizliğin bizim buradaki tartışmamız açısından bir başka önemli yanı, kişiyi yasallık ve meşruiyet arasındaki ayrımı kavramaktan alıkoyan bir düşünsel acizliğe sürüklemesi. Adil (ve dolayısıyla meşru) olan ve olmayan yasalar arasında ayrım yapabilmek ve insanlık suçu işleyen eli kanlı bir rejime itaat etmemek ancak, yasaları etik bir düzlemde değerlendirip yargılayabilmekle, haklıyı haksızdan ayırabilmekle mümkün.¹⁵ Fakat mevcut yasalara koşulsuzca boyun eğen Eichmann'ın böyle bir etik sorgulama ve yargılama becerisinden yoksun olduğu da gün gibi ortada değil mi?

Eichmann'ın gerek yasallık ve meşruiyet gerekse etik ve yargılama konusunda kafasının ne denli karışık olduğu, soruşturma sıra-

¹⁴ Age., s. 287-288, (s. 292).

¹⁵ Kuşkusuz, tiranlık koşullarında ve özellikle totaliter bir rejimde "itaat etmemek" ancak, kamusal yaşamdan tamamen çekilmek ve rejimin işlediği suçlara doğrudan veya dolaylı olarak iştirak etmemek anlamına gelebilir: Hannah Arendt, "Personal Responsibility Under Dictatorship", s. 34, 44.

sında üstüne basa basa hayatı boyunca hep Kant'ın ahlak felsefesi ve ödev tanımına uygun yaşadığını söylediği an iyice belirginleşir. Dahası soruşturmayla tanıklık eden herkesi şaşkınlığa düşürerek, Kant'ın koşulsuz buyruğunun hemen hemen doğru bir tanımını da yapabilmiştir: "Kant hakkındaki sözlerimle, irademin ilkesinin her zaman genel yasaların ilkesi haline gelebilecek şekilde olması gerektiğini kastediyorum." Arendt, Eichmann'ın Almanya'da "Nihai Çözüm" yürürlüğe konduğu andan itibaren Kant'ın ahlak yasasının çarpıtılmış bir biçimini düstur edindiği kanısındadır: "Kendi eylemlerinin ilkesi, kanun koyucunun veya bu toprakların hukukunun ilkesiymiş gibi eyle!... Eyleminizden haberdar olsa, Führer'in de onaylayacağı şekilde eyle!"¹⁶

Tekrar vurgulayalım: Eichmann ne bir canavardı ne de aptal. Bir kural ve buyruklar dizgesinden (mesela Kant'ın ödev ahlakı) bir başkasına (mesela Führer'in yasası) savrulmasının, bu müthiş uyum kabiliyetinin ve haklıyı haksızdan ayıramamasının asıl sebebi, bağımsızca düşünme ve kavrama yeteneğinden, içinde yaşadığı koşulları herhangi bir verili buyruğa uymaksızın tahlil edebilme becerisinden yoksun oluşuydu. Arendt'e göre Eichmann'ı Nazi Almanyasının başlıca suçlularından biri hâline getiren, yargı yetisindeki bu körelmeden başka bir şey değildi. Fakat asıl sorun Eichmann'ın durumunun bir istisna olmaması, tam tersine yaygın olarak gözlemlenebilecek bir olguya tipik bir örnek teşkil etmesiydi ki, esasen Kudüs'teki davadan çıkarılması gereken ders de buydu:

"Asıl sorun tam da Eichmann gibi onlarca insan olmasından, onlarca-sının ne sapık ne de sadist olmasından; ne yazık ki hepsinin eskiden de, şimdi de dehşet verici bir biçimde normal olmasından kaynaklanıyordu. (...) Zira *hostis generis humani* olan bu yeni suçlu türü, yaptığı şeyin yanlış olduğunu anlamasını veya hissetmesini imkânsız hale getiren koşullarda suç işliyordu."¹⁷

Dolayısıyla Arendt'in "yargı yetisindeki kriz" ifadesiyle kastettiği,

16 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, s. 136, (*Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, s. 143).

17 *Age.*, s. 276, (s. 281).

ahlaki ve politik meseleleri yargılama becerisindeki bu muazzam ve yaygın tutulmaydı. Tarihte eşi benzeri görülmemiş bir rejim binlerce insanı ölüm kamplarına gönderecek bir planı saygıdeğer üst tabakanın coşkulu desteğiyle ve “yasal meşruiyet” çerçevesinde yürürlüğe koyduğunda, yüzlerce insan yeni düzene kolaylıkla uyum sağlamış ve Führer’in iradesine koşulsuz bir buyruğa uyar gibi itaat etmişti.

Bu elbette “hepimizin içinde bir Eichmann yattığı” anlamına gelmiyor. Nitekim koskoca bir ülkenin kökten ahlaki bir çözülme yaşadığı bu dönemde bile haklıyı haksızdan ayırabilen ve kendi bağımsız yargısına göre hareket edebilen bir avuç insan vardı. Onları çoğunluğun akıntısına kapılmaktan alıkoyan,

“hemen herkesin üzerinde hemfikir olduğu görüşle taban tabana zıt olmasına karşın sadece kendi yargılarına göre hareket ederek haklıyı haksızdan ayırabilmeleriydi. (...) Uyacakları, karşı karşıya geldikleri tikel durumları altına yerleştirebilecekleri genel kurallar yoktu. Bir olay meydana geldiği anda karar vermek zorundaydılar, çünkü emsalsiz olan için hiçbir kural yoktu.”¹⁸

Bu saptamayla birlikte Arendt’in yargı teorisinin tam kalbine varmış oluyoruz: Yargı yetisi, tikel durum ve olayları, onları önceden ezberlenmiş herhangi bir evrensel ilkenin veya dışarıdan dayatılan herhangi bir buyruğun altına yerleştirmeden, kendi özgüllükleri bağlamında etik bir sorgulama süzgecinden geçirerek haklıyı haksızdan ayırma becerisidir. Bilhassa olup biteni doğru bir şekilde yargılayabilmenin hayat memat meselesi hâline geldiği tarihsel kriz anlarında, hemen herkesin keyfi yasa ve buyruklara veya kamuoyu baskısına kapılıp gittiği “istisnai durumlarda” bu becerinin hayata geçirilebilmesi, bir durup düşünmeyi, mevcut koşullara eleştirel bir mesafeden bakabilmeyi ve konformizme direnmeyi gerektirir. Dolayısıyla Eichmann’ın (ve tıpkı onun gibi Nazi Almanyasında kurulan yeni düzene ve liderin buyruklarına muazzam bir hızla uyum sağlayan başka pek çok insanın) yargı yetisindeki körelmenin kökenleri düşünme becerisinden yoksunlukta aranmalıdır.

İTİRAZ İLKESİ VE SOKRATİK/ELEŞTİREL DÜŞÜNME

Arendt, Eichmann Davasına tanıklık ettikten sonra düşünme becerisiyle yargı yetisi arasında yakın bir akrabalık olduğu sonucuna varır:

“İlgimi çeken bu köklü düşünme eksikliğiydi. (...) Yargılama yeteneğimiz, haklıyı haksızdan (...) ayırabilmek acaba düşünme yetimize mi bağlıydı? Düşünememe ile genellikle vicdan dediğimiz şeyin çöküşü birbiriyle örtüşüyor muydu?”¹⁹

Düşünme becerisi, bizi toplumsal önyargılarda boğulmaktan kurtarması veya yukarıdan dayatılan buyruklara harfiyen uymaktan alıkoyması nedeniyle, özellikle adalet duygusunun derinden yaraldığı tarihsel kriz anlarında, bağımsız bir şekilde yargıya varmamızı mümkün kılan son derece hayati bir yetidir; kişinin zorbalığın ve kötülüğün aracı haline gelmesine mâni olmasından ötürü etik ve politik bir öneme sahiptir. Bu bakımdan yargıda bulunabilmenin önkoşulu, “trabzansız düşün(ebil)mek”tir çünkü eleştirel düşünmenin, gündelik hayatın sorgulanmamış kural ve kanaatlere göre akışını kesintiye uğratan, bizi birdenbire durdurup dünyada olup biteni sorgulamamıza yardımcı olan bir etkisi vardır. Arendt’in sıklıkla başvurduğu metaforu hatırlayacak olursak, “düşünce rüzgârı”, yargı yetisini verili kural ve buyrukların tahakkümünden kurtarır.²⁰ Ancak böylelikle karşı karşıya geldiğimiz tikel durumları herhangi bir verili kural veya buyruğa başvurmaksızın değerlendirebilmemiz ve her türlü iktidar baskısından kurtularak haklıyı haksızdan ayırabilmemiz mümkün olabilir. Burada bizim tartışmamız açısından dikkat çekici olan husus, Arendt’in düşünme yetisiyle kastettiği yeteneğin herhangi bir ‘ayrıcılık’ zümrenin (mesela filozoflar veya bilim insanlarının) tekelinde olmamasıdır.

19 Hannah Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, *Responsibility and Judgment*, der. Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 2003, s. 160.

20 Arendt, Sokrates ve Heidegger’i izleyerek, “düşünce rüzgârı” veya “düşünce fırtınası” metaforuna sık sık başvurur. Düşünme edimi rüzgâr gibi görünmezdir ve yine tıpkı rüzgâr gibi fenomenal dünyada ciddi bir etki yaratır. Sophokles’in *Antigone*’sinde de geçen bu metaforu, Ksenophon’un belirttiği gibi, Sokrates sıklıkla kullanır. Bkz. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, s. 174.

Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda ortaya koyduğu *vita activa*'ya ilişkin fenomenolojik analizin çemberini insanın zihinsel dünyasını da kapsayacak şekilde genişleterek ifade edersek, düşünme yetisi, ölümlü bir varlık olan insana özgü anlam arayışının ister istemez beraberinde getirdiği bir yönelim, hatta bir ihtiyaç olması nedeniyle her insanda mevcut olan evrensel bir yetenektir.²¹ Aynı sebeple düşünmemek de zekâ veya beyin gücü yoksunu olanlara özgü bir problem değil, bilim insanları, entelektüeller ve filozoflar da dahil olmak üzere herkeste ortaya çıkabilecek bir zihinsel arıza veya beceriksizliktir.²²

Yanıtlanması gereken soru şu: Ahlak ve politika felsefesinde bu tür bir düşünme becerisine örnek teşkil edebilecek bir model var mı? "Profesyonel" bir filozof olmaktan ziyade yurttaşlar arasında bir yurttaş olarak yaşamayı seçen; düşünme yetisini çalışma odasında veya akademide değil, etik ve politik sorgulamanın kolektif olarak yürütülebilmesi amacıyla kamusal alanda icra eden ve her şeyden önemlisi eleştirel düşünme faaliyetini, dünyaya karşı sorumluluk duyan herkesin yerine getirmekle yükümlü olduğu bir ödev ve sahip çıkması gereken bir hak olarak gören bir "yurttaş-filozof modeli" var mı? Bu noktada Arendt'in yüzü ahlak ve politika felsefesinin kurucu figürüne, mevcut yasalara veya yürürlükteki yasaların yorumlanma biçimine adil olmadıkları gerekçesiyle itiraz eden Sokrates'e döner.

Arendt'in Sokrates'e dönüşünü anlamak için, Platon'un diyaloglarında (*Sokrates'in Savunması* ve *Menon*) Sokrates'in düşünme biçimini tanımlamak amacıyla kullanılan iki **metaforu** anımsamamız gerekir. Bunlardan ilki, meşhur "atsineği" metaforu. Sokrates kendisini yurttaşları uykudan uyandıran bir atsineğine benzetir.²³ Erdem, adalet ve iyi kavramlarının anlam ve önemini açıklığa kavuşturacağı beklentisi yaratan Sokratik diyalogların çoğunlukla derin bir muğlaklık duygusuyla sona ermesi ve *aporetik* bir nitelik taşıması bir rastlantı değil. Sokrates'in sorduğu sorularla herkesi

21 Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations", s. 163-166. Arendt'in, bilmek ve düşünmek arasındaki ayrımı dikkat çekerken Kant'ı izledığını hatırlatalım.

22 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, s. 191.

23 Plato, *The Apology (The Last Days of Socrates)*, çev. Hugh Tredennick ve Harold Tarrant, Penguin Classics, Harmondsworth, 1993 [1954], 30e.

şaşkına çevirmesindeki amaç, hakikat diye bellediğimiz sarsılmaz doğruların sanıldığı kadar kesin bir geçerliliğe sahip olmadığını, gözden geçirilmemiş bütün kanaatlerin zamanla birer dogmaya dönüşeceğini kamuya hatırlatmaktır. Nihai hedef bellidir: Yerleşik değerleri sorgulamaksızın gündelik/toplumsal hayatın olağan kaygı ve beklentilerine göre yaşayıp giden yurttaşları normallüğün döngüsünden çıkarmak ve onları eleştirel düşünmeye davet etmek. Sokrates'in başvurduğu ikinci metafor ise kendisine dokunan herkesi çarpan "elektrik balığı" metaforudur.²⁴ Bununla kastedilen işe şudur: Sokrates, ahlak ve politikaya ilişkin yeni bir öğreti ortaya koymaktan ziyade diyalog partnerlerini ve dolaylı olarak tüm yurttaşları bir durup düşünmeye sevk ederek onların zihnine bir tutam şüphe zerk etmek amacındadır. Sokrates ile diyaloga giren herkesin onun sorularıyla afallaması, kafa karışıklığına sürüklenmesi bundandır. Bu bakımdan Sokratik diyalogun estirdiği düşünce fırtınasının felç edici ve hatta yıkıcı bir etkisi vardır: Kemikleşmiş kanaatler ve alışkanlıklarla iman edilmiş inançları çözer, katı olan her şeyi buharlaştırır, onunla tartışmaya tutuşan herkesin hemen her şeyden şüphe duymasına neden olur ve böylelikle onları tıpkı bir elektrik balığının dokunduğu kişiyi çarpması gibi felce uğratar. Her iki metaforun da açıkça gösterdiği gibi eleştirel düşünmenin alametifarikası bu altüst edici yönelimdir. Sokrates, aklımızı eleştirel olarak kullanarak hakikat kılığına bürünmüş dogmatik kanaatleri ve yerleşik değer yargılarını sorgulamaya başladığımızda, sanılanın aksine birçoğunun tutarlılıktan yoksun olduğunu fark edeceğimizi söyler. Bizim tartışmamız açısından burada önemli olan nokta, Sokrates'in düşünme yetisini ve onun neden olduğu sonuçları hep olumsuz terimlerle veya olumsuz bir içerikle tanımlamasıdır: Kendisi ahlak ve politika konusunda her şeyi bilen bir uzman değildir; dahası erdem(ler)in ne anlama geldiğini de bilmemektedir; her şeyi bildiğini sananlar kendisinden daha bilgisizdir; dahası adil olduğunu varsaydığımız değerler ve kurumlar adaletsizliğin aracı hâline gelebilir. Kurucu bir figür olarak Sokrates'in önemi, esasen kişinin kendi zihninde gerçekleşen bu eleştirel düşünme sürecini, "ben" ve "kendim" arasındaki bu sessiz diyalogu

24 Plato, *Meno*, çev. Robert C. Bartlett, Cornell University Press, Ithaca, 2004, 80c-d.

kamusal alana taşıyarak itiraz ilkesini hem ahlak ve politika teorisinin hem de demokrasi kavrayışımızın tam merkezine yerleştirmiş olmasıdır.

Bu radikal sorgulama etkinliği veya düşünce fırtınası karşısında bütün kavram, değer, gelenek ve öğretilerin temelleri sarsılır; bütün görev, yasa, buyruk ve kurumların meşruiyeti şüpheli hâle gelir. Sokrates, diyaloglarında kullandığı yöntem olan diyalektik (*dialegesthai*) vasıtasıyla, bir yandan yurttaşları kendi kanaatlerini sorgulamaya çağırır ve çoğunlukla kendimizden kesinkes emin olduğumuz anlarda beliren kibirli tutumun (*hubris*) kamusal tartışmanın önündeki en büyük engel olduğunu belirtir, diğer yandan bir kanaatler dünyası olan politik yaşamın çok yönlü ve çoğul yapısının ancak böyle bir eleştirel düşünme pratiğiyle fark edilebileceğine ve yaşatılabileceğine işaret eder. Dolayısıyla, Arendt'in de vurguladığı gibi, sosyal ve politik yaşamın olağan akışını kesintiye uğratmayı hedefleyen Sokratik soruşturma tarzı, ilk bakışta her ne kadar felç edici ve yurttaşlık pratiğini aşındırıcı bir etkiye sahipmiş gibi görünse de, aslında hem yargı yetimizi özgürleştirdiği hem de kamusal tartışmaları canlandırdığı için demokrasi kültürü bakımından son derece önemli bir etik ve politik boyutu içinde barındırır.²⁵ Sokrates sorgulanmamış bir hayatın yaşanmaya değmeyeceğini söylediğinde ve eleştirel düşünmeyi kamusal alana taşıdığında, yurttaşları tartışmaya, yapıp ettiklerinin hesabını vermeye ve kendi kanaatlerini başkalarının kanaatleri ışığında sorgulamaya davet etmektedir ki bu da, demokrasi kültürü ve etkin yurttaşlıkla eleştirel düşünme yetisi arasında içsel bir bağ olduğu anlamına gelir.²⁶

Arendt eleştirel düşünme yetisinin yıkıcı olduğu kadar "yaratıcı" bir yanı olduğuna da dikkat çeker. Kişinin yapıp ettiklerinin hesabını kendi kendisine vermesini sağlayan düşünme edimi, zihnimizde bir iç sesin ve dolayısıyla içsel bir diyalogun doğmasına vesile olur. Düşünme, Platon'un Sokrates'i izleyerek belirttiği gibi, esas itibarıyla kişinin kendisiyle ("ben" ile "kendim" arasında) kurduğu bu sessiz diyalogdan başka bir şey değildir. Bu içsel diyalog, hem düşüncelerimin, yargılarımın ve seçimlerimin hesabını kendime vermemi

25 Peter Euben, *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1997, s. 37.

26 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, s. 41.

sağlayan diyalektik bir tartışmanın zihnimde gerçekleşmesini sağlar hem de kendi kişiliğimde bir başka benin filizlenmesine ve vicdanın sesini duymama yol açar. Bu bakımdan vicdan, eleştirel düşünme etkinliğinin harekete geçirdiği bir iç ses; daha doğrusu farklılığın ve ötekinin sesinin zihnimdeki yankısıdır.²⁷ Düşünmeye, dolayısıyla yapıp ettiklerimizin hesabını kendimize vermeye başladığımız andan itibaren hepimizin zihninde içsel bir çoğulluk belirmeye başlar, hepimiz “bir-içinde-iki” hâline geliriz. Bu nedenle Arendt, çoğulluk olgusunun insanlık durumunun temel niteliklerinden biri olduğunun en güçlü ispatının düşünme etkinliğinde bulunabileceğini belirtir.²⁸ Herhangi bir mutlağa atıfla tanımlanmayan, doğrudan doğruya zihnimizdeki düşünme etkinliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkan vicdanın sesi, nasıl eylemde veya yargıda bulunacağımız konusunda bir buyruk veya reçete sunmaz. Vicdanın sesi çoğunlukla olumsuzdur: Bize tek söylediği adaletsizliğin aracı olmamak için nelerden kaçınmamız gerektiğidir.²⁹

İlk kez Sokrates’in açıklıkla ortaya koyduğu bu “seküler vicdan kavrayışı”³⁰ Platon’un *Gorgias* diyalogundaki iki önermede en güçlü ifadesini bulur. Bunlardan ilki: “Haksızlığa uğramak haksızlık yapmaktan daha iyidir.”³¹ Elbette kimsenin haksızlığa uğramadığı bir dünya yaratmak için mücadele etmek en iyisidir. Fakat haksızlık yapmak ve haksızlığa uğramak arasında bir tercihte bulunmam gerekirse, haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramayı tercih etmek daha iyidir. Herhangi bir kişiye haksızlık yapmam durumunda hayatımın geri kalan kısmını haksızlık yapan biriyle geçirmeye mahkûm olacağım demektir. Zira zihnimdeki o sessiz diyalog başladığında, yaptıklarımın tanığı olan o ses bana hep eşlik edecek ve adaletsizliğin aracı olduğumu bana sürekli anımsatacaktır.³²

27 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, s. 183.

28 *Age.*, s. 185.

29 George Kateb de benzer bir noktadan hareketle Sokrates’in ahlak anlayışını yorumluyor. Bkz. George Kateb, “Socratic Integrity”, *Patriotism and Other Mistakes*, Yale University Press, New Haven, 2006, s. 215-244.

30 Dana Villa, *Socratic Citizenship*, Princeton University Press, Princeton, 2001, s. 15.

31 Plato, *Gorgias*, çev. Donald J. Zeyl, Hackett, Indianapolis, 1987, 469b-c.

32 Hannah Arendt, “Some Questions of Moral Philosophy”, *Responsibility and Judgment*, der. Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 2003, s. 90-91. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, “Philosophy and Politics”, *Social Research*, 57, 1990, s. 73-103.

Daha önce de vurgulamış olduğum gibi bu tür bir düşünme faaliyeti özellikle tarihsel kriz anlarında hayati bir politik rol üstlenir. Örneğin Nazi diktatörlüğünde işlenen suçlara iştirak etmeyi şu veya bu şekilde reddedenler Sokrates'in önermesine uygun olarak davranmışlar, yargıda bulunurken her türlü baskıya direnmişler ve suç işleyen bir rejimi desteklemekten kaçınmışlardır. Başvurdukları ölçüt Sokrates'in ilkesidir: Hayat boyu bir katil veya zulme destek veren bir işbirlikçiyle birlikte yaşamaktansa, her türlü riski göze alarak direnmeyi veya en azından sessiz kalmayı ve köşelerine çekilmeyi tercih etmişlerdir.³³ Burada gözden kaçırmamız gereken husus, diktatörlük koşullarında sessiz kalmanın bir pasif direniş veya itaatsizlik biçimi olmasıdır.

Aynı tarz bir akilyürütmenin bir başka örneği ise Sokrates'in ikinci önermesinde karşımıza çıkar: "Kendi kendimle uyuşamayıp çelişkiye düşmektense, akordu bozuk kötü bir lir çalmayı, ahenksiz bir koroyu yönetmeyi ve hatta insanların birçoğuyla fikir açısından çelişmeyi yeğlerim."³⁴ Sokrates'in sık sık başvurduğu tutarlılık ölçütüne burada ahlaki bir anlam ve içerik yükleyerek bir kez daha benzer bir sonuca vardığını görürüz. Kendimle çelişip adaletsizliğin aracı hâline gelmektense, adaletsizliği dayatan buyruk ve yasalara boyun eğmemek, mevcut koşullara hızla uyum sağlayarak düşünme ve yargı yetilerini zulmeden bir rejime teslim eden bir çoğunlukla ters düşmek yeğdir. Dolayısıyla düşünme etkinliği, kişiyi tutarlı davranmaya sevk ederek hem yargı yetisinin bağımsız olarak çalışabilmesinin zeminini hazırlar hem de etik bilincin doğmasına vesile olur. Bu andan itibaren ne herhangi bir ideoloji veya dünya görüşüne sadakat haklılığın ölçütü olabilir, ne de "yalnızca buyruklara itaat ediyorum" veya "yasalara bağlı bir yurttaşım" gibi mazaretler mazur görülebilir.³⁵

Arendt'in belirttiği gibi kişinin ideolojik angajmanı içinde boğulması ve fanatizme saplanması fikirsizliğin veya düşünme yoksunluğunun bir tezahürüdür. Fakat bu hayret verici etik körleşme, Arendt'in zaman zaman okuyucuda yarattığı izlenimin tersine,

33 Hannah Arendt, "Personal Responsibility Under Dictatorship", s. 44-45.

34 Plato, *Gorgias*, 482c.

35 Derinlikli birtartışma için bkz. Fatmagül Bertkay, *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 129, 135.

yalnızca tarihsel kriz anlarıyla sınırlı bir problem değil, sosyal ve politik yaşama özgü daimi bir tehlikedir. Hiçbir toplum bu tehlikeden muaf değildir. Esasen bu, Aristoteles'in *Poetika*'da belirttiği gibi, insan zihninin ve insani varoluşun *mimetik*, eşdeyişle öykünmecî yapısından kaynaklanır.³⁶ Her toplumun şu veya bu düzeyde konformist eğilimler sergilemesi, sosyal ve politik yaşamın *mimetik* bir karakter taşıması bundandır.³⁷ Hatta Tocqueville'in demokrasi teorisinde çığır açan eserindeki uyarısını hatırlayacak olursak, halk egemenliği ve eşitlik ilkelerine dayalı modern demokrasiler de bu tehlikeden pek uzakta değildir. Tam tersine kamuoyu baskısının eleştirel düşünme ve yargı yetisini sıklıkla aşındırması ve 'millî irade' mitinin veya çoğunluk tahakkümünün ifade özgürlüğünü zaman zaman esir alması nedeniyle, modern (kitle) demokrasiler(in) de çoğunluğun kanaatlerine ve siyasi iktidarın buyruklarına hızla uyum sağlama eğilimi epey yaygındır.³⁸ Tocqueville'e göre demokrasilerdeki bir başka tehlikeli temayül ise, gerek demokratik olma iddiasındaki politikacıların gerekse bağımsız ve eleştirel düşüncenin sesi olduğu varsayılan gazeteci, yazar ve entelektüellerin sık sık çoğunluğun tahakkümüne teslim olması ve siyasi iktidarın dalkavukluğuna ("*courtly spirit*") soyunmasıdır.³⁹ Meseleye bu açıdan baktığımızda, Eichmann'da vücut bulan fikirsizlik ve etik körleşmenin sadece totaliter rejimlere özgü olmadığı, demokratik toplumlarda da ortaya çıkabilen bir akıl ve vicdan tutulması olduğu sonucuna varırız.

Sokrates'in genel olarak ahlak ve politika felsefesine ve dolaylı olarak yargı teorisine en önemli katkısı, itiraz ilkesine dayalı "eleştirel yurttaşlığı" keşfetmiş olmasıdır.⁴⁰ Sosyal ve politik yaşamı seküler ve etik bir perspektiften yargılamak, ancak, mevcut gerçekliğe belirli bir mesafeden bakmakla, siyasal iktidar tarafından dayatılan buyrukları ve/veya çoğunluk tarafından onaylanan kanaatleri sorgulamakla mümkün. Bu bakımdan düşünme yetisinin yurttaşlık

36 Aristotle, *Poetics*, çev. Malcolm Heath, Penguin Books, Harmondsworth, 1996, 48b.

37 Dana Villa, *Socratic Citizenship*, s. 21.

38 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, çev. Arthur Goldhammer, The Library of America, New York, 2004, s. 491-493.

39 *Age*, s. 293-298.

40 Dana Villa, *Socratic Citizenship*, s. 2-5.

pratiğine dozunda ama hayati bir yabancılaşma efekti kattığını söyleyebiliriz. Eleştirel düşünmenin bir yan etkisi olarak ortaya çıkan vicdan, eleştirel yurttaşlığın da temelidir. Vicdanın sesi olmadan eleştirel yurttaşlık düşünülemez; eleştirel yurttaşlık olmadan yargı yetimizin bağımsız olarak işleyebilmesi olanaksızdır. Sokrates'in, politikayı doğru biçimde icra eden kişinin asıl kendisi olduğunu söylerken kastettiği,⁴¹ düşünsel ve eleştirel bir boyutu ve dolayısıyla itiraz ilkesini içinde barındırmayan bir demokrasinin, asla tam manasıyla –adil ve tartışmacı– bir demokrasi olamayacağıdır.⁴² İtiraz ilkesine dayalı “eleştirel düşünce esas itibarıyla anti-otoriterdir” ve “ne kadar çok insan [bu eleştirel sorgulama sürecine] katılırsa, o kadar iyidir.”⁴³ İtaatin itirazı boğduğu her toplum, itiraz hakkının aşıldığı her demokrasi güçlü yozlaşma ve otoriterleşme sinyalleri verir. Fikirsizliğin kitleselleşecek denli yaygınlaşması ise bu eğilimin varabileceği en uç ve en tehlikeli noktadır.

TARTIŞMA İLKESİ VE GENİŞLETİLMİŞ ZİHNİYET

Buraya kadar yapmış olduğumuz tartışmada düşünme becerisinin yargı yetisini özgürleştirici etkisinden, bir başka deyişle yargı yetisinin bağımsız olarak işleyebilmesinin eleştirel düşünebilmekten geçtiğinden söz ettik. Bu bölümde Arendt'in yargı teorisinin ikinci bileşeni olan tartışma ilkesini ve bu ilkenin etik ve politik önemini ele alacağız.

41 Plato, *Gorgias*, 521d.

42 Tam bu noktada Hegel'in önemli saptamasını hatırlayalım: Hegel, Sokrates'in adalet arayışının (veya itiraz ilkesine dayalı eleştirel yurttaşlığın) Antik Yunan'ın politik evreninde bir karşılığı olmadığını, bu eleştirel tutumun ancak moderniteyle birlikte etik yaşam dünyasının (*Sittlichkeit*), eşdeyişle bütün kurum ve pratikleriyle sosyal ve politik yaşamın merkezine yerleştiğini belirtir. Bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, der. Allen Wood, çev. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, §138 ve §274. Arendt'in modernliğin etik ve politik bakımdan büyük önem taşıyan bu ayırıcı niteliğini vurgulamaktan ısrarla kaçınılmasında, Kant'a olan düşünsel yakınlığını da dikkate alırsak, dikkat çekici ve anlaşılması güç bir yan var. Bu, “Arendt'in gönülsüz modernizmi” ifadesinin ne kadar yerinde bir saptama olduğunun da güçlü bir kanıtı, bkz. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, California, 1996.

43 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, s. 38-39.

Arendt'e göre yargı yetisi, etik ve politik bir yetidir. Etik bir yetidir çünkü haklıyı haksızdan ayırma becerisidir. Fakat aynı zamanda insanın zihinsel yetileri (düşünme, isteme, yargılama) arasında en politik olanıdır çünkü yargı yetisi, her şeyden önce, fenomenal bir dünya olan politikanın mayasını oluşturan çoğul kanaatleri, sözler ve edimleri, tikel durum ve olayları verili bir evrensel kuralın altına yerleştirmeden kendi özgüllükleri bağlamında yargılayabilme, başka bir deyişle tikelden evrensele ulaşma yeteneğidir. Yargıda bulunmak, "dünyayı başkalarıyla paylaşma" deneyiminin ve çoğulluktan müteşekkil bir kanaatler evreni olan kamusal yaşamın en önemli etkinliklerinden biridir. Çünkü yargı yetisi, sözleri ve eylemleriyle kamusal dünyada görünen aktörlerin müşterek dünyayı ilgilendiren konularda nasıl karara varacakları ve hangi amaçları gözetecekleriyle ilgilidir. Bu bakımdan yurttaşlık pratiğinde hayati bir rol oynar ve Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda ortaya koyduğu eylem anlayışı ile *Devrim Üzerine*'deki cumhuriyetçilik kavrayışını tamamlayıcı bir yönü söz konusudur.

Arendt'in gerek yargılamanın içeriğini oluşturan fenomenal dünyanın karmaşıklığını ve kanaatlerin çoğulluğunu vurgulaması gerekse yargılamanın tikelden evrensele ulaşma yetisi olduğu konusundaki ısrarı, kendi yargı teorisinde Kant'ın ahlak ve politika felsefesini neden izlemediğine ilişkin önemli ipuçları sunar. Bilindiği üzere Kant'ın hem ödev etiğinin omurgasını oluşturan hem de politika felsefesine yön veren normatif ilke, evrensel geçerliliğe ve bağlayıcılığa sahip olabilecek normları saptamak amacını taşıyan "kategorik imperatif"tir: "Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun."⁴⁴ Dolayısıyla Kant için etik yargılama, tikel durum ve eylemleri, evrensel bağlayıcılığı haiz bu evrensel ahlak yasasına atıfla değerlendirmekten ibarettir. Bu bakımdan "Nasıl eylemde bulunmalıyım?" sorusuna Kant'ın vermiş olduğu cevap, "pratik akla atıfla temellendirilmiş bu evrensel ahlak yasasına uygun olarak eyle!"dir. Ahlaki yargılar, eyleme yön vermesi şart koşulan

44 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 31.

ahlak yasası evrensel bir ilke olarak verili olduğu için, Kantçı terimlerle ifade edersek “belirleyici yargı”lardır.⁴⁵

Arendt’in Kant’a iki temel itirazı vardır. Bunlardan ilki, Kant’ın ahlak felsefesinin, yargılama esnasında verili olan bir buyruğa uymayı esas almasıdır. Bir başka deyişle, yasaya itaat Kant’ın ahlak felsefesinin ayırıcı niteliğidir. Oysa Arendt’in Eichmann’da gördüğü problem tam olarak budur: Eichmann ve onun gibi davranan daha pek çok insan genel kabul gören yasalara ve yukarıdan dayatılan buyruklara sorgusuz sualsiz uyarak zulmeden bir rejimi desteklemiş ve adaletsizliğin aracı haline gelmiştir. Birçok kişide gözlemlenen yargı tutulması, sanki yargılama “öğrenilmiş veya doğuştan gelen birtakım kuralların tikel durumlara otomatik olarak uygulanması”ndan ibaretmiş gibi hareket etmekten, sadakatle izlenen kuralların neden olduğu trajik sonuçların sorumluluğunu üstlenmemekten ve “bir değer sisteminin [veya buyruğun] yerine [onunla taban tabana zıt olan] bir başkasını koymak”tan kaynaklanır.⁴⁶ Dahası modern yaşamın her sahasına sirayet eden bürokratik ve teknokratik örgütlenme biçimi, sorumluluk üstlenmeme ve kural veya buyrukları yargılamama eğilimini iyiden iyiye körüklemektedir ki, kitleselleşerek yaygınlaşan bu etik ve politik kayıtsızlık karşı karşıya olduğumuz en büyük tehlikelerden birisidir. Emirlere ve kurallara uymak âdeta, yargılamaktan kaçınmanın ve dünyada olup bitene karşı sorumluluk almamanın mazereti haline gelmiştir.⁴⁷

Arendt’e göre Eichmann’ın hayatı boyunca, Hitler’in liderliğine ve Nasyonel Sosyalizmin buyruklarına rıza gösterdiğinde bile, Kant’ın ahlak yasasına uygun olarak hareket ettiğini söylemesi ve Kant’ın kategorik imperatifine uymanın devletin mevcut yasalarına itaat etmeyi gerektirdiğini öne sürmesi, yalnızca Eichmann’a özgü

45 Benhabib, kategorik imperatifin her bir spesifik duruma nasıl uygulanabileceğinin zorunlu olarak düşünümsel bir boyut taşıdığını, dahası Kant’ın da bunu yadsımadığını ve etik yargılamada geçerli olan akılyürütme tarzının belirleyici yargıdakiyle bire bir aynı olmadığına dikkat çektiğini (*Pratik Aklın Eleştirisi*’nde) belirtir: Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 187. Ayrıca bkz. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 58-62.

46 Hannah Arendt, “Personal Responsibility Under Dictatorship”, s. 44.

47 Ronald Beiner, “Interpretive Essay”, s. 113.

bir kafa karışıklığının değil, fakat aynı zamanda Kant'ın ahlak felsefesindeki temel bir problemin de göstergesidir.⁴⁸ Demek ki içeriği veya amacı ne olursa olsun herhangi bir buyruğa veya yasaya uymak ve her bir tikel duruma ilişkin yargımızı ezbere vermek, ne haklıyı haksızdan ayırmak ne de politik hayatın karmaşık yapısını doğru bir şekilde yargılayabilmek için sağlam bir başlangıç noktası teşkil etmektedir. Kaldı ki Kant'ın yasaya itaat vurgusunun kapsama alanı ahlak felsefesiyle sınırlı kalmamış, onun hukuk ve politika teorisine de derinden derine etki etmiştir. Bunu görebilmek için *Hukuk Öğretisi*'ndeki (*Rechtslehre*), hükümet politikalarına itaatsizliğin kategorik olarak hem devlet egemenliği hem de özgürlükle çelişen yıkıcı bir eylem olarak betimlendiği pasajları hatırlamak yeterli olacaktır.⁴⁹ Sivil itaatsizliği hem anayasal krizleri aşmaya yönelik adalet reformlarının hem de etkin yurttaşlık pratiğinin vazgeçilmez bir aracı ve hatta (Amerikan) cumhuriyetçiliğinin(in) alametifarikası olarak gören Arendt'in, kendi yargı teorisinde Kant'ın ahlak ve politika felsefesine sırtını dönmesinde şaşırtıcı bir yan yok: "Şu habis itaat sözcüğünü etik ve politik düşünce lüğatimizden söküp atabilseydik çok kazançlı çıkardık."⁵⁰

Arendt'in ikinci itirazı ise Kant'ın ahlak felsefesinin temelini oluşturan düşünme biçiminin, politik hayatın ayırıcı niteliği olan çoğulluğu gözeten diyalojik bir yapıya sahip olmamasıdır. Çoğulluktan söz açtığımızda, Arendt'in politika felsefesine baştan sona rengini veren bir noktayı, hakikat ve kanaat arasındaki kavramsal ayrımı hatırlamamız gerekir. Yargılama, gerek kamusal yaşamla ilgili pratik bir etkinlik olması, gerekse ileri sürdüğü geçerlilik iddiaları bakımından, bir hakikat (eşdeyişle rasyonel veya olgusal bilgi) sorunu olmayıp doğrudan doğruya politikanın mayasını oluşturan kanaatlerle ilgilidir.

48 Bu konuyu daha detaylı olarak ele alan bir tartışma için bkz. Bryan Garsten, "The Elusiveness of Arendtian Judgment", *Politics in Dark Times*, der. Seyla Benhabib, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 316-341.

49 Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 95-98. Ayrıca bkz. Immanuel Kant, "On the Common Saying: 'This May Be True In Theory, But It Does Not Apply In Practice'", *Political Writings*, der. Hans Reiss, çev. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 79-86.

50 Hannah Arendt, "Personal Responsibility Under Dictatorship", s. 48.

“Bütün hakikatler (...) anlaşma, çekişme, kanaat veya rıza konusu olmamak gibi ortak bir özelliğe sahiptirler (...) ve tartışmaya meydan vermezler. Oysa tartışma, politik yaşamın tam da özünü oluşturur. Politika penceresinden bakıldığında hakikatle iştigal eden düşünce ve iletişim tarzları hükmedicidir; başka insanların kanaatlerini hesaba katmaz. Halbuki kanaatleri hesaba katmak politik düşünmenin en temel niteliğidir.”⁵¹

Sorun şu ki, gerek politik aklın yetileri arasında yer alan kanaat ve yargının gerekse etiğin bu tartışmacı veya söylemsel yapısı, Kant’ın ahlak felsefesi de dahil olmak üzere, “politik ve felsefi düşünce genleşince neredeyse tamamen göz ardı edilmiştir.”⁵²

Arendt *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde ise her iki itirazını da bertaraf eden bir başka düşünme biçimi olduğuna dikkat çeker ki, kendi yargı teorisine ilham veren düşünsel kaynak da üçüncü *Kritik*’te örtük biçimde bulunduğunu öne sürdüğü “Kant’ın yazılmamış politika felsefesi”dir. Kant, söz konusu eserin “Estetik Yargının Eleştirisi” başlıklı birinci bölümünde, ahlak felsefesinde geçerli olan belirleyici yargıdan ayrılan ve “düşünümsel yargı” olarak adlandırdığı bir başka yargılama türünü ele alır: Karşı karşıya kaldığımız tikel bir durumun altına yerleştirilebileceğimiz evrensel ilkenin bize sunulmamış olduğu durumlarda, diğer bir deyişle tikelden hareketle düşünüp taşınarak evrensele ulaşmaktan başka bir çaremiz olmadığında, yargımız düşünümseldir.⁵³ Arendt’e göre Kant’ın buradaki tek ve en büyük yanılığı, düşünümsel yargıyı sadece estetiğin konusuymuş gibi takdim etmesi ve onun etik ve politik önemini fark edememesidir.

Halbuki düşünümsel yargı, salt estetik alana hapsedilemeyecek bir akılyürütme biçimidir çünkü kamusal meseleleri etik ve politik bakımdan didikleyip değerlendirirken de başvurduğumuz bir dü-

51 Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, Harmondsworth, 1977 [1961], s. 240-241. Türkçede: *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 288, 290.

52 Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, Harmondsworth, 1990 [1963]), s. 229. Türkçede: *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 308.

53 Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, çev. Paul Guyer ve Eric Matthews, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 89-230.

şünme yoludur. Yargıda bulunmak imgelem (muhayyile) gücünün kullanılmasını gerektirir ki bu da, kamusal dünyada cereyan eden olayların farklı cephelerden nasıl görüldüğünü tahayyül edebilme becerisinden başka bir şey değildir. Arendt bu düşünme modelini “temsili düşünme” veya Kant’i izleyerek “genişletilmiş zihniyet” olarak tarif eder.⁵⁴ Yargıda bulunmak, “kendini başka herkesin yerine koyarak düşünebilme” becerisidir. Burada hedeflenen, bir yandan yargı hükümlerimizin tıpkı kanaatlerimiz gibi iknaya dayalı olduğunu göstermek ve yargılamaya özgü geçerliliği aktörler arası iletişimde temellendirmek; diğer yandan politik yaşamdaki etkileşimin (hem yargıda hem de eylemde bulunurken) başkalarının kanaatlerini hesaba katmaya, kendimize belli bir mesafeden bakmaya ve kamusal meseleleri olabildiğince tarafsız bir gözle değerlendirmeye bağlı olduğunu vurgulamaktır. Yargımızın gücü, başkalarıyla potansiyel bir anlaşmaya dayanır çünkü yargı yetisine özgü akilyürütme biçimi, düşünme yetisinden farklı olarak, “ben ile kendim arasındaki sessiz diyalog” değildir. Yan etkisi vicdan olan ve itiraz ilkesine dayalı düşünme yetisi, daha önce belirttiğim gibi, eleştirel düşünme ve tutarlılık gerektirir; yargı yetisi ise her şeyden önce kamusal dünyaya ilişkin yargılarımızda başkalarının kanaatlerini dikkate almayı icap ettirir.⁵⁵ Herhangi bir kamusal meseleye ilişkin yargımızı dile getirirken, kendimizi belli bir anlaşmaya varmak zorunda olduğumuz başkalarıyla farazi bir iletişim veya ikna sürecinde buluruz; yargımız, geçerliliğini bu ikna sürecinden alır.

Hiç şüphesiz bu, her kamusal tartışmanın bir görüş birliğiyle sonuçlanacağı anlamına gelmez. Vurgulanmak istenen daha ziyade yargımızın gücünün, kanaatlerimizin geçerliliği konusunda başkalarını ikna edip edemediğimize bağlı olduğudur. Elbette kanaat tanımını gereği kişisel veya özneldir; dolayısıyla kanaatler dünyası olan politik yaşam daima bir çoğulluğu içinde barındırır çünkü her bir insanın farklı bir hikâyesi vardır ve herkes paylaşılan ortak dünyaya farklı bir pencereden bakar. Fakat kamusal alanda başkalarını ikna etme kaygısıyla eylemde veya yargıda bulunmaya başladığımız andan itibaren başkalarının kanaatlerini de hesaba

54 Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, s. 175, §40.

55 Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 191.

katmak; kendimizi durduğumuz noktadan kopararak başkalarının yerine koymak; kısacası, “temsili düşünmek” zorundayızdır. Bu bakımdan politik düşünce, kökeni çoğunlukla Machiavelli’ye izafe edilen güç istencinden farklı olarak, temsili olmak zorundadır; bir başka deyişle “belli bir meseleye farklı bakış açılarından bakarak, o sırada orada bulunmayan kimselerin bakış açılarını kafamda canlandırarak” düşünebilme yeteneğine dayalıdır.⁵⁶ Arendt’i bütün politika felsefesi geleneği içinde benzersiz kılan hususlardan biri, hatta belki de en önemlisi, etik ve politik aklı genişletilmiş zihniyetle özdeşleştirmiş olmasıdır. Burada en can alıcı nokta, temsili düşünmenin ne bir duygusal hassasiyet veya empati ne de çoğunluğun kanaatlerini körü körüne izlemek anlamına geldiğidir. Şimdi birçok bakımdan son derece çarpıcı olan, tartışma ilkesi olarak adlandırdığım bileşenin Arendt’in yargı teorisindeki merkezi rolünü hiç kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde gösteren şu pasajı dikkatle gözden geçirelim:

“Bir meseleyi zihnimde tartarken ne kadar çok insanın bakış açısını kafamda canlandırır ve şayet onların yerinde olsaydım nasıl hisse-deceğimi ve düşüneceğimi ne kadar iyi tahayyül edebilirsem, temsili düşünme yetim de o kadar güçlenecek, nihai kararlarımın, yani kanaatimin geçerliliği de o kadar fazla olacaktır. (...) Bu kanaat oluşum sürecini belirleyen, başka kişilerin yerini alarak düşünen ve aklını kullanan kimselerdir; imgelemin bu biçimde kullanılabilmesinin

56 Nilgün Toker Kılınç, Arendt’in politik sorumluluk anlayışını ele aldığı makalesinde, temsili düşünmeye dayalı politik etiği, “yurttaşlık etiği” olarak adlandırıyor: bkz. Nilgün Toker Kılınç, “Hannah Arendt’te Politik Sorumluluk: Yurttaş Sorumluluğu”, *Politika ve Sorumluluk*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 141-146. Bunun son derece isabetli bir saptama olduğu kanısındayım. Öte yandan çok keskin bir etik-politika ayrımını (ki Arendt’in Eichmann Davasından önce kaleme aldığı birçok metinde karşımıza çıkar) bütünüyle kabul etmenin, bizi vicdanın veya vicdani tutarlılığın hiçbir politik önemi olmadığı sonucuna götüreceği kaygısını taşıyorum. Kuşkusuz, Arendt bu ısrarından tamamen vazgeçmiyor, fakat bu katı tutumun Eichmann Davasından sonra epey yumuşadığını, özellikle yargı teorisinde vicdani tutarlılık meselesinin merkezi bir yer tuttuğunu gözden kaçırmamak gerekir. Daha önce de vurguladığım gibi eleştirel düşünmenin yan etkisi olarak ortaya çıkan vicdan, belki tek başına bu dünyayı daha iyi bir dünya hâline getiremez, fakat vicdanın eleştirel yurttaşlığın temeli olduğu ve yargı yetisinin bağımsızca işleyebilmesinde hayati bir rol üstlendiği de yadsınamaz.

yegâne koşulu tarafsız olmaktır, yani kendi özel çıkarlarından kurtulmuş olmak. (...) Şüphesiz bunu yapmayı reddedebilir ve yalnızca kendi çıkarlarına ya da mensubu olduğum grubun çıkarlarına dayanan bir kanaat de geliştirebilirim; aslına bakılırsa son derece sofistike kimseler arasında bile, yargıda bulunma konusunda zaafiyet ve imgelemden yoksunluk yüzünden kendini iyiden iyiye belli eden kör inattan daha sık rastlanan bir şey yoktur. Fakat herhangi bir yargının olduğu gibi herhangi bir kanaatin niteliği de sahip olduğu yansızlık derecesine bağlıdır.”⁵⁷

Kanaatler gibi yargılar da geçerliliklerini karşılıklı anlaşma ve rızadan alırlar. Her ikisi de söylemseldir, bir başka deyişle temsili düşünme yoluyla meydana gelir, konuşma ve ikna aracılığıyla başkalarına iletilirler. Çoğulluğa dayalı demokratik bir politik toplulukta önemli olan, yurttaşların kamusal tartışmalarda kendi düşüncelerini sorgulayabilmesi ve başkalarının sesine kulak verebilmesidir. Fatmagül Berktaş’ın son derece isabetli ve güzel ifadesiyle, kamusal tartışma, “belli bir durumu en iyi biçimde ben ele alıyorum iddiasıyla değil, bir işitme eylemiyle, *bir çağrıya cevap vermekle başlar*.”⁵⁸ Böyle bir ölçülülük, esneklik ve açıklık sergileyebilmek, hem kendi yargı ve kanaatlerimizin haklılığını sınamak hem de başkalarının yargı ve kanaatlerindeki haklılık payını ortaya çıkarabilmek için elzemdir. Antik Yunan’dan beri en hakiki politik erdemlerden birinin ılımlılık, eşdeyişle “sınırlar içinde kalma” erdemi olması boşuna değildir. Öte yandan en tehlikeli politik kusur ise *hubris*, eşdeyişle sınır tanımazlık, aşırılık ve had bilmezliktir.⁵⁹ Yargılarımızın geçerliliğinin onların “tarafsızlık” derecesine bağlı olması, kanaatlerimizi kişisellik veya öznellikten tamamen arındırmak gerektiği anlamına gelmez. Kaldı ki böyle bir arındırma, özellikle demokratik ve çoğulcu bir toplumda, ne mümkündür ne de makbul. Tarafsızlık terimiyle asıl vurgulanmak istenen nokta, kamusal tartışmanın başkalarını

57 Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 241-242, (*Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 290-291).

58 Fatmagül Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 128.

59 Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, s. 191. Türkçede: *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 263.

ikna etmek kadar onların sesini dinlemeyi, kendi kanaatlerimizi bağımsızca ifade etmek kadar onları başkalarının bakış açısından sorgulayabilmeyi gerektirdiğidir. Ancak bu şekilde paylaşılan ortak dünyayı kendi öznel bakış açımızı aşan, başkalarının kanaatlerini de dikkate alan daha kapsayıcı bir perspektiften görebilmek ve değerlendirebilmek söz konusu olacaktır. Bu bakımdan demokratik bir cumhuriyette etkin yurttaşlık pratiği, eylemde bulunan birer aktör olmak kadar kendi sözlerimizi ve edimlerimizi belli bir eleştirel mesafeden yargılayabilen birer seyirci olabilmemize, bir başka deyişle aktör ve seyirci rollerini, dönüşümlü veya eş zamanlı olarak, üstlenebilmemize bağlıdır. Daha önemlisi kamusal tartışmalarda geçerlilik kazanabilmek için yargı ve kanaatlerimizin kendi özgüllüklerinden belli bir genelliğe yükselebilmesi gerekir ki bu da, asgari müştereklerde birleşme ile kabildir. Peki ama böyle bir uzlaşma, kavramın en geniş manasıyla çoğulluk olgusunun damgasını taşıyan modern toplumda nasıl mümkün olacaktır?

Tartışmamızın son bölümünde değindiğimiz birçok tema, Kant'ın üçüncü *Kritik*'inin yanı sıra ve belki de ondan daha fazla, Aristoteles'in etiğini ve politika felsefesini akla getirmektedir. Yargıda bulunurken özgül koşulları/bağlamı dikkate almanın zorunluluk arz etmesi; konuşma, ikna ve yargılamanın politik yaşamın asli unsurları olması; kamusal tartışmalarda kısmi veya özel çıkarlardan belli bir genelliğe ("ortak iyi"ye) yükselmek gerektiği; bütün bunlar Aristoteles'in *phronēsis* anlayışını çağrıştırmaktadır.⁶⁰ Nitekim Arendt'in kendisi de "Kültürdeki Kriz" başlıklı makalesinde bu düşünsel akrabalığa dikkat çeker. Bununla birlikte söz konusu metinde Aristoteles'e yapılan atıflar geçerken değinilen iki genel saptamayla sınırlıdır. Ronald Beiner tarafından yayıma hazırlanan yargılama üzerine ders notlarındaysa, Aristoteles'in etiğinin veya *phronēsis* anlayışının herhangi bir felsefi ağırlığı söz konusu değildir. Bilakis Albrecht Wellmer'in de vurguladığı gibi Arendt, Aristotelesçi öncüllerden yola çıkarak hiçbir biçimde Aristotelesçi sayılamayacak bir sonuca varmaktadır.⁶¹ Yargı yetisi tamamen, formel

60 Özellikle bkz. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. Robert C. Bartlett ve Susan D. Collins, The University of Chicago Press, Chicago, 2011, 1138b20-1145a10.

61 Albrecht Wellmer, "Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason", s. 34.

ve içeriksiz bir şekilde tanımlanan, âdeta düzenleyici bir tartışma ilkesi işlevi üstlenen temsili düşünme veya genişletilmiş zihniyet kavramına dayandırılmıştır. Dolayısıyla her ne kadar sonlandırmamış olsa da ana hatlarıyla ortaya konmuş olan yargı teorisi, lafzında değilse bile özünde Kantçı bir yaklaşımın tezahürüdür. Belli ki Arendt, tam manasıyla Aristotelesçi bir bakışı kendi yargı teorisi için uygun bir hareket noktası olarak görmemektedir. Peki ama neden? Bunun en önemli nedeni bir önceki paragrafın sonunda yönelttiğim soruda gizli. Aristoteles'in *phronēsis* anlayışı, Antik Yunan'ın politik evreni ve etik yaşam dünyasına özgü pratikler/erdemler üzerine kuruludur. Belli bir iyi yaşam kavrayışına dayalı olduğundan Arendt'in (ve modernliğin) çoğulluk anlayışıyla bağdaşmayan bir yaklaşımdır burada söz konusu olan. Oysa Arendt, tek bir iyi yaşam modeli etrafında sıkı sıkıya kenetlenmiş bir törel topluluğun veya monist bir *ethos*'un, daha açık ifade etmek gerekirse Aristotelesçi bir komüniteryanizmin çağdaş bir yargı teorisinin veya politik etiğin temelini oluşturamayacağını farkındadır.⁶² Tam anlamıyla Aristotelesçi bir monist etik anlayışa dönüşün, *bugüne* ve *bu dünyaya* yüz çeviren beyhude bir kaçıştan, yersiz bir nostaljiden öte bir anlamı olmayacaktır.

Arendt'in yargı teorisinin başlangıç noktası, bir önceki bölümde de vurguladığım gibi, itiraz ilkesi ve eleştirel düşünmedir. Böyle bir eleştirel yönelime sahip bir yargı teorisi, bir yandan yargılamanın bağlamsallığını dikkate almak, diğer yandan çoğulluktan yola çıkan formel ve prosedürel bir tartışma ilkesini ortaya koymakla yetinmek zorundadır. Bu formel tartışma ilkesi ise yargıda bulunurken "meseleleri sadece kendi bakış açısından değil, kendini başka herkesin yerine koyarak düşünebilme" becerisi olarak tanımlanmıştır. Kuşkusuz, demokratik bir cumhuriyette politik yaşamı ilgilendiren konularda hangi kararların alınacağı veya hangi spesifik normatif ilkelerin gözetileceği bizzat yurttaşların tasarrufundadır. Bu bakımdan Arendt'in yargı teorisi, belli bir tözel normatif ilkeyi saptamaktansa, herhangi bir normatif ilkenin kamusal tartışmalar yoluyla nasıl belirlenebileceğine ilişkin bir üst normu

62 Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, s. 165.

veya ilkeyi ortaya koymakla yetinmektedir. Modernliğin demokratik tahayyülüne ve Arendt'in cumhuriyetçiliğine uygun bir politik etik; eleştirel düşünme ve itiraz hakkından taviz vermeyen, çoğulluk ve temsili düşünmeye dayalı tartışma etiğidir.⁶³ "Din, gelenek ve otorite üçlüsü"nün geri döndürülemez çöküşünden, bir başka deyişle politik meşruiyet ve uzlaşmanın temeli olmaktan büsbütün çıkışından sonra kamusal alanda eylemde veya yargıda bulunurken bize kılavuzluk edebilecek ilke, işte bu tartışma ilkesi, eşdeyişle temsili düşünme yetisidir.

SONUÇ

Çalışmaya Arendt'in Eichmann'da gördüğü fikirsizlik halinin modern zamanlarda iyice belirginleşen bir tutulmanın, yargı yetisinindeki krizin bir tezahürü olduğunu vurgulayarak giriş yapmıştım. Arendt'in yaklaşımının belki de en vurucu yanı, son derece sıradan insanların akılalmaz kötülüklerin aracı ve korkunç suçların tetikçisi haline gelebileceğini göstermiş olmasıdır. Birçok tartışmaya konu olmuş "kötülüğün sıradanlığı" tabirini, Richard Bernstein'ın da belirttiği gibi, bu bağlamda değerlendirmek gerekir.⁶⁴ Burada

63 Kuşkusuz, tartışma etiği dediğimizde Habermas'ın iletişim teorisi ve ahlak felsefesi akla geliyor. Habermas'ın kendisi de hem Arendt'e olan borcunun altını çizmiş hem de kendi yaklaşımının Arendt'inkinden epey farklılık arz ettiğine dikkat çekmiştir: Jürgen Habermas, "Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research*, 44, 1977, s. 211-230. Arendt'in genişletilmiş zihniyet kavramının, Habermas'ın çok güçlü bir evrensellik ve rasyonalizm vurgusu taşıyan tartışma etiğiyle pek bağdaşmadığını öne süren iki değerlendirme için bkz. Dana Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton, 1999, s. 89-90 ve Bryan Garsten, "The Elusiveness of Arendtian Judgment", s. 331-333.

64 Boğazına kadar ırkçılığa ve Nazi ideolojisine batmış bir üst düzey bürokratin, sistematik bir şekilde uygulamaya konan Yahudi Soykırımı'nın başlıca sorumlularından birinin, gözü dönmüş bir canavar olmadığını ve sadece fikirsizlikten muzdarip olduğunu söylemek, üstüne üstlük "kötülüğün sıradanlığı"ndan dem vurmamak, totalitarizmin sebep olduğu yıkımı ve kötülükleri hafife almak anlamına gelmez mi? Arendt'in Eichmann portresinin gerçeği yansıtmadığı, elindeki sınırlı veriden ve kısmen yanlış varsayımlardan yola çıkarak hatalı sonuçlara vardığı dile getirilmiştir. Çizdiği portre, Eichmann'ın kişiliğinin ve tutumunun tamı tamına doğru bir betimlemesi olmayabilir. Bununla birlikte Arendt'in yaklaşımının esas çarpıcı yanı, yaygın olarak gözlemlenen bir krize ışık tutmasıdır. Bkz. Richard Bernstein, "Thought-Defying Evil", *Public Seminar*, 1 (1), <http://www.publicseminar.org/2013/09/thought-defying-evil>.

asıl dikkat çekici nokta, söz konusu krizin arka planında devlete ve siyasi iktidarın buyruklarına koşulsuz itaatin, kabileye veya çoğunluğun tahakkümüne sadakatin yer almasıdır. Bu muazzam ve yaygın uyum kabiliyeti sebebiyledir ki, tarihsel deneyimlerimizin de gösterdiği gibi, pek çok insan otoriter veya totaliter eğilimler sergileyen rejimlere “sanki yeni bir sofra adabına uyar gibi” kolaylıkla ayak uydurabilmiştir. Fikirsizlik; vicdani tutarlılık, eleştirel düşünme ve itiraz kabiliyetinin, dolayısıyla eleştirel yurttaşlık pratiğinin aşına aşına tamamen körelmesinden başka bir şey değildir. Oysa yine tarihsel deneyimlerimizin doğruladığı gibi zorbalığa direnenler ekseriyetle, sosyal ve politik yaşamı “bağımsızca yargılayabilmeye cüret eden” ve uyum sağlamayı reddeden iflah olmaz “şüpheciler” olmuştur.⁶⁵ Vicdani tutarlılık, şüphe duyma ve itiraz etme hasletlerinden feragat eden çoğunlukların, şiddet ve fanatizmin kara deliğine hızla yuvarlanabildiğine 20. yüzyıl boyunca defalarca tanık olduk.

Yargı yetisindeki krizin demokrasi kültürü açısından önem taşıyan bir başka tezahürüyse yalnızca totaliter rejimlerde değil, başta Türkiye olmak üzere demokratik olma iddiasındaki birçok toplumda da sık sık karşımıza çıkan zihin daralmasıdır. Kimi zaman sosyal atomizasyon ve politik örgütsüzlük nedeniyle pek çok kişinin öznel çıkarlarının ötesini görememesi; kimi zamansa millî ve dinsel aidiyetlere veya dünya görüşlerine sadakatin yol açtığı aşırı kutuplaşma sebebiyle geniş kesimlerin temsili düşünme yetisini neredeyse tümünden yitirmesi, ortak dünyanın ve kamusal yaşamın parçalanmasını da beraberinde getirmektedir. Kendisini başkalarının yerine koyarak düşünemeyen, kendi kanaatlerini başkalarınıninkilerle mukayese ederek sınıyamayan ve başkalarının kanaatlerindeki haklılık payını görmemekte ısrar eden bir topluluğun, gerek kamu olma vasfını yitirmesinde gerekse bir fanatizmden diğerine sürüklenmesinde şaşırtıcı bir yan yok. Böyle bir topluluk, kendi geçmişi ve bugünüyle layıkıyla yüzleşemeyeceği gibi genişletilmiş zihniyetin epey uzağına düşerek her tür çoğulluğu ve muhalefeti hep bir ihanet ve bölünme işareti olarak görecektir. İtiraz gücü ve eleştirel yurttaşlığın itaatle boğulduğu, çoğulluğun

65 Hannah Arendt, “Personal Responsibility under Dictatorship”, s. 44.

ve vicdanın sesinin susturulduğu, sözün kısası zihinlerin daraldığı ve yargı yetisinin tutulduğu bir ülkede demokratik cumhuriyetçiliğin hayata geçirilebilmesi imkânsızdır. Arendt'in yarım kalmış yargı teorisinin önemi, demokratik cumhuriyetçiliğin etik boyutuna dikkat çekmiş olmasıdır.

YARGI VE POLİTİKA

Çağdaş Bir Politik Yargının İmkânının Koşulları

Hakan Çörekçioğlu

Yargı (yetisi) ... insanın zihinsel yeteneklerinin en politik olanıdır.

Hannah Arendt, *The Life of the Mind*

Çağdaş demokratik yapılarda, politika felsefecileri ve teorisyenleri tarafından uzun zamandır dile getirilen bir durum söz konusudur: politik alanın buharlaşması ve politikanın işlevini gittikçe kaybetmesi. Bu tespitten biliyoruz ki, yapısı gereği politik olan sorunlar karşısında kamusal düşünüp taşınma (*public deliberation*), fikir alışverişi ve tartışma gibi ortaklaşa karar alma süreçleri yerini kurumsal yargı mekanizmalarına bırakmaktadır. Başka bir deyişle, günümüzde politik süreçlerin işlevini kaybetmesiyle ortaya çıkan boşluğu, yasa merkezli işleyen bilimsel, hukuksal ve ahlaksal kurumlar doldurmaktadır. Bu tür yargı mekanizmalarında tanımı gereği yegâne olan ve örnek niteliğinde yeni bir yargılama edimine ihtiyaç duyan politik meseleler veya görüngüler mevcut yasalara, kurallara ve ilkelere otomatik olarak bağlanmaktadır. Daha felsefi terimlerle ifade edersek, tikel, onun kendine has yapısını göz ardı etme pahasına, bir tümel altına yerleştirilmektedir. Çağdaş politikanın krizi olarak adlandırılan bu durum, bir demokraside yurttaşın kendi yargı yetisini kurumların yaptırımına terk ettiğini ifade eder. Bu bakımdan günümüzde politikanın krizi aynı zamanda demokrasinin ve yurttaşlığın krizidir. Daha doğrusu, bu ikisinin olmazsa olmaz koşulu olan yargının ve yargı yetisinin krizidir.

Yurttaşın kendi yargı yetisini devri elbette sadece bir tercih meselesi olarak açıklanamaz. Bu isteksizliğin ve acizliğin yaygınlaşması, kökeni Machiavelli'ye hatta Platon'a kadar giden belli bir

politika anlayışı ve algısıyla ilişkili olmakla birlikte, günümüzün politik kültüründe ve temsili demokrasilerinde ortaya çıkan bir dizi gelişmenin sonucudur. İki bloklu dünya düzeninin çöküşüyle hâkimiyetini ilan eden liberalizm daha çok ekonomik liberalizm olarak geliştikçe, öz-çıkara dayalı bireysel ilişkiler yaygınlaşmış, kolektivite ve dayanışma ilkesi zedelenmiştir. Bu durum politik otoritenin haksız ve adaletsiz uygulamaları önündeki bariyeri, karşı yargının sesini cılızlaştırmış ve hukuksal yargıyı insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkan her türlü sorun için temel başvuru noktası haline getirmiştir. Öte yandan, farklılık kategorisini referans alan postmodern özgürlük taleplerini, etik ve hukuk üzerinden karşıla-
ma çabası, aşırı liberalleşme altında uzlaştırıcı olmayan haklar alanının genişlemesiyle sonuçlanmış, bu da politik doğruculuk (*political correctness*) anlayışı üzerinden, neredeyse her eleştiriye bir hak tecavüzüne dönüştürmüştür. Bununla bağlantılı olarak liberal özel alanın kutsanması, ahlaki ve politik tutum ve görüşleri (dolayısıyla bunlara eşlik eden farklı yargıları) öznel tercihlere indirgeyerek politikanın yönetimle, yönetiminse uzmanlaşmayla tanımlanmasını pekiştirmiştir. Bu durum modernite projesinin başlangıcına kadar giden bilimsel-teknik ve bürokratik akılcılığın birçok alana sirayet etmesiyle sonuçlanmıştır. Weber'in metaforunu kullanırsak, demir kafes gittikçe büyüyüp ideolojik yaldızla kaplanmış. Ve nihayet, yeni gelişen medya iletişim araçları ve gözetim teknikleriyle yargının manipülasyonu, politik toplumu kitle toplumuna dönüştürme sürecine ivme kazandırmış; yargıyı tektipleştirmek ile farklılığı özelleştirmek, gerekirse marjinalleştirmek, yönetsel istikrarın stratejisi haline gelmiştir. Bütün bu gelişmeler katılımcı demokrasiye giden kanalları birer birer tıkayarak demokrasinin sadece seçim sandıklarındaki temsili demokrasiden ibaret olduğu algısını güçlendirmiştir. Oysaki bir demokratik sistemde, yurttaşın hükümetlere ve kurumlara vermiş olduğu yetkiyi sürekli denetleme hakkı, tek tek herkesin hem kendi geleceği ve mutluluğu hakkında hem de içinde yaşadığı toplumun, dahası dünyanın geleceği hakkında karar verme gücü normatif olarak teminat altına alınmalıdır. Bu gereklilik, modern demokrasinin 16. yüzyıla kadar giden tarihsel gelişiminde, teoride ve pratikte, en önemli mücadele konularından biri olmuş ve bir kazanım olarak kayda geçmiştir. Yargı sorununa

bu bakış açısından yaklaştığımızda daha önemli bir durumla karşı karşıya kalırız: ister genel bir isteksizliğin isterse kültürel yapının bir sonucu olsun yargı yetisinin körelmesi, yurttaşın kendi geleceği hakkında karar verme gücünü yitirmesi aslında insani bir varoluş sorununa, bir otonomi ve özgürlük kaybına işaret etmektedir.

Pratikte ortaya çıkan bu durum, teorik düzlemde de en önemli tartışma konularından birini oluşturmaktadır. Politikanın kendine has yöntemlerini ve işlevlerini tekrar canlandırmak ve yurttaşın yargı yetisini harekete geçirecek koşulları açıklamak, bugün politika felsefecilerini meşgul eden en önemli sorunlardan biridir. Ancak post-Kantçı ve post-Nietzscheci dönemin teorisyenleri için temel mesele, pratiğin gereklerini hesaba katan bir kavramsallaştırmaya ulaşmaktır. Böyle bir çaba, en genel düzlemde, teori ile pratik arasında kurulan eski ilişkinin sorgulanmasını ifade eder. Modern politik düşüncenin tarihinden biliyoruz ki, teori ile pratik arasında, teorinin önceliği üzerinden uzlaşma yaratma teşebbüsü Aydınlanma düşünürleriyle başlamış; bu üstünlük Kant'la birlikte sistematik şekilde sorgulama konusu yapılmış ve nihayet teorinin yaşam dünyasında yarattığı tahribata Nietzsche tarafından dikkat çekilmişti. Nitekim Kant, metafizik akli ontolojik, epistemolojik, etik ve politik tüm çatışmaların baş sorumlusu olarak görüp bütün gerçekliği bir varsayım üzerinde temellendirdiğinde, Nietzsche ise bilimden ahlaka kadar tüm alanlara sirayet eden hakikat iddiasını pragmatist bir kurgu, bir yalan olarak damgaladığında, tözel akla ve ona dayalı teorik düşünme biçimlerine en güçlü eleştiriye getirmişlerdi. Bu eleştirinin bilincinde olan, dahası teorinin politik yaşamda yarattığı yıkımın somut tarihsel deneyimini biriktiren çağdaş teorisyenler, tözel aklın ve teorik-bilimsel akılyürütmenin karşısına bilişin ve düşünmenin farklı biçimlerini çıkarmak ve bunlar üzerinden bir politika, yurttaşlık ve yargı teorisine ulaşmak peşindedirler.

Böyle bir çabanın çözüm bulmaya çalıştığı tek şey elbette teorinin pratik üzerinde, özgür ve otonom yargı üzerinde yarattığı tahribat değildir; günümüzün gerek mikro (ulusal) gerek makro (küresel) düzeyde çok-kültürlü ve çok-etnikli toplumlarında ve dünya düzeninde, görecelik ve nihilizme batmadan, dahası bu ikisi söz konusu olduğunda köşe başında bekleyen dogmatizme sürük-

lenmeden, ortak yaşamın imkânını göstermektir. Günümüzün çok yönlü küreselleşme süreçleri, dünya çapında bir ortak yaşamın koşulları üzerine düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Nitekim 16. yüzyılın büyük coğrafi keşifleriyle başlayan, konsülcülük ve kolonizasyon hareketleriyle devam eden ve nihayet çağımızın bilimsel, ekonomik, politik ve hukuksal ittifaklarıyla sonuçlanan küreselleşme sürecinde dünya görece küçülmüş, politik tercihlerimiz artık bir iç politika meselesi olmaktan çıkıp dünya düzenini etkileyebilecek kararlar haline gelmiştir. Bugün seçimlerde kullanmış olduğumuz tercihlerimiz bile sadece içinde yaşadığımız toplumun ve kültürün geleceğini değil, başka toplumların ve kültürlerin geleceğini de etkileyecek boyuta ulaşmıştır. Söylemeye bile gerek yok ki, dünyanın yakın tarihi bunun açık örnekleriyle doludur.

O halde politik yargı problemiyle ilgili çözümün iki temel meselede yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Birincisi, modern teknik ve bürokratik akılcılığın bir sonucu olan uzman yargısına karşı modernizmin eski bir vaadini hatırlamak; yurttaşın ortalama insan olarak yargı gücüne hak ettiği değeri (yeniden) kazandırmaktır. Dahası, politik toplum adına (dolayısıyla yargının tektipleştirilmesi karşısında) onun bu gücünü uygulama ve geliştirme yollarını belirlemektir. İkincisi ise post-metafizik ve post-modern olarak nitelenen çağımızda, dünya kültürlerini ve bireysel yaşam tercihlerini tüm farklılıklarıyla kucaklayan bir yargılama tarzına ulaşmaktır. İlkiyle dolaylı ama ikincisiyle doğrudan bağlantılı olmak üzere aslında günümüzde esas ve öncelikli mesele, Arendt ve Habermas'ın farklı açıklama perspektiflerinden ileri sürdükleri gibi, politik yargıya eşlik eden akıl, hakikat ve ilerleme gibi eski ölçütlerin yokluğunda, yargılar çoğulluğunu ortak zeminde birleştirecek yolu belirlemek; daha Kantçı terimlerle ifade edersek uygun bir politik yargının imkânının koşullarını tesis etmektir. Bu mesele önceliklidir; çünkü yargılar çoğulluğunu karşılıklı otonomi ilkesine referansla ortak bir zeminde birleştiremediğimiz, bu zemini içeriden, politik toplumun üyelerinin ortak yargı pratiklerinde kuramadığımız takdirde, dışarıdan gelen bir zorlamayla –iktidarın bilimsel, hukuksal ve ahlaki baskı araçlarıyla– politik dogmatizme sürüklenmemiz, daha kötüsü yargı gücümüzü, dağlardan denizlere oradan da uzaya kadar tüm dünyaya hükmeden bir Büyük Birader'in

yargısında eritmemiz hiç de distopik bir kara fantezi değildir. Ancak birbiriyle bağlantılı bu iki soruna çözüm bulmanın temel bir önkoşulu olduğunu düşünüyoruz: politik olanın ve politikanın ne olduğuna karar vermek. Zira uygun bir politik yargının koşulları üstüne konuşmak öncelikle politik olana ve politikaya ilişkin belli bir anlayışı gerektirir. Bu bakımdan çağdaş bir politik yargı teorisinin gereklerini anlamanın yolu, geleneksel politika anlayışlarını ve bu anlayışların yargı ile ilişkisini incelemekten geçer.

İKİ FARKLI POLİTİKA ANLAYIŞINDA YARGI

Batı'nın politik düşünce geleneğinde politik olanı ve politikayı kavrama biçimiyle politik yargıyı kavramsallaştırma tarzı birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Buna rağmen, söz konusu gelenekte gerek politik olana gerek politika ve yargı ilişkisine gerekse politik yargıya özel olarak ayrılmış bir incelemeye rastlamak, çağdaş politika tartışmalarına gelinceye kadar zordur. Ancak bu durum, böyle bir ilişkiyi keşfedemeyeceğimiz ya da satır aralarından yapılandıramayacağımız anlamına gelmez.¹ Bu bağlamda gelenekte politik olanı ve/veya politikayı kavrayış tarzına ilişkin iki temel yönelimi ayırt etmek ve politik yargı problemine yaklaşım farklılıklarını saptamak mümkündür. Aslında her iki yönelim de, hem politikayı kavrayışında hem de politik yargı anlayışında teori ve pratik ilişkisinden hareket eder, ama bu ilişkiyi farklı biçimlerde tanımlar. Birinci yönelimin felsefi temelleri idealist akılcılıktan realist materyalizme kadar uzanan bir çeşitlilik gösterir. Platon'dan Machiavelli'ye, Hobbes'tan Hegel ve Nietzsche'ye ve nihayet Marx ve Carl Schmitt'e kadar uzanan bu çizgide, politika ya bir uzmanlık ve yönetim meselesi olarak ele alınır ya da politik olana ilişkin örtük veya açık bir anlayış üzerinden kavranır. Politik olana ilişkin örtük veya açık bir anlayış açığa çıktığında, politik olan çoğunlukla, savaş (Machiavelli, Hobbes), çatışma (Hegel ve Marx), hınc

1 Bu tarz bir yeniden yapılandırma için şu iki çalışmaya bakılabilir: Thomas Bedorf, "Das Politische und die Politik", *Das Politische und die Politik*, Hrg. T. Bedorf und Kurt Röttgers, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2010, s. 13-38. Aynı edisyon içinde: Kurt Röttgers, "Flexionen des Politischen", s. 38-68.

(Nietzsche) veya dost-düşman dikotomisiyle (Carl Schmitt) tanımlanarak, politika sözün ve diyalogun, dolayısıyla barışı barışçıl yollardan tesis etmenin alanı olmaktan çıkıp çatışma alanına dönüşür ya da çatışmayı bastırmanın yönetsel ve yönetsel aracı haline gelir. Bu anlayış, “politik olanın nesnelliği ve otonomisi” yalnızca “dost-düşman antitezi”yle kavranabilir diyen ve savaşı, “politik olanın en keskin aracı olarak”² değerlendiren Schmitt ile birlikte politika kavramının dejenerasyonu ve kendisine yabancılaşmasıyla sonuçlanır.

İkinci yönelimin felsefi temelleri idealist akılcılıktan fenomenolojik yaklaşıma kadar uzanır. Sokrates’ten Aristoteles’e, Locke’tan Kant’a ve nihayet Arendt ve Habermas’a kadar çeşitli versiyonlarıyla süregelen bu çizgide politik olan, kamusal alanda görünüşe çıkma, söz, iletişim ve barış kavramlarıyla bir arada incelenir. Bu gelenekte ise politika kamusal yaşam, kolektivite ve katılımcı demokrasi öğeleri ekseninde kavramsallaştırılır.

Basitleştirme pahasına, çok genel hatlarıyla ayırt ettiğimiz bu iki yönelimde, politik yargıyı kavrama biçimi de kaçınılmaz olarak birbirinden farklı olacaktır. İlki, bazı versiyonlarında teorisinin önceliğini vurgulayarak, filozof kralların yönetimini savunan Platon’da olduğu gibi, politik yargıyı uzman kararıyla özdeşleştirir; bazı versiyonlarında ise yurttaşı “egoist homme’un hizmetçisi”³, kamusal alanı da burjuva ideolojisinin yalanı, yanlış bilincin tezahür ettiği bir mekân olarak düşünen Marx’ta olduğu gibi, kamusal yaşamı ve orada görünüşe çıkan yargıyı değersizleştirip işlevsizleştirir. Benzer bir değersizleştirme işlemi, “insanlar arasında olmak hayvanlar arasında olmaktan daha tehlikeli”⁴ diyen Nietzsche için de söz konusudur.

İkinci yönelim deyim yerindeyse daha kökencidir. Zira bu yönelimin temel amacı politikanın ilk kez Grek pratik yaşamında ortaya çıkan orijinal görünümünü canlandırmak, bu görünüme işa-

2 Carl Schmitt, “Der Begriff Des Politischen”, *Wissenschaftlich Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte*, Heft X, Duncker und Humblot Verlag, Münih, 1932, s. 15 ve 23.

3 Karl Marx, *Zur Judenfrage*, MEW, Cilt 1, Karl Dietz, Berlin, 1970, s. 366.

4 Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Cilt 4, ed. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, De Gruyter, Berlin, 1980, s. 28.

ret eden politika kavramına asli anlamını yeniden kazandırmaktır. Bu bağlamda teori ve pratik ilişkisi yeniden değerlendirilir. Bu iki alan daha ziyade ayırıştırılarak ya pratiğin gerekleri veya otonomisi esas alınır (Aristoteles, Arendt) ya da teorik araştırmanın pratiğin hizmetine sunulması gerektiği (Kant ve Habermas) vurgulanır. Her iki durumda da kolektif yargı süreçleri ile politika birbiriyle sıkı sıkıya ilişkilendirilir. Buna göre yurttaşın *ya da* ortalama insanın kamusal alandaki ortak konuşma eylemleri, uygun bir yargı oluşturma'nın temel ölçütü haline gelir. İnsanı hem bir *politik hayvan* hem de *konuşan bir varlık* olarak tanımlayan Aristoteles'te, aklın kamusal kullanımını evrensel barışın temel koşulu olarak gören Kant'ta ve nihayet kamusal alanı diyalog ve iletişim üzerinden kavramsallaştırmaya çalışan Arendt ve Habermas'ta ortaklaşa yargı oluşturma edimi, politik toplumun tanımına içkin bir şey olarak kavranır.

Daha spesifik olarak yargı problemi bağlamında ele alırsak, gelenekte ortaya çıkan bu ayrışma, temelci ve özcü yaklaşım ile temelcilik-karşıtı ve özcülük-karşıtı yaklaşım arasındadır. Modern düşüncede Aydınlanma ile başlayan ve günümüzde bazı pozitivist politika teorilerinde izine rastlanan özcü yaklaşımın temeli, Platon'a kadar geri gider. Bilindiği gibi, Platon birçok eserinde kanı ile bilgi arasında keskin bir ayrım yaparak, kanının aldatıcılığı ile mutlak bilginin kesinliği arasında dikotomi kurar. Bu ayrım *Devlet'e* filozof kralların yönetimi olarak yansır.⁵ Platon'dan sonra Batı metafizik geleneğin temel karakteristiği haline gelen bu dikotomiyle, yargı akılsal bilginin tekeline geçer ve politik yaşam, bilgi ve hakikat ile yönetilen bir alana dönüşür. Dolayısıyla Platoncu görüşte politik bilgeliğin sahibi, yani politik yargının faili, ancak bilgiyi tekelinde tutan filozof olabilir. Buradan çıkan kaçınılmaz sonuç politik düşünceyi teorik bir faaliyet, politikayı da bir uzmanlık meselesi olarak görmektir; böyle bir yaklaşım pratik alanda, daha

5 Plato, *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Hackett, Cambridge, 1997 içinde: *Phaedo*, çev. G. M. A. Grube, [64-d - 66-a], *Meno*, çev. G. M. A. Grube, [85 a-e], *Republic*, G. M. A. Grube ve C. D. C. Reeve, [476-d - 480-b]. Konunun hakikate dayalı ikna ile sanılara dayalı kandırma üzerinden ele alınışı için bkz. *Gorgias*, çev. Donald J. Zeyl, [454 c-e] (Çalışmada Platon'un eserlerine yapılan bütün göndermelerde bu edisyon kullanılmıştır.)

sonra Popper tarafından analiz edileceği gibi, toplum mühendisliği gibi tehlikeli sonuçlar barındırır ve biliyoruz ki tarih böyle sonuçların fazlasıyla tanığı olur.⁶

Şimdi, açıktır ki, bu tarz bir kavramsallaştırmada, politika nesnel bilgiyi veya hakikati pratik alanda tesis eden bir araca dönüşmekle kalmaz, bu araçsallaştırma düzleminde yurttaşın veya ortalama insanın yargı oluşturma edimi de en iyi durumda gereksizleşir, en kötüsünde devre dışı kalır. Batı geleneğinde, Platon'un öncülük ettiği bu görüş, çeşitli versiyonları dahilinde, Ortaçağ'dan 17. yüzyıla ve nihayet Aydınlanma felsefesine kadar ulaşır. Ortaçağ'da politikanın kendisine tabi kılındığı teorik alan teoloji iken politik yargının kendisinden türetildiği ilke Tanrı yasasıdır. Modern çağlarda, örneğin Hobbes'ta ise, teolojinin yerini matematiksel-mekanistik model alır. Hobbes doğru yargı ile yanlış yargı arasında ayırım yaptığında, doğru yargıyı matematiksel akıl yürütmeyle, yanlış yargıyı da düşünüp taşınmayla (*deliberation*) ilişkilendirir. Hobbes'a göre akıl, matematiğin açık seçik kavramlarını ve tûmdengelimsel mantığın zorunlu ilkelerini içerirken, daha çok meclislerdeki müzakerelerde gündeme gelen düşünüp taşınma duygulanımlarla, tümevarımsal ve olumsal çıkarımlarla ilgilidir. Bu ayrıma göre, doğru şekilde akıl yürüten birisi, zorunlu olarak hakikate ulaşacağı gibi, aynı şekilde akıl yürüten herkes kaçınılmaz olarak aynı hakikate ulaşacaktır; buna karşılık, kamusal tartışmalarda karşımıza çıkan düşünüp taşınma duygulanımların esiri altında olan ve aklın işleyişini çarpıtan bir yargılama tarzıdır; çünkü "iştah aklın işleyişini bozar ve onu hapseder."⁷ Hobbes'un bu ayrımında açıkça dile gelen temelci ve özcü yaklaşımın modern felsefe tarihindeki örneklerini çoğaltmak mümkündür.

Temelcilik-karşıtı yaklaşımın kökeni, her ikisi de bazı bakımlardan özcü bir anlayışa sahip olmasına rağmen, Sokrates'e (özellikle Sokratik diyalog yöntemine) ve Aristoteles'e kadar geri gider.

6 Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. I, Routledge, Londra, 1947, bkz. özellikle Bölüm 9; bkz. aynı zamanda: *Açık Toplum ve Düşmanları*, cilt I, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989.

7 Thomas Hobbes, *Man and Citizen*, ed. Bernard Gert, Hackett, Indianapolis, 1998, s. 55. Ayrıca bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Penguin Books, New York, 1986, s. 126-129; 717.

Aristoteles'in bu gelenekteki en büyük rolü, pratik alanın teorik alandan farkını ve kendine has yapısını bir sınıflandırma ve analiz yöntemiyle ortaya koyması ve bu ayrım üzerinden bir pratik yargı anlayışı geliştirmesidir. Aristoteles'in ünlü bilimler tasnifinden biliyoruz ki, teorik (bilimsel) alan ile pratik alan yapısı bakımından birbirinden farklıdır. Nesneler dünyasını kapsayan ve katı bir determinizmin hüküm sürdüğü teorik alan, tümel yasalarla açıklanan kesinlik alanını oluştururken; insanın iradesi ve karar süreçlerinin devreye girdiği pratik alan tikellerin alanıdır ve tam da bu yüzden olumsal bir karakter taşır.⁸ Bu ayrım teorik ve pratik alanın birbirine indirgenemez farklı yapıları sahip olduğunu vurgulaması bakımından, teorinin üstünlüğünü savunan ve politikayı teorik bir faaliyet olarak gören Platoncu görüşlerin tam karşısında yer alır; üstelik Aristoteles Grek'in aktüel pratiğine uygun olarak insanı konuşan bir varlık olarak tanımladığında, politik yargı konusunda Hobbesçu görüşün tam karşısını benimser. Nitekim Aristoteles'te kamusal konuşma biçimi olarak tasarlanan düşünüp taşınma, kendine özgü bir değere sahiptir ve pratik yargının en önemli koşulunu oluşturur. Genel bir tanım yapmamız gerekirse, düşünüp taşınma pratik bir meseleyi tüm yönleriyle göz önüne almayı, konu ile ilgili farklı seçenekleri değerlendirip tartmayı ifade eder; bu yönüyle o kişinin dışsal (diğerleriyle) diyaloglarını ama aynı zamanda bu ilkinden türeyen içsel (kendisiyle) diyaloglarını kapsar; yani kişinin başkalarıyla ve aynı zamanda kendisiyle konuşmalarını, tartışmalarını ve müzakerelerini içerir. Bu açıdan düşünüp taşınma, Aristoteles için, teorik alanı konu edinen akılsal ve mantıksal akılyürütme gibi kesin sonuçlara ulaşamaz ve ulaşması da gerekmez. Açıktır ki, eğer pratik-politik alan, nesnenin alanı gibi kesinliğin hüküm sürdüğü bir alan olsaydı, orada düşünüp taşınmaya ve kamusal tartışmalara gerek kalmazdı. O halde tikellerin

8 Aristoteles'in bilimler tasnifi hakkında bkz. "Metaphysics", çev. W. D. Ross, *The Complete Works of Aristotle* (iki cilt halinde), vol. I, s. 158-159. (Aristoteles'e yapılan bütün göndermelerde aksi belirtilmedikçe bu edisyon kullanılmıştır. *Metafizik'e* yapılan göndermelerin paragraf numaraları kaynakçada künyesi verilen Türkçe çevirisinden de takip edilebilir.) Bilimler tasnifi hakkında daha detaylı bilgi ve analiz için bkz. W. D. Ross, *Aristoteles*, ed. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1993, s. 27-vd.; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, 3. Cilt, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, özellikle: Bölüm III.

olumsal alanında düşünüp taşınmaya dayanan başka bir yargılama ve karar verme yetisine ihtiyacımız vardır ki, Aristoteles'e göre bu yeti, aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, pratik alandaki tikelleri yargılama yeteneği olarak *phronesis*⁹'tir. Böylece Aristoteles, *phronesis*'i ortak düşünme alanı olan politikada, yargılarımızı yönlendirmesi gereken bir yetenek, bir yeterlilik olarak formüle eder. Bir tür *birlikte düşünme* eylemi olarak tanımlayabileceğimiz Aristoteles'in politika anlayışı, 18. yüzyılda Tocqueville'de bir daha karşımıza çıkar. Tocqueville'in elinde kamusal düşünüp taşınma yurttaşlar arasındaki iletişimde öğrenilen bir *phronesis* türü olarak kavramsallaştırılır.¹⁰

Politik alanın belirsiz ve olumsal yapısına ilişkin yukarıda açıklamaya çalıştığımız anlayış, Grek dünyasının aktüel politik pratiğinde (Aristoteles'in kavramsallaştırdığı), Rönesans'ın –paradoksal bir biçimde Machiavelli'de de karşılaştığımız– görkem ve mükemmellik arayışı veya *virtu* olarak politika anlayışında ve aynı zamanda Kant'ın ve çağdaş Kantçıların kamusal ve iletişim ilkesinde mevcuttur. Kökenini Aristoteles'te bulan bütün bu yaklaşımların ortak noktası şudur ki, politik yargı bilimsel değildir; teorik ve mantıksal akılyürütme biçimlerini politik alana uygulamak, bu alanın otonomisine zarar vermektir.

Bizim özcülük-karşıtı ve temelcilik-karşıtı olarak adlandırdığımız bu gelenek, politikanın ve politik yargının kendine has yapısına ve otonomisine işaret etmesi bakımında politik düşüncede

9 Aristoteles'in çevirisi ve anlamı konusunda en tartışmalı kavramlarından biridir. Kelimenin İngilizce standart çevirisi *practical wisdom* (pratik bilgelik)'tir; ama buna rağmen bazı kaynaklarda Latince kökenli *prudence* (basiret, aklıselim, öngörü, sağduyu) ve *sensus communis* (ortak duyu, sağduyu, sağgörü) kavramlarının karşılığı olarak kullanılır. Türkçe'ye *aklıbaşındalık* olarak da çevrilmiştir. Aristoteles'in kullanımında kelime daha çok pratik akılyürütme ve yargılama yeteneğine işaret etse de, aynı zamanda *basireti* ve *sagduyu*'yu (ortak duyuyu) da kapsar. Bu haliyle kelime sözünü ettiğimiz kavramların hiçbirine kolayca indirgenemeyen kendine özgü tarihsel, kültürel ve felsefi kökleriyle geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Bu anlamların tümüne işaret edebilmek için kelimeyi daha çok orijinal haliyle kullanmayı tercih ettim.

10 Steinberger, Tocqueville'in politika anlayışını “düşünüp taşınma (müzakere) olarak politika” (*politics as deliberation*) şeklinde kavramsallaştırır. Bu tanımın, *müzakereci/tartışmacı politika* olarak serbest bir çevirisi de mümkündür. Yazarın Tocqueville hakkındaki analizi için bkz: Peter J. Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, The University of Chicago Press, Londra, 1993, s. 27-33.

önemli bir gelişmeye işaret eder; modern ve çağdaş versiyonlarında ise politika kavramının uğradığı yabancılaşmayı aşmaya çalışır. Ancak bu gelenekte, en azından çağdaş tartışmalara kadar, ne politik olana ne politikaya ne de politik yargıya ilişkin sistematik bir yapılandırma yer almaz. Yukarıda özetlediğimiz görüşler daha çok imajlar, metaforlar ve fragmanter düşünceler halinde bulunur veya epistemoloji, metafizik, retorik, ahlak ya da devlet ve sözleşme teorileri gibi esas araştırma konuları içinde yer alır. Steinberger'in belirttiği gibi, bu parçalı ve dağınık yapıyı birleştirmeye çalışan, Aristoteles ve Kant'tan hareketle onu bir teori haline getirmeye çalışan ilk kişi Arendt'tir. Steinberger, günümüzün diyalog ve iletişim olarak politika anlayışının temelinde Arendtçi kipin yattığını iddia eder ve bu kipi belli bir politika kavrayışına dayandığını belirtir. Bu kavrayışta:

“politika, mantığın ve dogmatik metafiziğin veya doğal ve teknik bilimlerin kural ve ilkelerine indirgenemeyen kendine has zihinsel nitelikleriyle, kendine özgü ve değerini kendi içinde taşıyan (...) bir teşebbüs olarak (...) benimsenir. Daha da ötesi bu kip, adalet sorunlarını (...) kabul görmüş ve tartışmaya kapalı öncüllerden kesin çıkarımlar türeterek mantıksal olarak inceleme tarzından, (...) daha geleneksel ve daha akılcı olan bu eğilimden keskin bir biçimde farklıdır.”¹¹

Steinberger'in gayet özlü şekilde açıkladığı Arendtçi politika anlayışında politik alana uygun yargılama edimi bizzat politikanın temeli haline gelir. Bu temel kökeni bakımından Aristoteles'in *phronesis* kavramına ve kamusal düşünüp taşınma anlayışına geri gider. Ancak Arendt nostaljik yönüne rağmen modern bir düşündürüdür. O, Aristotelesçi *phronesis* anlayışının *özgöl bir ethos'a* gömülü karakterini normatif bir modern *ethos'un* otonomi, eşitlik ve karşılıklılık ilkeleriyle aşmayı amaçlar. Bu noktada Arendt, Kant'a ve Kantçı öznelerarasılık kavramına yönelir. Nitekim Habermas, Arendt'in politika anlayışını Aristotelesçi praksis kavramı ile Kantçı öznelerarasılık kavramını birleştirme teşebbüsü olarak yorumlar. Habermas'a göre, Arendt:

11 Peter J. Steinberger, “Hannah Arendt on Judgment”, *American Journal of Political Science*, vol: 34, No: 3, 1990, s. 815-816.

“... Aristotelesçi praksis kavramını sistematik olarak yeniden canlandır[ır] (...) Arendt, konuşma praksisinden türeyen bir öznel-rarasılığı, kültürel yaşamı yeniden üretmenin temel özelliği olarak analiz eder. İletişimsel eylemde bireylerin her biri (...) birbirlerini akliselim ve öznelerarası anlaşmaya muktedir varlıklar olarak, başka deyişle her biri kendi söylemine içkin olan akılsal taleplerini radikal eşitlikte temellendiren varlıklar olarak tanımalıdır.”¹²

Steinberger’in ve Habermas’ın Arendt hakkındaki bu iddialarını değerlendirmek, daha da ötesi politik yargıyı yeniden tanımlama yönündeki çağdaş çizgiyi anlamak, Aristoteles’in ve Kant’ın düşüncelerine daha detaylı bakmayı gerektirir. Nitekim çağdaş problemlerimize yön verecek bir politik yargı anlayışı (veya teorisi) bu iki filozofun düşünceleri bağlamında ortaya konabilmiştir veya ortaya konabilir.

Aristoteles ve Kant yargı konusunda iki temel noktada uzlaşır: Genel olarak yargı tikeller hakkında karar verme meselesidir ve özel olarak pratik yargı tikelden tümele ulaşma çabasıdır. Bu bağlamda ele aldığımızda Aristoteles ve Kant’ın görüşleri *phronesis* ve *estetik yargı* anlayışında kesişir. Ancak günümüz için bir yargı teorisi üretmeyi amaçlayan çağdaş tartışmalarda Aristotelesçi *phronesis* ile Kantçı *estetik yargı* arasında keskin bir dikotomi kurma eğilimi vardır. Bu eğilimin kökeninde Gadamer’in görüşleri yatar. Gadamer Aristotelesçi *phronesis*’in bağlamsal, somut ve pratik bir yargılama tarzı olduğunu, buna karşılık Kantçı *estetik yargının* Kantçı teorik ve pratik yargılarla aynı düzlemde formel, bilişsel ve akılsal bir yargılama edimine dayandığını düşünür.¹³ Şimdi Gadamer’in anlayışında yargı esas olarak hermeneutik bir mesele olduğu için ve pratik yargının formel ve evrensel ilkeler yerine tarihsel, kültürel ve dilsel gelenekten beslenmesi gerektiği için, Gadamer Aristotelesçi *phronesis*’te tikel bir pratik görünümü içinde yaşadığımız topluluğun gereklerine ve geleneğine uygun olarak yorumlayabileceğimiz bir çerçeve keşfeder. Bu tarz dikotomik

12 Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile (Erweiterte Ausgabe)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, s. 232-233.

13 Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, çev. J. Weinsheimer ve D. G. Marshall, Continuum, Londra, 2004, s. 19-20, 28-30.

ayrımları, Arendtçi uzlaştırma düşüncesinden hareket eden bazı teorisyenler ikna edici bulmaz; çünkü bu dikotomik yaklaşımın çağdaş yargı sorunumuza çözüm üretemeyeceğini düşünürler. Bu noktada Beiner ve Benhabib'in görüşleri örnek niteliğindedir. Her iki düşünür de çağdaş toplumların ve günümüz dünyasının söz konusu dikotomiye aşan, Aristotelesçi ve Kantçı yaklaşımı birleştiren bir yargı teorisine ihtiyacı olduğunu vurgular. Bu temel görüşten hareketle Beiner içeriksel (maddi) olan ile formel olanın uzlaştırılması gerektiğini, bunun için ise kültürel, dilsel, dinsel ve cinsel ihtiyaçlar ile evrensel insan haklarını barıştırmak gerektiğini iddia eder.¹⁴ Benhabib'te ise söz konusu uzlaşmanın yolu, evrensel olan ile tarihsel olanın zorunlu olarak birbirini dışlayan şeyler olmadığını görmektir.¹⁵ Ancak esas ilginç olan şudur ki, çağdaş teorisyenlerin onlara atfettiği keskin dikotomik yaklaşımı ne Aristoteles ne de Kant benimser. Ne Aristoteles'in *phronesis* anlayışı bilişsel ve akılsal öğeleri tamamen dışlar ne de Kant'ın yargı teorisine *phronesis*'e eşlik eden bağlamsallığı devre dışı bırakır. Hatta Kant'ın yaklaşımı, politik olana ilişkin ortak bir anlayış zemininde, Aristoteles'in yaklaşımını da içeren tarihsel bir gelişmeye ve dönüşüme işaret eder. Bu yönüyle Kantçı yaklaşım öznel olan ile nesnel olanı, içeriksel olan ile formel olanı, kültürel olan ile evrensel olanı bağdaştırmak konusunda günümüz için daha elverişli bir pozisyonda yer alır. Aşağıda bu tarihsel dönüşümü serimlemeye çalışacağız. Bu nedenle Aristoteles'in *phronesis* anlayışıyla başlamanız daha uygun olacaktır.

Aristoteles'e göre *phronesis* her şeyden önce etik bir meseledir, çünkü o bir erdemdir; Yunanca *arete*'nin en geniş anlamında bir yetenek, bir yetidir. Bu yetenek töznel olarak bilişsel değildir; ama onu kullanmak için belli bir etik bilişe sahip olmak gerekir. Aristoteles etik incelemesinde *phronesis*'i akılsal erdemler arasına yerleştirir ama kuşatıcı bir erdem olarak tanımlar. Buna göre *phronesis* hangi

14 Ronald Beiner, *Political Judgment*, Routledge, Londra, 2010, s. 102-103. Bu proje, yargı üzerine bir derlemenin giriş yazısında, "özneelliği (...) öznelerarasılığa aktarma" ifadesi eşliğinde daha Kantçı bir perspektiften ele alınarak açıklanır: Bkz. Ronald Beiner & Jennifer Nedelsky, "Introduction", *Judgement, Imagination and Politics*, Rawman & Littlefield, Oxford, 2001, s. vii.

15 Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birçey*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 49.

durumlarda hangi erdeme başvurmak gerektiğini bilmek demektir. Şimdi açıktır ki böyle bir biliş iyi bir insani yaşamın nasıl olması gerektiği konusunda sağlam bir anlayışa, bir etik kavrayışa sahip olmayı gerektirir. İşte bir *phronimos*, yani *phronesis* sahibi olan kişi bu etik kavrayışa sahip olan birisidir. O pratik sorunlar hakkında en iyi yargılara ulaşma becerisine, hakkında kolayca karar veremediğimiz, mevcut ahlaki kurallara kolayca uyarlayamadığımız tikel-pratik sorunları etik bir hakikate bağlama yeteneğine sahiptir.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız anlayışını temellendirmek için Aristoteles, teorik yargılar üretme yeteneği (erdem) olan teorik bilgelik ile pratik yargılar ortaya koyma yeteneği (erdem) olan pratik bilgelik arasında ayrım yapar. Aristotelesçi terminolojide bu *sophia* ile *phronesis* arasındaki ayrıma karşılık gelir¹⁶. Buna göre teorik bilgelik tamamen belirlenmiş varlık alanının bilgisine, *phronesis* ise olumsuzluk alanına uygun bir bilişe sahip olma halidir. Bu bağlamda *phronesis*, “başka türlü yapılabilmesi mümkün olan”¹⁷ şeyler alanına ait bir yargılama tarzıdır. Bu ikisinin konu edildiği alanlar ve dolayısıyla tikeller yapısı gereği farklı olduğu için *sophia* gidimli akılyürütmeye, akılsal ve çıkarımsal bir temellendirmeye dayanır; ama *phronesis* bu türden bir temellendirmeye direnir. Teorik alandaki tikeller zorunlu nedensel ilişkilere tabidir, ama pratik alandaki tikeller için aynı şeyi söylemek mümkün değildir; bu nedenle *phronesis*, teorik akılyürütme gibi, kesin sonuçlara ulaşan bir yargılama tarzı değildir. Havaya attığım taşın neden yere düştüğüne dair kesin bir açıklama yapabilirim, ama insani ilişkiler alanına geçtiğimde bu tür açıklamalar yapmakta zorlanırım. O halde, *phronesis* olumsal karaktere sahip tikelleri konu edinir ve *phronimos*’un yargıları tıpkı nesnesi gibi olumsaldır. Ancak bu olumsuzluk durumu, Steinberger’in ifade ettiği gibi, *phronimos*’un yargılarının keyfi, akıl dışı ve bilişsel olmayan yargılar olduğu anlamına gelmez.¹⁸ Nitekim Aristoteles’in kelimele-riyle ifade edersek *phronesis* “insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili

16 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, ed. ve çev. Roger Crisp, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, [1140-a; 1141-a]. Bu esere yapılan göndermelerin paragraf numaraları kaynakçada künyesi verilen Türkçe çevirisinden de takip edilebilir.

17 Age., 1140-b.

18 Bu konuda Steinberger’in analizi için bkz. *The Concept of Political Judgement*, s. 106-127.

olmak üzere akli içeren doğru ve pratik”¹⁹ bir yargılama tarzıdır. O halde, akılsal ve kuşatıcı bir erdem olarak *phronesis* etikle ilgili bir hakikate ulaşma meselesidir. Daha doğrusu etik hakikati bulmak için sergilenen bilişsel ve akılsal bir yetenektir. Nasıl teorik bilgelik doğa alanıyla ilgili bir hakikate ulaşmaya çalışıyorsa, aynı şekilde pratik bilgelik de etik alanın hakikatine ulaşmaya çalışır. Aralarındaki ayrım *phronesis*’in “insani işlerle, yani üzerinde düşünülüp taşınılacak şeylerle ilgili”²⁰ *tözel olmayan* bir hakikat arayışına yönelmesindedir. Şimdi *phronesis*’in içerdiği akılsallık düşünüp taşınmayla ilgiliyse, o zaman *phronesis*’in bir seçim meselesi olduğu ortaya çıkar. Öyleyse *phronesis*’i, Aristoteles’in kelimelerini kullanarak şu şekilde de tanımlayabiliriz: “Olandan başka türlü olabilecek” insani işler alanında doğru tercihler yapabilme yeteneği. Ancak Aristoteles’in düşüncesinde tercihlerimiz hikmetinden sual olunamaz bir iradenin ürünü olmadığı gibi tamamen keyfi de değildir. Tekrar edersek, pratik akılyürütme olarak *phronesis* yaşamı, insanı, insan ilişkilerini tanımayı, kavramayı, öğrenmeyi ve bilmeyi gerektirir. Bu bakımdan o çıkarımsal akılyürütmeden farklı olarak düşünüp taşınma ve karar alma süreçlerine gereksinim duyar. Bu durum, açıktır ki, kesinlik alanından olumsal alana geçmiş olmakla ilgilidir. Olumsal alana geçtiğimizde yargının kaynağını açıklamak için elimizde iki seçenek kalır: Ya tercihlerimizin ve kararlarımızın keyfi olduğunu iddia etmek zorunda kalırız ya da onların düşünüp taşınma süreçlerine –mümkün tercihleri tartmak, onların olası iyi ve kötü sonuçlarını önceki deneyimlerimiz bağlamında düşünmek ve başkalarıyla fikir alışverişinde bulunup onlarla tartışmak gibi süreçlere– dayanması gerektiğini söyleriz. İlk seçenekte yargının kaynağının açıklanamaz olduğunu, ikincisinde de düşünüp taşınmanın içerdiği akılsallık olduğunu iddia etmek durumunda kalırız. Aristoteles ikinci yolu seçer; bunun en açık göstergesi *phronesis*’i akılsal erdemler arasına yerleştirmesidir. Ama daha da önemlisi Aristoteles söz konusu akılsallığı ortak düşünüp taşınma edimlerinde konuşmanın içerdiği akılsallığa bağlar. Bunun temelinde Aristoteles’in yargıyı bir eylem olarak kavramsal-

19 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1140-b.

20 *Age.*, 1141-b.

laştırmayı yatar. Nitekim Aristoteles *phronesis*'i yargı gücüyle veya yargılama yetisiyle eşitlemez; yargı gücü *phronesis*'in sadece bir bileşenidir; o yargılamadan fazlasını gerektirir:

“Yargı sonsuz ve değişmeyen şeylerle ilgili değildir (...) kafa yorulacak ve üzerinde düşünüp taşınması gereken şeylerle ilintilidir. Bundan dolayı yargı ile pratik bilgelik [*phronesis*] aynı şeylerle ilgilidir. Ancak doğru yargılama ve pratik bilgelik aynı şey değildir, çünkü pratik bilgelik buyruk verir; onun amacı yapılması gerekenle yapılmaması gerektirir. Doğru yargılama ise yalnızca yargılar.”²¹

O halde *phronesis* sadece iyi yargılama yeteneği değildir, aynı zamanda iyi yargıya uygun eyleme meselesidir. Aristoteles'in yargı ile eylem arasında kurduğu bu ilişkiden hareketle Beiner, Aristoteles'in *phronesis*'i eylem olarak tanımladığını, daha doğrusu “eylemde cisimleşmiş yargı”²² olarak kavramsallaştırdığını iddia eder. Şimdi eğer *phronesis* eylemle ilişkili bir şeyse, o zaman Aristoteles'in pratik bilgeliğe sahip olan insanlar “deneyime sahip gözleriyle (...) doğru bir şekilde görürler”²³ şeklindeki ifadesi nihai anlamına kavuşur; çünkü *phronesis* eylem olarak tanımlandığı an deneyim *phronimos* olmanın temel şartı haline gelir. Deneyimi kazanmanın birbiriyle bağlantılı iki temel yolu vardır. Birincisi etik düzlemde insan ilişkileri ağına girmek, ikincisi ise politik düzlemde kamusal yaşama aktif olarak katılmaktır. Bu nedenle Aristoteles *phronesis* ile kamusal düşünüp taşınma olarak politika arasında ilişki kurmakta bir an bile duraksamaz.²⁴ Eylemde cisimleşmiş yargı olarak *phronesis*'in politik yaşamdaki kamusal düşünme taşınma deneyimleriyle ilişkisi belki de en açık şekilde Aristoteles'in retorik teorisinde bulunur. Nitekim Aristoteles'in *Retorik*'inin büyük bir kısmı, dağınık bir şekilde de olsa, politik yargı üstünedir. Burada politik yargı ortaklaşa düşünüp taşınma sürecinde dile getirilen söz olarak tanımlanır.

Bilindiği üzere, *Retorik* kamusal tartışmalarda kullanılan ikna araçları üzerine bir incelemedir. Bu eserinde Aristoteles, retorikçi-

21 *Age.*, [1143-a].

22 Ronald Beiner, *Political Judgment*, s. 74.

23 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1143-b.

24 Bkz. *age.*, 1141- a-b.

nin kullanması gereken ikna araçlarını ve iyi bir politik yargının koşullarını araştırır. Yalnız buradaki retorikçiden güzel konuşma yeteneğine sahip bir hatipten ziyade yurttaşı anlamamız gerekir. Zira Aristoteles'in *Retorik*'te temel amacı Yunan'ın aktüel demokrasi pratiğini kavramsallaştırmak, daha da ötesi Yunan'ın demokrasi krizine, söz konusu pratiğe daha üst dereceden bir geçerlilik kazandırarak çözüm üretmektir.

Bilindiği üzere, Yunan demokrasisinde meclislerde süregelen tartışmalara katılmak yurttaşın sahip olduğu en temel hak; *agora*'da söz ile görünür olmak ise bir yetkinliktir. Bu nedenle Aristoteles politik retorığı, adli ve törensel retorikten ayırır ve onu "yurttaşla daha yaraşır"²⁵ bir retorik türü olarak tanımlar. O halde, bir retorikçinin kullanması gereken ikna araçlarını araştırmakla yurttaşın kamusal tartışmalarda kullanması gereken yargılama tarzını araştırmak aynı şeydir.

Aristoteles ikna etmenin koşullarını araştırırken üç tür kanıtı ele alır: *Ethos*, *pathos* ve *logos*. Bunlar sırasıyla karakter kanıtları, duygulanım kanıtları ve akılsallık kanıtları olarak adlandırılabilir. Aristoteles yurttaşın kamusal alandaki tartışmalarda bu üç kanıtı kullanması gerektiğini iddia eder. Buna göre, kamusal alanda görünüre çıkan yurttaş kanılarını, iddialarını ve taleplerini söze dökerken kendi karakterine, muhatabının duygularına ve konuşmasının akılsallığına gönderme yapmak zorundadır. *Retorik*'te iddia edildiği üzere, bu üç kanıtı kullanmak iyi bir politik yargıya ulaşmanın temel koşuludur; ama Aristoteles esas ağırlığı *ethos* ve *logos* kanıtlarına verir. Zira Aristoteles *pathos* kanıtlarını, duyguların akılsallığı –örneğin öfkenin haklı veya haksız gerekçesini ortaya koymak– üzerinden *logos* kanıtlarına bağlar.²⁶ *Ethos* kanıtları ise konuşmacının kişiliğiyle ilgilidir; kendisini *phronesis*'e, erdeme ve iyi niyete sahip biri olarak sunmasını ifade eder. Böylece Aristoteles ikna edici bir konuşmada muhatabın ahlak, *phronesis* (basiret) ve iyi niyet konusundaki kamusal beklentisine dikkat çeker. Elbette Aristoteles bu üç beklentinin bizzat sözün sahibi tarafından

25 Aristoteles, "Rhetoric", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, çev. Ernst Grumach, vol. II, Princeton University Press, USA, 1984, [1354-b20].

26 Bu konuda daha ayrıntılı bir analiz için bkz. Hakan Çörekçioglu, "Aristoteles'in Retorik Teorisi: Politik Yaşamı Savunmak", *Felsefe Dünyası*, sayı: 50, 2009/2, s. 171-178.

karşılanması gerektiğini, üstelik onun bu üç özelliği taşımak konusunda sebatkâr olması gerektiğini de vurgular. Aksi takdirde retorikçinin uzun vadede başarıya ulaşması mümkün olmayacaktır. Nihayet akılsallık kanıtlarına gelirse, Aristoteles onları diyalektik akılyürütmeye dayandırır. Bildiğimiz gibi, Aristoteles'in diyalektik akılyürütme anlayışı Platon'unkinden farklıdır. Aristoteles, diyalektiği, Platon'da olduğu gibi mutlak hakikate götüren bir akılyürütme tarzı olarak kavramsallaştırmaz. Aristoteles'in anlayışında o, ortak kanılardan (*endoksa*) hareketle olası ve makul sonuçlara götüren bir akılyürütme tarzıdır.²⁷ Dolayısıyla *logos* kanıtlarının dayandığı akılyürütme ortak kanılara, yani bir topluluğun geleceğine kök salar. Bu noktada Aristoteles'in düşüncesinde kamusal konuşmanın ve iyi yargının en temel koşuluna ulaşırız. Buna göre, topluluğun ortak kanılarından çıkan, ortak yaşamdan beslenen ve ortak yaşamı besleyen yargılar iyi yargı kategorisine girer.

Beiner Aristotelesçi retoriği *phronesis*'in politikadaki karşılığı olarak tanımlar.²⁸ Eğer durum buysa, o zaman açıktır ki, *phronesis* tikel bir politik görüngünün ortak yaşamdan çıkan bir tümelle, yani olumsallık alanına denk düşen bir hakikatle ilişkilendirilmesi demektir. Şimdi söz konusu hakikat acaba nedir? Aristoteles Yunan'ın demokrasi krizine, yani tiranlığa ve göreceliğe/nihilizme (Platon'un filozof kralına ve Sofistlerin perspektivizmine) deva olduğunu düşündüğü bu hakikati, ortak iyi olarak tanımlar. Nitekim Aristoteles *Politika*'da adalet sorununu tartıştığı bir pasajda “çatışan haklılık iddialarının hepsi bir arada bulunduğu zaman (...) nasıl karar vermemiz”, başka deyişle neye göre yargıda bulunmamız gerektiğini sorar. Buna cevabı ise şudur: “En haklı olan”a göre. “En haklı olan” yine aynı pasajda “*polis*'in iyiliğine, bütün yurttaşların ortak yararına denk düşen”²⁹ şey olarak tanımlanır.

Buraya kadar göstermeye çalıştığımız gibi Aristoteles iyi bir politik yargıyı sitenin ortak iyisiyle ilişkilendirip *phronesis*'i ortaklaşa

27 Platon, “Phaedros”, *Complete Works*, ed. John M. Cooper, çev. A. Nehamas ve P. Woodruff, Hackett, Cambridge, 1997, 226 b-c; “Republic”, [511 a-c], Aristoteles, “Topics”, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, çev. W. A. Pickard, Princeton University Press, USA, 1984, vol. I, [100-b20], [101-a30].

28 Beiner, *Political Judgment*, s. 88.

29 Aristotle, “Politics”, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, çev. B. Jovett, Princeton University Press, USA, 1984, vol. II, [1283-b5].

tartışma eylemlerine, tartışmayı da konuşmanın akılsallığına bağladığında yargı edimini eyleme dönüştürür. Bu yönüyle Aristoteles günümüzün iletişimsel politika anlayışlarına, politik yargıyı pratikten, kamusal tartışma ve düşünme süreçlerinden türeten teorilere öncülük eder. Ancak Aristoteles iyi bir politik yargıyı *ethos*'tan, yani ortak kanılar olarak gelenekten beslenen yargı olarak tanımladığında, radikal değer çatışmalarını göz önüne almaz. O, kendi tarihsel konumundan hareketle bütün çatışmaların en nihayetinde sitenin ortak iyisinde uzlaştırılabileceğini düşünür. Bu iyimserlik sitenin tarihsel, kültürel ve demografik yapısı göz önüne alındığında makul gerekçelere sahiptir. Ancak bu tarz bir yaklaşım modern toplumların ve dünya düzeninin değişen yapısı ve talepleri karşısında sorunludur. Aristoteles'in bakış açısından bağlamsallık iyi bir politik yargının imkânının koşulunu oluşturur; başka deyişle iyi yargı, Hegelci anlamda *Sittlichkeit*'i, yani belli bir tarihi, ahlakı, yaşama tarzını, görgüyü ve ortak deneyimi paylaşan bir topluluğu gerektirir. Üstelik Aristoteles yine kendi tarihselliğinden hareketle yurttaşlık konusunda bazı ontolojik önkabullere sahiptir. O, yurttaşlığı tür olarak insanın sahip olduğu bir yetenek ve yeterlilik olarak görmez. Bu bakımdan Atina'nın aktüel demokrasi pratiğini felsefi temellerine kavuşturur. Bu temeller bağlamında yurttaşlık sadece erkeklerin doğası yoluyla ve doğum yeriyle sahip olduğu bir ayrıcalık ve bir hak olarak tanımlanır. Kadınlar, köleler ve *metekler* (yabancılar) bu haktan yoksun bırakılır. Şimdi eğer *phronesis* ortak deneyimlerden doğuyorsa, *phronesis*'e eşlik eden iyi yargı yurttaşlık eylemiyle, yani kamusal alanda söz sahibi olmak ve sitenin geleceği ile ilgili ortaklaşa karar alma süreçlerine katılmakla gerçekleşiyorsa, o zaman diyebiliriz ki, Aristoteles'in görüşleri çağdaş bir yurttaşlık ve politik yargı teorisi için fazla elitist kalır. İşte bu noktada Kant Aristoteles'in görüşünde önemli bir dönüşüm gerçekleştirir. Zira Kant'ın *transandantal* felsefesinin en temel amacı, bütün insanların sadece yargı yetisi bakımından değil, akılsal ve bilişsel yetiler bakımından da eşit olduğunu temellendirmektir. Bu yönüyle Kant hem Aristotelesçi bir elitizmi aşar hem de günümüzde büyük ölçüde uzmanlara ait bir yeterlilik olarak görülen politik yargı anlayışına önemli bir alternatif sunar.

Kant modern bir filozof olarak kendi tarihsel konumunda *aklın demokratizasyonu* diye adlandırabileceğimiz bir projeyi benimser.

Bu projenin amacı epistemolojik, etik ve politik düzlemde aklı kullanma yetisini tüm üyeleriyle insan türüne ait bir yeti olarak temellendirmektir. Bunun için Kant öncelikle akılsal yetileri analiz edip aklın formel koşullarını tespit etmeye çalışır. Böylece Kant bütün akılsal yetilerin ve akılsal işlevlerin bağlamsallıktan ve kültürel belirlenimden arınmış haliyle dökümünü çıkarır. Kant'ın yargı yetisi ve yargı analizinin de başlangıç noktası budur. Yargı meselesi söz konusu olduğunda Kant ve Aristoteles'in düşüncesi bazı benzerliklere sahiptir. Daha önce değindiğimiz gibi, Kant için de genel olarak yargı tikeli tümele bağlama işlemidir. Üstelik tıpkı Aristoteles gibi Kant da bilimsel-teorik yargılarla pratik yargılar arasında kavramsal düzeyde bir ayrım yapar. Aristoteles'in *sophia* ile *phronesis* arasında yaptığı ayrım Kant'ta belirleyici (*bestimmend*) yargı ile düşünümsel (*reflektierend*) yargı arasındaki ayrıma karşılık gelir.

Kant'ın analizinde belirleyici yargı elimizde bir tümel olduğunda tikeli o tümele bağlama edimine işaret ederken, düşünümsel yargı elimizde bir tümel olmadığında tümeli tikelden türeten yargıdır. Daha açık şekilde ifade edersek, düşünümsel yargı görüngüler alanında ortaya çıkan bir tikel hakkında karar veren, o tikele uygun bir tümel arayışına giren yargıdır, yani tikelden tümele ulaşan yargı edimidir.³⁰ Kant belirleyici yargıları daha çok teorik yargıyla, düşünümsel yargıyı da daha çok estetik yargıyla örneklendirir. Şimdi bilindiği gibi, Kant'ın estetik yargı anlayışı, Arendt ile birlikte, çağdaş politik yargı tartışmasının merkezine yerleşmiştir. Arendt Kant'ın estetik yargı anlayışını düşünümsel karakterinden hareketle politik olarak analiz eden ve bu yönüyle Kant okumalarımızı zenginleştiren öncü düşünürlerden birisidir. Ancak Arendt, Kantçı estetik yargıyı keskin bir biçimde Kantçı pratik yargılardan ayırma eğilimindedir. Zira Arendt'e göre Kantçı pratik yargının temelinde ahlak yasası, yani *kategorik imperatif* yatar ve o da aklın *transandantal* ve *evrensel* bir hakikatidir. Buna göre, Kant'ın felsefesinde ahlak yasası pratik alanda tikelleri altına yerleştireceğimiz bir tümel, mutlak ve buyurucu bir yargılama ölçütü olarak temellendirilmiştir. O halde, Arendt'in düşüncesi odur

30 Immanuel Kant, "Kritik der Urteilkraft", *Werkausgabe*, Cilt X, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, s. 87-89. (Kant'a yapılan bütün göndermelerde bu edisyon kullanılmıştır.)

ki, Kantçı pratik yargı belirleyici yargıdır ve orada tikeli kendisine bağlayacağımız tümel, önceden a priori olarak kanıtlanmış *kategorik imperatif*'tir. Bu açıdan gerek Arendt olsun gerek onun bu konudaki Kant okumasını sorgulamaksızın tekrar eden çağdaş takipçileri olsun Kant'ın pratik yargı anlayışını politik düşünce açısından verimsiz, hatta tehlikeli bulurlar³¹; ancak biliyoruz ki, estetik yargı söz konusu olduğunda tam tersini savunurlar. Kant'ın pratik felsefesine yönelik bu iddiayı değerlendirmenin en iyi yolu, Kant'ın estetik yargı anlayışını felsefesinin sistematik bağlantısında değerlendirmektir.

Kantçı estetik yargı en basit ifadeyle beğenin genelleştirilmesidir. Bunu bir örnekle açıklarsak: "Bu güzeldir" şeklinde bir estetik yargı "Ben bunu güzel buluyorum" şeklinde öznel bir önerme değildir; daha ziyade diğerlerinin beğeni yargısına hitap eden bir önermedir. Estetik yargının konusu olan şey her ne ise (estetik değerlendirmenin nesnesi olabilecek bir hayvan, bir bitki, bir manzara, bir kadın veya erkek, zarif bir davranış, bir heykel veya tablo, kısacası doğal veya kültürel bütün fenomenler, yani teorik ve pratik felsefenin/bilimlerin de konusu olabilecek her şey) diğerinin onayına sunulmuş, ondan onay bekleyen bir önermedir. Buna göre estetik yargı kişinin bireysel ve sınırlı bakış açısını aşan bir evrensellik iddiası taşır. Ancak bu evrensellik iddiası diğerinin onayına ihtiyaç duyduğu için, estetik yargı baskıcı ve dayatmacı bir karaktere sahip değildir. Estetik yargının bu özelliği *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin ünlü 40 numaralı pasajında bir düşünüm modeli üzerinde temellendirilir. Arendt çağdaş bir politik yargı teorisinin temeli olarak aldığı bu modeli, Kant'ın sadece estetik yargılar için formüle ettiğini iddia eder.³² Ancak Arendt söz konusu pasajın Kant tarafından sadece bir epizot olarak yazıldığını göz önüne almaz. Bu pasajı Kant, estetik ve teleolojik yargı üzerine yazılmış geniş eserinde, incelenen konuyla doğrudan ilişkisi olmayan bir ara

31 Bu iddia için bkz. Hannah Arendt, "On Humanity in Dark Times", *Men in Dark Times*, çev. Clara ve Richard Winston, Harvest, New York, 1968, s. 27. Kant'ın pratik felsefesine ilişkin Arendt tarzı bir okuma için şu eser örnek niteliğindedir: Andrew Norris, "Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense", *Polity*, vol. 29, no: 2, 1996, s. 165-187, s. 176-179.

32 Hannah Arendt, *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie*, çev. Ursula Ludz, Piper, München, 1998, s. 94-96.

değerlendirme olarak kaleme alır. Zaten onun bir “epizot” olarak kaleme alındığı bizzat Kant tarafından dile getirilir.³³ Ayrıca Kant aynı modeli *Mantık ve Pragmatik Bakımdan Antropoloji* adlı eserlerinde de inceler ve onu daha geniş bir çerçeveye yerleştirir.³⁴ Eğer durum buysa, o zaman söz konusu düşünme modeli, Kant’ın felsefesinde sadece estetik yargıyla sınırlı değildir. Kant sistematik bir şekilde ortaya koymasa da söz konusu epizotta bütün pratik yargılar için geçerli bir düşünme modeli formüle etme gayretindedir.

40 numaralı pasajda Kant öncelikle çıkarsızlık buyruğundan hareketle estetik yargının öznelarası düşünümsel karakterini temellendirmeye çalışır. Bunun için *sensus communis*³⁵ yetisini devreye sokar ve düşünümsel yargıyı bir tür *sensus communis* olarak tanımlar. Kant’ta *sensus communis* akılsal ve eleştirel bir yetidir: “Özel bir ilkedir” ama “evrensel geçerliliğe”³⁶ sahiptir. Şimdi *sensus communis*’in özel ama evrensel geçerliliği olan bir yeti olduğunu söylemek, Kant felsefesinin sistematik bağlamında, onun öznelarası *transandantal* bir ilke olduğunu söylemekle eş anlamlıdır. Buna göre *sensus communis* yargımızın iletilebilirliğinin *transandantal* koşuludur. Kant, akılsal yetilerin tarihsel ve kültürel gelişimini incelediği *İnsanlık Tarihinin Varsayımsal Başlangıçları ve Antropoloji*’sinde söz konusu *transandantal* koşulu (iletilebilirliği) insanın iletişim dürtüsüne geri götürür.³⁷ Böylece yargının iletilebilir oluşunun imkânını antropolojik ve fenomenolojik düzlemde

33 Immanuel Kant, “Kritik der Urteilskraft”, s. 227

34 Immanuel Kant, “Logik, Werkausgabe”, Cilt V, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, s. 485, “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”, *Werkausgabe*, Cilt XII, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, s. 511.

35 Kant’ın açıklayıcı ifadelerinden hareketle *sensus communis*’i “ortak duyu” (*gemeinsinn*), “sağduyu/akılsel” (*gesunder Verstand /gesunder Menschensverstand*), “topluluk duygusu” (*idee eines gemeinschaftlichen Sinnes*) ve nihayet “ortak insan anlığı” (*gemeiner Menschensverstand*) olarak çevirmek mümkündür. Ancak Kant kelimeyi daha çok Latince versiyonuyla kullanarak, onun yukarıda saymış olduğumuz bütün içeriklerine gönderme yapar. Bu kullanımıyla kelime Aristoteles’ten Helenistik Roma’ya, Ortaçağ’dan Modern düşünceye kadar uzanan bir anlam çeşitliliğini barındırır. Kant’ta *sensus communis*, bu içeriklerin hepsini bir şekilde kapsayan ama tek tek hiçbirine indirgenemez olan öznelarası *transandantal* bir yetidir.

36 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, s. 157.

37 Immanuel Kant, “Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte”, Cilt XI, *Werkausgabe*, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, s. 87, dipnot. Ayrıca bkz. Kant, “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”, s. 423-424.

açıklar. Bu açıklama, çağdaş filozofların metafizik bir ilke olarak görüp şüpheyile yaklaştığı *transandantal* ilkenin de Kant'ta metafizik bir temeli olmadığını gösterir. Kant'ın felsefesinde *transandantal* ilke öznenin akılsal yapısının antropolojik düzlemde öznelarası karakterini ifade eder. *Transandantal* felsefe ise bu yapının fenomenolojik olarak araştırılmasıdır. O halde, Kant'ta ne *transandantal* ilke açıklanamaz metafizik bir önkabuldür ne de *transandantalizm* rasyonalist ve idealist bir akıl metafiziğidir. İşte Kant'ın *sensus communis*'e yüklediği *transandantal* karakter bu antropolojik ve fenomenolojik bağlama dayanır. *Sensus communis* sadece duyularımızı, duygularımızı ve beğenilerimizi değil, aynı zamanda düşüncelerimizi ve yargılarımızı iletebilmemizin, daha da ötesi evrensel yargıyı iletişimden türetebilmemizin imkânının *transandantal* koşuludur. Kant bu imkânı daha ayrıntılı bir biçimde gösterebilmek için *sensus communis*'e ait olduğunu söylediği ve aynı zamanda "ortak insan anlığının" maksimleri olarak tanımladığı üç maksim formüle eder: Bağımsız düşünme tarzı, tutarlı düşünme tarzı ve genişletilmiş düşünme tarzı (*erweiterte Denkungsart*).³⁸ Şimdi Kant'ın pratik felsefesiyle (*kategorik imperatif*)le sistematik bağlantısında ilk maksim otonomi ilkesine, ikincisi karşılıklılık ilkesine tekabül eder. Üçüncüsü ise ilk ikisini birleştiren ve onların gerçekleşme koşulunu oluşturan maksimdir. Dolayısıyla genişletilmiş düşünme tarzı kilit role sahiptir. Bu maksimi Kant ayrıntısıyla şu şekilde tanımlar:

"Kendi yargısını adeta genel insan akıyla karşılaştırmak, dolayısıyla yargısının, öznel kişisel koşullardan doğan yanılısamadan zarar görmesini engellemek amacıyla düşünümde bulunan kişi, her insanın tasarımılama tarzını düşüncesinde a-priori göz önüne alır. Bu ise (...) ancak kişinin kendisini başka herkesin yerine koymasıyla mümkündür".³⁹

Bu pasajın son cümlesinin de açık kıldığı gibi, genişletilmiş düşünme maksimi kişinin "kendini başka herkesin yerine koyarak" düşünmesidir. Şimdi estetik *sensus communis*'le ilişkisinde söz ko-

38 Immanuel Kant, "Kritik der Urteilskraft", s. 225-227, bkz. aynı zamanda Immanuel Kant, "Logik", s. 485 ve "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", s. 510-511.

39 Immanuel Kant, "Kritik der Urteilskraft", s. 225.

nusu üç maksim estetik yargının evrensellik talebinin koşullarını oluşturur; ama bu evrensellik talebinin diğerinin onayına bağlı olduğunu en açık biçimde gösteren maksim genişletilmiş düşünme tarzıdır. Böylece bu üç maksim vasıtasıyla *sensus communis* (ortak duyu) düşünümsel estetik yargının genel onaya talip olup olmadığını değerlendirme kriteri, normatif bir ilke olarak temellendirilir. Ancak 40 numaralı pasajda dikkat çekici olan bir şey vardır ki, o da Kant'ın estetik beğeniye bir tür "*sensus communis*", estetik yargıyı da bir tür "ortak duyu" olarak tanımlamasıdır.⁴⁰ Bu tanımlama, Kant'ın, *sensus communis*'i sadece estetik beğeniyle ilişkili bir şey olarak görmediğini, onun başka kullanım tarzları hakkında da düşündüğünü gösterir. Buna göre Kant'ın düşüncesinde *sensus communis*, sadece estetik yargılar üretmenin değil, pratik yargılar üretmenin de imkânının koşuludur. İşte tam da bu noktaya dikkat çekerek Recki, Kant'ın 40 numaralı pasajda "*sensus communis*'i aklın düşünümsel işlevlerinin geniş bağlamı içine yerleştirdiğini" ve sadece estetik yargının değil pratik yargıların da "düşünümsel karakterini ortaya çıkaracak bir bağlamsal düşünümü kurduğunu"⁴¹ iddia eder.

Bu sistematik bağlamda üçüncü maksim, yani genişletilmiş düşünme tarzı bir kez daha kilit rol üslenir. Zira pratik sorunlar karşısında diğerinin perspektifinden düşünmek demek onun konumundan ve bağlamından düşünmek demektir. Peki bu nasıl mümkün olur? Ben nasıl başkasının perspektifine yerleşebilirim? Kant *Antropoloji*'sinde genişletilmiş düşünmeyi aynı zamanda "insanlarla iletişim (*Mitteilung mit Menschen*) maksimi"⁴² olarak adlandırdığında bu soruların cevabını verir: Diğerinin yerinden düşünmenin koşulu onunla konuşmak, iletişime geçmektir. 40 numaralı pasajda Kant aslında bir iletişim modeli tesis etmeye çalışır ve bu iletişim modeli üzerinden sadece estetik yargının değil, etik, politik ve hukuksal bütün pratik yargıların düşünümsel ve iletişimsel karakterini temellendirmeye çalışır. Buna göre *sensus communis* uygun (evrensel) pratik yargılar

40 Age., s. 227.

41 Birgit Recki, "Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek: Aklın İletişimsel Ögesi Üstüne", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, ed. Hakan Çörekçioglu, çev. H. Çörekçioglu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 196.

42 Immanuel Kant, "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", s. 511.

ortaya koymanın da normatif ilkesidir. Bu bağlamda genişletilmiş düşünme tarzının iletişim maksimi olarak tanımlanması şuna açıklık kazandırır: yargılarımızı kendisine referansla değerlendirebileceğimiz (onların evrensel olup olmadığını test edebileceğimiz) normativite ilkesi aynı zamanda düşünmenin ve iletişimin kamusalılığıdır. Kamusalılık ilkesinde pratik felsefenin üç alanı, yani etik, hukuk ve politika birbirinden farklı, biri diğerine tabi alanlar olmaktan çıkıp aklın işlevleri ve taleplerinde içeriden birbirine bağlanır. O halde, 40 numaralı pasajda geliştirilen düşünüm ve iletişim modeli etik yargının, dolayısıyla, *kategorik imperatifin* evrensellik talebini karşılayan şeydir. Bu durum etik yargının düşünümsel karakterini (dolayısıyla iletişimsel yönünü) açığa çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda *kategorik imperatifin* (karşılıklı otonominin) ortaklaşa iletişimde ve ortaklaşa düşünme deneyimlerinde temellendirildiği anlamına gelir. Şimdi Kant'ın hukuk öğretisinin (pozitif hukuku kendisine referansla değerlendirebileceğimiz ve değiştirebileceğimiz olması gereken hukukun) merkezinde *kategorik imperatif* bulunduğu için, 40 numaralı pasajdaki model hukuksal yargının da meşruiyetini sağlayan şeydir. Yani Kant'ın felsefesinde hukuksal yargılar da düşünümsel bir karaktere sahiptir. Ve nihayet aynı pasaj, Arendt'in Kant'ta bulunmadığını ama Kant'ın estetik yargı anlayışının ruhundan türetebileceğimizi iddia ettiği politik yargı modelinin de somut (metinsel) temelini oluşturur. Arendt aslında bu temel üzerinde çağdaş bir politik yargı teorisi ortaya koymaya çalışır. Ancak Arendt'in, *vita activa*'dan *vita contemplativa*'ya geçiş yaptığı *Zihnin Yaşamı*'ndaki (*The Life of the Mind*) bu çabası, düşünürün ölümüyle tamamlanmamış bir proje olarak kalır.

Eğer, yukarıda değindiğimiz gibi, günümüzün politika ve politik yargı anlayışlarında Arendtçi, dolayısıyla Kantçı kip en önemli alternatifi oluşturuyorsa, o zaman düşünümsel ve eleştirel bir politik yargının ne ifade ettiğini saptamak ve bu tür yargılara nasıl ulaşabileceğimizi belirlemek temel sorunumuz haline gelir. Başka şekilde ifade edersek, yapısı gereği tikellik alanı olan politik alanda, görecelik ya da dogmatizme sürüklenmeden, tikelleri yargılayabileceğimiz ve yargımızı genel bir onaya –Kantçı terminolojiyle evrenselleştirmeye, Arendtçi terminolojiyle genelleştirmeye– tabi tutabileceğimiz model nedir ve bu model nasıl işler?

DÜŞÜNÜMSEL VE ELEŞTİREL BİR POLİTİK YARGININ KOŞULLARI

Şimdi eğer Kantçı genişletilmiş düşünme tarzından hareket edersek, açıktır ki yargı, hem kendi bakış açımıza karşı eleştirel olmakla hem de farklı bakış açıları tarafından dünyanın nasıl görüldüğünü düşünmekle ilgilidir. Özellikle kültürler arası politik sorunlarda, eğer yargılarımızı kendi kültürümüzün ilke ve standartlarından hareketle oluşturursak ya katı bir muhafazakârın ya da bir relativistin safına geçeriz. İlk durumda, yargımızı bir hakikat olarak dile getirmemiz kaçınılmaz olur. Açıktır ki, böyle bir tutum daha en baştan genişletilmiş düşünme tarzının ve iletişimin önünde engel teşkil eder. İkinci durumda ise kültürlerin birbiriyle kıyaslanamaz değerlere sahip olduğunu savunarak, her türlü yargıyı askıya almanın en iyi yol olduğunu ileri sürebiliriz. Ancak biliyoruz ki, küreselleşen dünya ve çok-kültürlü ulus devletler karşısında her iki pozisyonu da savunmak çözümden daha çok problem üretir. O halde yargının bir sorumluluk ve ortak düşünüp taşınma süreci olduğu kabul edilmelidir. Bu sorumluluk politik alanda elimizde bir standart olmadığı zaman değer çatışmalarını ortak bir zeminde karara bağlamamız gerektiğini –fikir birliğine ulaşmamız gerektiğini değil– telkin eder. Bunu gerçekleştirmek nasıl mümkün olur? İlk bakışta, politik yargıyı ortak tartışma pratiklerinden türetmeye hizmet etmesi bakımından Aristotelesçi *phronesis*'i yeniden canlandırmak, uygun bir politik yargının koşulu olarak görülebilir. Ancak ayrışmanın ve farklılığın hak talebi olarak ortaya çıktığı çağımızda, Aristoteles'in derin düzlemde *ethos*'a dayalı çözümü, kültürlerin veya etnisitelerin değer yargılarını karşılıklı olarak korumak gerektiği fikrine imkân tanısa da, farklılıkların bir arada yaşama imkânını tesis etmek konusunda yetersiz kalır; hatta her kültürün kendi ahlaksal hakikatine gönderme yaparak kültürel göreceliğe giden yolu hazırlar. Bu noktada Kantçı ve Arendtçi yaklaşım bize daha uygun bir görüş sunar. Bu görüşte birincil düzlemde yer alan şey, politik yargının kültürel köklerinden ya da yargının kendisinden ziyade onun oluşturulduğu model ve süreçtir. Buna göre politik yargı, yargılama modeli ve sürecine içkin olan bir şeydir. Bu model, Kant'ın formülasyonu, diğerlerinin

bakış açısından düşünmeye, yani eleştirel ve düşünümsel olarak yargılamaya işaret eder. Arendt'in, Aristoteles ve Kant'ın görüşlerinden çıkarsadığı gibi, politik yargılar politik olanın ve politik alanın yapısı gereği hakikat iddiasına sahip olamazlar. Buna göre politik yargı diğerlerinin onayına sunulan bir kanıdan ibarettir. Bu bakımdan yargılama veya tartışma süreçlerinde esas olan kanıların değiş tokuşudur ve bu değiş tokuşun yapılacağı modeldir. Nitekim Arendt, düşünme ile temaşa arasında ayrım yaptığı ve yargı ile düşünme arasındaki ilişkiyi bu ayrım üzerinden analiz ettiğinde, yargılama sürecinin hakikate ulaşmakla değil, anlam yaratmakla ilgili olduğunu göstermeye çalışır.

Arendt'e göre, düşünme ile politik eylem arasında sıkı bir ilişki vardır; çünkü ikisi de kendi amacını kendinde taşır. Buna göre, mantıksal akılyürütme formel hakikate, bilme ise olgusal bilgiye götüren yöntemsel birer araçken, düşünmenin hedefi kendisine dışsal bir şeye ulaşmak değil, kendisi için anlam yaratmaktır.⁴³ Düşünme sayesinde insanlar, içerisinde varlık kazandıkları dünyayı daha anlamlı ve yaşanılır kılmaya çalışırlar. Bu ise, Arendt'in düşüncesinde, dünyayı daha özgür ve daha çoğulcu kılmakla aynı şeydir.

Düşünme politik eylemde ortaya çıktığında politik yargı şeklini alır. Elbette Arendt, düşünmenin, felsefe tarihinin de gösterdiği gibi, hakikat arayışı olarak temaşanın hizmetine sunulduğunu ve sunulabileceğini vurgular. Böyle bir durumda düşünme kendi amacını kaybederek araçsal bir karakter kazanır. Ama düşünme "insanın asla tek başına olmadığı görüngüler dünyasında (...) yanlış karşısında doğruyu, çirkin karşısında güzeli dile getirebildiğinde"⁴⁴, başka deyişle, kamusal alanda görünüşe çıkan konuşma eylemine eşlik ettiğinde kendi amacını kendi içinde taşır ve yargı ile özdeşleşir. Nasıl genel olarak düşünmenin amacı bilgiye ulaşmak değil anlam yaratmaksa, politik yargının amacı da kesinliğe (nihai sonuçlara) ulaşmak değil ortak anlam dünyasını kurmaktır. Şimdi

43 Arendt bu ayrımı, pre-modern ve modern birçok filozof örneğinde, zihinsel yetile-re ilişkin bir analizden hareketle ortaya koyar ki, bu konuda temel referans kaynakları yine Aristoteles ve Kant'tır. Bkz. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harvest, San Diego, 1978, s. 57-65.

44 *Age.*, s. 193

eğer politik yargının amacı buysa, o zaman görünüşler alanında dile getirilen bir yargı kaçınılmaz olarak diğerinin mümkün onayını gözetmek durumundadır.

“Yargının gücü diğerleriyle potansiyel anlaşmaya dayanır ve yargılamada etkin olan düşünme süreci, benim kendimle yaptığım bir konuşmadan ibaret, saf akılyürütmeye dayalı düşünme süreçlerinden farklı bir şeydir; yargı, kafa yorarken yalnız bile olsam, daima ve öncelikle diğerleriyle, yani kendisiyle eninde sonunda anlaşmak zorunda olduğumu bildiğim başkasıyla, zihnimde tasarlamış olduğum [mümkün] bir iletişimde ortaya çıkar.”⁴⁵

O halde bir yargıyı politik kılan şey düşünmenin içerdiği kamusalıktır. Böylece bir kez daha Kant’ın modeline geri döneriz: bir yargıyı politik kılan şey, genişletilmiş düşünme tarzına dayanmasıdır: Başka herkesin yerinden düşünmektir. Aristotelesçi terminolojiyi kullanırsak, olumsal alanda ve olumsal karakterde ortaya çıkan politik görüngüler, bizim yargımıza ihtiyaç duyan, ortak bir çerçevede anlamlandırılması gereken tikellerdir. Bu tikelleri ortak anlam dünyasını kuracak şekilde yargılamak, Arendt’in *dünya* kavramıyla kast ettiği şeye işaret eder: yeryüzünü *eylem* (politik yargı) vasıtasıyla hepimiz için yaşanılabilir bir *topos*, bir yuva; tüm farklılıklarımız ve çoğulluğumuzla hepimizin *ortak dünya* haline getirmek. Arendt’in *ortak dünya* kavramı, onun *özgürlük aşkı* ve *dünya* anlayışına dayanır ve kimine göre bu ikisi Arendtçi politik yargının “yarı transandantal temellerini”⁴⁶ oluşturur. Bu şekilde anlaşıldığında eylem vasıtasıyla kurulmuş daha *özgürlükçü* ve daha yaşanılır bir mekân olarak *dünya*, politik yargıları kendisine referansla değerlendirebileceğimiz bir sorumluluk ilkesi, normatif bir etik ölçüttür. O halde, ister Arendt’in *dünya* anlayışından isterse Kant’ın *transandantal sensus communis* ilkesinden hareket edelim, yargıda bulunmak bakış açılarının çoğulluğu içerisinde ortak bir dünya kurma meselesidir. Bu nokta Arendt’in Kant’a geri dönme-

45 Hannah Arendt, “The Crisis in Culture”, *Between Past and Future*, The Viking Press, New York, 1961, s. 220. Kaynakçada künyesi verilen B. Sina Şener çevirisiyle karşılaştırılabilir: “Kültürdeki Bunalım”, s. 261-262.

46 Lawrence J. Biskowski, “Practical Foundations for Political Judgment Arendt on Action and World”, *The Journal of Politics*, vol. 55 no: 4, 1993, s. 885.

sini daha anlaşılır kılar. Zira Kant'ın *bir tür sensus communis* olarak tanımladığı düşünümsel yargı, çoğulluğun içerisinde *ortak olanı* görmemize, kendi öznelliğimizden sıyrılıp insani olarak paylaştıklarımızı kavramamıza imkân tanıyan bakış açısı değişimini mümkün kılar. Peki, bu nasıl olur?

Genişletilmiş düşünme tarzının içerdiği şekliyle, diğerinin bakış açısına yerleşme bir tür yer değiştirmedir. Bu yer değiştirmenin bize sağladığı şey, kendi bakış açımıza mesafe kazanmamızdır. Burada açığa çıkan mesafe ise düşünümün (*reflexion*) bir işlevidir. Şimdi eğer mesafe her türlü eleştirinin ilk adımını oluşturuyorsa, Kant'ın *sensus communis*'i aklın eleştirel bir yetisi olarak tanımlamış olması açıklık kazanır. Kançı formülasyonda *düşünümsel yargı*, diğer adıyla *genişletilmiş düşünme* tarzı, öncelikle “kendi öznel koşullarımızdan sıyrılmamız” anlamına gelir ki, bunu sağlayan da ilk tamlamanın sıfatını oluşturan düşünümdür: eleştiri, düşünüm ediminin yarattığı mesafe vasıtasıyla varlık kazanır. İşte, kendi duruş noktamıza kazandığımız bu mesafe, düşünümsel yargının saf öznelliğe karşı eleştirel olabilmesinin, ortak olan adına genel onaya talip olabilmesinin koşuludur. Aslında düşünümün mesafe ve eleştiriyle ilişkisinde, Kant'ın belirleyici yargılar olarak adlandırdığı yargıları da kökenleri bakımından düşünümsel yargılar olarak incelediği ortaya çıkar. Nitekim Kant'ın, teorik (bilimsel) yargıları temellendirdiği *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, düşünme tarzında gerçekleştirdiği Kopernikçi devrim, öz-düşünüm yoluyla gerçekleşen bakış açısı değişimiyle (nesne bakış açısından özne bakış açısına geçişle) mümkün olur; üstelik Kant kendi akıl eleştirisini, *aklın mahkemesi* metaforuyla açıkladığında, düşünme tarzında yarattığı devrimi, genel onaya talip yeni bir bakış açısı olarak sunar. Aynı şeyin, Kant'ın ahlak ve hukuk felsefesi için, Arendt'in belirleyici yargı olarak değerlendirdiği *kategorik imperatif* için de geçerli olduğunu yukarıda göstermeye çalışmıştık. O halde, Kant'ın felsefesinde, pratik yargılarla birlikte teorik yargılar da aslında kökenleri bakımından düşünümsel yargılar olarak incelenir. Ancak bu meselenin ayrıntılarına girmek bize ayrılan konunun kapsamını aşmaktadır. Burada sadece şuna değinmekle yetinelim: Günümüzde bilimsel yargılar kadar hukuksal ve ahlaksal (moral) yargıların da düşünümsel köklerini açığa çıkarmak temel araştırma konularından biridir. Bu bağlamda bilimsel paradigma değişimleri

ve modern hukuksal süreçler (ulusal ve uluslararası temyiz mahkemeleri) en açık iki örneği temsil eder. Söz konusu araştırmaların ortaya koyduğu gibi, her iki alanda da ancak eleştirel olan ve kamusal onay kazanan yargılar geçerlilik kazanmakta, Kantçı terminolojiyle *belirleyici yargıya* dönüşmektedir. Bu durumun temelinde Wittgenstein'in iddia ettiği gibi, dilin bir iletişim aracı olarak "anlaşmayı zorunlu kılması"⁴⁷ yatar. Aynı şey dil aracılığıyla söze döken politik yargılar için de geçerlidir: yargılar dilde, dilin kavramlarında ve söylemin akılsallığında cisimleştiği sürece anlamaya ve genel onaya talip olmak zorundadır.

Düşünümsel politik yargılara geri dönersek, söz konusu yargılarda düşünümün işlevi olarak mesafe, diğerinin bakış açısına yerleşerek düşünebilme yeteneğimizle bağlantılıdır. Kendi öznelliğimize karşı eleştirel olmamızı sağlayan işte bu yetenektir. Bu yeteneği uygulamanın yolu da iletişimdir. Buna göre, diğerlerinin bakış açısına yerleşmenin yolu onlarla konuşmaktan, onların kendi durdukları yere, bizzat kendi bağamlarına (dolayısıyla tarihlerine) kök salan arzularını, beklentilerini ve taleplerini dinlemekten geçer. Ama sadece konuşmak ve dinlemek yeterli olabilir mi? Aynı zamanda anlamak gerekmez mi? İşte bu noktada cevaplandırılması gereken esas soru karşımıza çıkar: anlamayı mümkün kılan şey nedir? Anlamayı mümkün kılan şey, Recki'nin de vurguladığı gibi, Kant'ın eleştirel projesinin her adımında karşımıza çıkan öznel-rarası *transandantal* ilkedir.⁴⁸ Bu ilke, sadece konuşma ve anlama yeteneğimizin temel koşulu değildir, aynı zamanda yabancı dil öğrenebilmemizin, bizden yüzlerce yıl önce yazılmış metinleri kavrayabilmemizin, çeviri yapabilmemizin, yorumlar arasındaki ayrımı fark edebilmemizin ve elbette başka kültürleri anlayabilmemizin, yani kültürler arası iletişimin de imkânının koşuludur. O halde, *transandantal* ilke en genel anlamda yargının iletilebilirliğinin temel ön koşuludur. Bu bakımdan söz, diyalog ve iletişim üzerinde temellendirilen her türlü teori istese de istemese de Kantçı *transandantalizme* geri dönmek zorunda kalır.

47 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations* (koşut metin), Blackwell, Oxford, 1999, s. 88.

48 Birgit Recki, "Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek: Aklın İletişimsel Ögesi Üstüne", s. 202-203.

Politik yargılar söz konusu olduğunda iletişim uygun yargılar oluşturmayı sağlayan bir ortamdır; yalnızca bu ortamda, kendi bakış açımızdan sıyrılıp başka birisinin bakış açısından düşünebilme imkânına kavuşuruz. İşte kendi öznel *bağlamlarımızdan* sıyrılıp diğerlerinin *bağlamlarını* anlamamıza yardımcı olan şey tam da bu ortamdır. Burada deyim yerindeyse yargının nesnelliği (Kant'ın evrensellik, Arendt'in genellik dediği şey) ne özdeşleştirici soyutlama edimlerinden ne de mantıksal akılyürütmelerden çıkar; nesnellik denilen şey, birinin kendi durduğu yerden kendi öznel ilkeleriyle uzlaşması değil, diğerinin durduğu yerden de düşünebilmesidir. Kant'ın evrensellik ile bağlamsallığı (*transandantal* olan ile *ethos*'a dayalı olanı), ortak olan ile öznel olanı bağdaştırmasını sağlayan ilke budur. Böyle bir uzlaşma ise, Arendtçi tarzda ifade edersek, farklılıkları ve farklı bakış açılarını aynı hizaya getirerek değil, iletişimin ortaya çıkacağı kamusal mekânları geliştirerek mümkün olur.

Sonuç olarak politik yargı, dünyaya diğerlerinin bakış açısından da bakabilmeyi ve onların bağlamını (elbette karşılıklı olarak) hesaba katabilmeyi gerektirir. Bunun öncelikli koşulu iletişimse, o halde sorun, her türlü bakış açısının kendisini ifade edebileceği bir kamusal alanı kurmak, düşünme ve ifade özgürlüğünü garanti altına almaktır. Daha da önemlisi, birlikte düşünme eylemlerine olanak tanıyan, konuşmanın ve anlamamanın önündeki çarpıtmalar ve engellerle mücadele eden bir katılımcı demokrasiyi tesis etmektir. Nitekim diğerlerinin bakış açısından düşünebilme yeteneğimizi geliştirmek, yargılarımızı bu yeteneğimiz doğrultusunda oluşturabilmek, dahası kendi öznelliğimizde ortak olarak paylaştıklarımızı görüp karşılıklı otonomi ve özgürlüğü tesis edebilmek ancak pratikte öğrenilen ve pratik vasıtasıyla gerçekleşen bir şeydir. Bu, belki de Aristotelesçi *phronesis*'i çağdaş dünyaya uyarlamanın en doğru yoludur. Şu şartla; bizim için *phronesis* ve ona eşlik eden yargı, artık bir sitenin (devletin) ortak iyisini değil, farklı yaşam tarzlarının, farklı toplumların ve farklı kültürlerin ortak iyisini, Kant'ın terimleriyle dünya barışını referans almalıdır. O zaman belki bir *dünya ethos*'undan ve *bu ethos*'tan beslenen bir *phronimos*'tan bahsedebiliriz.

YARGI VE ESTETİK

Platon'dan Kant'a Estetik ve Yargı

Metin Bal

I. ESTETİK DENEYİM VE BEĞENİ YARGISI İLE İLGİLİ FELSEFİ BİR SORUŞTURMAYA HAZIRLIK

Bugün “estetik” ile ilgili yaygın kanı onun tıp biliminin bir alt dalı olduğudur. Gerçekten de estetik, felsefenin başlangıç zamanlarında bir bilim dalı olarak kabul edilmekten en uzak araştırma alanı olan tıp içinde uzun zamandan beridir bir disiplin haline gelmeyi başarmıştır. Dahası, aynı zamanda bedensel organların güzelleştirilmesi olarak anlaşılan estetik kendi içinde öyle derinleşmiştir ki, onun bir alt dalı olarak bu işi yapan plastik cerrahinin tıp fakültesi çatısı altında mı yoksa güzel sanatlar fakültesi içinde mi yer alması gerektiği tartışılmaktadır. Bu haliyle “estetik”, bir düşünür tarafından ilk defa felsefi bir terim olarak kullanılmaya başlandığı, kendisine bir “bilim” olma hakkı bağışlandığı zamanlardakinden başka bir anlama geliyor olsa da, onun temeline inildiğinde kendisi hakkındaki tüm bu geçmiş birikimin korunduğu hala görülebilir.

Bize “güzellik”i verebilecek bir masa plastik cerrahiyle birlikte gerçek hayatta meydana getirilmiştir. Ancak “güzellik”in kendisini talep eden ve onu verme yeteneğinde olduğunu iddia eden taraflar arasındaki ilişkide, bizi estetiğin felsefi derinliklerine götürecek olan birtakım sorunlar ortaya çıkar. “Güzellik”i talep eden kimsenin “güzellik”in nasıl üretildiğini bilmesine gerek olmadığı gibi, söz konusu kişi “güzellik” adı altında ona sağlanan bu şeyin son kullanım tarihinin ne zamana kadar süreceğinden tedirginlik duymaksızın bu masayı defalarca ziyaret edebilir. Bu kişinin güzel olma konusundaki arayışı sürdükçe güzellik arayışının bitimsiz ve usandırıcı bir eylem olduğu, bir teknik bilimin çatısı altında güzelliği üretme iddiasında olan kimselerin bunu sağlama konu-

sunda güven yitimine uğruyor oldukları, bir süre sonra ise, bu arayışta sürekli doyumsuzluk yaşayan kimsenin güzelliğin “aldatıcı” olduğu yargısına varabileceği gözlenir. Güzellik üretilip tüketilen bir şeye dönüştüğü gibi, elektronik araçlarla sağlanan sanal ortam dahil yeniden biçimlendirilebilir olan her yüzey de bu güzelliğin sergilendiği bir alana dönüşmüştür. Güzellik umuduyla bütün çirkinliklere gözlerimizi kapatıp onları bakılabilir bir hale getirilecekleri yerlere taşıyoruz. Şu an bulunduğunuz çevrede güzelleştirmek istediğiniz şeyleri masanıza koymanızı isteseydim, sonuçta bulunduğunuz odada o masaya konmamış hiçbir şeyin kalmadığını büyük bir şaşkınlıkla görecektik.

Düşünme bakımından en şiddetli eleştiriye üzerine çekecek kimseler bizim hiç de beğenmeyeceğimiz, hatta katlanılmaz ve iğrenç bulacağımız tavırları sergileyen kimseler olacaktır. Eğer bu konuda bir fayda sağlamayacaksa ve değiştirme imkânı da yoksa, kişiler birbirlerine beğeni konusundaki hoşnutsuzluklarını ifade etmekten çekinirler, hatta beğeni konusundaki bir hoşnutsuzluk açıklaması hoş karşılanmaz ve gizli bir yasağın açıkça çiğnenmiş olmasından dolayı bunu yapan insanlar hor görülür. Modern felsefeye özgü estetik tutumun en belirgin karakteristiği –Edmund Burke (1729-1797) ve Immanuel Kant (1724-1804) bağlamında göstereceğimiz gibi– “beğeni yargısı”nın da (*das Geschmacksurteil, judgment of taste*) tartışılabilir olduğu düşüncesidir. Modern estetik, “beğeni”yi yargı kürsüsünün önüne çekerek eleştiriye tabi tutar. Eleştirinin kaynağına, onun kendisi karşısında doğduğu ve hedef aldığı durumlar aranarak ve gözlenerek varılabilir. Örnekler vermek ve örnekler üzerinde çalışmak hiçbir araştırma alanında “beğeni”, dahası “beğeni eleştirisi” ya da “beğeni yargısı” konusunda olduğu kadar yaşamsal değildir. Örneğin yurttaşların maddi gelirinin onların yaşamlarını sürdürmeleri için yetersiz olduğu iddiası, ekonomi yönetimini eleştiren bir düşüncenin kaynağı olabilir. Ya da çevresindekiler ile kendi tutum ve davranışlarını karşılaştıran bir kimsenin bu gözlemi onu davranışlar konusunda belirli ilkelere kabul etme, arama ya da geliştirme eylemine sürükleyebilir. Bir kimsenin kendisinin sahip olduğunu düşündüğü fikirlerin kabul edilmiş şeyler oldukları konusundaki bir yargı da bir eleştiridir. Diğer taraftan ekonomiyi düzeltecek bir yönetim alternatifi geliş-

tirmek uzun vadeli ve güç bir iştir, ikinci örnek ile ilgili olarak ise, etik bir ilkeyi bırakın geliştirmeyi, hâlihazırda geliştirilmiş olanını kabul etmek bile birçok dirençle karşılaşır. Ancak beğeni hakkındaki bir önerinin öncelikli olarak dikkate değer kabul edildiğine çok sık rastlanır, çünkü beğeni hakkında bir düşüncenin geliştirilmesi hoşnutluk vericidir. Şimdi ve burada olan bir kimsenin, tüm yaşamını gözleme olanağımız olsaydı, bu kişinin duyu organlarıyla alımladığı izlenimlerden tutun kendi fiziğini içine sokacağı atmosfere kadar tüm olanakları kendi konforu için düzenlemeye yöneldiğini söyleyebilecektik. Bir kimsenin “güzellik”le ilgili düşüncelerinin böyle bir seyir izleyecek olması ve bu düşüncelerin kendisi için söz konusu olduğu kişinin eyleme geçmiş olmasından çok, mümkün olduğunca kayıtsız bir eylemsizlik durumu içine çekiliyor olması böyle bir düşüncenin kendini pratiğe geçirebilmesi için en verimli ortamı hazırlayacaktır.

Aynı şeyi durup dururken bir an çirkin bir an güzel bulabiliriz. Bir şeyi güzel bulma yargısında yalnızca o şeyi izlemenin yeterli olduğu bir deneyim söz konusudur. Estetik deneyim ve beğeni yargısının varolmaları için zorunlu koşullar olarak güzellik, sanat yapıtları, sanatçı, malzeme ve bunun gibi şeyleri içeren uzun bir liste hazırlanabilir. Diğer taraftan, estetik deneyim ve beğeni yargısının varlığı için bu listede içerilen hiçbir şeyin zorunlu olmadığı düşüncesi de aynı haklılıkla öne sürülebilir. Bu, birbirine karşıt gibi görünen iki düşüncüyü birleştirecek şöyle bir soru içinde daha da ilginç görünür: Gerçekten de, güzelliğin ya da sanat yapıtının hiçbir şekilde olmadığı ya da tersinden, bütünüyle yok edildiği ya da yasaklandığı bir kültür, bir toplum, bir yönetim ya da yasa düzeni var olmuş mudur? Araştırmalarım sonucunda böyle bir örneğe rastlamadım. Kuşkusuz, örneğin Kant'ın işaret ettiği Yahudilerin yasalarını düzenleyen kitaptaki –“gökteki, yerdeki ve yerin altındaki hiçbir şeyin ne bir tasvirini ne de benzetmesini yapasın”¹– buyrukta olduğu gibi güzelliği kendi yargısı altına aldığını bildirmekle bu nitelik bakımından yetkin olduğunu düşünen ve bu buyruğu reddeden kimseleri bu nitelikten mahrum eden inançlar öne sü-

1 Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi, Kritik der Urteilkraft* (YYE), çev. Aziz Yıldırım, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 137, §29 (çeviri değiştirildi).

rülmüştür. Başka bir örnek de felsefeyle ilgili olarak Platon'u yeteri kadar okumamış kimseler tarafından zaman zaman Platon'un ideal devletinde sanata hiç yer vermediği, dahası sanatı hafife aldığı ve yasakladığı şeklinde önyargılı bir düşünce öne sürülür, ancak bu önyargılı düşüncenin ne kadar hatalı olduğunu yazının ikinci bölümünde göstereceğim.

Eylemsizlik durumu için olduğu gibi pratiğe ve kişiyi eyleme geçirmeye en elverişli deneyim alanının da estetik olduğunu düşünüyorum. Sanırım içimizden hiç kimse çirkin bulduğu bir kokuyu daha fazla içine çekmek için çaba harcamaz ve çirkin bulduğu bir manzara karşısına, elinde olduğu sürece ikinci defa çıkmak istemez. Bir konuya uyanan merakın, peşinde olduğu konusundan beklediği her şeyi alacakmış umudunun “estetik” alanındaki kadar büyük bir düş kırıklığıyla sonlandığı başka bir araştırma alanı var mıdır acaba? Şunu itiraf etmeliyim ki estetik deneyimin temel kavramı olan “güzellik” konusundaki deneyimlerimiz olumlu olmaktan çok olumsuzdur. Estetik deneyim söz konusu olduğunda bir kimse başka bir kimseye göre daha avantajlı konumda değildir, hatta “güzellik” sıfatının kendilerine yüklendiği kimseler estetik deneyimlerinin olumluluğu bakımından böyle bir sıfattan yoksun kimselerden daha muzdarip durumdadırlar. Bu şaşırtıcı düşüncenin haklılığını, estetik deneyimin kişiyi pratikte olumlu olmaktan çok olumsuz olarak harekete geçirmesinde deneyimliyoruz. Güzellik konusunda düşüncemizi –tam da estetik deneyimin kendisinin ortaya çıkıp entelektüel bir konu haline gelebilmesi için insandan beklediği bir tutum olarak– “kayıtsızlık” içinde tutmak ne kadar keyif vericiyse fiziğimizi “güzellik” konusunda “kayıtsız” bir durumda tutmamak o kadar yaşamsaldır. Çevrenizde, doğduğu andan itibaren şeylerin yerini hiç değiştirmemiş bir kimse var mıdır? Evine götürdüğü şeyi nereye koyacağını düşünmeyen bir kimse var mıdır? Hayatı boyunca bir rengin yanındaki rengi düşüncesinde de olsa silip onun yerine başka bir renk koymayan bir kimse var mıdır? Biraz önceki cümle ve şimdi sorduğum sorular, yaşamsal-varoluşsal önemini çok açık kılacak şekilde, “estetik deneyim”in ve “beğeni yargısı”nın kendisinden kaçılmayacak yok edici bir silah ya da insan dahil şeyler için onları göründüklerinden daha derin ve daha çok var edici bir yaşam desteği olduğu konusunda bizi kendilerine taraftar kılmaktadırlar.

Platon'un binlerce yıl önce *Şölen* (*Symposion*) adlı kitabında söylediği gibi güzelin daha güzeline bulmaya, güzeli bulup, biçimlendirip dışarı çıkarıp sergilemeye, hatta güzelliğin içine girip üzerimize takıp kendimize uygulamaya ve ardından başka güzel bulduğumuz ve bulacağımızı düşündüğümüz şeylere yönelik doğru ve iyi adına tüm ilkeleri alt üst edecek şekilde karşı konulmaz bir yol alma eğilimi göstermeye devam ediyoruz. "Phaidros: Ne diyeyim ki bunun adına? Çirkin şeylerden utanma, güzel şeylere düşkünlük. Çünkü bunlar olmadan ne bir kent yüksek ve soylu işlerin altından kalkabilir ne de bir birey."² Güzelliğe yönelik ilginin en şiddetli ve yüce duygu olan aşkla ilişkilendirilmesinin nedeni Platon'a göre her iki durumda da "bütünlük"ün³ arzulanması ve aranmasının söz konusu olmasıdır. Güzellik konusundaki bu arayış bizim doğal eğilimimiz midir? Bu konuda bir sınırlama konulabilir mi? Heyecan, duygu ve tutkuları biçimlendirmek için bunların dışında bir zihinsel yetiye başvurulabilir mi? Tüm bunlara rağmen, çok eğlendirici bu cevap arayışını bir tragedya oyununda olacakları daha en başta söyleyen bir yazar gibi, son söz olarak, eylem gücümüzü artıran en kışkırtıcı cümleyi kişiyi ayartmaya dönük bir teklif olarak sunacağım: hayatımıza yapabileceğimiz en insani etki onu estetik kılmaktır, başka bir deyişle "güzelleştirmek"tir.

Estetik deneyime ve güzelleştirme eylemine bir örnek verip, ardından "beğeni" anlayışının ve genel olarak sanatın ruhun derinliklerinde yarattığı değişiklikleri Platon'un bu konudaki düşüncelerine değinerek ortaya koymaya çalışacağım. Estetik konusunda her türlü deneyimin gerçeklik bakımından birinin diğerine üstün olmadığını unutmayarak, onların arasından birini örnek olarak seçme cüretini göstereyim. Örneğin, tam da burada yaptığım felsefi araştırmaya uygun olan "okuma" eylemi aynı zamanda "estetik bir deneyim"dir. Okuma eyleminde bir buluşma söz konusudur. Buluşmadaki karşılaşmanın nasıl olacağı konusu, kişiyi belirli bir

2 Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 45, §178d.

3 Age., s. 91, §193a. "Bütünlük"ün ya da "eksiksizlik"in güzelliği için tanımlayıcı bir özellik olarak tanınması, duyunun bilimi olarak kabul ederek estetiği ilk defa bir bilim haline getiren Alexander Baumgarten (1714-1762) tarafından da sürdürülecektir. Baumgarten'a göre güzellik "duyular yoluyla ayrımsanan eksiksizlik"tir. Bkz. Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, *Kritik der Urteilskraft* (YYE), s. 80.

süre sonra bu konuda farkında olmaksızın geliştirmiş olduğu bir seremoniye vardırabilir. Peki okuma eylemine çağrılan bir kitap nasıl karşılanıyor? Bekletmenin ve beklemenin ne kadar rahatsızlık verici olduğunu düşünerek, yazı dünyasını okuyucu tarafından karşılanmak üzere orada bekleyen zamansız konuklar olarak düşünebiliriz. Kitabı karşılamak “okuma” eylemiyle gerçekleştirilir. Her türlü karşılamada olduğu gibi burada da konuk okuyucudan, onun tarafından doğrudan doğruya karşılanmayı beklemektedir. Ev sahibi ve konuğun karşılaşma noktası olarak düşünebileceğimiz okuma eylemi düşünmenin başlangıç konumuna getirildiği andır. Bu anlamda okumak, okunacak şey ile tam da felsefenin başladığı noktada birlikte devinmektir. Bunu yapmadıkça eylem gücümüzün kim tarafından kullanılıyor olduğu bir tarafa, böyle bir güce sahip olup olmadığımızı bile anlayamayız. Bu karşılamayı dikkatsiz bir şekilde yapmak, çoğunlukla olduğu gibi, daha en başta, ev ile birlikte konuğu ve onun aktörü olarak kendimizi de gözden yitirmekle sonuçlanabilir. Okuma eylemi, okunacak şeyin sayfa sonuna gelindiğinde, şimdi geride kalmış okunanlar olarak okuyucuya sunulmuş olanı tüketmek, geri dönüşüme göndermekle devam edebilecek bir etkinliktir. Bir konuk ağırlamada sunulan şeylerin tüketilmemiş olmasının ne kadar hoşnutsuzluk yarattığını hepimiz biliriz ve daha ötesi, kendi davetiniz ardından bu defa onun size teklif edeceği eylem çağrısını boşa çıkarmanın o kitabı yeniden öldürüp sayfalar içinde raflara gömmek ve kitaplığın başına zaman zaman uğrayan bizleri mezar bekçilerine dönüştürmek demek olacağı bu kitabın son sözü olabilir. Bu nedenle bir estetik deneyim olan okuma eylemi, daha ona başlamadan, sonunda kendi beğeni yargımızı özgürce oluşturmak üzere düşünmeyle buluşacak şekilde, düşünme adına önerilen her türlü kılavuzu bir an önce geride bırakmamız gerekliliğini duyurmaktadır. Böylece “okuma” estetik bir deneyim olarak, düşünmenin içinde kendisiyle buluşacağımız konforlu bir ortama bizi davet etmektedir. Prens karşıısına tanınabilecek bir kılıkta çıkmak isteyen Külkedisi’ne⁴

4 En tanınmış şekliyle peri masalı yazarı Charles Perrault (12 Ocak 1628-16 Mayıs 1703) ve daha sonra Grimm Kardeşler’in [Jacob Grimm (4 Ocak 1785-20 Eylül 1863) Wilhelm Grimm (24 Şubat 1786-16 Aralık 1859)] masallarında geçen genç bir kadın. *Cinderella* Perrault tarafından 1697’de yazıldı. Grimm Kardeşler ise bu

bunu yapabilmesi için fındık ağacı ve güvercinlerin ona işgücü, elbise ve araba sağlayarak günlük rutin işlerde yardımcı olmaları⁵ gibi, estetik deneyimin içeriğini olduğu kadar biçimini de ortaya çıkaran düşünmeyle buluşmaya bizi hazırlayan bir düşünürün de bize en güzel desteği bu temel deneyim karşısına onun bizi tanıyabileceği bir kılıkta çıkmamızı sağlamasıdır. İşte böyle bir kılık ise şimdiden içeriği ve biçimi belirlenmiş ve nasıl oluşturulduğunu ve neremizi örttüğünü bilmediğimiz elbiseleri giyerek değil, aksine önce giydirilmiş her türlü giysi ve maskeyi çıkarıp bir tarafa koymakla olacaktır. O halde, konumuzun çıplak yüzünün görüneceği kaynağa, yani “estetik deneyim” ve “beğeni yargısı” kavramlarının düşünce tarihinde nasıl ortaya çıkıp geliştiğini Platon’dan başlayarak, ardından Burke ve Kant ile devam ederek araştıralım.

II. SANATIN RUHUN DERİNLİKLERİNİ DÜZENLEYEN ROLÜNÜN PLATON TARAFINDAN KEŞFİ

Sanat hakkında ilk felsefi sorgulamayı gerçekleştiren Platon’dan bu yana sanat politikayla ilişkili olarak değerlendirilir. Platon’un *Devlet* yapıtının dördüncü kitabında Adeimentos tarafından sorulan “Peki ama, Sokrates, biri çıkar da senin bu koruyucuları pek de mutlu yaşatmadığını söylerse ne dersin?”⁶ sorusu, sanat ve politika arasındaki bağın Platon tarafından açığa çıkarılmasına yardımcı olur. Platon’un tasarladığı ideal devletin koruyucuları, görevlerinden başka hiçbir şeyleri olmayan, mülkün kendileri için yasak olduğu kimselerdir:

[Bu koruyucular, M.B.] “mutluluklarına kendileri kıymış olacak; devlet ellerinde olduğu halde, ondan hiçbir nimet elde etmeye-

temayı *Aschenputtel* başlığıyla yazmışlardır. Bu temanın en eski kaynağı Amasyalı Grek coğrafyacı Strabo’nun (M.Ö. 64 - M.S. 24) *Coğrafya* (Kitap 17, 33) adlı yapıtında kayıt altına aldığı Eski Mısır’da Naukratis kolonisinde yaşayan Rhodopis adlı “gül-gözlü” kadını anlatan masaldır.

5 Grimm Kardeşler’in “*Aschenputtel*” başlıklı bu masalını okumak için bkz. Grimm, *Household Stories From Grimm*, çev. Lucy Crane, resimlendiren Walter Crane, Macmillan & CO LTD., Londra, 1922, s. 118-125.

6 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, IV. Kitap, §419a.

cekler. Başka devletlerin başındakiler gibi toprakları, güzel büyük evleri olmayacak. Bu evleri gereğince döşemeyecekler; Tanrılara kendi adlarına kurban kesemeyecekler; kimseyi konuk edemeyecekler (...), altını, gümüşü, mutlu sayılan kişilerin kullandıklarını, kullanmayacaklar. Koruyucular, şehirde oturan, ama onu korumaktan başka hiçbir iş görmeyen ücretli erlere dönecek.”⁷ Sokrates: –“üstelik aldıkları ücret de sadece geçimlerini sağlayacak; boğaz tokluğuna çalışacaklar. O kadar ki, canları gezmek istese, kadınlara para yedirmek isteseler, mutlu insanlar gibi dilediğini satın almaya kalksalar, olmaz diyeceğiz.”⁸

Koruyucular için tasarlanan yaşam tarzı “güzellik”ten yoksun gibi görünür, oysa diğer taraftan onların yaşamını bu şekilde belirleyen ilke esasen estetiktir, çünkü koruyuculara düzeni koruma görevi onlarda geliştirilecek olan “düzen sevgisi”yle yerleştirilecektir. Bu ise sanatla başarılabilir. Estetiğin etik ve politika ile bağı, burada görüldüğü gibi, Platon’dan beridir düşünürlerin sanata yaklaşımını belirler. “İyi”, “mutluluk”, “doğruluk”, “cesaret”, “ölçülülük” ve “adalet” ideleri düşünce tarihi boyunca sanat hakkındaki bir tartışmanın dönüp dolaşıp ilişkilendirildiği temalardır. En iyi yönetim biçimine kavuşturulan toplumlarda bireylerin güzellik ile ilgili dertlerinin onları iyi ve mutlu edecek şekilde giderileceği vaat edilir. Böyle olup olmadığı konusundaki bir araştırmada tartışmanın başlangıç noktasını oluşturan tema, ideal bir devletin ilk modelini öne süren düşünür Platon’a göre “mutluluk”tur: “[Sokrates:] Bütün şehir gelişip en iyi yönetime kavuşunca her sınıf, tabiatın verdiği mutluluk payını alabiliyor mu? İşte buna bakmalı asıl.”⁹ Platon insanın mutluluğunun bütün toplumun mutluluğu olarak düşünüldüğü bir politik yaklaşımı sergiler: “[Sokrates:] Biz devletimizi, bütün topluma birden mutluluk sağlasın diye kuruyoruz. Yoksa bir sınıf, ötekilerden daha mutlu olsun diye değil.”¹⁰ Toplumun tüm bireylerinin mutluluğunu önemseyen söyleyen politik bir düşünsel dizge içinde, bir güzellik anlayışının başka bir güzellik anlayışına tercih edilmesini hiç kimse kendi mutluluğu paha-

7 Age., §419a-420a.

8 Age., §420a-b.

9 Age., §421c.

10 Age., §420b-c.

sına kabul etmeyecektir. İnsanların mutluluğunu amaçlayan ideal bir toplumda sanatın rolü Platon'a göre son derece yaşamsaldır. Buradan yola çıkarak Platon sanatsal etkinliğin ruh ya da zihinsel yetiler üzerindeki etkisini derinlikli olarak tartışmaya açar. Sanat, politikacıların ve onların oluşturduğu yazılı yasaların ruhun derinliklerinde ulaşamadığı şeyleri düzenler. "(...) Sanat eğitimi, yüne işleyen boya gibi, yazılamayacak kanunu kişiye işler."¹¹ Bu nedenle sanattaki bir değişim ruhun derinlerinde gerçekleşen bir değişimi haber verir. Sanat yazılı yasayla yerleştirilemeyen hak ve tutumları sinsice öne sürüp, dönüştürüp nihayet ruha yerleştirebilir.

"Şu güzeldir" demek aptalca olacaktır, çünkü böyle bir şey ruhun derininde düzenlenemeyecek bir alanı sanki düzenlenebilir gibi göstermek ya da herkesin kendiliğinden yapacağı bir şeyi onları gülünç duruma düşürecek şekilde onlara kabul ettirmeye çalışmak ya da gerçekte öğretilmez olduğu düşünülen bir şeyi öğretmeye çalışmak olacak. Platon'a göre gelenek görenek başta olmak üzere eğitimle de kişinin şeyleri neye ve nasıl benzeteceği konusunda bir fikir edinmesi sağlanır. Gelenek, görenek ve eğitim, yasaların bireylere aktarılıp öğretildiği ilk duraklardır. "Benzer benzeri bilir" ilkesinin insanlara en az zarar verecek şekilde onların eğitimine uygulanması sanatsal faaliyete ayrılması gereken zamanın önemini gösterir, çünkü sanat yoluyla şeyler arasında, onların farklı şekillerde ortaya konulabileceği ilişkiler kurulabilir. İşte sanat alanındaki en küçük bir değişimin toplumu ve yasaları derinden sarsmasının nedeni kişinin şeyler arasında benzerlik kurma ve şeyleri tanıma ve adlandırma ölçütlerinin değişebilir olduğuna tanık olmasıdır. Böylece sanat yoluyla şeylerin bambaşka biçimlerde ortaya konulması, önceden tanıdık olunan şeylerin ansızın yabancı ve bambaşka hale gelmesine neden olacaktır. Diğer taraftan da özellikle gelenek ve görenek tarafından doğruluğu apaçık herkes tarafından biliniyor olduğu düşünülen şeylerin –örneğin "yaşlılar yanında edeple susmak, yaşlılara yer vermek, görünce ayağa kalkmak, ana babaya saygı göstermek, saç kesmek, giyinmede kuşanmada, davranışlarda geleneğe uymak"–¹² yasalaştırılması ise Platon'a göre "saflık/

11 Age., §430a.

12 Age., §425b.

aptallık”¹³ olacaktır.¹⁴ Platon şeyleri ortaya koymakta sanatın asiliği ile geleneksel olarak doğruluğu apaçık bilindiği kabul edilen şeylerin yasalara bağlanmasının aptallığı arasında kalır. Platon bu ikilemi güzelliğin ilkesi olarak öne süreceği “bütünlük” idesi ile çözmeye çalışır.¹⁵ Güzellik “bütünlük” ile ortaya konulabilir:

“[Sokrates:] Bir heykeli boyarken biri çıkar da, vücudun en güzel yerlerine en güzel renkleri koymadığımızı, örneğin, yüzün en güzel yeri olan gözleri ne diye erguvana değil de karaya boyadığımızı sorarsa, ona şöyle diyebiliriz: Ne tuhaf adamsın! Sence güzel boyamak için gözü göz olmaktan çıkarmak mı gerek? Sen, heykelin her yerine en yakışan rengi koymaya, heykelin bütünüyle güzel olmasına bak.”¹⁶

Platon için sanatın önemi bunun ardından daha belirgin hale gelir çünkü devlet denilen yapı güzelliği sergileyen bir sanat yapısına benzer bir şekilde kurulmalıdır. Büyüklük değil bütünlük ilkesini gözetken devlet yapılanması diğer estetik ilkeler olan “düzenlilik” ve “birlik”le desteklenir,¹⁷ buna göre devletin büyüklüğü değil düzenli bir birlik olması önemlidir. Platon güzel’in ne olduğuna dair belirli bir yasa önermez, dahası böyle bir yasa öne sürmeyi, yukarıda belirttiğimiz gibi, aptalca bulur. Bu alanda yazılı olmayan ve öğrenilir ve öğretilir olmayan gizli bir yasa söz konusudur. Güzeli hakkındaki belirli bir yasa olacaksa bile bu ancak erdemler yoluyla geliştirilebilir. Çıkardan bütünüyle uzak ancak bir amaçtan arınmış olmayan güzellik, kişiyi iyi biri kılacak olan erdemlerle ilişkilidir. Erdemler dostun dosta, aralarında bir hesap olmasa da borçlu olduğu eylemlerdir. Güzelliğin yazılı bir yasası olmamasına rağmen kişide güzellikle ilgili beğeniyi geliştirip yerleştirebilecek olan erdemler bilgelik, cesaret/yiğitlik, ölçülülük ve doğruluk/“adalet”tir.¹⁸

Daha sorgulandığı ilk anda sanatın etiğin alanına giren kavramlar olan erdemlerle ilişkilendirilmesinin nedeni, Platon’a göre

13 İng. “silly”, bkz. Plato, *The Republic*, Vol. I, çev. Paul Shorey, William Heinemann Ltd., Londra, 1930, IV. kitap, s. 314-423.

14 Plato, *The Republic*, s. 335, §425b.

15 *Age.*, s. 319, §420d.

16 Platon, *Devlet*, §420 c-d.

17 Plato, *The Republic*, s. 327-329, §423a-b.

18 *Age.*, s. 347, §427e.

sanatın, kişiyi, ancak estetik bir deneyimin ulaşabileceği özgür bir derinlikte yakalıyor olmasıdır. İşte Platon her türlü değerın kişiyi onu işlemek üzere sızdırdı derinliğin sanatın konusu ve alanı olduğunu bu şekilde gösterir. Böylece en yüksek aşamasında devletin temelini teşkil eden koruyucuların korumakla görevlendirildiği yasaların koruyucusu son noktada sanatçılardır. Nihai koruyucu sanatçılardır. Sanatın öneminin göz ardı edildiği ve birtakım sanat türlerinin ve yapıtlarının yasaklandığı bir yerde koruyucuların koruyucuları olan sanatçılar gerçekten önemsenmedikleri ve böylece sözde değer yitimine uğratıldıkları için, böyle bir toplumda yönetenler sahte yöneticilere dönüşmekte ve böylece toplum yozlaşmakta ve çökmeye yazgılı hale gelmektedir.¹⁹

Platon'un düşüncesinde sanatın birincil rolü toplumun mutluluğa ulaşmasına yardımcı olmaktır. Sanat bu politik amacı dolaylı olarak gerçekleştirir. Nihai amaç olan mutluluk, erdemlerin sanat yoluyla yurttaşlara işlenmesiyle gerçekleştirilebilir. Platon'a göre kanunların değışmezliği ve değışebilirliği sanat yoluyla yerleştirilebilir. Koruyucuların koruyucuları olan sanatçıların kendilerini nasıl korudukları otantik bir sanata ve sanat yapıtının doğruluğuna ilişkin soruları cevaplamakta yardımcı olacaktır. Zanaat/sanattaki yozlaşma bir bütün olarak insan eylemlerinin işe yaramaz hale getirilmesi anlamına gelir, buna neden olan iki kötülük, zenginlik ve yoksulluktur: "Zenginlik de, yoksulluk da, bir yandan sanatı, öbür yandan da sanatçıları kötüleştirir."²⁰ Koruyucular zengin ve yoksul hale geldiklerinde, bu kimseler şehre bir düşman gibi sinsi sinsi sızarlar. Zenginlik "insanı lükse, aylaklığa, yenilikçiliğe götürür", yoksulluk ise insanı "yeniliğe" götürmekle kalmaz, "üstelik bağnazlığa ve kötü bir zanaatçı/sanatçı olma talihsizliğine götürür."²¹ Zenginlik ve yoksulluk toplumu bir bütün haline getirmeyip birçok parçaya ayıracağı için böyle bir yapı güzellik idesine aykırı olacaktır. Platon'a göre estetik bir bakış açısına sahip kimseler için zenginler ve yoksullardan oluşan bir toplum yapısı içinde kendi-

19 "Sokrates: bir eskici, kötü olursa, eskici olmadan eskici geçinirse, bu yurt için bir bela olmaz. Ama, kanunların ve toplumun koruyucuları olanlar, koruyucu olmadan koruyucu geçinirlerse, devlet çöktü demektir." Bkz. Platon, *Devlet*, §421a-b.

20 *Age.*, §421e.

21 Plato, *Republic*, s. 323, §422a.

lerini bulan insanları tek bir bütün oluşturdıklarına inandırmak gerçekte imkânsız olmalıydı.

Erdemlerin yerleşmesi için yazılı yasalar yeterli değildir. Çünkü yazısız olan ve öğretilip öğretilmeyeceği tartışmalı duran yasalar olarak erdemler, tüm yurttaşları adil olmaya ya da kendi üzerlerine düşeni kavramaya sevk ederek koruyucu sınıfı koruyan kimseler olmalarını sağlar. Koruyucu sınıfı koruyan kimseler, elene elene nihai olarak belirginleşen, hatta çevrelerindeki erdem yoksunu olmalarından dolayı şimdi tanınmasalar bile sonrakiler tarafından er ya da geç tanınacak kimseler olan bilge ya da filozoflardır. Filozof erdemler konusunda ve neyin bilgi olup olmadığı konusunda doğruluğu ve adaleti amaçlayan ustalıkla bir tartışma yürütür. Bu anlamda filozofun yaptığı iş toplumu oluşturan bireylerde erdemleri geliştirme bakımından sanatçının yaptığı işe benzerlik gösterir. Sanatçı ve filozoflar bir yasaya altgüdümlü olmayan ve yapıtlarında ve sorgulamalarında bütün değerlerden ve kılavuzlardan arınmış kimseler olarak gerçekten “özgür insanlar”dır.²² Platon’a göre adil bir insan, hangi zanaatı seçmiş olursa olsun, kendisi yoluyla toplumda yer aldığı bu sorumluluk alanında kendisini gerçekleştirmiş, “kendine hâkim” olabilen, kendi içinde “güzel bir düzen” kurmuş ve “bu üç ilkeyi uyumlu hale getirebilmiş” birisidir. Böylece bu kimse “birçok kişi olmak yerine bir kişi olup kendisini bir birlik haline getirmiş”tir.²³

Ölçülü bir toplum tasarlama düşüncesi politik olmasının yanı sıra etik ve nihayet estetik bir öneridir. Yiğitlik ve bilgelik erdemleri toplumda az kişide bulunmasına rağmen sağlıklı bir toplumun temeli olan ölçülülük tüm topluma yayılmış veya yayılması gereken bir erdemdir. Ölçülülük kişinin eylemlerini düzenleyen iyi bir ilkenin gözlemlenebilir hale gelmiş olduğunu gösterir. Platon’a göre bir toplumun karakteristiğini belirleyen erdem, o toplumun ölçülülüğü hangi alanlarda gösterdiğine bakılarak ayırt edilebilir. Ölçüden yoksunluk kişinin yaşamını olumsuz yönde etkiler, örneğin sağlık alanındaki ölçsüzlük kişinin istekleri konusunda iyi olana doğal bir eğilim göstermemiş olmasının bir nedeni olacaktır. Gerçekte istek ne istediğini bilir, ona yönelir, doğaldır bu. İstek

22 *Age.*, s. 361, §431c.

23 *Age.*, s. 415, §443d-e.

iyiye yönelir, örneğin susuzluk iyi su ile giderilir. Susamak su içme, dahası, kötü değil iyi su içme isteğinin uyanmasıdır. İsteklerin nasıl karşılanıyor olduğu kişinin sağlık durumunu belirleyecektir. Uyanan bir isteğin nasıl karşılanacağına dair kişinin öncelikle bir yasaya bakması aptalca, gereksiz bir eylem olarak karşılanacaktır, çünkü iyiye istemeye yönelmek yazısız bir yasadır ve Platon'a göre her türlü yazılı yasanın yetersiz kaldığı devleti ayakta tutacak olan bu temel eğilim ancak sanat yoluyla ruha işlenir.

Ölçülü olmak kendine hâkim olmak demektir, kişinin kendi kendisinin hem kölesi hem efendisi olmasıdır. Böyle biri bütün değerleri kendisinde aynı zamanda değer yitimine uğratan bir kimse olmakla, bütün değerlerden arınmış bir kimse olmakla özgürdür. Böylece kişi ölçülü olma erdeminde hak ve isteklerin ne olduğu kadar ne olmadığını da fark edebileceği bir konuma doğru itilir. Her türlü değer ve eğilimden muaf böyle bir duruş noktasına sahip davranış ilkesi ve ruh durumu öfke/kızgınlıktır. Platon böylece ölçülülükten adalet erdemine doğru geçişte davranış ve ruh durumunun tek bir ilke değil, üç ayrı ilkeye göre yönetildiğini keşfeder: “Acaba bütün yaptığımız şeyleri bize tek bir ilke mi yaptırır, yoksa üç türlü davranışımızın üç ayrı ilkesi mi vardır?”²⁴

İyiye yönelme, eylem gücünün yapılması gerekene dönük sorumluluğunu gerçekleştirme girişimidir. Ancak bu girişim her zaman kişinin arzuladığı şekilde gerçekleşmeyebilir ve böylece kişinin yapması gerektiğini düşünüp ancak yapamadığı şeyler onu kızdırır. Kişi kızar, çünkü haklı olmasına rağmen bir haksızlığa uğradığını düşünür. Kızgınlık eylemlerimizin yöneliminin adaletle ilişkisini de açığa çıkarır. Örneğin yapılması gerekenin yapılmadığını görmek kızgınlığa neden olur. Bir kimsenin nasıl bir eylemde bulunup bulunmayacağını bilmesi, bu kimsenin başına gelenlerin hak ve haksızlık konusu dahilinde olduğunu belirler. Sanatsal faaliyetin kılavuzluk ettiği adalet arayışı ruhun derinliklerini sinsice düzenlerken ruhun alanı genişletilmiş olur. Bunu fark eden Platon şimdiye kadar insan ruhunun bilinen iki ayrı ilkesine, “düşünen yön” ve “arzulayan yön”²⁵ bir yön daha ekler. Bu üçüncü ilke “us-

24 Platon, *Devlet*, §436a-b.

25 Plato, *Republic*, s. 405, §440e.

salıktan uzak kızgınlık”tır²⁶ (Grek. “thumos”)²⁷ çünkü hak meselesi Platon’a göre ne akıl ne de arzudan, tutkudan yanadır; hak kızgınlıkla ilişkilidir. “Farkına varılmaz/sinsi bir yozlaşma”ya²⁸ karşı ruhun/zihinsel yetilerin bu üç ilkesi dikkatli bir şekilde keskinleştirilmelidir.

Sanattaki yeniliğin toplumu derinden sarsacak olmasının arkasında yatan önemli neden şeylerin alışıldık olunmayan, yepyeni ve farklı bir şekilde ortaya konulabilir olmasıdır. Sanatın ruhun derinliklerinde daha önce kurulmuş düzenleri bozup sinsice yeni bir düzen kuran gücü ise şeyler hakkında her ne söyleniyor olursa olsun kişinin şeylere ilişkin deneyiminin estetik deneyimdeki doğrulanlığının önüne geçilemezliğinden kaynaklanır. Kişinin şeyleri bir kez de kendisinin deneyimlemesi isteğinin önüne geçmek neredeyse mümkün değildir çünkü şeyler ona düşündürüldükleri gibi olmayabilir ya da ortaya konulan davranışlar ortaya konulması gereken davranışlar olmayabilir. Platon bu konuda kısa bir hikâye aktarır:

“Aglaion’un oğlu Leontios Pire’den yukarı gelirken kuzey surlarının dibindeki işkence yerinde cesetler görmüş. Bir yandan bunlara bakmak ister, bir yandan da görmemek için başını çevirmiş. Bir süre görme isteğini yenip yüzünü kapamış, ama sonunda dayanamamış, gözlerini dört açıp ölümlere doğru gitmiş ve bağırarak kendi gözlerine: ‘Haydi kör olasılar... Alın doya doya seyredin bu güzel manzarayı!’”²⁹

Platon’a göre sanat ve beğeni için kılavuz alınabilecek bir elkitabı ya da bunların itaat etmesi gereken bir yasa yoktur, olduğu söylene bile böyle bir durum sanatsal eylemin tehlikesini, başka bir deyişle onun yaratıcılığını yazılı bir yasaya altgüdümlü kılarak hafife almak olacaktır ki, bu düpedüz aptallıktır. Sanattaki yeniliğin, sonuçta siyasette de bir sarsılma ve yenilenmeyi getireceğini Platon böylece çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. Herhangi bir sanat türündeki değişimle birlikte “her şey tehlikeye girer. Damon’un dediği

26 “unreasoning anger”, *age.*, s. 405, §441c.

27 “principle of high spirit”, *age.*, s. 399, §439e.

28 “insensible corruption”, *age.*, s. 331, §424b.

29 Platon, *Devlet*, §439e-440a.

gibi, benim [Sokrates'in, M.B.] de inandığım gibi, müzikte yol değişti mi, devletin anayasası temelinden sarsılır.”³⁰ Platon'un sanata yaklaşımının açığa çıkardığı büyük buluş işte budur: Sanat var olduğu sürece yasalar her zaman daha şimdiden sinsice çiğnenecektir. Bu nedenle sanatın insan ruhunun derinlerinde şekillendirdiği “düzen”in hâlihazırdaki yasaları destekleyip desteklemediği ya da herhangi bir siyaset görüşüne faydalı olup olmadığı büyük bir tartışma konusudur.

III. ESTETİK DENEYİMİ VE BEĞENİ YARGISINI ORTAYA ÇIKARAN KAYNAKLAR

Burke'ün “beğeni” hakkındaki soruşturmasına geçmeden önce ilkin onun tarafından felsefi bir inceleme konusu haline getirilmiş olan “beğeni yargısı” sözcüğünün nasıl bir entelektüel ortamda oluşmuş olduğunu gözler önüne serelim.

“Beğeni yargısı” kavramının ve bu konuda eleştirel bir bakış açısının ortaya çıkmasının nedeni insan deneyiminde birtakım temel değişikliklerin gerçekleşmiş olmasıdır. Deneyimdeki bu yeni tutumun temel özelliği incelenmiş ve entelektüel zevke olanak sağlayan kayıtsız bir refleksiyon ve seyir idealidir. Modern estetik düşüncede güzellikten duyulan zevk önceki dönemlerden farklı olarak “inceltilmiş ve entelektüelleştirilmiş zevk”e³¹ dönüşür. Beğeni hakkındaki yargı önyargıdan arındırılarak estetik deneyim “kayıtsız bir seyir ideali”ne³² evrilir. Eski sanat sisteminde beğeni, ahlakı, pratik ya da eğlendirici türden bir çıkar (interest) ile ilişkiliydi. Yeni güzel sanatlar sisteminde sanat yapıtları karşısında yaşanan estetik deneyim refleksiyonda, derin düşüncede sergilenen “çıkar-sız/kayıtsız” (disinterested) ve “tarafsız” (impartial) bir tavidir.

“Tarafsızlık/kayıtsızlık” fikrinin düşünce tarihinde aristokratik/siyasal ve felsefi/dini olmak üzere iki ayrı kaynağı vardır. Aristokratik/siyasal tarafsızlık/kayıtsızlık tutumunun yalnızca dü-

30 Plato, *Republic*, s. 333, §424c.

31 “refined and intellectualized”, Bkz. Larry Shiner, *The Invention of Art, A Cultural History*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001, s. 141.

32 “an ideal of disinterested contemplation”, *age.*, s. 141.

şünmek için özgür zamana sahip zengin insanların kendi çıkarlarının dışına çıkıp toplumu bir bütün olarak gözleme imkânından kaynaklandığı düşünülüyordu. Bu şekilde bir “kayıtsızlık/tarafsızlık” düşüncesi geliştiren Alexis de Tocqueville (1805-1859) aristokratik idealin tarafsızlığını, on dokuzuncu yüzyılın başlarında gelişen burjuva sınıfının doyumsuzluğuna üstün tutar. *İmgelemin Hazları Üzerine Deneme*’nin (1712) yazarı Joseph Addison (1672-1719) *Spectator*’da şöyle der: “Kibar ve hayalgücü olan bir adamın (...) tarla ve çayır çimen manzarasından aldığı tatmin, başka birisinin bunların mülkiyetinden aldığı tatminden daha fazladır. (...) O adam dünyaya, (...) bambaşka bir gözle bakar.”³³ Güzellik karşısında takınılacak doğru tutum hakkında araştırma yapan Shaftesbury “şiddetli arzu”nun karşısına “akılcı ve incelmış bir derin düşünce”yi koyar.³⁴ Shaftesbury sonuçta aristokratik tarafsızlık kavrayışını doğru, iyi ve güzel hakkında rasyonalist bir bakış geliştiren yeni Platoncu görüşle birleştirir.

Dinsel ve teolojik tarafsızlık kavramı ise Augustinus’ta (354-430) bulunur. Ona göre gerçek Tanrı sevgisi her türlü çıkar-dan arınmış bir şekilde, yalnızca Tanrı’nın rızası için olmalıdır. Augustinus’un bu görüşünü izleyen Karl Philipp Moritz (1756-1793) sanat yapıtları karşısında takınılacak doğru tutumun derin düşünceye dayalı Tanrı sevgisi olduğunu düşünür. Moritz için, “Güzel bir nesne bütün dikkatimizi kendi üzerine çektiğinde biz bir süreliğine kendi kendimizi unutuyoruz (...) ve güzelliğin bize sunduğu saf ve tarafsız zevkin en yüksek derecesi işte bu kendini kaybetme, bu kendini unutmadır. (...) bu zevk, tabii eğer gerçek olarsa, tarafsız sevgiye yaklaşmalıdır.”³⁵

İnsan zihninin varsayılan sınırlarının Dominique Bouhours (1628-1702), Blaise Pascal (1623-1662) ve G. Wilhelm Leibniz (1646-1716) tarafından genişletilmesiyle modern estetik düşüncenin gelişimini hızlandıran son derece etkili başka katkılar da sağlanmıştır. Zarafeti, yüreği, nezaketi ve duyguyu önemseyen Bouhours “söylemsel akıl ile duyusal doyum arasında üçüncü bir yol”

33 Akt. Larry Shiner, *Sanatın İcadı, Bir Kültür Tarihi*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 226.

34 Age., s. 226.

35 Age., s. 227.

olan “dolayımsız [immediate] akıl”ı öne sürer. Bouhours zihinsel yetileri “bilme” eylemiyle değil, “bilmeme” özellikleriyle ele alan “ne olmadığını biliyorum” (*je ne sais quoi*) mottosuna dayanarak “toplumsal durum ve şiirsel eserlere verdiğimiz kendiliğinden tepkilerde duygunun rolüne” vurgu yapar.³⁶

Pascal ile birlikte Leibniz “duygu” ya da dolayımsız aklın bilme bakımından formülasyonunu yapar. Daha önce Descartes açık ve seçik düşünceleri kesin doğruluğun garantisi olarak keşfetmişti. Ancak Leibniz açık olan ancak seçik ya da ayrı olmayan düşüncelerin varlığını keşfeder. Kartezyen felsefe yalnızca ussal varlıkları kabul ettiği için “bilincinde olmadığımız algılar”ı (Alm. *die unbewußte Wahrnehmungen*, İng. *unconscious perceptions*) hiçe saydı. Böylece Leibniz *Monadoloji*’nin³⁷ 14’üncü paragrafında “algı” denilen durumu “bilinç”ten ayırmak için “bilincinde olmadığımız algılar”ı da kapsayan “tamalgı” terimini üretir:

“14. birimdeki ya da yalın tözdeki bir çokluğu kapsayan ve temsil eden geçici durum Algı denilen şeyden başkası değildir ki, daha sonra görüleceği gibi, Tamalgıdan [apperception] ya da Bilinçten ayırt edilmelidir. Bu konuda Kartezyenler çok eksiktirler çünkü bilincinde olmadığımız algıları hiçe sayarlar. Bu onları yalnızca anlıkların Monadlar oldukları ve ne hayvan ruhlarının ne de başka enteleki’lerin [enteleches] olmadığı inancına götürdü; ve böylece sıradan kafa yapısı ile anlaşılarak uzun süreli bir baygınlık durumunu tam olarak ölümle karıştırdılar; ve sonunda yine [bedenden, M.B.] bütünüyle ayrı ruhlara ilişkin Skolastik önyargı ile anlaşılar ve giderek ruhların ölümlülüğü görüşünde dengesiz kafaları bile doğrular oldular.”³⁸

Leibniz böylece açıkça algılanan ancak parçalara ayrılıp çözümlenmeye elvermeyen birtakım düşüncelerden söz ediyordu. Bu tarz düşünceler, örneğin “kırmızı algısı, limonun tadı ya da herhangi bir akorun sesi gibi ‘kaynaşık’ [fused] yahut sıkıştırılmış [compact

36 Age., s. 128.

37 Gottfried Wilhelm Leibniz, “Monadoloji” (Md) (1714/1840), *Descartes Söylem, Spinoza İnceleme, Leibniz Monadoloji*, Aziz Yardımlı (der.), çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 91-107. Bu yazıda *Monadoloji*’ye yapılan referanslar (Leibniz, Md) olarak gösterilecektir.

38 Gottfried Wilhelm Leibniz, “Monadoloji, s. 93.

ideas] düşüncelerdir.”³⁹ Bir müzik parçası dinlerken yaşanan deneyim de böyledir, notalar ayrı ayrı değil, bir armoni ve melodi oluşturmak üzere kaynaşık halde alınırlar. Burada geçerli olan düşünsel ilke bilinçli “bilmek”ten ziyade bilinçdışı bir şekilde “ne olmadığını biliyorum”dur.

Modern estetik anlayışın gelişiminde güzellik kavramı yanında yücelik kavramı da tartışmaya dahil edildi ve sanat yapıtı, giderek bir yaratıcı olarak anlaşılan sanatçının yaratısı olarak anlaşıldı. Burada “kayıtsız derin düşünme ideali” artık sanat yapıtlarının daha önceki doğruluk kriterleriyle değerlendirilen ve bir amaç uğruna sipariş üzerine üretilmiş zanaat ürünleri değildir. Modern estetik anlayışa kadar olan sanat düşüncesinde yalnızca zanaatçının rutininden söz edilebilirken şimdi sanatçının eylemi özgün bir yaratıcılık olarak ön plana çıkarılmaktaydı. Bu anlamda sanatçının eyleminin yaratıcı eylemle özdeşleştirilmesi modern sanat düşüncesine özgüdür. Bu aynı zamanda daha önceleri birlikte düşünülen sanat ve zanaatın birbirinden ayrı olarak ele alınmaları gerektiği düşüncesini doğurdu. En tanınmış sanatçılarda, Shakespeare’in zamanında bile, estetiğin zanaattan henüz bağımsızlaşmadığı görülür.⁴⁰ Kant’ın her türlü çıkardan arındırmaya çalıştığı estetik anlayışı böyle bir kaygının ürünüdür.

Modern dönemden önceki beğeni anlayışı “tercih” fikrine dayanıyordu, şimdi ise beğeni “incelmiş zevk” düşüncesine dayanır. “Tercih olarak beğeni” anlayışının mottosu “Beğeniler hakkında tartışma yapılamaz” (*De gustibus non est disputandum*) yargısıdır. Kant öncesi sanat anlayışlarında beğeni ve ondan alınan zevki belirleyen şey bir tür işlevsellik ve araçsallıktı. Kant bu anlayışı “erek-

39 Larry Shiner, *Sanatın İcadı, Bir Kültür Tarihi*, s. 128; Larry Shiner, *The Invention of Art, A Cultural History*, s. 74.

40 “Elizabeth devri tiyatro oyunları genellikle tiyatro kumpanyalarının siparişi üzerine yazılıyordu. Sonra kumpanyalar bu oyunlar üzerinde istedikleri gibi oynamalar yapabiliyor ve seyirciyi çekebildikleri sürece her defasında oyunun yeni bir versiyonunu sahneye koyabiliyorlardı. Artık seyirci çekemez hale gelince de fazladan birkaç şilin daha kazanabilmek için bu oyunları bastırıp satabiliyorlardı. Shakespeare’in basılan oyunlarının çoğu, baskıya kendisi tarafından hazırlanmamış, bunun yerine ya Lord Chamberlain’in Adamları adlı yeni kumpanyası tarafından ya da bu oyunları sahnede izleyenlerin akıllarında kalan şeylerden oyunlar çıkaran korsan yayıncılar tarafından basılmıştır.” Bkz. Larry Shiner, *Sanatın İcadı, Bir Kültür Tarihi*, s. 92-94.

siz ereklilik”⁴¹ ya da “arı entelektüel ereksellik”⁴² kavramlarıyla aşar. Bu düşüncelerden önce sanatın zanaattan ayrılmış olduğunu gösteremeyiz, çünkü “tercih olarak beğeni” anlayışının yapıttan ya da daha doğru bir deyişle eşyadan beklediği şey tensel zevkleri ya da yalın faydayı tatmin etmesidir, oysa sanat yapıtının herhangi bir işlevsellik ve araçsallıktan bağımsızlaştığı güzel sanatlar içinde yalnızca seyirsel ve düşünsel bir zevk ortaya konulur. Böylece kibar beğenin incelmış zevkleri detaylı bir psikolojinin ve felsefenin çözümlemelerinin nesnesi haline gelir. Bu yeni anlayış içinde beğeniyle ilgili zevkin ayrı bir yetiye işaret ediyor olduğu düşünülür. Örneğin Montesquieu (1689-1755) *Beğeni Üzerine Bir Deneme*'de (1757) güzelin, iyinin ve hoşumuza giden şeyin kaynağını öznedebulur. Ona göre bunlar “bizim içimizdedir (...) ve bunun nedenlerini aramak, ruhumuzdaki zevklerin nedenlerini aramaktır.”⁴³ Böyle bir araştırma daha önce bilinen zihinsel yetiler yanında başka türden yetiler de olduğu fikrine yol açtı. Shaftesbury (1671-1713) bu yetiye “zihin gözü”, Francis Hutcheson (1694-1746) “iç duyu” ve Jean Baptiste Dubos (1670-1742) “altıncı his” adını verdi. Beğeniye dair farklı şekillerde adlandırılan bu yeni yetinin öne sürüldüğü ilk zamanlardan başlamak üzere beğenin kendiliğinden, saf bir yeti mi yoksa toplumsal tarihsel deneyimlerle ilişkili olarak geliştirilmiş bir yeti mi olduğu hakkında bir tartışma başlatıldı. Addison

41 “İstek yetisi yalnızca kavramlar yoluyla, e.d. bir ereğin tasarımı ile uyum içinde davranmak için belirlenebilir oldukça, istenç olacaktır. Ama bir nesneye ya da ansal duruma ya da giderek bir eyleme –üstelik olanağı bir ereğin tasarımı zorunlu olarak varsaymasa bile– ereksel denir, eğer olanağı bizim tarafımızdan ancak ereklere göre bir nedenselliği, e.d. belli bir kuralın tasarımına göre düzenlemiş bir istenci onun zemini olarak aldığımız sürece açıklanabilir ve kavranabilirse. Öyleyse ereksellik ereksiz olabilir –bu biçimin nedenlerini bir istence koymadığımız, ama gene de olanağının açıklamasını onu bir istençten türetme yoluyla kendimiz için kavranabilir kılabilmiş sürece. Şimdi, gözlediğimizi her zaman us yoluyla (olanağına göre) görmek zorunda değilizdir. Öyleyse bir erekselliği biçime göre, onu bir erek (*nexus finalisin* gereci olarak) üzerine temellendirmeksizin, en azından gözleyebiliriz ve gerçi yalnızca derin-düşünme yoluyla olsa da nesnelerde dikkate alabiliriz.” Bkz. Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi, Kritik der Urteilskraft* (YYE), s. 80, §15.

42 “reine intellektuelle Zweckmäßigkeit”, Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi, Kritik der Urteilskraft* (YYE), s. 136, “Estetik Olarak Derin-Düşünen Yargının Açıklaması Üzerine Genel Not”. Bkz. *age.*, s.128-143.

43 France Farago, *Sanat*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı, Ankara, 2006, s. 116.

bu çatışmayı çözmek için kişilerin kendi beğenilerini “Çağdaşlarımızın Daha Kibar Kısmı” ile karşılaştırmaları önerisinde bulunur. Toplumsal bir kazanım olarak beğeni ile zihinsel bir yeti olarak beğeni arasındaki çatışmayı Anne-Thérèse de Lambert (1647-1733) şöyle ifade eder:

“Bugüne kadar insanlar, yüksek beğeniyi [good taste], yüksek toplum mensup kibar ve ruhani kimseler tarafından tesis edilen bir kullanım olarak tanımladılar. Ben onun iki şeye dayandığına inanıyorum: yürekteki çok zarif bir duygululuk ve zihindeki yüksek doğruluk.”⁴⁴

De Lambert yüreğin duygusu ile zihnin doğruluğunu birleştirmeye çalışır. Buna benzer olarak Hume (1711-1776), Diderot (1713-1784), Rousseau (1712-1778) ve Johann Georg Sulzer (1720-1779) duygu ile akli birleştiren “üçüncü bir deneyim türü” öne sürerken Lambert ise “beğenin, duygunun hakikatlerini keşfeden kendine özgü bir mantığını” öneriyordu.⁴⁵ Hume için “kibar sanatlar”^{a46} duyulan beğeni “kaba ve saldırgan heyecanlar”^{a47} olan eğilimi körleştirirken “nazik ve hoş tutkulara dönük duyarlılığı”⁴⁸ geliştirir. Diderot’ya göre hisleri zedelemeyecek şekilde duygunun kibar heyecanı olan sakin ve düşünceli bir duyusallık geliştirilebilir. Bu örneklerde görüldüğü gibi derin düşünmenin henüz estetik deneyim bakımından gelişmemiş olduğu ve sanat yapıtı karşısında dingin bir izleme eyleminin henüz deneyimlenmediği bir beğeni anlayışı döneminde duyusallık deneyiminin nasıl inceltileceği konusunda çeşitli fikirler öne sürüldü. Güzel sanatların müzik alanında dinleyicinin beğenisini böyle bir estetik deneyime davet eden ilk örneklerinden birini Alman besteci Christoph Willibald Gluck (1714-1787) verir. Gluck’un Euripides’in aynı isimli tragedyasından uyarlayarak dört perde halinde bestelediği *İphigenia Tauris*’te operasının uvertürü bunun güzel bir örneğidir. Gluck’un bu bestesi Fransız besteci Hektor Berlioz’u (1803-1869) derinden etkiler. Bu besteyi dinledikten sonra Berlioz şöyle der:

44 Akt. Larry Shiner, *The Invention of Art, A Cultural History*, s. 141.

45 Larry Shiner, *Sanatın İcadı, Bir Kültür Tarihi*, s. 222.

46 “the polite arts”, bkz. Larry Shiner, *The Invention of Art, A Cultural History*, s. 142.

47 “the rougher and more boisterous emotions”, bkz. *age.*, s. 142.

48 “sensitivity for all the tender and agreeable passions”, bkz. *age.*, s. 142.

"Gluck'un notalarını tekrar tekrar okudum. Onların kopyalarını aldım ve ezberledim. Onlar yüzünden uykusuz kaldım, yemeyi ve içmeyi unuttum. Büyük bir sabırsızlıkla bekleyip sonunda *Iphigenia Tauris'te* operasını dinleyebildiğim gün, bir kendinden geçme hali hakim oldu bana. Bu operadan ayrılırken babama, anneme, amcalarıma, dayılarıma, halalarıma, teyzelerime, dede ve ninelerime ve arkadaşlarıma rağmen bir müzisyen olmaya karar verdim."⁴⁹

Daha önceleri, anlatılmaya çalışılan öykü, o olayın bütün doğal gürültüsüyle sahnelenirdi. Dinleyiciler arasında da bu doğal gürültüye karşılık bir gürültü oluşurdu. İlk defa Gluck bu tarz bir müziksel gösteriden vazgeçerek sahnede yalnızca insan duygularının müzikal ifadesinin sergilendiği besteler yapar. Buna karşılık olarak seyircinin estetik deneyiminin tarzı da değişir ve dinleyici derin bir sessizlik içinde insan duygularının müzikal ifadesini duymaya çalışır. Seyirci coşmayan ama coşku nedir bilen, eğlenmeyen ancak neyin eğlence olduğunu bilen kimselere dönüşmeye başlar. Beğeniye dönük bu yeni tutum seyirciyi zamanla sanat yapıtının sergilendiği ortamlardan çıkararak, sanat yapıtlarıyla kurulan yeni bir ilişki türü olan "kuratörlük" mesleğini geliştirmeye iter.

Entelektüel derin düşünceler ile yoğun duygulanım modern estetik deneyimde bir araya getirilir. "Kayıtsız derin düşünce" fikrine yol açan şeyin ince beğenideki zevkin doğasının tam olarak sınırlandırılma çabası olduğu böylece daha net belirginleşir. Bununla birlikte "güzellik" hakkındaki nesnel niteliklerin araştırılması güzellik kavramının başka kavram ve duygulardan ayırt edilerek problematik bir alan olarak ortaya konulmasını sağlar. "Güzellik" kavramının örneğin "yüce" ve "pitoresk"ten⁵⁰ ayrılması bu girişimin bir örneğidir. Bu konudaki ilk büyük katkıyı Burke (1729-

49 Hector Berlioz, *The Memoirs of Hector Berlioz*, ed. David Cairns, Everyman's Library, Londra, 2002, s. 23.

50 Pitoresk (İng. picturesque): İmge uyandırabilen, resimlenebilen, tasarımlanabilen söz ve yazı. Pitoresk İngiltere'de William Gilpin (1724-1804) tarafından *Wye Irmağı ve Güney Wales'in Çeşitli Kısımları vb. Başlıca Pitoresk Güzellikler Hakkında 1770 Yılı Yazında Gerçekleştirilen Gözlemler* (1782) adlı yapıtında tartışmaya açılan estetik bir düşüncedir. Bu yapıtta, Gilpin, gezginlere "pitoresk güzelliğin kuralları"yla kırsal bir alanın nasıl gözlemleneceğini öğretmeye çalışır. Pitoresk estetik deneyim 18. yüzyılda ortaya çıkan romantik duyarlılığın bir parçasıdır.

1797) *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*⁵¹ (1756) adlı yapıtında yapar. Burke 18. yüzyılın sonunda estetik hakkındaki rasyonalist düşüncelere karşı estetik deneyimin yalnızca rasyonel bir deneyim olmadığını, aksine, güzellik ve yücelik deneyiminin içgüdüsel (*instinctual*) ve us-dışı (*non-rational*) bir deneyim olduğunu öne sürer. “Güzellik” kavramının incelenmesine “yüce” ve “pitoresk” kavramlarının çözümlenmesinin eklenmesi “beğeni yargısı eleştirisi” üzerinden nasıl bir bilim olabileceği tartışılan estetiğin “güzel sanatlar” felsefesine dönüşmesinde büyük pay sahibidir. “Yüce” etkinin hesaplanamaz büyüklüğü anlamına gelir. On sekizinci yüzyılda “yüce” kavramı, zihinsel yetiler üzerinde ölçülmesi ve kontrolü imkansız olan doğa olaylarını ya da sanat yapıtları karşısında hissedilen deneyimi betimlemek için kullanılır. Zamanla “yüce” ile “güzellik” karşıt kavramlara dönüştü. Örneğin John Milton’ın (1608-1674) *Kayıp Cennet* (1667) kitabındaki cehennem tasviri uyandırdığı yüce duyumuyla hoşnutluk verir. Milton’ın buradaki betimlemelerinin çizdiği korkunç ve dehşet verici manzara, sonuç olarak, bir şiir kitabında, okuma eylemiyle konulan bir mesafenin öteki tarafında kalmasıyla seyredilebilir ve hoşnutluk verici olan bir biçime sokulur.

“Güzel” ve “yüce” deneyimleri üzerine felsefi ilk detaylı çalışmayı Burke yapmış olmasına rağmen, onun beğeni hakkındaki anlayışı erkek egemen ve toplumsal adalet düşüncesinden yoksun bir bakış açısını ortaya koyar. Örneğin kadınları “narin/zarif, ürkek, küçük, yumuşak, hafif” nitelikleriyle güzel bulan Burke’e göre bu özellikleriyle kadınlar akli kullanma ve sağlam bir ahlak geliştirme yetisinden uzaklaşırlar.⁵² Mary Wollstonecraft (1759-1797) Burke’ün estetiğini onun siyasi düşüncelerinin yansıması olarak görür. Burke’ün toplum fikrinin, mülkiyet ve statü üzerine oturtulmuş iktidar ilişkilerini gizleyen retorik bir maskeden ibaret olduğunu düşünen Wollstonecraft, bu eleştirilerini tam da Burke’ün geliştirmiş olduğu estetik kategorilerini tekrar ona karşı kullanarak geliştirir:

51 Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful, with an Introductory Discourse Concerning Taste and Several Other Additions*, R. & J. Dodsley, Londra, 1764. (Türkçesi: *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma* (YGK), çev. Barış Gümüşbaş, BilgeSu, Ankara, 2008.)

52 Larry Shiner, *The Invention of Art, A Cultural History*, s. 146.

"Sömürge topraklarında Afrikalı kölelerini kırbaçlatan ve ardından da 'en son ithal edilen romanı ellerine alarak latif duygularını harekete geçiren' soylu hanımefendilerin 'şaşmaz duyarlılık'ları⁵³ nerede? (...) Hiç kuşkusuz (...) bu hanımefendiler Burke'ün *Soruşturma*'sını okumuşlar ve zayıflık numaraları yaparak zarif olmaya çalışmaktadırlar."⁵⁴

IV- EDMUND BURKE VE "BEĞENİ YARGISI" ARAŞTIRMASININ FELSEFİ BAŞLANGICI

Sanat yapıtını soğukkanlılıkla izleme tutumu beğeni yargısının tartışmaya açılacağı modern estetik deneyimin temel bir özelliğidir. Bu yeni tutum "beğeni yargısı" kavramını felsefi bir tartışma konusu haline getiren ilk filozof Burke'ün *Soruşturma*'sında (Y GK) açıkça ortaya konulur. Burke bu tutumu daha en başta bir yazarın takındığı üslup olarak sergiler. Y GK yapıtının ilk basısına önsözde Burke kendisi ile arasına bu yeni estetik bakış yardımıyla bir mesafe koymakta ve kendisinden "yazar" diye söz etmektedir:

"Yazar, kendisini okuyacağınız incelemeye girişmeye iten nedenler üzerine bir şeyler söylemenin haddini bilmezlik olarak görülmeyeceğini ümit etmektedir. İncelemeye konu olan meseleler eskiden beri çok ilgisini çekiyordu. (...) Tutkularımızla ilgili kesin bir kurama benzer bir şeye ulaşmaktan çok uzaktı."⁵⁵

"Beğeni"yi onun içinde rol oynayan "duygular"la ilgisini göstererek tartışmaya açan Burke, "duyguların" "yüce" ve "güzel"i kapsayacak şekilde derli toplu olarak ilk defa, "estetik deneyim"i ve "beğeni yargısı"nı başlıbaşına ilgilenilmesi ve araştırılması gereken konular olarak ele alan araştırma içinde çözümlenebileceğini ileri sürer. Böyle bir araştırmaya duyulan gereklilik, aynı zamanda, bu konunun kapsadığı kavramların –örneğin güzel ve yüce hakkındaki deneyimin–

53 "Infallible sensibility", bkz. Larry Shiner, *The Invention of Art, A Cultural History*, s. 166.

54 Larry Shiner, *Sanatın İcadı, Bir Kültür Tarihi*, s. 256.

55 Edmund Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, s. 9.

uzun süredir birbirleriyle karıştırılıyor olmasından kaynaklanır. *Yüce Üzerine* başlıklı kitabın yazarı Longinus (İÖ 0/200) bile “yüce” kavramıyla neyi kastettiğini açıkça ortaya koymamıştır. Burke’a göre:

“Yüce ve güzel kavramlarının sıklıkla karıştırıldığını ve bu kavramların her ikisinin de birbirinden çok farklı ve bazen tamamen zıt nitelikte şeyler için gelişigüzel kullanıldığını gözlemlemişti. Longinus bile konunun bir bölümü üzerine son derece zıt şeyleri bir araya getirmişti. Güzellik sözcüğünün istismarı ise çok daha yaygın olup daha kötü sonuçlar doğurmaktadır.”⁵⁶

Estetik alanı dahilinde tartışılacak konuların sınırları henüz belirlenmemiş olmasına rağmen Alexander Baumgarten (1714-1762) tarafından, şimdiden, estetiğe bilimlerin en alt basamağında yer verilmiş,⁵⁷ böylece en azından “duyusalılık” güvenilirliğe kavuşturulmuş ve sonuçta estetiğin bir bilim haline getirileceği araştırmacıların masasına konulmuş oluyordu. Burke daha da ileri giderek estetik deneyimin çözümlenmesini duygu ve tutkuları uyandıran yasaların olup olmadığı araştırmasına doğru genişletir. Bu yasalar deneyim yoluyla doğruluğu sabitlenen tutkuların nasıl harekete geçirilebildiği hakkında bir araştırmayla ortaya çıkarılabilecektir. Şeylerin üzerimizdeki estetik etkilerini Burke onların bedeni etkileyerek duygularımızı uyandırmasından yola çıkarak inceler. Burke “beğeni”yi YGK’nın “İkinci Baskıya Önsöz”ünde bu incelemeye kılavuz kavram olarak belirler ve “beğeni”nin ilk açık tanımını şöyle yapar: “Beğeni sözcüğüyle, imgelemen ve güzel sanatların [*elegant arts*] ürünlerinden etkilenen [*affected*] ya da bu ürünler hakkında bir yargı oluşturan zihnin yetisinden ya da yetilerinden başka bir şeyi kastetmiyorum.”⁵⁸

Burke’un amacı kişinin şimdiden sahip olduğu beğeni yargılarını değiştirmek ya da bir beğeni kültürü oluşturmak değildir; onun amacı kişinin beğeni yargılarının nasıl oluşmuş olduğuna

⁵⁶ *Age.*, s. 9.

⁵⁷ “Baumgarten: Aesthetica (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis=özgür sanatlar teorisi, aşağı bilgi teorisi, güzel üzerine düşünme ve akla benzer bir yeti bilimi, est scientia cognitionis sensitivae (Estetik, duyuşsal bilginin bilimidir)” Bkz. İsmail Tunalı, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2005, s. 14.

⁵⁸ Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful, with an Introductory Discourse Concerning Taste and Several Other Additions*, s. 6.

dair kaynaklara inmek, “imgelemin etkilenmesini düzenleyen ve haklarında tatmin edici şekilde uslamamanın yöntemlerini verecek kadar değişmez, kesin ve genel kuralların [*principles*, ilkelerin] olup olmadığını bulmaktır.”⁵⁹

Yargı, Burke'e göre insanın dış dünyadaki nesnelerle ilişkisini sağlayan doğal güçlerden (*natural powers*) biridir. Dış dünya ile ilişkiyi sağlayan diğer yetiler ya da doğal güçler “duyular” (*senses*) ve “imgelem”dir.⁶⁰ Nesnelerin kişiden kişiye değişmeyen imgeler sundukları varsayıldığında nesnelerin bu kişiler üzerindeki etkilerinin ve uyandırdıkları duyguların da benzer olduğu düşünülebilir. Bu düşünceden hareketle beğeni konusunda bir standardın var olabileceği fikri haklı görülebilir. Beğeniye adını veren yeti olan “tat” (*taste*) duyusuna bakıldığında, insanların duygularında farklılık olmadığı söylenebilir. Bir limonun herkes için ekşi tat uyandırdığı ya da küfürlü sözcükleri işiten insanın bunları işitmekten hoşnut olmadığı kolaylıkla anlaşılabilir ve onaylanabilir yargılardır. Ancak kişinin bu evrensel duyumunun bu kişiye haz mı yoksa acı mı veriyor olduğu konusu alışkanlık ya da başka nedenlere göre değişiklik gösterebilir. Böylece Burke tat kavramının “edinilmiş” tat ve “doğal” tat⁶¹ olarak ayrılması gerektiği sonucuna ulaşır.

Beğeniye ortaya koymak için Burke'ün önerdiği yöntem konuyla ilgili hakikati keşfettiği iddiasında bulunan kesin yargılar sunmak değildir, aksine konuyla ilgili öne sürülen düşüncelerin kaynağına inmek ve bu konuyla ilgili tartışma içine girecek bir kimsenin kendisini de keşifte bulunmaya sevk etmektir. “Beğeni” kavramının felsefi bir çözümlemesinin yapılabilmesi için öncelikle önyargılar bir tarafa bırakılmalıdır. Şeyler hakkındaki genel şemalar olan “önyargılar” “doğanın asıl yüzü”nü aydınlığa çıkarmaya engeldir. Şeylerin genel şemasına eğilen zihin, imgelemin aksine, tikel parçaları, üslubu ve inceliği gözardı eder. “Üslubu [*style*] çoğunlukla içeriğe” [*matter*] feda ediyoruz ve anlaşılır bir şekilde “açık olmanın [*being clear*] memnuniyetiyle, çoğunlukla

59 Edmund Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, s. 17.

60 *Age.*, s. 17.

61 *Age.*, s. 19.

zarafet övgüsünden" [*the praise of elegance*] vazgeçiyoruz.⁶²

Estetik deneyim ve beğeni yargısı hakkındaki mümkün bir incelemenin yöntemi nasıl olmalıdır? Burke'e göre bilim olabilme çabası araştırmacıyı katı bir kanuna bağlar ve çok dar sınırlara hapseder, bu nedenle beğeni yargısı hakkında mümkün bir inceleme "İhtiyatlı, hani neredeyse ürkek bir biçimde" ilerletilmelidir, "bileşimdeki her ayrı unsuru incelemeli ve her şeyi son derece basitleştirmeliyiz."⁶³ Böylece Burke tarafından Descartes'ın analitik yaklaşımı, estetiğin öğelerini ortaya koymak için kullanılmaktadır. Burke daha konunun başında beğeni kavramı hakkındaki incelemeyi belirli bir insan doğasına dayandırır. Doğal olandan hareketle kurulacak bir beğeni görüşü Burke'e göre karşılaştırma ve tümevarıma önem vermelidir. Bir beğeni konusu ona benzeyen ve zıt nitelikte şeylerle karşılaştırılmalıdır ve bu karşılaştırmalar mümkün olduğunca çok sayıda olmalıdır ki doğru bilgiye vardırarak tümevarım daha kapsamlı ve kesin olabilsin.

İncelikli bir yöntem ve titiz bir dikkatle sürdürülmesine rağmen estetik deneyim ve beğeni yargısıyla ilgili bu inceleme Burke'e göre, sonunda, bizi hiçbir "doğru"ya ulaştırmayabilir. Bu konudaki araştırmanın başarısızlığa uğraması bile önyargıdan arınmış eleştirel bir bakış açısının geliştirilmesine katkıda bulunuyor olacaktır. Bu "inceleme sonuçta doğruya ulaşmayı başaramayacak olursa, kendi anlama yetimizin zayıf noktalarını bize göstererek faydalı bir amaçla hizmet edebilir. Bizi bilgili kılmazsa, alçakgönüllü kılabilir."^{64, 65} Burke'ün bu düşüncesi onun ardından bu konudaki en detaylı incelemeyi yapacak olan Kant tarafından da benimsenerek geliştirilecek ve sonunda onu eleştirel felsefenin kurucusu yapacaktır. Kant'a göre de estetikle ilgili olan beğeni yargısı alanı bilgi verici değil, yalnızca refleksiyon ve eleştiri alanı olacaktır.

62 Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful, with an Introductory Discourse Concerning Taste and Several Other Additions*, s. iv.

63 Edmund Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, s. 12.

64 "If it does not make us knowing, it may make us modest," (Bkz. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful, with an Introductory Discourse Concerning Taste and Several Other Additions*, s. vi).

65 Edmund Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, s. 12.

Beğeniyle ilgili tartışmaların çok hafife alınmasının önemli bir nedeni bu tartışmada geçen duygu, güzellik, hoşnutluk gibi kavramların ele avuca gelemeyecek kadar dağınık oldukları fikridir. Belirgin bir anlam taşımadıkları ve birçok şeyi aynı anda düşündürdükleri için şiirsel düşüncelere kolayca karşı çıkıldığını ve bu itirazın hiçbir direnç görmeksizin haklı bulunduğunu neredeyse her gün deneyimleriz: “açıklanması çok kolay olmayan şiirsel herhangi bir bölüme itirazda bulunmak yaygındır. Bu yargılama tarzının çok uygunsuz olduğunu düşünüyorum.”⁶⁶

Beğeni, tat, duygu ve tutkularla ilgili estetik, varsayımlara değil, deneye dayanacak ve bunların hangi çerçeveler içinde deneyim konusu haline gelebildiklerini açıklayabildiği kadar işe yarayacaktır. Sanatçıların ortaya koydukları imge ya da betimlemelerde bir ilke saptamak epey zaman alacak zor bir iş olsa da böyle bir zorluk sanatçıların ortaya koydukları şeylerin olgusal değerini eksiltmez. Buradaki güçlük “varsayılmayan ama deneye dayanan bir kuram”ın ancak açıklayabildiği kadar işe yarıyor olduğu fikrinin kabulünden kaynaklanır. Ancak “kuramımızı sonsuza dek yürütme konusunda yetersiz kalışımız, hiç de kuramımıza karşı bir sav olamaz.”⁶⁷

Konumuz ele alış tarzımızla tüketilemeyecek kadar hassastır. Henüz kendisi hakkında incelikli tartışmaların yaratılmamış olduğu, buna rağmen çok daha yakın bir dikkat gerektiren bu konuyu ele alış tarzından konuyla ilgili tüm doğruları bize sağlama cüretinde bulunulmamalıdır çünkü estetiğin sınırlarının ortaya konulacağı bir çalışma başka bir bilim ortaya koyacağı gibi, her türlü bilimi de kendi yüksek uçuşuna hazırlayacaktır. Ruhu ya da zihni⁶⁸ “kendi içine döndüren her şey güçlerini ortak bir noktaya odaklamak eğiliminde olup ruhu bilimin daha muazzam ve yük-

66 Age., s. 12.

67 Age., s. 13.

68 İngilizce “soul” ve “mind” terimlerinin birbiriyle yakın ilgisi vardır. “Soul” terimi ruh demektir ancak zaman zaman “mind” terimi de “ruh” anlamına gelebilir. Örneğin “state of mind” deyiimi “ruh durumu”dur. Daha sonradan Kant’ın kullandığı Almanca “Gemüt” terimi hem ruhsal hem zihinsel yetilerin birliğini karşılar. Türkçede “zihin” sözcüğüyle genellikle duygulanıştan (*affection*) bütünüyle yalıtılmış bir şey anlaşılır. Ancak Grekçe, İngilizce ve Almanca dillerinde ruh, zihin ve duygulanış kavramlarının yakın ilgisi bu dillerde fark edilebilecek kadar belirgindir.

sek uçuşlarına hazırlar.”⁶⁹ Beğenilerle ilgili bir tartışmanın çoğu zaman yararsız olduğu ve bu konudaki araştırmaların çoğunlukla başarısızlıkla sonuçlandığı düşünülerek “zevkler ve renkler tartışılmaz” yargısı mutlak doğruymuş gibi sürdürülür, böylece bu konudaki incelemenin bir bilim oluşturacak değere sahip olmadığı önyargısı giderek köklenir. Oysa bir bilim olmayı hak ettiği düşünülen alanların, çalışmalarının her aşamasında ulaştıkları sonuçlara bakıldığında, bilimlerin faaliyetlerinin başarıdan çok başarısızlıklarla dolu oldukları görülmektedir.

Ulaştıkları sonuçların çoğunlukla başarısız olması nedeniyle, bu bilimlerin estetik bir tutum olan soğukkanlı bir bakış geliştirerek önyargılardan uzak durmaya ya da beğeni inceliğine daha çok ihtiyaçları vardır. Böylece imgelem yetisi, sağlam olduğu düşünülen bilimler tarafından daha önceleri aldanmaların alanı olarak değersiz görülürken, şimdi bilimlere hazırlayıcı bir yeti olarak öncelikle eğitilmesi gereken alan olarak düşünölmeye başlamıştır. Beğeni yargısı hakkındaki bu araştırma, katı bilimlere kendi dar görüşlölüklerini aşmaları için yardımcı olur. Böylece imgeleme felsefi güvenilirlik verilir, katı bilimler ise beğeni konusunun farkında olmakla estetikten zarafet ve incelik öğrenirler. Böyle bir yaklaşım geliştiremeyen bilim insanları kendi mesleklerinde “ustalığa” sahip olsalar bile bir tür “dar görüşlölük” onlara hâkim olacaktır:

“Bu tür engin nazariyelerden elde edeceğimiz nuru, tutkularımızın kaynaklarını araştırır ve izlerini sürerken, imgelemin daha mütevazı sahasına yönlendirecek olursak, beğeniye [*taste*] yalnızca bir tür felsefi güvenilirlik [*philosophical solidity*] nakletmekle kalmayıp beğenin zara fet [*graces*] ve inceliklerinden [*elegancies*] bazılarını daha katı bilimlere de yansıtabiliriz ki, bu zarafet ve incelikler olmadan bu tür bilimlerdeki en üstün ustalık her zaman için bir tür dar görüşlölük olarak ortaya çıkacaktır.”⁷⁰

69 Age., s. 13.

70 Edmund Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, s. 14; *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful, with an Introductory Discourse Concerning Taste and Several Other Additions*, s. ix.

Herhangi bir anlaşmazlığı çözmek için ortak doğamızda bulunduğu düşünülen standartları araştırıp onlara dayanmak ilk akla gelebilecek yöntemdir. Ancak beğeniye bir yeti olarak kabul edecek olursak, bu yetiyle ilgili olarak şimdiye kadar hiçbir ölçü ve standardın önerilip kabul edildiği görülmemiştir. Ancak beğeni yetisine karşı konumlandırılabilir olan usamlama yetisi en cahiller arasında bile gelişmiştir. Daha yakından düşünülecek olursa beğenin standartları eğer var ise, onların tüm insanlarda aynı olmasını sağlayacak ortak yargı ve duygu ilkelerinin ortaya konulması gerekecektir. Bu yetiyle ilgili olarak herhangi bir ilke bulunamasa bile, dahası beğeni alanında doğru adına hiçbir ölçüt sağlanamasa bile, Burke'e göre bu yolda deneyimlenecek düşünce en azından bu kişiyi eğitmiş olacaktır:

"Bence gerçek olmaktan ziyade yalnızca görünüşte olan bu farklılığa rağmen, gerek usun gerekse Beğenin standardının tüm insanlarda aynı olması olasıdır. Zira tüm insanlarda bazı ortak yargı ve duygu ilkeleri bulunmasaydı, insanların fikirlerini [reason] ve tutkularını [passions] günlük hayattaki ilişkileri sürdürmeye yetecek ölçüde kavramak mümkün olmazdı."⁷¹

Doğrunun yanlıştan ayırt edileceği tartışmada, buna karar vermemizi mümkün kılacak değişmez bir ölçütün var olduğu kabul edilir. Üstelik bu ortak ölçünün sanki insanın ortak doğasından kaynaklanıyormuş gibi herkesçe itirazsız kabul edileceği düşünülür "ancak Beğeni ile ilgili bir örnek ve yerleşik ilkeler konusunda ise aynı türden açık bir mutabakat yoktur."⁷² Burke beğeni konusunda uygun araştırma araçlarının ve ilkelerin henüz geliştirilememiş olmasının nedenini bu konudaki çalışanların sayıca az olmasında ya da ihmalkâr olmalarında bulur. Beğeniyle ilgili görüş ayrılıklarını uzlaştıran bir mantık olsaydı, o zaman beğeniyle ilgili yargılar akıl alanına yakın yargılar ölçüsünde bir kesinlikle ele alınabileceklerdi.

71 Edmund Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, s. 15; *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful, with an Introductory Discourse Concerning Taste and Several Other Additions*, s. 2.

72 Edmund Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, s. 15.

Beğenin sabit kuralları var mıdır? İmgelem değişmez ve kesin kurallar tarafından yönetilmiyorsa, gerçek dünyanın acılarından kaçıp sığındığımız bu zihin yetisi, mantığı olmayan, saçma ve yararsız kapris, heves ve tuhafliklarla dolu karanlık bir alan olarak mı kalmaktadır? Burke'e göre beğenin tanımını yapmak gerçekte doğayı hapsetmektir. Beğeni terimi çoğu insanın zihninde basit ve belirli bir fikir uyandırmaz, bu nedenle beğeni alanı belirsiz ve karmaşık bir alan olarak görülür. Burke beğeni konusunda şimdiye dek kesin bir tanım yapılmamış olmasından aynı zamanda memnundur, çünkü beğeni hakkındaki bir tanımlama bizi beğenin doğasını "kendi fikirlerimizin sınırları içine hapsetme tehlikesine" düşürecektir.⁷³ Beğeni yargısının henüz tanımlanmamış durumda olmasından kaynaklanan bu olumsuz niteliği, diğer bilimlerle kıyaslandığında, estetiğe diğer bilimler karşısında olumlu ve avantajlı bir konum sağlamaktadır. Böylece beğeni yargısıyla ilgili bir ölçütün olmaması doğanın ve imgelemin özgürlüğünün güvenceye alınmış olduğunu gösteriyor.

Beğeni ile ilgili fikirleri nasıl ediniriz? Beğeni konusu en rastgele gerçekleşen bir öğrenim alanıdır. Beğeniyle ilgili fikirler kazara edinilir. Kişinin yaşamının başlangıçlarına kadar geri götürebilecek neyi, neden beğenip beğenmediği konusundaki araştırma beğeni konusunda küçük yaşlardan itibaren kişiye dayatılan şeylere karşı kişinin büyük itirazlarını ve bunun karşısında, henüz düşünülür hale gelememiş bir aşamasında kişisel beğenin yok edilecek derecede baskıya uğratıldığını gözler önüne serer. Beğeni konusundaki gelişimin, ortaya çıkmaya başladığı daha ilk aşamalarda nasıl engelleniyor olduğunu Horatius'un *Şiir Sanatı* kitabından aktardığı bir sözle Burke dramatik bir şekilde belirtir: "Utanç verici davranışların ve anlaşmazlıkların gelişimi engellediği şu beş para etmez ve koca dünyada oyalanıp duracağız."⁷⁴

73 Age., s. 16.

74 Age., s. 16.

V- KANT'A GÖRE ESTETİK VE BEĞENİ YARGISI

Astronomi biliminde Kopernik'in gerçekleştirdiği devrime öykünen benzer bir devrimi *Arı Usun Eleştirisi* (AUE) yapıtında⁷⁵ metafizik alanında gerçekleştirmeye çalışan Kant, bu konuda geliştirdiği düşünceleri *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (YYE) yapıtında estetik alanına ve beğeni yargısına uygular. “Hakkında beğeni yargıları kurduğumuz nesneler bize daha verilmeden önce beğeni hakkında herhangi bir saptama yapılabilir mi?” sorusunu Kant estetik alanda nesneyi değil, özneyi öncelikli yapı olarak konumlandırarak cevaplandırmaya çalışır.

Estetik yargılar olan beğeni yargılarının transandantal bir zeminde olup olmadığını, her özneye evrensel olarak deneyimlenip deneyimlenmediğini, kısacası beğeni yargısının *a priori* koşullarının olup olmadığını araştıran Kant iki tür yargı yetisi ayırt eder: belirleyici yargı yetisi ve reflektif yargı yetisi (*die reflektierende Urteils kraft*).⁷⁶ Genel olarak yargı yetisi, tikel olanı bir evrensel altına getirerek düşünme yetisidir. Ancak ilke ya da yasa olarak evrensel verili ise, tikel evrensele bağlayan yargılamaya *belirleyici* yargı denir. Ancak tikel olan verili ve yargılama yetisi bu tikel olanı kapsayacak olan evrenseli bulacaksa, bu tür yargılamaya reflektif yargı denir. Belirleyici yargı bir nesneyi kurala bağlar. Reflektif yargı bir nesneden yola çıkarak kurala varır. Kant'a göre beğeni yargılarının

75 Kant: “Bugüne dek tüm bilginin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır; ama onlara ilişkin herhangi bir şeyi kavramlar yoluyla *a priori* saptama ve bu yolla bilginizi genişletme girişimleri bu varsayım altında boşa çıkmıştır. Öyleyse, bir kez de nesnelerin kendilerini bilginize uydurmaları gerektiği varsayımı altında metafiziğin görevinde daha iyi sonuç alıp alamayacağımızı sınavabiliriz. Bu istenilen şey ile, e.d. nesnelerin bir *a priori* bilgisinin olanağı ile, e.d. onlar daha bize verilmeden üzerlerine birşeyler saptama amacı ile çok daha iyi uyumaktadır. Burada durum öyleyse Kopernik'in ilk düşüncesi durumunda olduğu gibidir. Gök cisimlerinin devinimlerini bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımı altında açıklamada iyi bir sonuç alamadığını görünce, Kopernik gözlemcinin kendisini döndürüp, buna karşı yıldızları dingin tuttuğu zaman daha başarılı olup olamayacağını araştırmıştı. Metafizikte de, nesnelerin sezgisi açısından benzer bir yol denenebilir.” Bkz. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi* (AUE), çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 25.

76 “Reflective power of judgment”, reflektif yargı, derin düşünceli yargı, düşünümlü, düşünmeli yargı yetisi olarak da çevrilebilir. İngilizcesi için bkz. “IV. On Judgment as a Power That Legislates A Priori”, Immanuel Kant, *Critique of Judgment* (CJ), çev. Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1987, s. 19.

kendine özgü evrensel ilkeleri olduğu için bu yargıların sentetik *a priori* özellikleri ortaya konulabilir.

Kant, İtalyan Rönesansında kurumsallaşan bir düşünce olan dünyanın tasarımıyla nesneler yoluyla ve bunun da sanat yapıtı, örneğin resim aracılığıyla ortaya konulabileceği fikrine karşı çıkar. Rönesans sanatçısı/zanaatçısı “Leonardo da Vinci’ye göre, güzellik, ressamın sanatıyla, şeylerden çıkarılan ve tuval üzerine taşınan düşünceden doğar.”⁷⁷ Kant bu tutuma karşı kendi tutumunu felsefi olarak şöyle özetler: tasarımıyla (die *Vorstellung*) koşulları nesnede değil, özünde bulunur. Ona göre betimlemenin estetik bir doğası vardır, nesnenin betimlenmesinde nesnenin öz-neye ilişkisinde belirleyici olan taraf öznenin yapısıdır:

“(…) ansal durumun evrensel iletişim yeteneği [*die allgemeine Mitteilungs-fähigkeit des Gemütszustandes*], beğeni yargısının öznel koşulu olarak, onun temelinde yatar, ve nesnedeki hazı sonucu olarak almaktadır. Ama bilgiden ve bilgiye ait olduğu düzeye dek tasarımdan başka hiçbir şey evrensel olarak iletilemez. Çünkü tasarım ancak bu düzeye dek nesneldir, ve yalnızca bu yolla herkesin tasarım yetisinin onunla uyumlu olmaya zorlandığı evrensel bir bağını noktasını taşır. Şimdi, tasarımın bu evrensel iletilebilirliği [*diese allgemeine Mittelbarkeit der Vorstellung*] üzerine yargının belirlenim zemini yalnızca öznel olacaksa, yani nesnenin bir kavramı olmaksızın düşünülecekse, o zaman bu zemin ansal durumdan başka bir şey olamaz ki, onunla tasarım yetilerinin birbirleri ile ilişkilerinde karşılaşılır, eğer bunlar verili bir tasarımı genel olarak bilgi yetisi ile bağlantılıyorsa.”⁷⁸

Beğeni yargısında iki farklı zihinsel yeti olan tikel ile ilgili ve sezgisel imgelem (die *Einbildungskraft*) ve evrensel olanla, kavramsal olanla ilgili anlama yetisi (der *Verstand*) doğal bir uyum içine girer. Kavram nesnenin tasarımıyla (die *Vorstellung*) yoluyla düşünülen şeydir. Şeyin bir nesne olarak belirlenmesini sağlayan kavram sezgide dolayimsız olarak sunulmuş olmayı gerektirir. Tanımda duyumsama yetisi (die *Sensibilität*)⁷⁹ anlama yetisine bağlıdır, ancak

77 France Farago, *Sanat*, s. 116.

78 Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 69, §9.

79 “duyarlık”, Alm. die *Empfindlichkeit*, İng. *sensibility*.

pratik zorunlu yasalar bakımından duyumsama yetisi aklın yönetimine bağlıdır. Estetik deneyimde ise anlama yetisi ve duyumsama yetisi eşit konumdadırlar ve bir oyunun unsurları gibi uyum içindedirler. Kant duyumsanabilir olan şeylere güzellik atfetmeye iten nedenlerin imgeleme ile ilgili olduğu fikrini geliştirir. Güzellik kavramı bir taraftan mutlak, evrensel, değişmez gibi görünür; diğer taraftan, empirik içeriğiyle dünyevi ve özneye bağlı görünür, böylece güzellik aynı zamanda onu göreceli, öznel ve olumsal özellikte duyumsanabilir kılan bir içeriğe sahiptir. Güzellik ve hoşlanma ya da hoşlanmamayla ilgili yargı, bilinçle ya da mantıkla değil, yetisi imgelem olan estetikle ilgili bir yargıdır:

“Birşeyin güzel olup olmadığını ayırtedebilmek için tasarımı anlak yoluyla bilgi için nesneye değil, ama imgelem yetisi yoluyla (belki de anlak ile bağlı olarak) özneye ve onun haz ve hazzı duyusuna bağıntılıdır. Beğeni yargısı öyleyse bir bilgi yargısı değil, dolayısıyla mantıksal değil, estetik ki, onunla belirlenim zemini öznel olmaksızın başka türlü olamayacağı anlarz.”⁸⁰

Kant öznenin bütünüyle edilgen olduğu bir “kendinde güzellik” düşüncesini reddeder: “Güzellik öznenin duygusu [*das Gefühl des Subjekts*] ile bağıntı olmaksızın kendi için hiçbir şeydir. Ama bu sorunun tartışmasını a priori estetik yargıların olanaklı olup olmadıkları ve nasıl olanaklı oldukları sorusunu yanıtlayınca ya dek ertelemeliyiz.”⁸¹ Buna göre güzel olan şey kavramsallıkla ilişkilendirilmeksizin zorunlu bir doyum nesnesi olarak kabul edilen şeydir. Buna rağmen beğeni yargısının her türlü evrensellikten yoksun olacağını söylemek bir haksızlık olur. Bir beğeni ile bağdaştırılan çok sayıda tasarımı söz konusu olduğunda, güzelin tasarımı olmasının böyle olması gerektiğini düşünürüz. Burada hissedilen beğenideki zorunluluk bir “örnek”tir. Güzellikle ilgili yargının bir tür doyum karşılığı olması ve iletilebilirliği beğeni yargısının “ortak duyum”a (*Gemeinsinn*)⁸² dayandığını gösterir. Beğeni yargısının ortak duyuma dayanıyor olması böyle

80 *Age.*, s. 53, §1.

81 *Age.*, s. 70, §9

82 Gr. *koine aisthesis*, Lat. *sensus communis*, İng. *common sense*.

bir yargının evrensellik iddiasının keyfi değil, haklı bir iddia olduğunu kanıtlar.

Kendinde güzellik düşüncesini reddeden Kant iki tür güzellik ayırt eder. İlki, serbest, özgür ya da belirlenmemiş güzellik (*freie Schönheit*) nesnenin ne olması gerektiğiyle ilgili bir kavram gerektirmez. Serbest güzellik saf bir estetik yargının konusudur, şu ya da bu şeyin güzelliğidir, örneğin uyumlu renkler, çiçekler vb. İkinci bağımlı, bağlı, yapışık, yapıştırma güzellik (*anhängende Schönheit*) “bir kavrama bağlı olarak, tikel bir ereğin kavramının altında duran nesnelere yüklenir.”⁸³ Örneğin bir insan ya da bir yapı hakkındaki güzellik bağımlı güzelliştir. Böylece insan eylemlerine de güzellik atfedilebilir, insanın kendi doğasında bulduğu sonul erek olan özgürlüğü gerçekleştirme çabasında da güzellik bulunur. Örneğin *Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi* (1785) yapıtında Kant’ın kişinin eylem motivasyonu olarak önerdiği kategorik imperatif ahlak yasalarının ilkinin oluşturan “aynı zamanda bir çelişkiye yer vermeksizin evrensel bir yasa olması gereken maksime uygun olarak eyle!” yasasına uygun bir eyleme güzellik yakıştırılabilir.

Beğeni söz konusu olduğunda “hoş”u ifade eden yargı ile “güzel”i ifade eden yargının ayırt edici ölçütleri birbirinden ayrılır. “Hoşnutluk” ile “güzellik”, “hoş” ile “güzel” arasındaki ayrım Kant’a göre beğenideki öznel ve evrensel özellikler bakımından ayırt edilebilir. Yaylı enstrümanlardan ya da vurmali enstrümanlardan duyulan hoşnutluk kişiden kişiye değişebilir. Şundan ya da bundan duyulan hoşnutluk konusunda bir kimsenin diğer bir kimseden farklı olan yargısını kötölemek ve hoşnutluk hakkındaki bu iki ayrı yargıyı mantıksal olarak birbirine karşıt göstermek “ahmaklık”tır (*Torheit*).⁸⁴ Öyleyse, hoş açısından geçerli ilke “herkesin kendi (duyu) beğenisi [*Geschmack*] vardır” yargısıdır.⁸⁵ Ancak “güzellik” konusunda durum farklıdır. Bir sanat yapıtının kendi beğenisine uygun olduğunu imgeleyen bir kimsenin “bu nesne benim için güzeldir” diyerek kendisini akladığını düşünmesi “gülünç”tür (*lächerlich*).⁸⁶ Bir kimsenin kendisine yalnızca

83 *Age.*, s. 83, §16.

84 *Age.*, s. 63, §7.

85 *Age.*, s. 63, §7.

86 *Age.*, s. 64, §7.

hoş gelen bir şeye güzel demesi ahmakça ve gülünç olacaktır. Bir kimsenin bir şeyi çekici ve hoş bulması başka hiçbir kimseyi ilgilendirmez, ancak bir kimsenin bir şeyi güzel bulması bu kimsede başkalarının da bu şeyi güzel bulmaları beklentisi yaratır. Böylece güzellikle ilgili bir yargı sanki herkes için kurulan bir yargıdır ve böyle bir yargıda –örneğin “bu resim güzeldir” yargısında olduğu gibi– “güzellikten şeylerin bir özelliği (*Eigenschaft der Dinge*) imiş gibi”⁸⁷ söz edilir. Kant’a göre böylece “güzel” üzerine beğeni yargısının evrensel olacak şekilde istemde bulunduğu kurallar vardır.

“Güzellik” nesnel bir beğeni yargısı konusudur. Güzellikle ilgili deneyimde nesne tüketilemez çünkü buradaki doyum salt seyirden kaynaklanır. Burada elde edilen bir çıkar yerine yalnızca hayranlık duyumu söz konusudur. Güzellik deneyimi her türlü maddi ve araçsal arzudan yalıtılmıştır. Kant’a göre güzellikle ilgili deneyimdeki maddi arzudan kurtuluş Platon’un *Şölen* diyalogunda öne sürdüğü gibi aşamalı olarak değil, doğrudan gerçekleşir. Maddi arzudan yalıtılmış, saf bir güzellik düşüncesi daha sonraki zamanlarda toplumcu gerçekçiler ve soyut sanata karşı olan düşünürler tarafından eleştirilecektir.

Beğeni yargısının Kant’a göre ilk özelliği estetik bir yargı oluşudur ve yararlılıktan uzak bir şekilde öznenin zihinsel yetilerinin (*Gemütskräfte*) uyumundan kaynaklanan bir “duygu”ya eşlik etmesidir. Güzel hakkında bir yargı temel olarak “ereksiz bir ereksellik” (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*)⁸⁸ düşüncesine dayanır. Güzel hakkındaki tasarımlama bu bakımdan “iyi” hakkındaki tasarımlamadan ayrılır, çünkü “İyi nesnel bir erekselliği, e.d. nesnenin belirli bir erek ile bağıntısını varsayar.”⁸⁹ Nesnenin yararlılığı (*die Nützlichkeit*) dış ereksellik, nesnenin eksiksizliği (*die Vollkommenheit*) ise iç erekselliktir. İç ve dış erekselliğin ikisi de nesnel ereksellik (*die objektive Zweckmäßigkeit*) olarak tanımlanır. Bir nesnenin güzel bulunarak ondan hoşlanılması bu nesnenin yararlılığının tasarımlanması üzerine kurulamaz. Böylece güzellik üzerine yargının özsel koşulu nesneden “dolaysız bir hoşlanma”dır (*ein unmittelbares Wohlgefallen*). Bir şeyde nesnel erekselliğin tasarımlanabilmesi onun “nasıl

87 *Age.*, s. 64, §7.

88 *Age.*, s. 80, §15.

89 *Age.*, s. 80, §15.

bir şey olacağı” kavramının şimdiden bulunurluğunu gerektirir. Güzelin güzel olmasını sağlayan bir özellik olarak “eksiksizlik” bu şeyi meydana getirecek olan çoklunun bir erekte bir araya gelmesinden oluşur. Nesnel ereksellik, şeyi eksiksiz olarak oluşturacak çoklunun birliğinden çıkarılmaz, çünkü bu birlik “onu sezen kimsenin zihnindeki tasarımlamaların öznel erekselliği”⁹⁰ yoluyla soyutlanmış bir düşüncedir. Böylece beğeni yargısının estetik bir yargı olduğu açıklık kazanır. Buna göre beğeni yargısı “öznel zeminler üzerine dayanır ve belirlenim zeminini bir kavram, ve öyleyse belirli bir ereğin kavramı olamaz.”⁹¹ Estetik yargıda bir nesnenin verilmesini sağlayan tasarımlama özne ile ilişkilendirilir. Estetik yargı nesnenin bir niteliğini değil, onu tasarımıyan yetilerin belirlenimindeki ereksel biçimi ortaya koyar. Böylece bir yargıyı estetik yargı yapan ölçüt ortaya konmuş olur: “Yargıya estetik denmesinin biricik nedeni belirlenim zemininin bir kavram değil, ama, salt duyumsanabildiği ölçüde, anlığın yetilerinin oyunundaki [*Spiel der Gemütskräfte*] uyumun (iç duyusunun) duygusu olmasıdır.”⁹²

Beğeni yargısı konusundaki kararsızlık ve çekingenlik beğeniden bütünüyle yoksun olma durumuyla karıştırılmamalıdır. Bu iki şeyin birbirinden farkı, kişinin hoşuna gitmeyen bir durumda nasıl antipati duyduğu ya da beğenilerdeki bir sarsılmanın gerçekleşmeye başladığında kişinin beğeni konusunda bir kararsızlığa itilip neyin güzel olup olmadığı konusunda bir süre çekingen ve kararsız kalması durumunda, kısacası, nasıl duygulanacağı konusunda bir kimsenin anesteziye uğramasında, başka bir deyişle bir kimsenin verili olan her şeyde araçsallığın dışına çıkıp bu verili olanları bir birlik içine getirebileceği öznel bir erek belirleme gücünden yoksun olması durumunda deneyimlenebilir.

Bir kimsenin “beğeni yargısı”na sahip olmaması Burke için olduğu gibi Kant’a göre de imkânsızdır. Böyle bir durum Burke’e göre aptallık (*stupidity*) ve duyarsızlık (*insensibility*)⁹³, Kant’a göre ise ap-

90 “die subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellungen im Gemüte des Anschauenden”, bkz. *Age.*, s. 81, §15.

91 *Age.*, s. 82, §15.

92 *Age.*, s. 82, §15.

93 Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful, with an Introductory Discourse Concerning Taste and Several Other Additions*, s. 32.

tallıkla birlikte hissizlik ve soğukluk anlamına gelen “*Gemütlosigkeit*” olacaktır. “Zihin”, “ruh” ya da “ruh hali” anlamlarına gelebilecek olan “*Gemüt*”⁹⁴ sözcüğü Kant’a göre duyumun ve öz-etkilenimin/duygulanışın bir farkındalığıdır. Kant *Sömmering’e, Ruhun Organı Hakkında* başlıklı yazısında *Gemüt*’ü “deneyimsel tamalgının tözünü (*anima*) değil, fakat birliğini (*animus*) etkileme yeteneği” olarak tanımlar.⁹⁵ *Gemüt* maddi ya da zihinsel bir töz değil *Gemüt* yetileri (*Gemütskräfte*) olan duyarlılık, imgelem, anlama yetisi ve usun birliğidir. Ortaçağ felsefesinde ve mistisizminde *Gemüt* “kendi yetilerinin tümünün çalışmasını koşullandıran sabit ruh yapısı”na gönderme yapar. Leibniz “*Gemüt*” terimini anlama yetisine karşıt olarak “his” anlamına gelecek şekilde sınırlandırır.⁹⁶ Ancak Kant için *Gemüt* tüm yaşamdır, yaşam-ilkesinin kendisidir. Böylece *Gemüt* insanın kendisinde, onun bedeniyle bağlantılıdır. Kant *Gemüt* hakkında geliştirdiği bu görüşle Kartezyen felsefenin zihin-beden dualizminin problemlerini aşmaya çalışır. Kant’ın ROH yazısında dile getirdiği bu konuyu onun ardından gelen düşünürler yeterince önemsemediler. Kant’ın *Gemüt* hakkındaki düşünceleri onun felsefesinin teorik, pratik ve estetik bölümleri arasında kurulabilecek bir bağlantının tam merkezinde yer alabilir, çünkü *Gemüt* zihinsel yetilerin hem etkin hem edilgen özelliklerinin bir araya geldiği bütünleştirici yapıdır. AUE’de bir taraftan “tasarımlamaların (izlenimlerin) alınması”, diğer taraftan “bu tasarımlamalar yoluyla bir nesnenin bilinmesi” ya da “kavramların kendiliğindenliği”⁹⁷ *Gemüt*’ün etkin ve edilgen yanlarıdır. *Gemüt*’ün bu iki ucu bir araya getiren bütünlüklü yapısı sezginin gerçekleşme sürecinde açıkça görülür. Nesneler “*Gemüt* belirli bir şekilde etkilendiği sürece” verili olabilirler.⁹⁸ *Gemüt* bu şekilde dış duyumun araçları tarafından edilgen olarak etkilenmesinin yanında iç duyum araçları tarafın-

94 Türkçede “*Gemüt*”ün anlamları: 1. Ruh, yürek, duygu. 2. Huy, mizaç. Bkz. Yaşar Onen & Cemil Ziya Şanbey, *Almanca-Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1993, s. 402.

95 Immanuel Kant, *Zu Sömmering über das Organ der Seele [Sömmering’e, Ruhun Organı Hakkında (ROH)]*, Friedrich Nicolovius, Königsberg, 1796, s. 256.

96 G. W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, çev. Leroy E. Loemker, D. Reidel, Holland, 1976, s. 428.

97 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi (AUE)*, A50/B74.

98 *Age.*, A19/B33.

dan etkin olarak etkilenir. *Gemüt*'ün bu etkilenimi onun "kendisini ya da kendi içsel koşulunu sezmesi"dir. Zamanın belirli biçimi böylece ortaya çıkar.⁹⁹ Kant YYE'de *Gemüt*'ü aynı zamanda hoşlanma ve hoşlanmamanın kaynağı olarak betimler.¹⁰⁰ "Düzenli ve upuygun bir yapı" algılama ile "bu tasarımıalamanın bir sevinç/zevk hissi ile bilincinde olma" arasında ayırım söz konusudur.¹⁰¹ Burada *Gemüt*'ün hem alımlayıcı hem de kendiliğinden çalışmasından bir hoşnutluk duyulur. Kendisini bir refleksiyonun nesnesi haline getiren *Gemüt* kendi güçlerinden (*Gemütskräfte*) sevinç duyar. *Gemüt*'ün iki ayrı yetisi olan anlama yetisi ve imgelem arasındaki uyumun sağladığı "rahatlatıcı oyun" sevince neden olur.¹⁰²

Kant'ın düşüncesinde *das Gemüt* insanı insan eden, onun özgür bir varolan olduğunu gösteren bir özellik olarak görünür. İnsan her durumda duygusal bir varolandır. Hatta duygudan arınmış olduğu düşünülebiyecek düşüncenin bile felsefe tarihi boyunca "duygu" bakımından bir tarihi ortaya konulabilir ve konulmuştur da. Örneğin Burke beğeni yargısının duyguyla olan ilişkisini ayrıntılarıyla açıklar. Düşüncenin her durumda belirli bir duygu durumuna eşlik ettiği fikri şaşırtıcı görünmektedir. Ancak gerçekten de zihinsel yetilerin (*Gemütskräfte*) uyumlu çalışmasından haz duyulur. Düşünceyi bir meslek haline getiren entelektüelleri kapalı kapıların

99 Age., A23/B37.

100 "Kant'ın *Gemüt* hakkındaki tartışması onun zihin topografisi anlayışında önemli bir yer tutmasına ve bilgi, eylem ve estetik teorileri için açıkça önemli olmasına rağmen hiçbir zaman detaylı akademik bir incelemenin nesnesi olmadı. Buna rağmen, bu kavramın önemi *Eleştiri Felsefesinin Ansiklopedik Sözlüğü* (1797) yapıtında Mellin tarafından takdir edildi, fakat bunun ardından gözden kayboldu. Fakat, bu kavram son zamanlarda Heidegger'in ve Derrida'nın yapıtlarında, tinin ve ruhun devinimleri üzerine düşüncüler bağlamında tekrar ortaya çıktı. *Varlık ve Zaman*'da (Heidegger, 1927) Kartezyen özne metafiziği içinde doğru anlaşılma-mış bir konu olarak betimlenir. *Ruh Üzerine: Heidegger ve Soru* yapıtında [*Gemüt* kavramının] Derrida tarafından ruhun yeri olarak detaylı biçimde incelenir ve tarihsel bir soykütüğü verilir. Fakat bu yeni anlayışlar, Kant'ın bu terimi kullanımının yorumu içinde sistematik olarak ele alınmayı hala beklemektedirler." Bkz. Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publisher, Oxford, 1995, s. 211-212. "Gemüt" maddesiyle birlikte Kant felsefesinin diğer temel kavramlarının ayrıntılı açıklamaları için bkz. "Kant'ın Temel Kavramları II", der. ve çev. Metin Bal, *Bibliotech, Felsefe, Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014, Sayı: 20.

101 Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, §1.

102 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, §10.

arkasında bazen saatlerce, bazen günlerce, bazen yıllarca, bazen de bir ömür boyu gündelik yaşamdan uzak tutan güç, zihinsel yetilerinin uyumlu çalışmasından duydukları sevinçtir.

Estetik deneyimin aynı zamanda duygusal bir süreci harekete geçirdiğini söylemek neredeyse gereksiz bir ifade olarak anlaşılabacaktır. Evrensel çapta hoş giden şey olarak güzellik düşüncesinde bu çok açıktır. Böylece güzellik kanıtlanmaz, ancak hissedilir. Beğeni yargısının sunduğu tasarımlama özneye dayanır ve beğeni yargısında ortaya konulan tasarımlama böylece uyandırılan hoşnutluk ya da hoşnutsuzluk duygusuyla, öznenin ruh haliyle ilgilidir. Kant “duygu”¹⁰³ (*Affekt*) teriminin “tutku” (*passion*), “duygusal heyecan” (*emotion*) ve “duygulanış” (*affection*) terimlerinden ayrımının farkındadır. Duygu ruhun devinimi (*Gemütsbewegung*) ve imgelem gücünün (*Einbildungskraft*) ifadesidir. Zamanı, onu deneyimleyen kimsenin psikolojik özellikleriyle açıklamakla içgözlem yönteminin geliştiricisi olan Augustinus¹⁰⁴ duygu teriminin buna benzer diğer terimlerden ayırt edilmesi gerektiğini duymuştu. Platon’un tutkuları us ile dizginleyen görüşünü, Augustinus Stoacılığın “tutkudan özgürlük” anlamına gelen *ataraksia* öğretisiyle karşılaştırır. Ancak Augustinus *pathos* kavramının Grek felsefesindeki derin anlamını kavrayamaz.

Duygu hakkında en zengin açıklama düşünce tarihinde Aristoteles tarafından yapılmıştı. Duygu (Grek. *pathos*) hakkında Aristoteles’in ilk belirlenimi *Metafizik* yapıtında gözlenir. Buna göre duygu nitelikteki değişim ya da değişikliği bildirir ve bu “bir duygulanış bakımından değişim”dir.¹⁰⁵ Aristoteles’e göre duygunun ikinci anlamı *Nikomakhos’a Etik* (NE) yapıtında bulunur. Buna göre duygu “haz ve acıya eşlik eden hisler”dir.¹⁰⁶ Bu anlamda duygu, yetiler ve erdemlerden ayrılır. *Pathos*’un Aristoteles’e göre üçüncü tanımı *De Anima*’da (DA) ortaya çıkar. Buna göre *pathos* “cismen/be-

103 İng. *Affekt*, Gr. *pathos*, Lat. *Affectus*.

104 Bu konuyla ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. “Tuhaf Üçgen: Kant, Nietzsche ve Freud”, Alfred I. Tauber’in *Zoraki Filozof Freud* adlı kitabının V. Bölümü, çev. Metin Bal, Pınar Talaslıoğlu, Bülke Okyay, *Bibliotech, Felsefe, Sosyal Bilimler Dergisi*, 15 Şubat-15 Nisan, Sayı: 16, 2012, s. 32-47.

105 Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, Random House, New York, 1069b, 12.

106 *Nikomakhos’a Etik* için bkz. Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, 1105b, 23.

denin” belirli bir “kipi ya da hareketi”dir.¹⁰⁷ *Pathos*’un Aristoteles’in ayırt ettiği anlamlarının Augustinus tarafından ruh hakkındaki özel bir niteliğe indirgenmesi Descartes ve Spinoza’ya kadar sürdürüldü. Descartes *affectio* ve *affectus* arasında ayırım yapar. Ona göre *affectio pathos*’un Aristoteles’in nitelikteki bir değişim tanımına karşılık gelir. *Affectus* ise his, duygusal heyecan ya da “ruhun tutkusu” anlamına gelir. Spinoza ise duygulanışı tözün niteliği ya da kipi olarak tanımlar.¹⁰⁸ “Duyguların Kökeni ve Doğası” başlıklı III. Bölüm’de duygusal heyecanları doğanın duygulanışlarına ya da niteliklerine dönüştürerek doğallaştırır. Böylece Spinoza duygu ve duygulanım arasındaki Kartezyen ayrımı aşar. Nihayet, Kant duygu ve duygulanımı imgelem yetisiyle birbirine bağlar. Kant’a göre duygu empirik psikolojinin konusudur ve nesnelerin ve düşüncelerin duygulandırdığı bir insan öznesine aittir. Kant empirik psikoloji bağlamında “duygu”yu kapsamlı şekilde tartışır. Kant duygu ve tutkuyu (*Leidenschaft*) birbirinden ayırır. İkisi de *Gemüt*’ün devinimleridir. Tutkunun düşünümsel/refleksif bir yönü vardır, bir tür hastalıktır ancak duygu düşünceden yoksundur, uyuşturucu, kendinden geçirici bir maddedir.¹⁰⁹ Duygu düşünme ve seçip karar alma özgürlüğünün, kısacası öz-belirlenimin imkânsız hale geldiği bir durum olmasıyla kördür.¹¹⁰ Kant’a göre duygu basit bir devinim değil, “bir barajı yıkıp geçen su gibi” yıkıcı bir devinimdir.¹¹¹

Kant *Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji* kitabında İskoç hekim John Brown’ın (1735-88) *Elementia medicina* (1780) yapısının terminolojisini kullanarak, duyguların heyecanlandırıcı ve çoğu kez çok yorucu olanını “stenik” olarak, yatıştırıcı ve rahatlatı-

107 De Anima için bkz. Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, 403a.

108 *Etika*’nın Almanca çevirisinde kavramlar daha net anlaşılmaktadır: “Unter Zustand verstehe ich die Erregungen der Substanz, oder das, was in einem andern ist, durch das es auch vorgestellt wird.”: “Durum altında anladığım, tözün duygulanışı, başka bir deyişle kendi kendisine değil, başkasında var olan ve aynı zamanda bu başkası yoluyla tasarımlanandır.” Bkz. Benedict Spinoza, *Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, çev. Johann Hermann von Kirchmann, Phaidon Verlag, Essen, 1996, s. 13.

109 Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, *Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji* [PA], çev. Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1978, s. §73-78.

110 Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, §29.

111 Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, §74.

cı olanını ise “astenik” olarak adlandırır. Duyguların bu özellikleri haz vericidir çünkü kişiyi “canlılığı/yaşama gücünü engelleyen her şeyden özgürleştirir”ler.¹¹² Bunun başka bir ifadesi Kant'ın yüce konusunda deneyimlenen duyguları her türlü engeli aşma bilinci uyandırdıkları için “hararetili” ve güzel konusunda deneyimlenen duyguları direnme hissini etkisiz hale getirdikleri için “atıl” olarak betimlemesinde görülür.¹¹³ Kant güzel ve yüce arasında yaptığı ayırım yoluyla duygu hakkında olumlu bir yaklaşım geliştirir: “(...) kişiyi atıl duruma düşüren anlık parıldayan bir görünüş” olduğu durumda coşku olumsuzdur.¹¹⁴ Yüce bir duygu olduğu durumda coşku, *Gemüt*'ün uyumunu (*Gemütsstimmung*) sağlamaya çalışan bir duygu olarak biçimlendirici olur.

İmgelem, duyguyu duygulanışa bağlar. Bir görünüşün *Gemüt*'ü etkilediği kip duygulanıştır. Kant *Arı Usun Eleştirisi* B67'de duygulanış, görünüşleri oluşturan sezginin formları içinde zihnin kendi etkinliği yoluyla kendisini etkilemesi olarak betimler. *Gemüt*'ün kendisini nasıl etkilediğiyle ilgili tartışma “çifte-duygulanış” problemi olarak bilinir. Bu problem, “kendimizle [etkin bir duygulanıma ait] edilgen bir ilişki içinde olma durumunda”¹¹⁵ kalıyor olmaktan kaynaklanır, böylece öz-duygulanım çelişkili bir düşünce olarak görülebilir. Kant bu sorunu tamalgılayıcı Ben'i sezgiyi gerçekleştiren psikolojik Ben'den ayırt ederek çözmeye çalışır. Ancak bu çözüm girişimi duygulanımı duygudan ayıran Kartezyen felsefeye bir geri dönüş olarak görülebilir. Kant böyle bir sonuçtan kaçınmak için imgeleme kategorileri ve onu etkileyen duyumları üreten bir rol vermekle duygu ve duygulanış arasındaki bağı imgelem¹¹⁶ gücüyle kurar.

112 *Age.*, §76.

113 Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, §29.

114 Immanuel Kant, *Metaphysics of Morals* [Ahlak Metafizigi], 1. Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right, 2. Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue, çev. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 409, 209.

115 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B153.

116 “İmgelem hakkında Kant'ın bu görüşü ‘duygu’ hakkındaki psikoanalitik açıklama tarafından esinlendirilen son zamanlardaki Fransız felsefesinde keşfedilmiş olan, birinci ve üçüncü kritik arasındaki tartışmalı bir bağa işaret eder. Bu yorum, örneğin, Lyotard'ın Freudcu bir ‘libidinal’ ekonomi’den (Lyotard, Libidinal Ekonomi) coşku [enthusiasm] ve ortak duyum’un [common sense] rolüne vurgu yapan bir Kantçılığa

Zihinsel yetilerin uyum içinde çalışmasıyla orijinal bir beğeni yargısını ortaya koyabilecek bir özneye Kant “deha” der. Dehalar duyumsanabilirlerden duyumlar-üstüne geçişin kendiliğinden gerçekleştiği kimselerdir. Bu kimseler ifade edilemeyen deneyimi iletilebilir hale getirebilirler. Onların bu özellikleri “yüce” deneyimini tasarımılayabilme yeteneklerinde fark edilebilir. Doğa kendi kurallarını deha üzerinden sanata aktarır. Kant’a göre güzel sanatlar dehanın üretiminin sonucu meydana getirilir. Doğuştan bilgiye karşı olmasına rağmen Kant “doğuştan anlık yatkınlığı”nı dehaya ilişkin olarak kabul eder. Ona göre deha “doğuştan anlık yatkınlığıdır (*ingenium*) [*die angeborene Gemütsanlage*] ki, doğa sanata kuralı onun yoluyla verir.”¹¹⁷ Kant sanatın da bir kurala alt güdümlü çalıştığını düşünür, ancak bu kural öznelere tarafından değil “doğa” tarafından verilir ve herkese değil dehaya verilir. Bu nedenle güzel sanatın üretimi öğrenilebilir değildir. Bu özellik dehanın ilk karakteristiği olan “özgünlük/orijinallik” (*das Originalität*) özelliğini oluşturur. Böylece dehanın ürünleri aynı zamanda “model” (*Muster*) oluşur. Bu ilk örneklerin kendileri öykünme yoluyla üretilmemiştir ancak “yargılama ölçütü ya da kuralı olarak” (*Richtmaße oder Regel der Beurteilung*)¹¹⁸ hizmet ederler. Kant’ın dehaya ilişkin yukarıdaki açıklamaları hiç de rasyonel değildir, dehanın deha oluşu hakkında irrasyonel bir açıklama söz konusudur: “(...) ‘deha’ sözcüğü bir insana doğumuyla birlikte verilen ona özgü koruyucu ve yol gösterici tin olarak ‘genius’tan türetilmiştir ki, o özgün düşünceler

dönüşü hakkında bilgilendirir (Lyotard, “Sensus Communis”, Yücenin Analitiği Üzerine Dersler). Kant’tan sonra, duygu ve duygulanım hakkındaki tartışmalar psikoloji ve epistemoloji içinde dallara ayrıldı. Geç ondokuzuncu yüzyıl natüralistlerinin Kant’ın ruh hakkındaki koyutunu [*postulate*] kabul etmemelerine karşın psikologlar Kant’ın duyguyu bilinçli olmayan etkinlikle aynı eksene koymasını büyük oranda kabul ettiler. Muhtemelen ondokuzuncu yüzyıl düşüncesinde bu terimin etkili kullanımı, ‘bastırma’ hakkındaki metapsikolojik açıklaması içinde bu terime önemli bir yer veren Freud’a aittir. Kant sonrası epistemolojisinde duygulanım hakkındaki tartışma büyük ölçüde, bilen özne ve bilinen nesne ilişkisi hakkındaki geniş problemlere bağlandı ve bir tarafı diğer tarafa karşı savunan filozoflarla çifte-duygulanış problemini yineledi. Fakat, Kant’ın kendisi bu problemi çözmekten ziyade onu kaçınılmaz fakat verimli bir felsefi problem ya da ‘aporia’ olarak açık bırakmayı tercih ediyor görünür.” Bkz. “Affect” maddesi, Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, s. 56-59. Ayrıca bkz. Immanuel Kant, *An Usun Eleştirisi*, B 154.

117 Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 176, §46.

118 *Age.*, s. 177, §46.

onun esininden gelmişlerdir.”¹¹⁹ Buna göre, deha kimse güzel sanat ürününü nasıl ürettiğini başkalarına iletemez çünkü deha onu bu ürünü ortaya koymaya sevk eden “düşüncelerini kafasında nasıl bulduğunu bilmez (...)”, bu nedenle doğa deha yoluyla “bilime değil, ama sanata kural verir.”¹²⁰

Burke'ün yaptığı gibi Kant da beğeni yargılarıyla ilgili araştırmasında “güzel”in yanında “yüce”yi de inceler. Burke yüce hakkındaki duyumu sonsuzluk deneyimini örnek vererek “tatlı korku” olarak gösterirken, Kant'a göre yüce “korkuyla karışık haz” duyumuna dayanır. Yüce olan şey hiçbir şeyle karşılaştırılmaz ve hiçbir şeyle ilişkilendirilemez. Kant'a göre güzellik sınırlı ve sonlu bir nesneyle ilgili, bu nedenle anlama yetisiyle ilişkilidir. Yüce sınırsız ve biçimsiz olanla ilgili ve akıl yetisiyle ilişkilidir. Kant yücenin iki aşamada deneyimlendiğini çözümler: Tanıma yetisiyle ilgili olan matematiksel yüce ve arzulama yetisiyle ilgili olan dinamik yüce. Yüce, mutlak bir büyüklüğü olan şeydir. Uzanıp giden dağlar, buzulların dondurucu soğuk coğrafyası bir erekselliğe uymuyor görünür. Güzel konusunda imgelem ve anlama yetisi bir erek altında bizleri bir yargıya vardırıyorsa, yüce konusunda etkin olan imgelem ve akıl yetileri bir öznel ereksellik yaratırlar. Kişiyi güçsüz bırakan ve itaate zorlayan yücelik deneyimi öznedede bir direnme gücü uyandırır. Böylece insan kuvvetlerimize çağrıda bulunan “doğanın gücü” (*die Macht der Natur*)¹²¹ ile birlikte yüce deneyimini uyandıran her şeye yüce denir. Kant'a göre yüce deneyimiyle ortaya çıkan direnç insanın ne kendi içindeki ne de kendi dışındaki doğaya kapatılmış olduğunu gösterir. Yücelik böylece insan zihninin/anlığının (*Gemüt*) dışında bir yerde değildir. Bunun farkında olmak için kişi “içimizdeki doğaya ve (...) dışımızdaki doğaya üstün olduğumuzun bilincinde” olmalıdır. Bu çift taraflı doğayı “korkusuzca yargılamak ve kendi belirlenimimizi onun karşısında yüce olarak düşünme”nin sonucunda “saygı” duygusu ortaya çıkar.¹²² Kant eğitimsiz insanın yalnızca ezici ve yıldırıcı bulduğu yüce deneyiminin insan soyunun mutluluğunu amaçlayan bir “kültür” geliştirilerek rasyonalize edilebileceğini düşünür.

119 Age., s. 177, §46.

120 Age., s. 177, §46.

121 Age., s. 125, §28.

122 Age., s. 125, §28.

Kant'a göre kültür "insan soyu bakımından doğaya yükleme nedenine sahip olduğumuz sonul erek"tir.¹²³ Gerçekte kültürün amacı Kant'a göre insan mutluluğudur: "Doğanın birinci ereği insanın mutluluğu [*Glückseligkeit*], ikincisi ise kültürü olacaktır."¹²⁴ İnsan öteki varolanlara kıyasla yeryüzünde "anlak ve dolayısıyla kendi önüne keyfi erekler koyma yetisi taşıyan" biricik varolandır. Bu özelliğiyle insana "doğanın efendisi" denilebilir, çünkü doğa teleolojik bir dizge olarak görüldüğünde insan "doğanın son ereği"dir (*letzte Zweck der Natur*).¹²⁵ İşte, Kant'a göre güzel sanat ve bilimlerin insan doğasında "gizli yatan daha yüksek erekler"i keşfedip ortaya koyma yolunda kişiyi yetkin kılan uğraşlardır:

"Evrensel olarak iletilebilir bir haz yoluyla ve toplumu cilalama ve ona incelik kazandırma yoluyla, insanı ahlaksal olarak daha iyi olmasa da daha uygar kılan güzel sanat ve bilimler bizi duysal eğilimlerin¹²⁶ [*Sinnenhange*] tiranlığından büyük ölçüde kurtarırlar ve böylece insanları yalnızca usun gücüne dayanacak bir egemenliğe hazırlarlar."¹²⁷

Ereklere seçme becerisi ve bu ereklere gerçekleştirme becerisi kültürün belirlendiği antagonistik iki özelliktir. Kültür bir yönüyle de insan özgürlüğünün sınırlanmış olduğu anlamına gelir, çünkü "insanlığı donatan tüm kültür ve sanat (...) onların toplumsal olmalarının meyveleridir."¹²⁸ Ereklere seçiliş biçimiyle onların gerçekleştirilme becerisi arasında zorunlu herhangi bir ilişki bulunmaz. Böylece yaşamlarını sanatsal bir uğraştan uzak şekilde ağır çalışma koşulları ve eğlenceden yoksun mekanik bir düzen içinde,

123 *Age.*, §83.

124 *Age.*, s. 320, §83.

125 *Age.*, s. 321, §83.

126 Aziz Yardımlı, Kant'ın burada kullandığı Almanca *Sinnenhange* terimini "duysal düşküler" olarak çevirmiş, ancak terimi "duysal eğilimler" olarak Türkçeye çevirmenin daha uygun olacağını düşünüyorum. James C. Meredith bu terimi İngilizceye "propensities of sense" olarak çeviriyor. Bkz. Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, çev. James Creed Meredith, Clarendon Press, Oxford, 1952, s. 97, §22 (83)—M.B.

127 *Age.*, s. 325, §83.

128 Immanuel Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose" ["Kozmopolitan Bir Amacı Olan Evrensel Bir Tarih Düşüncesi"] (KTD), *Kant: Political Writings*, ed. Hans Reiss, çev. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 46.

yalnızca zorunlu şartları sağlayarak sürdüren kimseler ile kendi ereklarını özgürce belirlemelerine yardımcı olacak şekilde bilim ve sanatla uğraşan, başka bir deyişle, kültürlü kimseler arasında toplumsal bir çatışma yaşanır. Kant'a göre bu çatışma, insanın doğası gereği sahip olduğu "toplumculuk" özelliği yoluyla insan soyu için zararsız hale getirilir.

Kant kendisinden önceki düşünürlerin "estetik" ve "etik" in temel kavramları olan "güzellik" ve "iyi" arasında kurmaya çalıştıkları bağlantıyı "toplumculuk" kavramı üzerinden kurar. "Güzel" hakkındaki yargılar bu bakımdan "iyi" hakkındaki yargılara benzer, çünkü "iyi olan açısından yargılar (...) herkes için geçerli olma isteminde bulunurlar",¹²⁹ ancak diğer taraftan da iyi olan bir şey bir kavram yoluyla temsil edilebilen evrensel bir hoşlanma nesnesiyken, hoş için evrensel olmaya ihtiyaç olmadığı gibi, güzel olan için de kavrama ihtiyaç yoktur.

İnsanı doğası gereği toplumcul olarak betimleyen Kant "güzel" hakkındaki beğeni yargısının "toplumculuk ile bağıntılı bir yargı" olduğunu düşünür. Toplumculuk "topluma dönük tasarlanmış bir yaratık olan insanın gereksinimleri için temel bir özellik" olarak betimlenir. Toplumculuk itkisi "*insanlığa aittir*"¹³⁰ ve "bu toplumu sürekli olarak dağıtma tehdidinde bulunan sürekli bir direnme" tarafından sağlamlaştırılır.¹³¹ İnsanların "toplumda yaşama yatkınlıkları" karşısında hiç de *toplumcul olmayan toplumculukları*¹³² denilebilecek toplumcul olmayan bir istekleri, başka bir deyişle "bir birey olarak yaşama"¹³³ eğilimleri de vardır. Bir birey olarak yaşama eğilimi insanların her şeyi kendi düşünceleri doğrultusunda yönlendirme isteğinden kaynaklanır. Kant'a göre "toplumcul olmayan" bu eğilim ve toplumculuk yönelimi arasındaki bu gerilim doğa tarafından buyrulur. Bu gerilim, insanları "içinde dışsal yasalar altındaki özgürlüğün karşı konulamaz kuvvetle, olanaklı en geniş kapsama kadar birleştirileceği bir toplum" kurmaya, kısacası cumhuriyetçi özellikte ve aynı zamanda diğer devletlerle ilişkileri

129 Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 65, §7.

130 *Age.*, §41.

131 Immanuel Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", s. 44.

132 *Age.*, s. 44.

133 *Age.*, s. 44.

hukuka dayalı planlanan bir dış ilişkiler düzenlemesinin yapıldığı “tam adil bir sivil anayasa” kurmaya zorlar.¹³⁴ Kant’a göre bu problem, insan soyu tarafından çözülmesi gereken en zor ve en son problemidir.

Kant’a göre toplumu oluşturan bireylerde hoşnutsuluk uyandırıcı bir “ortak iyi”nin yalnızca “doğru” olduğuna ilişkin teorik bir bilgi düzeyinde kalınmaması, aynı zamanda, “doğru” olduğu düşünülen bu “iyi”nin bireyleri pratikte harekete geçirebilmesi için onların en derin duygularına sesleniyor olması gerekir. Bu ise usun beğeni yargısı yoluyla duyguya bir yasa koyma yeteneğini açığa çıkarır. Buna göre, düşüncede ve pratikte kendisine itaat ve bağlılık talebinde olan bir hukuk yasasının, onun geçerli olacağı toplumun bireyleri tarafından benimsenebilmesi için bu bireylerde “derin bir saygı” duygusu uyandırmalıdır.¹³⁵ Hukukun bireyin toplumsal varoluş yazgısını güvence altına alıp geliştirmede bir durumda yurttaşlar için usa dayanan bağlayıcı olabilecek bir ilke arayışından, dolayısıyla insan için en yüce ideal olan “özgürlük”ten ve insanda en derin saygı uyandıracak yasa arayışından vazgeçilmiş olunacaktır. Sonuç olarak, özgürlüğe duyarlı bir şekilde tüm zihinsel yetilerini etkin kullanabilen yurttaşlardan oluşan, adalet ilkesinin gözetildiği bir hukuk sistemine sahip toplumsal bir düzen ideali konusunda Kant en derin duygularımıza ilişkin “güzellik” kavramının “doğru” ve “iyi” arasında bir köprü olarak vazgeçilmez olduğunu hatırlatır.

134 Immanuel Kant, “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose”, s. 45-46; *An Usun Eleştirisi*, B373; *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, §83.

135 Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, §27.

YARGI VE HUKUK

Adalet, Yasallık ve Demokrasi

Uğraklarında Yargı Meselesi

Murat Satıcı

“Yargı” dendiğinde, öncelikle “kuvvetler ayrımı” ilkesinin içerdiği “yasama” ve “yürütme” erklerinin ardından sıralanan *yargı erki*, sonra en aşağıdan en yükseğine kadar mahkemelerin verdikleri hukuksal *kararlar* ve son olarak da yurttaşların, anayasa-da belirtildiği gibi, yargılama yetkilerini devrettikleri¹ *bağımsız mahkemeler* akla gelir. Bu yaygın tanımlamalara bakıldığında, aslında yargı kavramının ve genel olarak da hukukun insansal yaşam içerisindeki anlamının, öznenin iyi-kötü, haklı-haksız ve adil olan-olmayan eylemler arasında ayrım yapma kapasitesini ifade eden yargı yetisinin ve yetkisinin devredildiği bürokrasiye ve zorlayıcı prosedürel karar alma mekanizmasına indirgendiği görülmektedir. Kuşkusuz, “bağımsız yargı” ve “hukukun üstünlüğü” ilkeleri de bunu destekler ve modern hukukun temel özelliklerini oluştururlar. Böylece “yargı” ve hukuk kavramlarının birbirleriyle eşanlamlı olduğu, hem teorik hem de pratik tartışmaların bu eşanlamlılığa indirgenerek yürütüldüğü bir yapı karşımıza çıkar. Sonuçta yargı ve hukuk kavramlarını tartışacağımız zemin olarak geriye önce “kuvvetler ayrılığı” ilkesinin bir ögesi, “üstünlüğü” ve “bağımsızlığı” kendinde var olan bir *erk* olarak *yargı erki* kavrayışı kalmıştır. İkinci olarak, insanın kendi varoluşunu belirleyen, onu özne ve yurttaş kılan otonom yargılama gücü yerine, adeta Kant’ın *Aydınlanma Nedir?*’de tanımladığı biçimde, yargısını kendi yerine düşünenlere, karar alanlara ve yargılayanlara bağlayarak “aklını kullanma cesaretini gösteremeyen

1 “Yargı yetkisi, Türk Milleti adına bağımsız mahkemelerce kullanılır”, 1982 T.C. Anayasası, Madde 9.

insan”² tanımlamasına ulaşan kurumsal ve akılsal bir otonomi devrine ulaşırız.

Bizi bireysel, hukuksal ve politik anlamda kurumsal bir bağlılıktan ve eylemsizlikten çıkarıp, demokratik ve kamusal bir özgürlüğe ve eyleme yöneltebilecek şey, ilginç biçimde bu yargı ve hukuk kavrayışı içerisindeki somut hukuksuzlukların bireysel, toplumsal, politik yaşamda görünür olmalarıdır. Çünkü aslında mahkeme veya “yargı” kararlarının insanlarda uyandırdığı adalet veya adaletsizlik duygusu, bireysel ve kolektif olarak haklılık ve haksızlık algımızın temelini oluşturur. Bu algımız, bizi “yargı” kavramının tek yanlı anlamından kurtarabilen, bireysel, toplumsal ve politik yargı yetimizi ortaya özgürce çıkarmamıza yönelten adaletle ilişkin bir akılyürütmeye girmeye zorlar. Böylece meşru hak ve adalet taleplerinden doğan, aslında doğrudan hukukun, adaletin, yasanın ve yargılamanın meşruiyetinin sorgulanmasına yönelik eylemler ortaya çıkar. Bu meşruiyet sorgulamasına girildiği andan itibaren, yargı edimi-yargılayan-yargılanan arasındaki hiyerarşik ve kurumsal konumlanma ilişkisi tikel, somut, deneyimle sınırlı, tek taraflı ve buyurgan olmaktan çıkar. Bu çerçevede hukuksal yargılamanın niteliğinin, dayandığı ilkelerin, paradigmanın ve onu şekillendiren koşulların tartışıldığı düşünsel bir yargılama edimi olarak hukuksal yargı kararlarını konu eden pratik bir yargı edimi belirir.

Meşruiyet sorunsalında hukuk bilimi açısından öncelikli soru, “hukuksal argümantasyonun yerine getirmesi gereken hukuksal sağlamlık standartlarının neler olduğu”³ iken, insanların yargı kararının meşruiyetini tartıştıkları pratik yargı ediminde temel soru, hukuksal yargı kararının adil olup olmadığı, yargı erkinin gerçekten bağımsız ve nesnel olup olmadığıdır. Bu nedenle hukuksal “yargı”, kendi içerisinde adli mercilerin sadece yasaya uyumu gözettileri hukuksal bir akılyürütmeyi değil, “olması gereken”e uygun işleyip işlemediği meselesini de içerir. Meşruiyet sorusunu sormak, hem insanları hem de yargı mekanizmasını, adil olan ile

2 Immanuel Kant, “An Answer to The Question: ‘What is Enlightenment?’”, *Kant’s Political Writings*, ed. ve çev. Hans Reiss, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, s. 54.

3 Eveline T. Feteris, *Hukuki Argümantasyonun Temelleri*, çev. Ertuğrul Uzun, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010, s. 2.

olmayanı ve haklı olan ile olmayanı ayırt edebilecekleri bir pratik akılyürütme yapmaya zorlamaktır. Bu zorlama, hukuk sistemlerinde hukuksal kararların gerekçeleriyle sunulması olarak görünüşe çıkmıştır.

Hukuksal yargı kararlarının gerekçeleriyle birlikte sunulması, “olan” ile “olması gereken” arasında ve genel ilkelerle tikel durumlar arasında bağıntı kurmaya yönelten bir pratik akılyürütme biçimine işaret eder. Gerekçe, yargılama ediminin olmazsa olmaz koşulu olarak hukuksal akılyürütmenin kendisini dayandırdığı, genelleşebilir, evrensel biçimde kabul edilebilir ilkelere referans veren bir pratik akılyürütmenin sonucunda ulaşılan meşruiyet kaynağıdır.

“Hukuki bir tezin kabul edilebilirliği, gerekçelendirmenin niteliğine bağlıdır. Bir yargıcın görüşü, kararında mündemictir. Bu karar, ilgili taraflar kadar diğer yargıçlar ve bütün bir hukuk cemaati tarafından da kabul görmek için layıkıyla gerekçelendirilmiş olmalıdır.”⁴

Yargılama, bu karakterinden dolayı sadece hukuksal, prosedürel bir akılyürütme ve karar alma süreci değil, aynı zamanda adalet, hak ve özgürlük gibi pratik kavramların tikel eylemlere ve durumlara uygulanmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, hukuksal yargı veya hukuksal akılyürütmenin pratik akılyürütme ile sıkı biçimde ilişkili olması beklenir. Bununla birlikte, “pratik akılyürütme, genel biçimde insanların ne yapması gerektiğine ilişkin, hukuksal akılyürütme ise verili hukuksal kurallara göre ne yapması gerektiğine ilişkin bir akılyürütmedir.”⁵ Bu yüzden yargı kavramı üzerine düşünüm, sadece hukuksal prosedürlerle sınırlanmış değil, adil, haklı ve öyle olmayanlar üzerine pratik bir yargı gücünün işleyişine işaret eder. Dolayısıyla bir arada yaşamı düzenleyen zorlayıcı yasalar sistemi olarak yerleşmiş olan ve genel kabul görüp bağımsızlık ve üstünlük atfedilen “yargı” kavramı, meşruiyetini, tikel ile evrensel olanın, olgular ile normların,

4 Age., s. 3.

5 Richard Warner, “Adjudication and Legal Reasoning”, *The Blackwell Guide to The Philosophy of Law and Legal Theory*, ed. Martin P. Golding ve William A. Edmundson, Blackwell Publishing, USA, 2005, s. 259.

özgürlük ile özgür eylemin, hak ile hak taleplerinin ve adalet ile adil olan ve olmayanın belirlenmesine dayandırılmalıdır. O halde hukuksal yargılama, tikel eylemlerin yargılanmasında kullanılan akılyürütme biçimine ve bunun meşruiyetine dair bir sorgulamada temellendirilmelidir. Fakat yasalara uyumu temel alan bir hukuksal akılyürütmeyi pratik akılyürütmeden ayıran şey, hukuksal akılyürütme içerisinde “geçmiş örnekleri, yasaları, ortak yasa söylemlerini, ilkeleri ve pratikleri barındıran hukuksal kuralların aldıkları roldür.”⁶ Bu yanıyla yargıyı ve hukuku tartışmak, adil ve haklı olana dair yargı verirken, hukuksal akılyürütmenin mi yoksa pratik akılyürütmenin mi temel oluşturacağını tartışmak demektir. Fakat tartışma, ne sadece mahkemelerin tikel prosedürel kararlarını tartışmaktır, ne de sadece bu kararların dayandığı temel ilkeleri tartışmaktır; aynı zamanda sadece meşruiyeti sorgulanamaz kurulu normlara ve normlar sistemine referans etmekle ya da normlar üzerine düşünmeden, sadece ilkeleri tartışmakla da yürütülemez. Tartışma, her iki öğeyi de kapsar ve birbirinden ayıramazdır.

Tartışmanın hukuksal ve pratik akılyürütme arasında gidip gelen çift akslı yapısı, felsefe tarihine bakıldığında son derece geniş bir yer tutar. Çağların karakterine ve değişen niteliklerine göre yargılama edimi, bazen pratik akılyürütme, bazen de hukuksal prosedürel akılyürütme arasında gidip gelen bir süreçtir. Fakat tartışma, yasa ve meşruiyet sorunundan bağımsız yapılamamıştır. Bu nedenle, hukuksal yargılama ve hukukun çağdaş kavranılışı üzerine düşünmek, bu süreçten soyutlanamaz. Nitekim bu süreç, mevcut tikel ve uluslararası hukuk sistemlerinin temelini oluşturan doğuştan hak, özgürlük, insan hakları gibi hukukun ve hukuksal yargılamanın olmazsa olmaz temel meşruiyet ilkelerini ve onlara dayanan yazılı hukuksal normları ortaya çıkarmıştır. Kısacası, yargı kavramının günümüzde aldığı biçimi ele almak için kavramın tartışılma biçimlerine de göz atmalıyız. Böyle bir serimleme yapmaktaki amaç, doğal hukuk felsefesi geleneğinin betimlemesine girilerek tekrara düşmek değil, özellikle çağdaş politika ve hukuk tartışmalarında yargılama ve hukuk kavram-

6 Age., s. 259.

larının aldıkları biçimi görebilmek ve onların üzerine düşünmek için yardım almaktır.

YARGI VE HUKUK KAVRAMININ DÜNÜ BUGÜNÜ

Yargılama ediminin, yasanın ve hukukun meşruiyetine ilişkin tartışma, yeni bir tartışma değildir. Doğal hukuk geleneği içerisinde Antik Yunan'da başlayan tartışma özellikle ahlak-politika-hukuk özdeşliğinin hüküm sürdüğü klasik gelenekte, yargılama ediminin pratik bir bilgelik, yani iyiyi kötünden ayırma yetisi olduğu kabul edilerek erdem ile ilişkisinde tartışılmıştır.

Bu süreçte, insansal eylemleri haklı-haksız ve adil olan-adil olmayan olarak adlandırabilmek için gerekli olan bir değerlendirme ölçütüne ulaşma çabası karşımıza çıkar. Burada aslında, Platon'da karşılaştığımız biçimiyle, "bir eylem veya eylem sınıfı hakkın-da bizi onu adil diye adlandırmaya götüren şeyin ne olduğu"na⁷ dair doğru bilgiye ulaştıran etkinlik olarak adalet erdeminin eşlik ettiği yargılama yetisi, sadece bir adil eylemler listesi oluşturma etkinliği değildir. MacIntyre'in belirttiği gibi, "Platon, bir adil eylemler listesi değil, fakat böyle bir listeye dahil olma ya da böyle bir listeden hariç tutulma için kullanılacak bir kriter ister."⁸ Bu kriterin özellikleri ve dayanacağı ilkeler Platon'un felsefesinde gizlidir. Platon'a göre düzen, mutlak birliktir. Bu birliğin ve içerdiği uyumun dayanağı olacak ve insanları ilişkiye sokacak düzenleyici idea ise tümel olmalıdır. Adalet, tam da bu tümele göre davranmaktır. Bu yüzden Platon'a göre adaleti sağlamak, bu tümelin bilgisini gerektirir.⁹ Adalet ve teorik bilgelik arasında kurulan bu ilişki, Platon'u filozof-kral öğretisine ulaştırır. Platon hem bir kriter olarak hem de birliğin ve insanlar arası ilişkisinin düzenleyicisi olarak adalet ideasını tanımlarken, onun bilgisine erişmeyi, yasa yapmayı ve yargılama edimini de teorik bir sorun olarak bilgiye ve

7 Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 41.

8 Age., s. 41.

9 Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, III. Kitap, 94a-b.

ona ulaşabilecek filozof-krala bırakır. *Yasalar*'da gördüğümüz gibi Platon, kendisi de yasalara uymak zorunda olan ve onların hizmetçileri olan¹⁰ yöneticilerin teorik bilgeliğinde cisimleşen politik ve hukuksal düzenin aynı zamanda ahlaksal olarak da iyi ve adil olabileceğini, diğer yönetim biçimlerinin kusurlu olacağını iddia eder. Bu yüzden Platon, yasa yapmayı ve yönetmeyi olduğu kadar, adaleti ve adil olanı-olmayanı belirleyen yargılamayı da, adalet ideasının bilgisine erişebilecek filozofun teorik yeterliliğine, dolayısıyla da iradesine bırakmıştır. Hukuk felsefesi bakımından akıl ve irade arasındaki ilişki sorusu, toplumun ortak aklının, iradesinin ve taşıyıcısının bir ve aynı kaynak mı yoksa ayrı kaynaklar mı olması gerektiği sorunu olarak, özellikle Montesquieu'da "kuvvetler ayrılığı ilkesi"nde modern hukuk kavrayışının temeli olarak yer alacaktır. Kuşkusuz, Platon hem bu sorunsala hem de adalete ilişkin teorik bilginin pratikte farklı ve tikel durumlara, aynı zamanda da topluluklara nasıl uygulanacağı sorusunu cevaplamaz. Bu soruyu, yargı edimini Platon'dan farklı olarak ve doğal hukuk geleneğinde etkisi derin olacak biçimde cevaplamak Aristoteles'e kalmıştır.

Aristoteles'e göre, yasa koyma eylemi, değişmez bir hakikati yakalamakla ilgili değil, tikel durumlara göre bu teorik hakikati yorumlamakla ilgilidir. Bu nedenle Aristoteles, yasa koyucunun, sadece bilgeliğin veya ezeli-ebedi ilk ilkenin bilgisine erişmesini değil, daha ziyade ilk ilkelerin tikel topluluklara ve durumlara uygun biçimde uygulamaya karar verme yetisine vurgu yapar. Yasa yapma eyleminde önemli olan, bilgisi keşfedilen ezeli-ebedi hakikatlerle uyumlu biçimde kurallar yapmaktır. Fakat yasalar zamandan zamana ve mekândan mekâna değişir. Farklı koşulları olan birbirinden farklı topluluklar olduğu kadar, tek bir topluluğun da farklı dönemleri olduğu için, yasalar sadece bir kere mükemmel biçimde yapıp değişmeden duramazlar. Bu nedenle Aristoteles, yasaların karakterini evrensel ve tikel olmak üzere iki biçimde tanımlar. Tikel yasalar her topluluğu oluşturan ve topluluğun kendi yurttaşlarına uyguladığı yasalardır. Evrensel yasa ise doğanın yasalarıdır. Zira herkes doğanın yasalarını bir ölçüde kutsamıştır.

10 Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998, IV, 715c-d.

İnsanlar doğa yasalarının evrensel adaleti içerdiğine ve gerçekten var olduklarına inanmaktadır. İnsandaki böyle bir doğal adaletin var olduğuna dair bilgi, doğal adalet ve adaletsizliğin var olduğuna ilişkin ortak bir bilgidir. Aristoteles, Antigone'yi¹¹ hatırlatarak, yasa koyucuya itaat etmeyi reddettiğinde Antigone'nin böyle bir ortak veya doğal bilgi aracılığıyla tikel yasanın meşruiyetini sorguladığına işaret eder:

“Özel yasa, her topluluğun kendi koyduğu ve kendi üyelerine uyguladığı yasadır: bunların bir kısmı yazılı, bir kısmı değildir. Evrensel yasa doğanın yasasıdır. Çünkü herkesin bir dereceye kadar sezdiği gibi, gerçekten de, bütün insanları, hatta birbirleriyle birlikteliği ve anlaşması olmayanları bile bağlayan bir doğal adalet ve adaletsizlik vardır. Sophokles'in Antigone'sinin, Polyneikes'in gömülmesi yasağına karşı doğru bir eylem olduğunu söylerken açıkça kastettiği şudur: bunun doğaya göre doğru bir iş olduğunu kastediyor.”¹²

Aristoteles'te yasa, “erdemli emreden, erdemsizliği yasaklayan bir şey”¹³ olarak tanımlanırken, adalet, “doğru olan” ile aynı şeydir. Ona göre,

“her ikisi de erdemli şeyler olmakla birlikte, doğru olan daha iyidir. Bu çıkmaza götüren, doğru olanın adaletli olması, ama yasaya uygun olanın adaletli olmamasıdır. Bunun nedeni, her yasanın genel olması, oysa kimi konularda genellik düzeyinde söz etmenin imkânsız olmasıdır.”¹⁴

Bu boşluğu kapatacak öge ise, Aristoteles'in tanımladığı biçimde “genel ilkeleri tikel olaylara uygulama”, yani pratik ve etik bir akılyürütme, *phronesis/basiret*'tir. Aristoteles, yasa yapmanın somut dünyayla ilgili pratik bir eylem olduğunu belirtirken, kurallar, yönedikleri koşulların geçirdikleri değişimlere tabi olduklarını ima eder. Somut durumların değişimi, Aristoteles'e göre, genel anlamda adaletin uygulanmasını engeller ve tikel durumlara göre yazılı ya-

11 Sophokles, *Antigone*, çev. Furkan Akderin, Sümer Kitabevi, İstanbul, 2000.

12 Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, YKY, İstanbul, 2004, 1373b.

13 Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Kebikeç Yayınları, Ankara, 2005, 1130b 25.

14 *Age.*, 1137b.

saların yetmediği yerde, doğru olana dair düşünüp taşınma devreye girmelidir. Zira Aristoteles, doğru olan ile adalet arasında ilişki olduğunu, fakat bu ilişkinin nedeninin “her şeyin yasaya göre olmaması, bazı konulara yasa konamaması”¹⁵ olduğunu belirtir. Bu yüzden yasa koyucu ve gerçek bir devlet adamı, gözlerini mutlak en iyi olana değil, fiili koşullarla en iyi ilişkili olana çevirmelidir. Böylece Aristoteles’e göre, mümkün en iyi kurallar, kabul edilebilir olan kurallardır.

Aristoteles’in betimlediği biçimiyle devlet adamının veya yasa yapıcının kararları geleceğe yöneliktir ve geneldir. Aynı zamanda yasalar uzun sürede ve enine boyuna düşünüp taşınma sonucunda yapılır. Ancak adaletin tikel durumlara uygulanması, yani hukuksal yargılama veya karar verme, belirli davalarda tikel durumlara uygun karar vermeyi gerektirir. Bunu engelleyecek pek çok kişisel neden (dostluk, nefret, kişisel çıkar) mevcuttur. Bu yüzden, Aristoteles’e göre,

“(…) yargıcın elinden geldiğince az şeye karar vermesi gerekir. Fakat bir şeyin olduğuna ya da olmadığına, olacağına ya da olmayacağına, öyle ya da böyle olduğuna ilişkin sorular, yasa yapıcı bunları önceden göremediği için, mutlaka yargıca bırakılmalıdır.”¹⁶

Yargıcın genel olanı tikel durumlara uygulaması, yasa ile somut dünya arasındaki gediği kapatır. Bu yüzden Aristoteles’e göre yasa, yargıyı ortaya çıkarır. Teorik akıl, yasanın içermesi gereken adalet, haklılık ve iyiye, yani genel ilke ve kavramlara ulaşırken, pratik aklın yargılaması sonucu ortaya çıkacak kararların doğruluğuna ilişkin herhangi bir kesinlik olamasa da, bu ilkelerin tikel durumlara uygulanabilmesi ihtiyacı karşılanır. O halde yargılama, neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verme konusunda bir yetidir. Aristoteles’e göre bu yeti, her yurttaşın sahip olduğu bir yetidir ve insanın özü gereği *zoon politikon* olarak tanımlanmasının nedeni budur.

Aristoteles’in hukukun olumsal insansal dünyayı nasıl düzenleyeceğine dair açıklaması, teorik ve pratik akıl arasındaki ayrım aracılığıyla bunun nasıl mümkün olabileceği açıklamasıyla para-

15 Age., 1137b.

16 Aristoteles, *Retorik*, 1354b, 5-15.

leldir. Bunu yaparken Aristoteles, adalet ve adaletsizliği, haklı olanı ve olmayanı yargılama edimini ne yalnızca adalet erdeminin bilgisine sahip olanlara bırakmıştır, ne de yazılı, değişmez olarak görüp yasalara bırakmıştır. Bu, iki yönden Aristoteles'i yargı gücü ve hukuk kavramsallaştırmasında önemli bir yere koyar. İlk olarak o, insanın kendi olumsal yaşamını, yargılamanın teorik akıl ile ilişkisinde, kozmik bir düzenin bilgisine erişebileceği ölçüde etkin kılmıştır. Diğer yandan da yargı gücünü, teorik bilgiyi olumsal insansal yaşam pratiği ile ilişkili tikel durumlara uygulama olarak tanımlayarak pratik bir akilyürütme edimi içerisinde sunmuştur. Bu iki Aristotelesçi öge, doğal hukuk geleneği içerisinde yasaların ve yargılamanın meşruiyeti sorunsalında aranan cevaplara zemin teşkil etmiştir.

Bu zeminde yükselen doğal hukuk geleneğinde, Aristotelesçi doğal hukuk kavrayışının etkisi devam etmiştir. Fakat Ortaçağ'da Augustinus'un dolaysız biçimde tüm iktidarı Tanrı ile ilişkilendirmesi, neyin adil olup olmadığının yargılanması yetkisini, dünyevi alanı aşan bir iktidara teslim etmesi anlamına gelir. Tanrısal ve dünyevi iktidar arasında asıl karar verici mercinin kilise olduğu süreç içerisinde, kilisenin ve engizisyonun yargılama yetisi üzerindeki hâkimiyeti, Rönesans ve Reform hareketleri ile etkisini yitirmiştir. Fakat özellikle Machiavelli ile birlikte ahlak-politika ve hukukun birbirleriyle ilişkisinin yeniden bir kopuşta biçimlenmesi, modern politika ve hukuk kavrayışının yeniden fakat bu kez öncelikle dinden, sonra ahlaktan ve erdemden bağımsızlığını ilan etmesinin yolunu açmıştır. Modern dönemde, politika gibi otonomisinin tesisi çabasında sözleşmecî geleneğin insansal ve toplumsal temellerini vurgulayarak hukuku yeniden tanımlaması, özellikle Rousseau'da ve Locke'ta tam tanımlarına ulaşacak cumhuriyetçi ve liberal birey ve hukuk kavrayışlarının yükselmesiyle hukuk yepyeni bir hal almıştır. Yargılama ve hukukun kaynağı, aşkın bir ilke yerine, adalete dair meşruiyet sorgulaması olması bakımından insansal ve toplumsal yaşam içerisinde aranmaya başlamıştı. Buna bağlı biçimde adil olan ve olmayanın belirlenmesi edimi, otonomi, özgürlük ve eşitlik ilkelerinde temellendirilmiştir. Otonomi, hukukun ve yargılamanın aşkın ilkelerden bağımsız olmasını ifade ederken, özgürlük ve eşitlik, hukukun tarafsızlığının, bağımsızlı-

ğının ve üstünlüğünün temeli olarak görülmele birlikte, modern ulus-devlet kavrayışında içerilen politik katılımın düzenleyicisi olarak karşımıza çıkar. Bu haliyle hukuk, artık doğal hukuk gele-
neğinin dayandığı soyut, akılsal, ilahi veya insan doğasına ilişkin önermelerden hareketle değil, somut insansal alandan hareket-
le hak ve özgürlük talepleri zemininde hakkın iyiye önceliğinde tanımlanmaya çalışıldı. Böylece hukukun otonom, formel ve her-
kes için eşit bir yapı olarak tesis edilmesi gereksinimi ilan edildi. Özellikle insan hakları kavramı, hem hukukta hem de politikada doğuştan hak, özgürlük ve eşitlik düşüncesini genel ilkeler olarak benimserken, hukuk normatif ve evrensel bir nitelik kazanmıştı.

Rousseau, doğal durumda varolduğuna inandığı özgürlüğün ve eşitliğin nasıl kaybedildiğinin ve hukukun temeline yerleştirilerek bu değerlerin nasıl canlandırılabilceğinin ve kurumsallaşarak ye-
niden ortaya çıkabileceğinin hikâyesini anlatır.¹⁷ Rousseau, bireysel özgürlüklerin ve hakların nasıl korunacağını ve eşitliğin yeniden tesisini, yurttaşlar ve genel irade arasındaki bir karar alma ve neyin iyi, doğru, adil ve haklı olup olmadığına dair pratik yargılama edi-
mi olarak politik bir eylem biçiminde tanımladı. Bu vurgu *Toplum Sözleşmesi*'nde yurttaşların birlikteliğinin yegâne temeli olarak sunu-
lur: "Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası kabul ederiz."¹⁸ Emmanuel-Joseph Sieyes ise, insanların ka-
musal biçimde görünür olmalarını ve bir bütünlük oluşturmalarını, ancak yasama, hukuksal karar alma ve yargılama edimine katılım önünde engeller teşkil eden "ayrıcılıkların" kaldırılmasıyla müm-
kûn gördü. Bu nedenle Sieyes, ayrıcalıkları, "ona sahip olanların lehine bir af ve muafiyet, sahip olmayanlar için bir engel"¹⁹ olarak görmüş, hem bireyler arası eşitliği hukuksal ve politik eyleme ortak katılım olarak yeniden tanımlamış hem de yurttaşların birliğini sağ-

17 "Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip 'Bu, bana aittir' diyebilen, buna inana-
cak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu."
Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri
İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1998, s. 135.

18 Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası
Yayınları, İstanbul, 2006, s. 15.

19 Emmanuel-Joseph Sieyes, "An Essay On Privileges", *Emmanuel-Joseph Sieyes Political
Writings*, ed. Michael Sonenscher, Hackett Publishing, Cambridge, 2003, s. 69.

layacak eşitlikçi, otonom ve formel ulus-devlet yapısını ideal olmaktan çıkarıp hukuk aracılığıyla kurumsallaştırmıştı. Bu andan itibaren toplumsal, hukuksal ve politik bir arada yaşamın ve hak, adalet, yargılama ve yasa kavramlarının meşruiyetinin dayanağı, kurucu iradenin düzenlediği anayasa metninde nesnelleşmeye başladı. Anayasaya yapılan vurgunun belirginleşmesi, hukuk devleti kavrayışının ortaya çıkışını hızlandırdı ve kurumsal gelişimine paralel olarak devletin hukukla olan ilişkisi daha da sıkılaştı. Poggi'ye göre, böylece "hukuk (...) artık içeriğini dinden, geleneklerden ve birbirleriyle birleşen grupların anlık uygulamalarından alan bir dizi ilke ve norm olmaktan çıkmış, tüm açıklığıyla izlenen politikanın ürünü (ve kaçınılmaz olarak aracı) haline gelmiştir."²⁰

YARGILAMA YETİSİNİN KRİTİĞİ: KANT

Modern dönemde hukukun yeniden tanımlanması ihtiyacı, aslında doğal hukuk geleneğinin kadim sorusunun yeniden sorulmasından ibaretti: İnsanların bir arada yaşamalarını sağlayan ve düzenleyen ilkenin, aynı zamanda yasa, adalet gibi kavramların ve hukuksal yargılamanın meşruiyetinin kaynağı nedir? Aydınlanma'da söz konusu meşruiyetin kaynağı sorusunun tam da insan ürünü olsa dahi hiçbir teorik, pratik ve kurumsal ögenin dışsallığına veya aşkınlığına tabi olmadan cevaplanması gerektiğini iddia eden filozof ise Immanuel Kant'tı.

Kant iyi, kötü, adalet, hak ve özgürlük sorunlarının insansal alana dair sorunlar olduğu ve çözümlerin de insansal bir yetiye ve edime işaret etmesi gerektiği fikrini paylaşmaktaydı. Bu yeti, özellikle Kant'ın betimlediği anlamda *Pratik Akıl*'dı. Kant tam da pratik aklın yapısını eleştirerek ahlaksal, toplumsal, hukuksal ve politik her türden meşruiyet sorusuna verilen cevaba eşlik eden yargı kavramını, kavramın kendisine yönelik bir eleştiriye dönüştürmüştür. Çünkü Kant, dışsal ögelere tabi olmayan otonom pratik akıl tanımı gereği, her türlü yargının diğer yargılar üzerinde tahakküm kur-

20 Gianfranco Poggi, *Devlet Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, çev. Aysun Babacan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 40.

ması tehlikesinden yola çıkmıştır. Zira Kant'a göre, ancak ahlaksal ve hukuksal yargılama yetisinin otonom ve formel biçimde tesisiyle despotik ve tahakkümcü olmaktan çıkılabilirdi. Böylece sivil toplumun özgür, eşit ve evrensel bir biçimde tanımlanması ve her türlü pozitif hukukun, politikanın meşru kılınması, hukuksal ve politik yargıların despotik ve tahakkümcü özelliklerinden ayrıştırılması ile mümkündür. Bu yüzden hukuk ve hukuksal yargılamanın evrensel ve transandantal ilkesi ve bu ilkeye ulaşma yöntemi, Kant'ın bireylerin iyiye ve ahlaksal yasaya dair bireysel yargılarının kritiğinin yöntemini verdiği ahlak öğretisinden gelir.

Neyin iyi ve kötü olduğuna dair ahlaksal yargılama yetisi, Kant'a göre insanın doğal yanından kaynaklanan içerikli ve öznel eylem nedenlerinden bağımsız olma koşulunun sağlanmasıyla mümkündür. Bu koşulu veren ise nihai evrensel ahlak yasasının düzenleyici ilkesi olan kategorik imperatiftir:

"Aslında neyin zorunlu olduğunu söyleyen kategorik imperatiftir: aynı zamanda evrensel bir yasa olarak kabul edilebilecek bir maksime göre eyle. Bu yüzden sen ilk olarak öznel ilkeleri açısından eylemlerini düşünmelisin; sadece bu yolla ilkenin aynı zamanda nesnel biçimde kabul edilip edilmeyeceğini bilebilirsin: aklın, ilkeyi aynı zamanda verili bir evrensel yasa olarak düşündüğünde verili bir evrensel yasa gibi tanımlar."²¹

Kategorik imperatifin ahlak yasası olması istenen iyi'ye dair bireysel yargıları düzenleyen formülasyonları, Kant'a göre öznel eylem maksimlerinin evrensel ahlak yasaları şeklinde kurulup kurulamayacaklarının yargılanması için birer kriterdir. Bu kriterler, hem insanların kendi eylem nedenlerine uygulayacakları bir öz-eleştiriye, hem de kendisinin ve diğer insanların eylemlerinin nedenlerinin herkes tarafından kabul edilebilir olup olmadığının eleştirisini ve yargılamasını ortaya çıkarır. Sonuçta Kant, ahlaksal yargı yetisinin herhangi bir eylemin ahlaksal olup olmadığına ilişkin yargıda bulunmasının imkânını, eylemin evrensel yasa olarak kabul edilip edilmemesinde bulur. Zira Kant'a göre,

21 Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, New York, 1991, s. 225.

“(...) maddi belirleme nedeni özne tarafından yalnızca deneysel olarak bilinebildiği için, bu ödevde bir yasa olarak bakmak imkânsızdır, zira yasa nesnel olduğundan, her durumda ve tüm akıl sahibi varlıklar için istemeyi belirleyen *aynı nedeni* içermelidir.”²²

Ahlak yasasının tesisinde ahlaksal yargı gücünün dayanacağı evrenselleştirici ilke olarak Kant'ın vurgusu, insan olmaktan dolayı her insanın doğuştan özgür ve değerli olduğuna ilişkindir. İnsanlık ideası, öznenin, eşit diğer öznelerin özgürlüklerine, otonomilerine ve akılsallıklarına saygı gösterme yükümlülüğüdür. Burada, öznelerin kendi maksimlerini gerçekleştirmek için diğer özneleri araç olarak değil, amaç olarak görmeleri buyrulur: “(...) her defasında insanlığa, kendi kişisinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sadece araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.”²³ Bu tür bir yargılamayı rasyonel bir açıklama ve temenni olmanın ötesine taşıyan ise yargılama eyleminin, insanın kendisine koyduğu içsel bir zorlama olarak ahlaksal, fakat dışsal biçimde zorlayıcı kurallar ve yasalarda cisimleşen ödevin aynı zamanda hukuksal da olmasıdır. İyinin ve haklının belirlemesi, yani ahlaksal ve hukuksal yargılama yetisi, tam da evrenselleştirici ilkelere uyumlu biçimde insanların istek, seçim ve eylemlerini yargılamalarını buyuran ahlaksal ve hukuksal bir ödevdir. Kant, hukuksal ödevleri sadece haklılık-haksızlık durumunu yargılayacak olan bireye bırakmaz, onları yasalar olarak cisimleştirecek olan hukuksal ve politik bir sistemin zorlayıcılığına da bağlar.

Kant'ın hukuk öğretisinde hak ve adalet kavramı, bir kişinin eylemini ve eylem koşullarını diğerlerinininkilerle uyumlulukta sınırlar. Bu sınırlama, hak iddiasının haklılığına ya da haksızlığına işaret ederken ahlak öğretisiyle ilişkili biçimde, hukuksal yargılama da haklılık-haksızlık, adil olan-olmayan yargısını, bireyleri evrensel biçimde bağlayıcı bir haklılık ilkesine dayandırır. Buradan çıkacak olan hukuksal yargılama kriteri, hukuksal ödev ve yasa, Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'nde tanımladığı biçimiyle hak ve haklılık tanımıyla paraleldir:

22 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, New York, 1997, 5:25.

23 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, çev. ve ed. Mary Gregor, Cambridge University Press, New York, 1997, 4:429.

“Herhangi bir eylem, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğüyle bir arada varolabiliyorsa veya bu eylemin maksiminde herkesin seçme özgürlüğü evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğüyle bir arada varolabiliyorsa haklıdır.”²⁴

Bu koşula uymayan her türlü hak, özgürlük, mülkiyet ve adalet talebi, Kant’a göre haksız ve adaletsizdir. Haksızlık ve adaletsizlik, böylece sadece kurallara ve yasalara uygunluğu ve sadece tek bir özneyi bağlamaz. Hak ilkesi, aynı zamanda tüm bireylerin hak ve özgürlük yargılarının birbirleriyle dolayına girmesi aracılığıyla kamusal bir niteliğe sahiptir. Bu kamusal nitelik, sadece ahlaksal ve hukuksal yargı yetisi tanımlamasında bireye yüklenmiş olmayı aşar ve ona kamusal, toplumsal ve politik bir karakter de kazandırır.

Genel olarak otonom yargılama yetisini ahlak ve hukuk alanlarında yeniden tanımlama çabasının, aslında yargılama yetisinin öznenin kendisine dair tüm yaşam dünyasından, deneyimlerinden, toplumsallığından bağımsız transandantal, yalnızlaştırıcı bir yargılama olduğu görüşü ağır bassa da²⁵, Kant, özellikle bu öznel yargı-

24 Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, 230.

25 Hegel’in Kant’ın evrensel ahlak öğretisinin eleştirisinde karşımıza çıkan ve Kant’ın özne kavrayışının boş ve içeriksiz olduğu vurgusuna dayanarak Gadamer, anlama ve yargılamanın hermeneutik olduğunu ve Aydınlanma’nın anlamayı ve yargılamayı bağıntıladığı evrensel, transandantal hakikat zemini yerine, hermeneutik sonluluğunu ve tarihselliğini oluşturan dünya deneyimini içerdiğini ilan eder. Bu nedenle hermeneutik inceleme Gadamer’e göre, önyargı, tarih, toplumsallık, dil ve varlık incelemesidir. Aydınlanma’nın transandantal ve öznenin formel, koşulsuz-şartsız bir temele dayanan anlama edimi, Gadamer’e göre kendi kendisini sakatlamıştır. Transandantal bir hakikatin mevcut olduğu ve buna ulaştıracak metodolojinin formel, nesnel ve pozitivist yapısı, insansal düşünceyi insansal varoluşundan ayırmıştır. Zira insansal düşünce ve insansal varoluş arasındaki gedik açılırken, bilgi ve insansal varoluşun ilişkisi kopartıldı. Bu kopuş, insanın anlama ve yargılama ediminde bir boşluk yarattı. Yapılması gereken şey, Gadamer’e göre anlamanın ve bilginin metodolojisini eleştirmektir. Bu yanı sıra Gadamer, sadece yeni bir metodoloji tesis etme amacıyla olmadığını vurgular ve amacının, anlama ediminin tarihsel, insansal yaşam dünyası ile bağıntı tesis etmeye girişmek olduğunu belirtir. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*’in girişinde hermeneutik’in, bir insan bilimleri metodolojisi değil, insan bilimlerinin kendi kendileri hakkındaki bilinçlerinin ötesinde gerçekte ne olduklarını ve onları dünya ile ilgili tecrübelerimizin bütününe bağlayan şeyin ne olduğunu anlama girişimi olduğunu belirtir. (Zira Gadamer’e göre estetik, hukuksal ve politik yargı ise bu yaşam dünyası ve tecrübelerimizin zemininde gerçekleşebilirler.) Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan–İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008.

lama edimini diğer öznelere yargılarının dolayımından da geçmesi anlamında kamusal bir özellik olarak ortaya koyar. Bu dolayım, Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi* eserinde *sensus communis* olarak estetik yargının tesisinde temel bir yargılama ölçütü olarak sunulur:

“Ortak bir duyu düşüncesi olarak anlaşılması gereken *sensus communis*, adeta kendi yargısını insanlığın ortak aklını hesaba katarmış gibi, kendi düşünümsele eyleminde, başka herkesin temsillerinin tarzını hesaba katan ve bu suretle yargısına zararlı bir etkiye bulunmaya çabala-
yan öznel ve kişisel koşullardan kaynaklanan yanılısamadan kaçınan eleştirel bir yetidir.”²⁶

Nitekim Kant, *İlk Kritik*'in sonunda insansal ilişkinin dayanağının kamusalılıkta temellenmesi gerektiğini belirtirken, bu kamusalılığın ahlak ve hukuktaki pratik görünümünün eylemlerin ahlaksal ve hukuksal yargılama yapısı gereği evrensel, öznelere arası ve otonom bir edime ulaşabilmesinin rasyonel koşullarını gözler önüne serer. Hukuksal yargılamanın temel idesi olan hak da, yargılamanın evrensel ve kamusal yargılama ediminin dayanağı olarak böylece kamusal bir nitelik kazanmış, nesnelleşmiş, bu nedenle öznelere arası bir dolayıma girmiştir.

Kant'ın öznelere arası ve kamusal dolayıma vurgusunu hukuksal yargı edimine uyarladığımızda, artık bireyin hukuksal yargı verirken, kendi hakkını diğer bireylerin de haklara sahip olduğunun farkında olarak yeniden tanımlaması ve sınırlaması buyruğu belirir. Bu buyruğun meşruiyetini ise yasaların zorlayıcılığı verecektir. Bu, Kant'a göre bireyin hem hukuksal yargı ediminde, hem de yurttaşlarla olan ilişkisinde karşılıklılık ve denklik bağı içine girmesi demektir. Kantçı hukuk öğretisi, hukuksal ve politik yargılama edimine sahip olan otonom yurttaşları bu bağ içinde kavramaktadır. Kant'ın kamusalılık kavramı, hukukun temel özelliğinin bireyleri ortaklık ekseninde bir araya getirmesi olduğunu gösterirken, pratik yargılamanın da bu ortaklığı temel alması gereken otonom haklar ve yasalar sistemi içerisinde somutlaşabilmesinin önünü açar. Bu açıdan Kant, hukukun sadece toplum sözleşme-

26 Immanuel Kant, *The Critique of Judgment*, çev. James Creed Meredith, Oxford University Press, Oxford, 1980, 40.

sinde cisimleşen iradi bir edim olmadığını, aynı zamanda öznelararası bir niteliği sürekli içermesi gerektiğini vurgulayarak, çağdaş demokrasi tartışmaları için bir referans ve eleştiri noktası haline gelir.

YARGININ YASA İLE SINIRLANMASI VE DEMOKRASİ SORUNU OLARAK YARGI

Kant'a başvuran ve 20. yüzyıl hukuk teorisi ve pratiği açısından belirleyici olan temel teori ise hukuksal pozitivizmdir. Hukukun otonomisi sorunsalı temelinde hareket eden hukuksal pozitivizm, pozitif normların analizlerine yönelerek, onları moral, psikolojik ve sosyolojik öğelerden temizlemeye, ayırmaya veya saflaştırmaya çalışmıştır. Hukuk, artık bir bilim olarak algılanmaya başlanmış ve Hans Kelsen, hukuk biliminin yeni tanımını ve hukuksal pozitivizmin amacını şöyle betimlemiştir: "Hukuk bilimi, yalnızca yasayı tanımladığı ve kesin biçimde yasa olmayan her şeyi bu tanımlamanın nesnesi olmaktan çıkarmaya çalıştığı için yasaya ilişkin saf bir teoridir. Teorinin amacı, hukuk bilimini yabancı öğelerden özgür kılmaktır."²⁷ Bu noktada Kelsen, hukuk teorisinin fizik veya kimyadan daha alt seviyede bir bilim olmadığını ilan eder. Artık hukuk, adalet üzerine tartışmaları meşruiyet meselesinde ikincil kılarak, kanunu ve yazılı prosedürleri hukukun meşruiyeti, otonomisi ve formelliğinin dayanağı olarak görür. Bu yüzden hukuk, ahlakın, psikolojinin, sosyolojinin ve politik teorinin öğelerinden temizlenmeli, mevcut hukuksal metinlerin dışına çıkmamalıdır. "(...) Bilimin hiçbir değer öne sürmemesi gerekir; sonuç olarak bilim, kendisini nesnelerini iyi ya da kötü olarak yargılamadan açıklamakla ve tanımlamakla sınırlandırılmalıdır."²⁸

Saf hukuk bilimi kavrayışı, tanımı ve amacı gereği, yasa yapma ve hukuksal yargılama ediminde de doğal hukuk geleneğinden bir kopuşa işaret eder. Hukukun teorisi ve pratiğinin geçerliliği,

27 Hans Kelsen, *Pure Theory of Law*, çev. Max Knight, University of California Press, California, 1967, s. 1.

28 Hans Kelsen, "Science and Politics", *The American Political Science Review*, Vol. 45, Eylül 1951, Sayı: 3, s. 642.

sosyolojik veya ideolojik olduklarından dolayı hukuk dışı oldukları iddia edilen kaynaklardan ziyade, başka bir yasadan, önceki ve üstün bir hukuksal yasadan, en yüksek ve nihai bir yasadan, yani *temel norm* olarak kabul edilen anayasadan gelir. Anayasaya olan referans, aynı zamanda yasanın normativitesinin otonomisini savunmaya izin verir. Her pozitif yasanın içerdiği zorlama buyruğu, hukuksal bir otorite tarafından çıkartılan daha yüksek bir yasa tarafından onaylandığı müddetçe hukuksal bir yasa sağlar ve yasaları yazılı hukuksal kurallar ve prosedürlere uygun olarak üretir. Yargılama edimini tanımlayacak ve biçimlendirecek öge de bu kurallara dayanır. Nitekim birinin başka birini hapiste tutarak özgürlüğünden mahrum bırakması gibi belirli bir zorlama eyleminin neden hukuksal bir eylem olduğu sorusuna yanıt, zorlama eyleminin yasal bir karar olarak mahkemeler, ceza yasaları ve anayasa tarafından buyurulmasına dayandırılmaktadır. Bu, Kelsen'in, hukuka ve yargılamaya dair soruları bir pratik akılyürütme veya pratik yargılama edimi bağlamında değil, sınırları hukuk tarafından çizilmiş olan bir bağlamda yanıtlamaya çalışmış olması anlamına gelir. Söyleyebiliriz ki hukuku kendi sınırının dışına çıkmaya zorlayan ve meşruiyet sorusunu sorduran, yasanın veya yargı kararlarının haklı-haksız, adil-adaletsiz olup olmadığı gibi sorular, özel olarak hukukun soruları değil, insansal pratik bir akılyürütmenin, daha genel olarak pratik felsefenin sorularıdır. Nitekim Alain Supiot'a göre, "hukuk ne Tanrı tarafından bildirilmiştir ne de bilim tarafından keşfedilmiştir; onu taşıdığı değerleri dikkate almaksızın yorumlamayarak incelemeyi meslek haline getirenlerin de katılımıyla oluşan tamamen insan yapımı bir eserdir."²⁹

Kuşkusuz, hukuksal pozitivizmin etkisi, yargılama ve hukuk bağlamında hukukun üstünlüğüne vurgu yaparken, bu üstünlüğün hukukun yine kendi otonomisini ve sınırlarını koruma refleksiyle araçsallaştırılabilecek bir iktidar mekanizması haline gelme tehlikesini doğurur. Hukuksal pozitivizmin bu niteliği, aslında hem bireysel hem de kolektif haklar, politik katılım ve anayasa yapımı süreçlerinde kamusalılık ve katılımı kısıtlayıcı bir otoriter iktidar anlayışının elinde son derece tehlikeli olmaktadır ve ola-

29 Alain Supiot, *Homo Juridicus*, çev. Biçe Açımız Ünal, Dost Yayınları, Ankara, 2005, s. 21.

caktır. Bu yönüyle hukuksal pozitivizmin hukuk tanımı eleştiriye açıktır.³⁰

Burada ayrıntılandırılmayacak olan eleştirilerden belki de en etkilişi Jürgen Habermas tarafından yapılmıştır. Habermas, hukuk teorisinin, diğer katılımcıların bakış açılarını, politik yasa yapıcı yöneticileri veya özel yasal kişi ve yurttaşların rollerini kapsayarak incelediğini belirtir. Bu yanıyla, Habermas, pozitivist hukuk teorisinin, öncelikle bir *karar* teorisi ve yasal söylem teorisi olarak aynen kaldığını söyler. Bu karar alanı içerisinde Habermas'a göre, hukuktaki olgular ve değerler arasındaki gerilim, yasal kesinlik ve yasanın meşru uygulaması arasındaki, yani doğru kararı vermek iddiası arasındaki gerilim olarak kendisini sunar.³¹ Bu nedenle Habermas için hukukun, yasanın ve yargılamanın meşruiyeti sorusu hukuksal değil, ahlaksal ve politik bir sorun olarak görülmektedir. Bu sorunun çözümü için Habermas'ın önerisi ise hukukun sorunlarını müzakereci demokrasi ve kamusalılık kavramları temelinde siyasal felsefe içerisinde ele almaktır.

Kısaca ele alacak olursak, Habermas'ın müzakereci demokrasi modeline yaptığı vurgu aracılığıyla, yargıların ve meşruiyet taleplerinin dolayımını merkeze alan kamusalılığa ilişkin yorumunda, bireysel ve politik yargılar, hukuksal yargı kararları ve normlar, ancak pratik söylemde katılımcılar olarak ilgili herkes tarafından tartışılması sayesinde geçerli olurlar. Ancak hukukun etkin bir biçimde işleyen bir kamusal alan içerisinde kurumsallaşabilir olduğu bir durumda bireysel yargılamanın pratik, hukuksal ve politik bir yargı meselesi olarak görülmesi mümkün olur. Hukuksal yargılamanın bireysel yargı meselesi olmaktan çıkışı ve öznelere arası bir kamusalılık dolayımıyla hak ve adalet meselesi olarak yeniden görünüşe çıkması, tam da bu koşulla mümkündür. Zira kamusalılık,

30 "Hukuku gücün hizmetindeki saf bir alete indirgemek bütün totaliter rejimlerin ayırt edici özelliği olmuştur. Bunlar hukuk formunu basitçe ve bütünüyle yok edemediklerinde, iktidar sahipleri açısından tüm bağlayıcılıklarını kaldırmışlardır." Bkz. *age.*, s. 20.

31 "Bir yandan kurulu yasa, hukuksal biçimde beklenen davranışın zorlanmasını ve bunun sonucu olarak yasanın kesinliğini teminat altına alır. Diğer yandan da yasa yapma ve uygulama süreci, bu yolla sabitleştirilen beklentileri meşrulaştırmayı vaat eder". Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, çev. William Rehg, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1998, s. 198.

“adalete ilişkin normatif meseleler ile iyi yaşama ilişkin değer meseleleri arasındaki ayırmadır. (...) Bu ayrım, ne temel doğal bir hakka dayanır ne de öncelikli iyilerin teminat altına alınmasına referansla gerçekleşir. Bundan ziyade, ihtiyaçlara ilişkin iletişimsel yorum ve söylemsel tartışma süreci içerisinde tüm ilgili olanlarca geçerliliği tanınan o ilgi ve ihtiyaçların tatmini, iyi yaşama ilişkin tikel kavrayışların peşinden koşmanın üzerindedir. Aynı zamanda pratik söylemde etkili bir katılım için gerekli olan genel toplumsal koşullar, tüm bireylerin sahip oldukları meşruiyet iddiasına ilişkin bir adalet ve hak meselesi olarak görülür.”³²

Habermas’a göre, söz konusu aleniyet ve kamusal alan fikri, yani “siyasal kamu, vatandaşların oluşturduğu bir kamusal topluluğun müzakereye dayalı kanaat ve irade oluşumunu sağlayacak iletişim koşullarının timsali olarak normatif bir demokrasi teorisinin temel kavramı olmaya elverişlidir.”³³ Habermas müzakereci demokrasi modelini, demokratik haklar sisteminin meşruiyetinin kaynağı olarak sunar. Çünkü Habermas’a göre,

“meşruluğun kaynağı, bireylerin önceden belirlenmiş iradesi değildir, daha ziyade bu iradenin oluşması, yani bizzat müzakere edilme sürecidir. (...) Meşru karar, genelin iradesini temsil etmez, ancak genelin müzakeresinden ortaya çıkan bir karardır. (...) Müzakere ilkesi hem bireyci hem de demokratiktir. (...) Meşru yasanın genel iradenin ifadesi değil, genel müzakerenin bir sonucu olduğunu kabul etmeliyiz.”³⁴

Bu yüzden Habermas, yurttaşların kamusal muhakeme aracılığıyla hukuksal, politik yargılama ve kolektif seçim sorunlarını çözme isteğini paylaştıkları ve temel kurumlarını özgür bir kamusal müzakere çerçevesinde tesis ettikleri ölçüde meşru saydıkları bir müzakereci demokrasi fikrini savunur. Bunu yaparken Habermas’a göre aleniyet ve kamusal alan kavramları vazgeçilmez olarak ilişkilendirilmelidir.³⁵ Kamusal alanın bu niteliği, aynı zamanda Kant’ın

32 Kenneth Baynes, *The Normative Ground of Social Criticism*, State University of New York, New York, 1992, s. 7.

33 Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 43.

34 *Age.*, s. 43.

35 *Age.*, s. 44.

aleniyet ilkesine ve aklın kamusal kullanımı kavrayışına yüklediği eleştirel ve ahlaksal karakteri, yani iyi, doğru, haklı ve haksızlı özneler arası biçimde düşünebilmenin dayanağı olma karakterini içerir. Habermas'ın deyişiyle, "kamusal usavurumdan bu koşullar altında çıkan sonuç, aynı zamanda rasyonel olma iddiasındadır; daha iyi olan savın gücünden doğan kamuoyu, ülküsü gereği, haklı olanla doğru olanı buluşturmayla çalışan ahlaken mağrur rasyonaliteyi talep ve iddia eder."³⁶ Fakat bu rasyonalite, Habermas tarafından evrenselleştirici olmayı tahakküm aracı haline getirmeyen biçimde yeniden pratik dilsel ve kamusal eylem içerisinde gerçekleştirilebilir olarak kurgulanır. Habermas için hukuk ise tam da bu tür bir söylem pratiği içerisinde tarafların yargılarını kamusal biçimde dolayım sokabilmelerinin imkânını sağlayan bir yapıdır. Nitekim hukuk, artık modern devlet ve hukuk kavrayışının formel yasa temelli, durağan ve hantal bir akılyürütme sürecinin koruyucusu olmak yerine, kendisini kamusal tartışmada biçimlendiren iyi düzenlenmiş söylemin dinamiğinde ortaya çıkan pratik bir edim olarak pratik yargılamayı mümkün kılan bir yapı olarak kurgulanır.

Habermas'ın kısaca aktardığımız görüşleri çerçevesinde altını çizmeye çalıştığımız gibi, modern hukukun algılanışına yönelik ortaya çıkan itiraz, yargılama ediminin de yeniden değerlendirilmesini, fakat bu kez modernist bakış açısının genelleştirici ve kuralla dayalı yapısının yerine, pratik akılyürütmeyi öne çıkarmamıza izin verir. Yasaya tabi ve yasanın formelliğini genelleştirici, eşitlikçi ve bağımsızlaştırıcı olarak tanımlayan modern hukuk düşüncesinin hukuksal pozitivizm ile aldığı biçim, hukuku ve hukuksal yargılama edimini mahkemelere, onların kararlarına ve genel olarak da otoriter, totaliter ya da demokratik olup olmadığına bakmadan anayasalara ve yazılı kurallara indirgemıştır. Yeni durumlarda ve dönemlerde ortaya çıkan hak, özgürlük ve adalet taleplerinin yeni yargılama ve adalet ölçütleri gerektireceği açıktır. Bu gereksinimin karşılanması, yeni durumlara dair adaletin, hak ve haksızlık durumunun belirlenebilmesi ve uygulanabilmesi, kuşkusuz haklı ve haksızın tartışıldığı pratik bir akılyürütmeyi gerektirecektir. O

halde, hukuku ve yargı kavramını yeniden, fakat bu kez yeni durumlar karşısında etkili kılabilecek bir edim olarak tanımlamak, yargı ediminin kurallara dayalı biçimde değil, haklı ve haksız olanın ve özgürlüğün tikel durumlara uygulanabilirliğinin tartışıldığı pratik akılyürütme biçiminde yeniden işlemlerini gerektirmektedir.

Kaldı ki yeni durumlara dair yasalar yapma, yargı erkinin değil, yasama erkinin yetki alanına girer. Bu nedenle, sorun sadece kurallara, geçmiş uygulamalara ve tikel yasalara dayanan hukuksal akılyürütme değil, hakların ve özgürlüklerin tartışıldığı politik yargılama olarak da ele alınmalıdır. Bu nedenle sorun sadece hukuksal akılyürütme ve yargılamanın niteliği değildir. Sorun aynı zamanda yasa yapma pratiğinde de neyin hak ve özgürlük olarak belirleneceğine dair politik bir yargılama olmaktadır. Bireyseli aşıp kolektif bir nitelik kazanan yeni durumlara uygun bir genellik ilkesi içeren yasamanın kamusal, politik tartışmada biçimlenmesi durumu, bu yüzden pratik yargılamanın politik yargılamayı da içeren biçimde görünür olmasını sağlar. Zira sivil itaatsizlik, vicdani ret gibi durumlara yönelik hukuksal biçimde değerlendirme ölçütünün açık biçimde yasalarda içerilmediği durumlarda yargılamanın nasıl yapılacağı kuşkusuz muğlak kalacaktır. Bu durumların tanımlanmadığı yargılama biçimlerinde suç yüklenen sivil itaatsizlik eyleminin değerlendirilme ölçütü ne olacaktır? Vicdani ret durumunda reddetmenin kendisi bir suç mu sayılacak yoksa böyle bir ret eylemi bir hak olarak mı tanımlanacak? Yeni karşılaşılan ve yasalarda tanımlı ve değerlendirilme ölçütü bulunmayan eylemler için hak, özgürlük ve suç olan ile olmayan ayrımı nasıl yapılacak?

Pratik bir düşünümün ürünü olarak hak-özgürlük-adalet tartışması, ister hukuksal ister politik eylemi gerektirsin, yasalar ve kuralları tesis etmenin öncesinde, insansal bir pratiği, yani hak, özgürlük ve adalet üzerine farklı ve böylece çeşitli pratik yargıları ve politik eylemleri gerektirir. Elbette yargılar sadece pratik yargılar olmalarından dolayı değerli ve kabul edilebilir değildir. Onları bireysel olmaktan çıkaran, tartışılabilir ve kabul edilebilir kılan şey, yargıların müşterek bir biçimde bütüne etki eden yasalar veya yargılama ölçütleri olarak politika ve hukuk sistemi içerisinde cisimleşmeleridir. Bu ise ne sadece hukukun sınırları içerisinde

ne de sadece ahlaksal sınırlar içerisinde kalan bir akılyürütmede belirlenebilir. O halde hak-özgürlük-adalet gibi genel kavramların bir arada yaşam pratiği içerisinde ortaya çıkan durumlara uygulanabilmesi olarak yargı edimi, ne basitçe bir karar sürecidir ne de sadece dayanılacak evrensel ilkelerin tartışılması meselesidir. Bu iki tartışma bir arada yürütülmelidir. Fakat ortaya çıkan yargılama ölçütünün ne olduğu kadar önemli bir diğer mesele de, bu ölçütün nasıl ortaya çıkarıldığına bağlı olarak demokratik olup olmadığıdır. Dolayısıyla yargılama ölçütünün meşruiyetinin de demokrasiyle ilişkilendirilerek tartışılması kaçınılmaz görünmektedir.

Nitekim yasallık ve hukuk kavramsallaştırmasında hakim paradigma olarak karşımıza çıkan liberal geleneğin hukuksal ve politik yargıların yapılandırılmasının ve biraradalığının nasıl tesis edileceğine dair verdiği demokrasi tanımına ilişkin yükselen eleştiriler uzun süredir zengin bir tartışma alanı açmıştır. Zira liberal geleneğin, “modern demokrasinin uğraştığı kurumlar ve pratikler tarafından kurulmuş olan politik topluluğun çatısı altında yok olmadan geniş grupların haklarına saygı göstererek, çoğulculuğun nasıl maksimize edilebileceği ve yurttaşlar olarak kendi kimliklerimizi nasıl tanımlayabileceğimiz”³⁷sorusuna cevabının yetersiz olduğu iddiası oldukça yüksek sesle dile getirilmektedir. Bu süreç içerisinde neyin hak ve özgürlük olarak belirleneceği ve hangi yazılı yasalarla ifade edileceği, ayrıca bu yasaların meşruiyetinin dayanağının ve farklılıkların tektipleştirilmeden varlığını sürdürbilmesinin imkânının ne olduğu sorununun çözümü için, yine adalet, hak ve özgürlüğe dair yargıların geniş ölçekli ve demokratik bir dolayım bağlamında tartışılmasına, hatta radikal demokrasi açısından³⁸ çatışmasına gereksinim duyulmaktadır. Bu yüz-

37 Chantal Mouffe, “Democratic Politics Today”, *Dimensions of Radical Democracy*, ed. Chantal Mouffe, Verso, 1992, s. 3, 1-17.

38 Liberal geleneğin önemli filozofları olan Hobbes, Locke ve Kant’ın sözleşme teorilerinin temel niteliği, insanlar arası çatışmadan veya “doğal durumdan kaçma” ve hukuksal durumda uzlaşma ilkesi temelinde tesis edilecek bir “sivil birlik arayışı”dır. Radikal demokrasi açısından bu arayış ve dayandığı ilkeler ne siyasaldır, ne de demokratiktir. Radikal demokratik anlayış, öncelikli olarak liberal modellerin sunduğunun aksine, agonistik toplumun her zaman siyaseten kurulduğunu kabul eder ve hegemonik mücadelelerin geliştiği alanın her zaman daha önceki hegemonik pratiklerin sonucu olduğunu belirtir. Bu nedenle sözleşme aracılığıyla doğal durumdan hukuksal duruma geçiş, kozmopolit uzlaşım ve “birlik”, taraflar arasındaki husu-

den yargılama ve hukukun tartışıldığı alan, sadece bireysel adalet, hak ve özgürlük yargılarının ve onların meşruiyetinin kaynağının ne olduğu tartışmasından –ayrı bir çalışmayı hak eden biçimde– daha geniştir. Bu ilkelerin ve yazılı yasaların “nasıl” belirlenebileceği sorusuna cevap verme çabası, hukuksal, politik yapının ve anayasanın otoriter veya totaliter ya da demokratik olup olmadığını belirleyen ölçütün niteliğine ilişkin tartışmayı içeren politikaya dair bir sorun haline gelir.

metleri gideren, farklılıkları, ilgi ve çıkarları evrensel rasyonel hukuksal durumun devamı için siyasetten soyutlayan bir gelenek olarak yorumlanır. Radikal demokrasinin merkeze aldığı kavramlardan agonistik yaklaşım, husumetsiz bir demokratik siyaseti kabul etmez ve siyasal boyutu ihmal ederek siyaseti bir takım sözde rasyonel, uzlaşmacı ve tarafsız izleklere indirgeyen söylemleri eleştirir. Bkz. Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

YARGI VE ADALET

Olmayan Şey'in Adaleti

Kemal Şahin

Türkiye’de hukuk, yargı ve adalet meseleleri söz konusu olunca ilk anda gönderme yapılan ilke, tanımlandığı zamandan bu yana siyasi ve hukuksal düşüncenin merkezi ilgilerinden birisi olarak kalma-ya devam eden ve Montesquieu’nun İngiltere gezisinde edindiği siyasal gözlemlerini toparlamak suretiyle kurguladığı ve sonradan “hukuk devleti” kavramının kurumsal şartlarından birine dönüşen “kuvvetler ayrılığı ilkesi”dir. Bu bağlamda Türkiye’de yargı, hukuk ve adalet meselelerinin çözümlenebilmesi için öncelikle sıkça atuf yapılan “kuvvetler ayrılığı ilkesi”ne kavramsal bir karşılık bulmak ve yargının “kuvvetler ayrılığı teorisi”ndeki yerini tanımlamak zorundayız. Yalnız bunu yaparken de kendimizi değil, kavramı tarihsel olarak tanımlamalıyız. Bir kavramı tanımlamaya eğer kendimizi tanımlamaktan başlarsak, kavram hakkında hemen hemen hiçbir şey bilemeyiz ya da kendi yaşamımızı kavram zannetmeye devam ederiz. O halde ilk yapılması gereken bu ilkenin doğduğu zaman, yer ve süreci, yani bu ilkenin hangi tarihsel koşullara denk düştüğünü açıklamak olmalıdır.

YARGININ DOĞUŞU VE TARİHSEL ROLÜ

On dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başlarında Montesquieu’nün belirli anlatımlarını kendi bağlamından kopartarak öne çıkaran hukukçular, ona tümüyle düşsel ve teorik bir model yakıştırmaları yapmışlardır. Bu ülkedeki hukukçuların geneli de Montesquieu’nün on yedinci yüzyıl İngilteresinin siyasal analizini, güçler ayrılığının titizlikle uygulandığı bir model olarak algıladılar; onu adeta bir mitos haline getirdiler. Acaba Montesquieu’nün

siyasal analizi gerçekte böyle midir? Montesquieu'nün siyasal analizinde yargının yeri nedir? Bu sorulara sağlıklı bir yanıt verebilmek için Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu Üzerine* isimli eserine göz atmak gerekir. Montesquieu, bu eserde, "yürütme organı, engel olma yetkisi sayesinde yasama organının çalışmalarına katılmalı..." demektedir.¹ Aynı zamanda yasama organının yargıyla da bağını kuran Montesquieu bu eserinde, kuvvetler arasında yargının nasıl kavramsallaştırıldığına dair hukuksal zeminini ortaya koyan ifadeler kullanmaktadır:

"...Yasama organının uygulama organını durdurma yetkisi olmamalı, ama buna karşılık, çıkardığı kanunların nasıl ve ne şekilde uygulandığını denetleme hakkı ve yetkisi bulunmalıdır. Büyükler daima kıskanılır; halk tarafından yargılansalardı, tehlikeli bir durumla karşı karşıya düşerler ve hür bir devlette en sıradan bir vatandaşın bile benzerleri tarafından yargılanmaktan elde ettiği ayrıcalıkların hiçbirinden yararlanmazlardı. Şu halde, soylular milletin mevcut mahkemeleri tarafından değil, yasama organının soylulardan oluşmuş bölümü tarafından yargılanmalıdır. (...) Yasama organı iki bölümden oluştuğu için, karşılıklı önleme yetkilerini kullanarak biri ötekinin elini kolunu bağlayabilir. Bu iki bölüm ise yürütme organı tarafından sınırlandırılır; buna karşılık bu iki bölüm de yürütme organını sınırlandırır. (...) Bu üç organın bir rahatlık ya da bir hareketsizlik meydana getirmesi gerekirdi. Ama olayların zorunlu hareketi yüzünden onlar da hareket etmek, uyumlu bir şekilde hareket etmek zorunda kalırlar."²

Görüldüğü gibi burada yargı neredeyse görünmez, ikincilleştirilmiş bir kuvvet gibi durmaktadır, nitekim eserin bazı bölümlerinde de, bu, açıkça ortaya konulmaktadır. Bu eserde Montesquieu, "sözünü ettiğimiz bu üç yetkiden, yargılama aşağı yukarı bir hiç sayılır" demekten de çekinmemektedir.³ Bu durumda elbette ki yargı verecek olanlar birer nesne, yasanın bağlayıcı ve ezici gücü altında

1 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, Seç Yayın Dağıtım, İstanbul, 2004, s. 163.

2 *Age.*, s. 161-163.

3 *Age.*, s. 160.

eleştireliliğini yitirmiş, yargı vermekten, yargı geliştirmekten aciz, yasayı sadece onaylamak ve tekrar etmek yoluyla kararlar alan bireylere dönüşmüşlerdir:

“Milletin hakimleri, kanunu sadece söz haline getiren, kanunun kuvvetini ya da şiddetini yumuşatacak durumda olmayan cansız birer varlıktan başka bir şey değildirler. Onlar, yasanın sözlerini seslendiren ağızdan başka birşey değildirler.”⁴

Montesquieu’nün bu yazdıklarına bakınca ilk söylenmesi gereken, Louis Althusser’in ifadesiyle, aslında, “bu ünlü teorisinin Montesquieu’de en küçük bir biçimde dahi bulunmadığı”dır.⁵ Zira Montesquieu’nün bu yazdıklarına bakınca öncelikle aşağıdaki tespitlerin yapılması kaçınılmazdır:

1. Kral (Yürütme), veto hakkına sahip olduğu için yürütme yasanın alanına girebilmekteydi.
2. Yasama (Ayan Meclisi ve Mebusan Meclisi), oylamaya sunduğu yasaların uygulanmasını denetlediği için bir ölçüde yürütmeyi gözetleme hakkına sahip olmanın yanında, parlamento önünde “bakanlık sorumluluğu” söz konusu olmaksızın bakanlardan hesap sorabilmekteydi.
3. Yasama (Ayan Meclisi ve Mebusan Meclisi), üç özel durumda yargı organı olarak davrandığı için yargı gücünün alanına girebilmekteydi.⁶
4. Yargı gerçek anlamda bir güç değildi, hatta göze görünmez ve yok gibiydi. Yargıç görmek ve söylemekten başka bir şey değildi.

Bu tespitlerden çıkarılabilecek iki önemli sonuç olduğunu düşünüyorum:

4 Age., s. 162.

5 Louis Althusser, *Montesquieu, Siyaset ve Tarih*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2005, s. 121.

6 Söz konusu bu üç özel durum ise şunlardır: Onurlarının halk yargıçlarının önyargılarından korunması amacıyla, her konuda ayan meclisindeki derebeyleri tarafından yargılanması gereken soylular söz konusu olduğunda; af söz konusu olduğunda, mebusan meclisinin suç bildirim sonuna ortaya çıkan ve ayan meclisi mahkemesinde ele alınması gereken siyasal nitelikteki davalar söz konusu olduğunda hesap sorabilmek.

Birincisi, Montesquieu'de olan şeyin gerçekte kuvvetlerin ayrılığı değil, aksine kuvvetlerin düzenlenişi, kaynaşması ve birbiriyle ilintilendirilmesidir. Ayrıca yasama ve yürütme olmak üzere iki kuvvetle karşı karşıyayız. Montesquieu'nün sözleriyle iki güç, ama üç güç odağı vardır. Bu üç güç odağı kral, ayan meclisi ve mebusan meclisi, bir başka deyişle kral, soyluluk ve halktır. Bir mitos haline getirilen kuvvetlerin ayrılığı esasen gücün belirli güç odakları (kral, soyluluk ve halk) arasında dengeli bir biçimde paylaştırılmasından başka bir şey değildir.

İkincisi ise, Montesquieu'nün İngiltere gözlemleri üzerinden ortaya koyduğu bir formülasyon olan yargının doğuşuna baktığımızda, İngiltere'de burjuva sınıfı ile aristokratlar arasındaki gerilim ve çatışmayı çözecek üçüncü bir gruba ihtiyaç duyulması sonucu yargı ortaya çıkmıştır. Her iki sınıf birbirine güvenmediği için birbirlerinin yargılanmalarını diğerine vermek istemediklerinden üçüncü bir taraf olarak, yani bir hakem olarak yargıyı benimsemişlerdir. Başka bir deyişle, aslında yargının tarihsel rolü devlet dışı bir siyasi aktör olarak ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Toplumun içinden devletin sınırlandırılması amacına yönelik olarak doğan yargı, temsil edilemeyen bir erk olduğu gibi temel hak ve hürriyetlere yönelik tehditlerin tam karşısında konum alması gereken bir güçtür. Yargı, aynı zamanda, toplumsal grupların çatışmalarını hukuksal bir eşitlik içerisinde değerlendirmeyi amaç edinir. Peki, "kuvvetler ayrılığı ilkesi"nin hukuksal bir biçim olarak aktarıldığı ülkelerden birisi olan Türkiye'nin yargı tarihine göz attığımızda karşılaştığımız durum nedir? Başka bir deyişle, Türkiye'de yargı ne şekilde inşa edilmiştir?

Bu soruların yanıtını, yargının inşasının Cumhuriyet'le birlikte emanet edildiği iki tarihi şahsiyetin yargıya yükledikleri misyonda ya da yargıya dair beklentilerinde aramak gerekir. İlki, 1930'lara kadar Adalet Bakanlığı görevini yürüten Mahmut Esat Bozkurt'tur. Bozkurt, 1925 yılında Ankara Hukuk Fakültesi'nin açılışında şöyle diyordu: "Türk adliyecisinin gurur duyacağı yegâne şey, inkılapları hayata geçirmektir."⁷ İkincisi ise, 1930 sonrasında İnkılap

7 Mahmut Esat Bozkurt, *Söylev*, Ankara Üniversitesi 40. Yıl Armağanı-AÜHF Yayınları, No:210, Ajans Türk Matbaası, Ankara, 1966, s. 27.

Tarihi dersleriyle kamu hukuku derslerini birleştiren ve ilk dersi veren Recep Peker'dir. Peker yargının/yargıcın işlevinin ne olması gerektiğini şöyle açıklıyordu:

"Hakim, ayakkabıcı, kunduracı, manav, kasap; bütûn bunlar bir milli fikrisabitin araçlarıdır, iktidar araçlarıdır. Bu milli fikri sabitin, bu iktidarın taşıdığı milli fikri sabitin dışına çıkmaya çalışanlar anarşisttirler, gardisttirler, bölücüdürler ve anarşistliğe, tedhişçiliğe, gardistliğe asla müsaade edilmemesi gerekir."⁸

Yargıyı kurgulayanların bu sözlerine bakınca şunu çok net söyleyebiliriz: Cumhuriyetin kuruluşuyla ulus devletin merkeziyetçi yapısının bir parçası olarak inşa edilen yargıya yüklenen misyon bir iktidar araçsallığı olagelmiş ve bu bir gelenek haline dönüşmüştür. Peki, bu geleneğin karakteristik özellikleri nelerdir? Bu geleneğin birinci karakteri yargının kendisini daima iktidar içerisinde üretmesidir. Bir başka deyişle, Türk yargısı farklı güçlerin ilişkilerini bir hukuksal eşitliğe taşıyacağına, daima güç ilişkilerini gözetererek ve o güç ilişkileri karşısında konum alarak, dönemin iktidar gücünün bir aracı olarak işlev kazanmıştır. Devletin iç problemlerinde de yargı daima kazanacak olana göre kendi konumunu tayin eden bir gelenek üretmiştir. Yargı, daimi olarak o dönemin gücünün bir parçası haline gelmiştir. Dolayısıyla her zaman ve her dönemde iktidarın bir parçası olarak şekillenen yargı, demokratik bir yargı kültürü, daha doğru bir ifadeyle "bir yargı kültürü" üretememiştir.

Bu geleneğin ikinci karakteri ise, Cumhuriyet öncesinde Mithat Paşa'nın Yıldız Yargılamasından, Cumhuriyet sonrası 1925 Şeyh Sait ve arkadaşlarının idamları, İzmir Suikasti Davası, Nazım Hikmet'in de içinde yer aldığı 1927 Komünist Tevkifatı, 1937 Seyit Rıza ve arkadaşlarının idamları, 1944 entelektüel ülkücülerin yargılanmaları, 49'lar Vakası, Menderes ve arkadaşlarının idamına yol açan Yassıada Yargılamaları, Deniz Gezmiş ve arkadaşlarının idamlarıyla sonuçlanan yargılamalar, 12 Eylül 1980 darbesinin sonrasındaki yargılamalar, 28 Şubat yargılamaları, Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın bir şiir nedeniyle hapsine yol açan yargılama ile

8 Recep Peker, *İnkılap Tarihi Dersleri Notları*, Ulus Basımevi, Ankara, 1935.

AK Parti'ye yönelik kapatma davasına kadar, oradan 12 Eylül 2010 Referandumu sonrasında şekillenen “yeni yargı” (Cemaat Yargısı) döneminde, HDP çizgisindeki Kürtlerin yargılandığı KCK, Ergenekon, Balyoz, Odatv, Devrimci Karargah davaları, Hüda-Par çizgisindeki Kürtlerin yargılandığı İhya-Der ile Vahdet-Der, 7 Şubat Mit Müsteşarı Vakası, 17- 25 Aralık “yolsuzluk soruşturması” girişi-mi, 17 Ekim 2014 HSYK “seçim”leri sonrasında oluşan “koalisyon yargısı” ve sonrasında “Cemaat Örgütü”ne yönelik soruşturmalar da dahil olmak üzere yargılananların konumunun hiç değişmesi, hepsinin de yargılamaların sadece birer nesnesi konumunda olması, hiçbirinin yargılamamanın öznesi olamaması ve hiçbirisinin yargıya güvenmemesi, hatta güvenmediklerini de açıkça dile getirmeleridir.

Bu yargı anlayışının üçüncü karakteri, yargının stratejik bir silah olarak kullanılmasıdır. Bir başka deyişle, suçun işlendiği anda harekete geçmesi gereken yargının, politik ortamın ve koşulların gerçekleştiğini gören “iktidar” ya da “güç”ün herhangi bir işareti ile harekete geçmesidir.

Bu tür bir yargı anlayışının dördüncü karakteri, temel hak ve hürriyetlerin ihlalinde yargının güç ve iktidar sahibi aktörlerin yanında konum almasıdır. Yukarıda verdiğimiz örneklerde de görüldüğü gibi yargının hedefindekiler çok farklı grup veya kimliklerden müteşekkil bireyler olsalar da, onları birleştiren şey, dönemin şartlarında tarif edilen devlet ve iktidar alanının dışında konumlandırılmış olmalarıdır.

Bu geleneğin beşinci karakteri ise, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren yargı bağımsızlığının, bütün yargı alanını toplumdan ve siyasetten uzaklaştırma olarak algılanmasıdır. Yargıyı toplum ve siyasetin dışına çıkartarak, yargının kendi gündemiyle kendisine verilen görevleri yerine getirmesine sebep olan bu gelenekte aslında yargı kesinlikle yoktur. Kısacası şöyle diyebiliriz: Türkiye’de yargı aslında hiç olmadı, bugün de yoktur, adına yargı denilen aygıt ise sadece ve sadece bir devlet birimi olarak “Devlet Adalet Müdürlüğü”dür.

YARGININ HEDEFİ NE OLMALIDIR?

Modernitede devlet dışı bir siyasi aktör olarak ortaya çıkan yargı ve adalet ilişkisinin olumlanması için yargının asıl gayesi ne olmalıdır? Bu soru aynı zamanda yargının bağımsızlığına ve tarafsızlığına işaret etmektedir. Bu çerçevede soruyu şöyle de sorabiliriz: Yargı bağımsızlığı ve tarafsızlığının hedefi ne olmalıdır? Yargı bağımsızlığının temel ve asli hedefi toplumdaki siyasal, kültürel, etnik, dinsel ve dilsel güç ilişkilerini hukuksal eşitliğe taşımaktır. Somutlaştırmak gerekirse Türk-Kürt, Türk-Ermeni-Rum, Müslim-Gayrimüslim, Alevi-Sünni arasında hukuksal eşitliği sağlamaktır. Yargı bağımsızlığının hedefi yargıyı, yargıç ve savcıları toplumdan, toplumsallıktan ve siyasallıktan uzak tutmak ya da toplumsal veya siyasal taraflardan gizlemek olmadığı gibi, bu mesleğin icraatlarını ve faaliyetlerini toplumun dışına çıkartarak toplumsal denetimi engellemek de değildir. Yargı bağımsızlığı toplumdaki farklı tarafların sosyal hayatlarını ve siyasal düşüncelerini bilerek ve tanıyarak yargılama faaliyetini icra etmeyi gerektirir. Yargı bunu yaparken kendisi dışındaki etnik, kültürel ve siyasal akıl ve görüşler karşısında tarafsız kalmalıdır. Başka bir deyişle, yargı, bu faaliyeti yerine getirirken herhangi bir siyasal aklı diğerine taşımamalı ya da kendi siyasal aklını kendisi dışındakilere dayatmamalıdır. “Yargının tarafsızlığı” ise biziatihi yargının demokratikleşmesidir. Yargının demokratikleşmesi yargılama sürecinde cumhuriyet savcısı ile sanığı eşit olarak görmek, her ikisine de eşit imkânlar tanımaktır. Başka bir deyişle, bir yargılamada savcı sürece ne oranda katılma ve süreci etkileme olanağına sahip ise, sanığa da aynı koşulların sağlanmış olması gerekir. Yargının demokratikleştirilmesi bunu gerektirir. Aksi takdirde bir yargılamada özne olması gereken sanık, nesne haline dönüştürülür. Sanığın nesne haline dönüştüğü yerde ne bir yargılamadan ne de bir mahkemeden söz edilebilir. Ve de oradan artık adalet çıkmaz, çıkacak şey sadece yargılama ve mahkeme aracı kılınarak “iktidar”ın ya da gücün hukuksallaştırılmış bir kararıdır.

NE YAPMALI? NE YAPILMALI?

Gelinen noktada, toplumun yargıdan adalet beklentisi ve özleminin karşılık bulması için ne yapılmalıdır? Öncelikle yargının kendisini inşa etmeliyiz. Çünkü ortada geçmişte olduğu gibi bugün de bir yargı yok, “olmayan şey”den adalet beklemek beyhude bir çabadır. Yargıyı yeniden inşa etmek için de kanımca yapılması gerekenleri şöyle sıralayabilirim.

Birincisi, adına yargı denilen bugünkü devlet aygıtı üzerine oluşturulan toplum olarak inanmamız istenilen klişe ve beylik söylemlerin tümünü reddetmekle işe başlamak gerekir. Başka bir deyişle, Türkiye’de hukukun, yargının ne olduğunu anlamak için ilk yapmamız gereken, “kuvvetler ayrılığı ilkesi” başta olmak üzere, “hukuk devleti, hukukun üstünlüğü, bağımsız yargı vs.” tüm klişelere, yaklaşık yüzyıl önce hukuka “kötü adam gözü” ile bakmayı öğütleyen ve hukukun ne olduğunu belirlemenin, ancak mahkemenin vereceği kararla belli olacağını savunan Amerikan hukuksal realizminin öncüsü Yargıç Holmes’in sözleriyle, “asit dökmek”le işe başlamamız gerekiyor. Bu yüzden de bazı klişeleri aşmamız, aşmak için de öncelikle tartışmamız gerekir. İşte o klişelerden bazıları:

1. “Adalet Mülkün Temelidir!”

Bu söylem yargı, adalet ve hukuk tartışmalarında en çok vurgulanan, duruşma salonlarında, yargıç ve savcı odalarında asılı duran klişelerden bir tanesi. Bu söylem eğer toplumsalın bir iç sesi olarak yargıya, adalete ve hukuka adil olmaları çağrısını içeren bir talep olarak yöneltelseydi, anlamlı olurdu. Ancak Türkiye’de bu söylem yargının bizatihi bir iç sesi olarak yargıdan topluma yönelik bir toplumun yargıyı sorgulamaksızın dinlemesini talep eden bir bakış açısı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, çok tehlikeli bir söylem olduğu gibi moderniteye ait bir bakış açısı da değildir. Çünkü modernitede adalet mülkün temeli olamadığı için yargı doğdu. Eğer gerçekten adalet mülkün (devletin) temeli olsaydı, yargıya zaten ihtiyaç duyulmazdı. Devlet adamları kendi adalet mekanizmalarıyla bu işlevi pekâlâ yerine getirebilirlerdi. Modernitede devletin dışında yargıya ihtiyaç duyulduğundan ve yargı da devletin dışında doğduğundan, yargı zorunlu olarak mülkün dışından mülke bakan ve mülkün

faaliyetlerini denetleyen olmak durumundadır. Onun için devletin eylemlerini meşrulaştıran ve yargının devletin içsel bir etkinliği olarak var olmasını sağlayan bu söylemle kesinlikle toplum olarak mücadele etmemiz gerekiyor.

2. “Yargıya Güvenelim, Bırakalım Bağımsız Yargı İşini Yapsın”

Bu söylem bir yandan yargı, adalet ve hukuk meselelerini sadece yargıç ve savcıların tekeline havale eden, beri yandan yargıç ve savcılardan topluma tebliğ edilen her şeyin adalet olduğuna biz yurttaşların sorgusuz sualsiz inanmamızı buyuran bir bakış açısıdır. Buna ek olarak, bu söylem, yargılama sürecini toplumun denetiminden kaçırarak ve toplumu devre dışı bırakan bir klişedir.

3. “Siyaset Yargıya Girmemelidir!”

Türkiye’de “yargı-siyaset” ilişkisiyle “yargı artı iktidar eşittir güç” ilişkisi her dönem yargının sahipleri tarafından kasıtlı olarak birbirine karıştırılmaktadır. “Yargı-siyaset” ilişkisi bir ülkedeki tüm toplumsal ve siyasal farklılıkların yargının yeniden inşasına taşınması çabası ve faaliyetini temsil etmelidir. Somutlaştırırsak HSYK’da ve temyiz mahkemelerinde (kürdün türk, gayrimüslimin müslüman, alevinin sünni, kadının erkek) kadar temsil edilme hakkının verilmesidir. “Yargı artı iktidar eşittir güç” ilişkisi ise sadece bir grubun yargının inşasına taşınma çabası, bir grubun inşa ettiği yargının da sadece bu gruba hizmet etmesi, dolayısıyla toplumdaki diğer grupların aleyhine kararlar vermesidir. “Yargı artı iktidar eşittir güç” denklemi çok tehlikeli ve kirli bir denklemdir. “Yargı-siyaset” ilişkisi ise bu kirliliği ve tehlikeyi önlemenin başat yoludur. Yargının siyasetle ilişkisi her daim canlı olmalı, ancak “iktidar” ya da “güç” ile yargının ilişkisi olmamalıdır. Oysa ki Türkiye’de bu süreç geçmişte olduğu gibi bugün de aksi yönde işlemektedir. Yani Türkiye’de yargı daima siyasetten bağımsız, “iktidar” ya da “güç”e bağımlı olmuştur. Geçmiş de dahil bugün yaşadığımız süreç tam da budur.

4. “Kurunun Yanında Yaş Da Yanmış Olabilir”

Toplumsal ve siyasal dönüşümlerin yargı eliyle gerçekleştirildiği dönemlerde –ki toplumsal ve siyasal tarihimiz bu örneklerle doludur– çok sanıklı davalarda bazı sanıklar için verilen ağır mah-

kumiyet kararlarının haksız olduğu, toplumun tüm kesimlerince, hatta o dönemde bu yargılamaları destekleyenler tarafından bile çoğunlukla kabul edilir. Bu tür zamanlarda “kurunun yanında yaş da yanmış olabilir”, yargıya sahip olanlarca ve o yargılamaları savunanlarca sıkça başvurulmuş bir söylemdir. Bu söylem aynı zamanda, yargının yarattığı mağduriyetleri meşru gören ve toplumdan da bunu bir kader olarak algılamasını talep eden bir klişedir. Bu klişenin en son örneğini “Balyoz Davası” sürecinde yaşamış bulunmaktayız. Suçun ve cezanın bireyselliği, ceza yargılamasının bireyselliği, insancılığı ve demokratlığı üzerine kurulu demokratik bir ceza hukuku ve yargılamasında kesinlikle yeri olmayan bu söylemin de yargı kültürümüzü biçimlendiren temel söylemlerden biri olduğu söylenebilir. Oysa ki bu anlayışın demokratik bir yargı kültürünü üretmesi imkansızdır. Bu söylem ancak şu gibi alanlarda geçerli olabilir: Bir grubun başka bir gruba savaş açması, iki köyün topyekûn çatışması, iki aşiretin çatışması vs. Bu söylemin dile getirildiği bir alanda artık bir mahkemenin ve demokratik ceza yargılamasından söz etmek olanaksızdır.

Bu klişelerle hesaplaştıktan sonra ikinci olarak yapılması gereken, yargı, adalet ve hukuk meselelerini yalnızca yargıçlara, savcılara ve hukukçulara tevdi etme ya da sadece onlar aracı kılınarak yapılan konuşma ve tartışma geleneğine karşı çıkmak; kurgulandığından bu yana, her daim “iktidar”ların emirleriyle iş yapan, “iktidar”ların politik gözlemlerini takip eden ve o politik gözlemler çerçevesinde işlevselleşen bir araç olan ve halen de bu özelliğini koruyan yargı denilen aygıtı politik mücadelenin ana konusu olarak ele almaya yoğun bir şekilde devam etmektir. Bu politik mücadelenin içerisinde yer almak tüm yurttaşlar için çok önemli bir siyasi görevdir. Foucault’nun ifadesiyle:

“Bizim gibi toplumlarda gerçek siyasi görev, hem tarafsız hem de bağımsız gibi görünen kurumların işleyişlerini eleştirmekmiş gibi geliyor bana; bu kurumları her zaman bunlar üzerinden gizliden gizliye uygulanmış olan siyasi şiddetin maskesini düşürecek şekilde, bunlara karşı kavga ve-rilebilsin diye eleştirmek ve bunlara saldırmaktır siyasi görev.”⁹

9 Michel Foucault-Noam Chomsky, *İnsan Doğası İktidara Karşı Adalet*, BGST Yayınları, İstanbul, 2005, s. 44.

Bu nedenle de bütün toplumun ve siyasetin daha yoğun ve daha derinliğine bu tartışmalara yön verecek girişimlerde bulunması ve farklı uzmanlık bilgilerinin bu tartışmanın içerisine katılmasının yollarının bulunması gerekir. Ancak bu şekilde yönünü güç ve iktidara dönerek siyasetin ve toplumsal grupların sınırlarını belirleyen ve halka karşı olan bu aygıtı, sınırları toplumsal gruplar tarafından belirlenen, toplumsallaştırılan ve nihayetinde topluma ait bir yargı haline getirebiliriz.

Üçüncü olarak yapılması gereken, mesleğe adım atmalarından itibaren gündelik yaşamlarının hiçbir evresinde adaleti ve hukuksolumamış ve tecrübe etmemiş, tam aksine adaletsizliği yoğun olarak tecrübe etmiş ve yaşamış yargıçları “güç” ve “iktidar”ın bir nesnesi olmaktan çıkarmak, gerçek adalet ve hakkaniyeti tecrübe etmelerini sağlamaktır. Her daim yargıçları birer nesneye dönüştüren temel şey, gücü ele geçiren grubun dikta merkezi haline gelen HSYK’dır. (Bugün HSYK ortada hiçbir sebep olmaksızın hiçbir gerekçe göstermeksizin herhangi bir yargıcı canı istediği bir anda, bulunduğu yerden alıp başka bir yere atamaktadır, terfisini geciktirebilmekte ya da terfi ettirmemektedir.) Bugünkü HSYK’nın selefi bunları altı ayda bir yapıyordu, şimdiki ise her gün yapıyor. HSYK’nın gündelik terörü yüzünden başına her an bir şey gelebilir kaygısı altında bulunan bir mesleğin bağımsız ya da tarafsız olma şansı olmadığı gibi, toplumun hak, adalet ve hukuk taleplerini karşılaması da beklenemez.

Son olarak yapılması gereken, kanımca en önemli şey ise yargının ana karargah yapıları olan ve sadece kendi yandaşlarını yargının tüm olanaklarından yararlandıran ve kendinden olmayanları mağdur eden HSYK başta olmak üzere, Yargıtay ve Danıştay ile Anayasa Mahkemesi’nin lağvedilmesidir. Bu işlemten sonra yapılacak olan, toplumun bütün siyasal gruplarını kendi farklılıkları ile birlikte içerisine alan yeni bir “Kurucu Meclis” tarafından oluşturulacak demokratik bir Anayasa’da yeni bir Yargı Kurulu’nun inşaedilmesi ve Yargıtay, Danıştay ve Anayasa Mahkemesi yerine az sayıda üyeden oluşan ve sadece içtihat görevini yerine getirecek bir “Yüksek Mahkeme”nin oluşturulmasıdır.

Mevcut haliyle Devlet’in içinden bir Devlet birimi olarak doğan “yargı”; Türk-Kürt, Müslim-Gayrimüslim, Sünni-Alevi, Dindar-

Ateist, Kadın-Erkek vs. gibi farklı grupların bir toplumsal sözleşmesi ve rızasıyla Devlet'in dışında konumlanan sivil bir alanda yeniden inşa edilmediği sürece mevcut yargının üreteceği bir tek şey vardır: O da Adaletsizliktir.

Yargı ve adalet ilişkisinde son sözümü Akif Kurtuluş'un *Ukde*'sindeki Sulh Ceza Hakimi Cavidan Hanım'a bırakıyorum: "Devlet, kendisi namına hüküm vermemiz için bir kürsü ve cübbe vermiş, 'Sizin işiniz yargılamak', demişti. Adaleti sağlamak değildi maksat, hüküm vermektir. Verdiğimiz hüküm, adaletin kendisiydi nasıl olsa."¹⁰ O halde, yurttaşlar olarak bize düşen asıl ödev bir yargının inşası için mücadele etmek kadar, insanlar olarak ilişkilerimizi ve değerlerimizi olabildiğince hukuksal yargının hükmüne havale etmekten kaçınmak ve bunları yargı alanının dışında yaratmanın ve tutmanın yollarını aramaktır.

10 Akif Kurtuluş, *Ukde*, İletişim Yayınları, Ankara, 2014, s. 44.

Katkıda Bulunanlar

Devrim Sezer: İzmir Ekonomi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesi. ODTÜ Ekonomi Bölümü'nde lisans, Siyaset Bilimi Bölümü'nde yüksek lisans öğrenimi gördü. Siyaset teorisi yüksek lisansını London School of Economics'te, doktorasını ise Carleton Üniversitesi'nde tamamladı. Makaleleri *History of Political Thought*, *History of European Ideas* ve *Toplum ve Bilim* dergilerinde ve çeşitli derleme kitaplarda yer aldı. Kitap eleştirisi/tartışma/çeviri alanındaki çalışmaları *Virgöl*, *Birikim* ve *Baykuş* dergilerinde yayımlandı. *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan: Symbolae In Honorem* armağan kitabının editörlüğünü (Adile Arslan ile) yaptı (İletişim Yayınları, 2008). Siyasal düşünce tarihi; modern ve çağdaş siyaset felsefesinde özgürlük, yurttaşlık, demokrasi, cumhuriyetçilik ve kozmopolitizm tartışmaları; edebiyat ve siyasal düşünce; hermeneutik ve eleştirel teori temel ilgi alanlarıdır.

Hakan Çörekçioğlu: 1970 doğumlu. Lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. DAAD'nin doktora ve post-doktora burslarıyla Hamburg Üniversitesi'nde araştırma ve incelemelerde bulundu. Çalışma alanları Rönesans kültürü, Kant ve Alman İdealizmi, politika felsefesi, edebiyat ve felsefe ilişkisidir. *Rönesans'ın Doğası*, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, *Modernite ve Ütopya* adlı kitaplarının yanı sıra, çeşitli bilimsel dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır. Halen Dokuz Eylül Üniversitesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde öğretim üyesidir.

Kemal Şahin: Kürt Yazar Mehmed Uzun'un söyleryle, "Kürtçenin en eski lehçesi olan ve Zerdüşt'ün diline en yakın lehçe olduğu söylenen Zazaca"nın konuşulduğu Ekrag Köyü'nde 1968 yılında dünyaya gözlerini açar. Doğal seyrinde akan yaşamı, "ilkokul" ile tanışınca dumura uğrar. Meğer, doğa ile uyumlu yaşamı ve dili yokmuş ... sanalmış ... dahası ayıplıymış... Bir insan olarak var olmanın temel ölçütü resmi yaşam ve dili olan Türkçe imiş... "Kendinden utandırılan" bir çocuk olarak, resmi yaşama adapte olmak ve onun dilini öğrenmek için var

gücüyle çalışır. Zamanla doğal yaşamı eksildikçe, resmi yaşamı çoğalır. 1988 yılında Ankara Hukuk Mektebi'ne girer. Ancak "hukuk" ve "yargı" ile tanışmaları 1 yıl sonra gerçekleşir. Yani, babası "terör"den (PKK'ya yardım ve yataklık etmek) yargının zulmasına alındığında... Bu olay bir kırılma olur. Resmi yaşamın kendisine "kazandırdıkları"ndan kurtulmak ve doğal yaşamına dönmek için mücadele kararı alır. Yıllar sonra kendisini, Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde sömürge halkının bir mensubu olarak bulur. Hukuk Mektebi'nden mezun olur olmaz, şansının da yaver gitmesiyle yargıç adaylığını kazanır. 1995 yılında Burdur'da yargıçlığa adım atar. 2006 yılından itibaren, hukuk, yargı, adalet, yargı-toplum-siyaset ilişkisi üzerine *Radikal İki* başta olmak üzere çeşitli gazete ve dergilerde makaleleri yayınlanır. Ağustos 2006'da *Radikal İki*'de yayınlanan "Hizayaaaaa Geeeeellll!" başlıklı yazısı nedeniyle soruşturma geçirir. 2009 yılında kurulan Demokrat Yargı Derneği'nin kurucuları arasında yer alır. Demokrat Yargı'dan ayrıldığı Ocak 2015'e kadar derneğin genel sekreteri olarak görev yapar. 2013'te yayınlanan "Türkiye'de Yargı Yoktur" kitabının yazarlarından biridir.

Mehmet Ali Sarı: 1974 yılında doğdu. Atatürk Üniversitesi Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü'nde lisans, Pamukkale Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde *Bilim'de Tümevarım Sorunu* başlıklı tez ile doktora derecesini aldı. 2013 yılından itibaren Pamukkale Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doçent olarak çalışmaktadır. İlgi alanları en temelde epistemoloji ve bilim felsefesi olmakla birlikte tarih felsefesi, hermeneutik, sosyal bilimlerin epistemolojisi, doğa felsefesi ve bilim tarihi konularında da çeşitli dergilerde birtakım çalışmaları bulunmaktadır.

Metin Bal: 1975 Elbistan doğumludur. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki lisans eğitimini 1997'de tamamladıktan sonra, 2002'de ODTÜ Felsefe Bölümü'nden *Kant's Dichotomous Philosophy In The Critique of The Power of Judgment* başlıklı teziyle yüksek lisans, 2008'de Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden *Martin Heidegger'in Sanat Anlayışında Varlık, Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki* başlıklı teziyle doktora derecelerini aldı. Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmekte olan Bal'ın temel ilgi alanları estetik ve sanat felsefesi, varlık felsefesi, varoluşçuluk, yirminci yüzyıl felsefesi ve çağdaş felsefedir.

Murat Satıcı: 1978'de doğdu. Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans, Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı. Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden *Kant'ın Hukuk Felsefesi ve Çağdaş Hukuk Felsefesine Ethikleri* başlıklı teziyle doktora derecesi almaya hak kazandı. Halen Celal Bayar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Çalışma ve ilgi alanları hukuk felsefesi, politika felsefesi, çağdaş felsefe ve sinemadır.

R. Levent Aysever: 1956 yılında doğdu. Yüksek lisans ve doktorasını Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Halen Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır. Dil felsefesi alanında çalışmaktadır.

Uluğ Nutku: 1935 yılında Sivas'ın Zara ilçesinde dünyaya geldi. 1956'da Robert Kolej'i bitirdi. 1957-1964 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde "serbest lisans" öğrenimi gördü. Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalına kayıtlı Nutku, Felsefe Tarihi; Eski Yunan Dili ve Edebiyatı; Latin Dili ve Edebiyatı sertifikalarını aldı. 1964-65 ve 1967-69 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalında fahri asistan, 1969 yılında kadrolu asistan oldu. 1974 yılında *Yeniçağ Felsefesinde A Priori Problemi* adlı doktora çalışmasını Prof. Dr. Takiyettin Mengüşoğlu danışmanlığında tamamladı. 1978 yılında *Antropolojinin İnsan Kavramı ile Etik'in İnsanlık Kavramı Üzerine Bir Çalışma* başlıklı doçentlik tezini tamamladı. 1979 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne doçent olarak atandı. 1990 yılında Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaya devam etti. 1994 yılında profesör oldu. Aynı yıl Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne geçti ve orada felsefe bölümü kurdu. 1999 yılında kendi isteğiyle emekli oldu. 2000 yılında Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne geçti. Bölüm kadrosunun oluşturulmasını ve aynı yıl öğrenci alımını sağladı. 2002 yılında yaş haddinden emekli oldu. 2002 Nisan-2005 Şubat tarihleri arasında aynı üniversitede misafir öğretim üyesi olarak ders vermeye devam etti. 2008-2010 yılları arasında Çukurova ve Cumhuriyet Üniversiteleri Felsefe Bölümlerinde ders vermeyi sürdürdü. Makaleleri, Cumhuriyet Bilim Teknoloji, Felsefelogos gibi birçok dergide yayınlandı. İngilizce, Almanca, Fransızca ve Latince

bilen Nutku *Felsefeylemek* kavramını dilimize kazandırmakla birlikte felsefe ve güncellik üzerine çeşitli makale ve denemeler yayımlamış, “Felsefe ve Güncellik”, “Daha Güncel Felsefe”, “İnanmanın Felsefesi” vb. gibi çalışmaları ile felsefi antropoloji ile güncel meseleleri buluşturmaya gayret etmiştir. Ayrıca *İnsan Felsefesi Çalışmaları* adlı kitabıyla ve bu konuda verdiği derslerle, felsefi meselelere antropolojik bir temelde yaklaşmış ve felsefi antropoloji disiplininin Türkiye’deki akademik çalışmalar içerisinde yer almasına katkıda bulunmuştur. Uluğ Nutku, elinizdeki kitapla ilgili hazırlıklar devam ederken, 17 Kasım 2014 günü Mersin’deki evinde hayatını kaybetmiştir.

Yasin Ceylan: 1950 Suruç doğumludur. Lisans eğitimini Erzurum Atatürk Üniversitesi’nde aldı. Milli Eğitim Bakanlığı’ndan kazandığı yurtdışı bursuyla doktora eğitimini Edinburgh Üniversitesi’nde tamamlayan Ceylan; teoloji, İslam felsefesi, etik ve siyaset felsefesi konularında çalışmaktadır. İngilizce, Arapça ve Farsça bilen ve yurtiçi ve yurtdışında birçok makalesi yayınlanmış Ceylan’ın *Din ya da Politika Neden Felsefe?* ve *Theology and Tasfir in the Major Works of Fakhr al-Din* adlı kitapları bulunmaktadır. Bir dönem Bölüm Başkan Yardımcılığı görevini de yürüttüğü Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Kurtul Gülenç 1979 yılında Bursa'da doğdu. 1997 yılında girdiği Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki lisans eğitimini tamamladıktan sonra, 2005 yılında yine aynı üniversiteden yüksek lisans, 2010 yılında da Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden doktora derecelerini aldı. Ulusal ve uluslararası dergilerde çeşitli makaleleri ve çevirileri yayımlandı. Gülenç'in *Frankfurt Okulu* ve Önder Kulak ile birlikte kaleme aldığı *Marx'in Halleri: Marksist Düşüncede Diyalektik Bir Yolculuk* adlı kitaplarının yanı sıra Ahu Tunçel ile birlikte editörlüğünü yaptığı *Siyaset Felsefesi Tarihi* adlı bir çalışması da bulunmaktadır. Maltepe Üniversitesi ve Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümlerinde çalışan Gülenç, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır. Çalışma ve ilgi alanları toplum ve siyaset felsefesi, sosyal bilimler felsefesi, Marksizm, Frankfurt Okulu ve Aydınlanma felsefesidir.

Özlem Duva 1975'te doğdu. Çukurova Üniversitesi Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü'nde lisans, Cumhuriyet Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı. Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden Kant'ın Felsefi Antropolojisi ve Çağdaş Felsefeye Etkileri başlıklı teziyle doktora derecesi almaya hak kazandı. *Felsefelogos*, *Baykus*, *Posseible*, *Dialogue and Universalism*, *Doğu Batı* gibi dergilerde makaleleri yayımlandı. Halen Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Çalışma ve ilgi alanları felsefi antropoloji, Aydınlanma düşüncesi ve eleştirileri, toplumsal cinsiyet ve felsefe, politika felsefesi ve hukuk felsefesidir.

Kurtul Gülenç ve Özlem Duva'nın hazırladığı **Yargıya Felsefeyle Bakmak** yargı kavramını, onun hukuksal statüsünü ve bu statünün belirli bir biçimde konumlandırılmasından kaynaklanan teorik ve pratik sorunları enine boyuna tartışmaya açan bir çalışmadır.

Yargı ve yargı yetisi kavramlarının, insan, din, dil, bilgi, etik, politika, estetik, hukuk gibi felsefenin farklı disiplinleri ve problemlerinden yola çıkarak ele alındığı ve tüm boyutlarıyla tartışıldığı çalışmada sırasıyla Uluğ Nutku, Yasin Ceylan, R. Levent Aysever, Mehmet Ali Sarı, Devrim Sezer, Hakan Çörekçioğlu, Metin Bal, Murat Satıcı ve Kemal Şahin'in yazıları yer alıyor.



ISBN 978-975-08-3543-8



28 TL

KDV'den
muaf.



**Ekranı Kapat,
Kitabı Aç!**

<https://ailesaati.kocsisitem.com.tr>