

HAKİKAT VE ERDEM ARAYIŞINDA YAKLAŞIMLAR

EDİTÖR

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül TANRIVERDİ

DOÇ. DR. IŞIL SAVAŞER

DR. TUĞÇE ESER

DR. ÖĞR. ÜYESİ VOLKAN KILIÇ

DENİZ BERK ALBAYRAK

EBRU ERBUDAK

ISBN: 978-625-5753-65-6

ANKARA -2026

**HAKİKAT VE ERDEM ARAYIŞINDA
YENİ FELSEFİ YAKLAŞIMLAR**

EDİTÖR

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül TANRIVERDİ

ORCID ID: 0000-0002-5046-4618

YAZARLAR

Doç. Dr. Işıl SAVAŞER¹

Dr. Tuğçe ESER²

Dr. Öğr. Üyesi Volkan KILIÇ³

Deniz BERK ALBAYRAK⁴

Ebru ERBUDAK⁵

¹Gebze Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü,
Kocaeli, Türkiye
isilsavaser@hotmail.com
ORCID ID: 0000-0002-9421-3861

²Ankara, Türkiye
dr.tugce.eser@outlook.com
ORCID ID: 0000-0001-8835-6455

³Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Batı
Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Hatay, Türkiye
vkilic@mku.edu.tr
ORCID ID: 0000-0001-8961-5519

⁴İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimleri Fakültesi,
Felsefe Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, İzmir, Türkiye
berkdeniz0690@gmail.com
ORCID ID: 0000-0001-6176-2920

⁵**erbudakebru@hotmail.com**
ORCID ID: 0009-0006-2332-6566

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.18754407>



Copyright © 2026 by UBAK publishing house
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed or
transmitted in any form or by
any means, including photocopying, recording or other electronic or mechanical
methods, without the prior written permission of the publisher, except in the case of
brief quotations embodied in critical reviews and certain other noncommercial uses
permitted by copyright law. UBAK International Academy of Sciences Association
Publishing House®
(The Licence Number of Publicator: 2018/42945)

E mail: ubakyayinevi@gmail.com

www.ubakyayinevi.org

It is responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules.
UBAK Publishing House – 2026©

ISBN: 978-625-5753-65-6

February / 2026

Ankara / Turkey

ÖNSÖZ

Bu çalışma hem felsefe alanından hem de farklı disiplinlerden yazarların anlam arayışına yönelik epistemolojik ilgileri neticesinde oluşturulmuş olup farklı yaklaşımlar felsefi düzlemde tartışılmaktadır. Birinci bölümde Ebru ERBUDAK'ın “*Etik Bir Temelde Refahın İnşası: İskoç Aydınlanması ve Adam Smith'in Bütüncül Sosyal Felsefesi*” isimli çalışması yer almaktadır. Çalışmada Adam Smith'in perspektifiyle felsefi bir tartışma yapılmaktadır. Smith'in refah anlayışı bireysel özgürlük ile toplumsal sorumluluk arasında kurulan hassas bir denge olarak yorumlanmaktadır. Smith'in mirası, etik temelli bir piyasa düzeninin hem ekonomik verimlilik hem de sosyal adalet için zorunlu olduğu öne çıkmaktadır. Konuyu yedi ayrı başlık altında ele almış olup Adam Smith'in günümüz dünyasına etkisinin hakkaniyet ve erdem duygularıyla ayakta kalınabileceğine yönelik görüşü öne çıkmaktadır.

İkinci bölümde Deniz Berk ALBAYRAK'ın, “*Immanuel Kant ve Arthur Schopenhauer Felsefesinde Zaman, Mekân ve Nedensellik*” isimli çalışması bulunmaktadır. Yazar her iki Filozof arasında kıyaslama yapmaktadır. Her iki filozofun da dış dünyanın özne tarafından kurulan bir yapı olduğunu ve zaman, mekân, nedensellik gibi kavramların zihinde a priori bulunduğunu belirtmektedir. Kant, nedenselliği özne ile nesne arasındaki bilgi edinme koşulu olarak görürken; Schopenhauer, nedenselliği yalnızca nesnelere arasındaki ilişki olarak ele alır; özne-nesne ilişkisine taşımaz. Schopenhauer, Kant'ın “kendinde şey”i bilinemez kılmasını eleştirir ve onu “isteme” ile yeniden yorumlamaktadır. Kısaca bu bölümde Kant'ın fenomen-

numen ayrımı, nedensellik anlayışı ileri sürülmekte, Schopenhauer'un ise isteme ve yeterli sebep ilkesi üzerinden yeniden yorumlanmakta; böylece Kant'tan etkilenmekle birlikte ondan ayrıştığı ortaya koyulmaktadır.

Üçüncü bölümde Tuğçe ESER Kant felsefesine yönelik genel bir çerçeve çizer. Buna göre “*Kant Felsefesinde İdealizm, Empirizm Ve Rasyonalizm Eleştirisi*” isimli yazısı bulunmaktadır. Kant'ın Kopernik Devrimi, İdealizm eleştirisi, rasyonalizm eleştirisi, empirizm eleştirisi üzerine derleme yapar. Buna göre Kant'ın empirizm ve rasyonalizme yönelik perspektifi eleştirilmekte; indirgemeci yaklaşımlara karşılık Kopernik devrimi olarak adlandırılan bakış açısı önerilmektedir.

Dördüncü bölümde, Işıl Savaşer “*Modern Düşünceden Postmodern Kopuşa: Kuram, Kültür Ve Temsil*” isimli başlıklı yazısı yer almaktadır. Yazar Mimarlık alanından bakış açısıyla postmodernizm olgusunu Mimarlık perspektifiyle ele almıştır. Modern görüşün akılcılık, deneycilik ve endüstri devrimi neticesinde gelişen Mimari değişmelere değinmektedir. Postmodern felsefi görüşle beraber Pop Art, Minimalizm gibi akımlar kültürü değiştirip dönüştürmektedir. Postmodernizmin, modernitenin tek boyutluluğu aştığı sanat ve kültürde özgürlüğü ve değerler sistemini ortaya koyduğu öne çıkmıştır.

Beşinci bölümde, Volkan KILIÇ'ın “*John Milton'un Areopagitica'sında Basın Özgürlüğü*” isimli bölümü yer almaktadır. Yazar Milton'u, tarihsel ve siyasal bağlamlarla, basın ve ifade özgürlüğü savunusuyla, felsefi ve teolojik temellerle, hakikat ve kamusal akılla, Milton'un etkileri ve güncelliği kısımlarıyla ele

almaktadır. Milton'un *Areopagitica*'sı, sansüre karşı bir polemik olmanın ötesinde, hakikat, vicdan ve kamusal akıl arasındaki ilişkiyi sorgulayan kalıcı bir özgürlük felsefesi ortaya koymaktadır.

Yapılan bu çalışmaların alan yazına katkı sunarak hakikat ve anlam arayışında okurlara ilham olması ümit edilmektedir.

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül TANRIVERDİ

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi

Felsefe Bölümü (13/b)

24/02/2026

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ..... 4

BÖLÜM 1

ETİK BİR TEMELDE REFAHIN İNŞASI: İSKOÇ AYDINLANMASI
VE ADAM SMİTH'İN BÜTÜNCÜL SOSYAL FELSEFESİ....(10-24)

Ebru Erbudak

BÖLÜM 2

IMMANUEL KANT ve ARTHUR SCHOPENHAUER
FELSEFESİNDE ZAMAN, MEKAN ve NEDENSELLİK.....(25-42)

Deniz BERK ALBAYRAK

BÖLÜM 3

KANT FELSEFESİNDE İDEALİZM, EMPİRİZM VE
RASYONALİZM ELEŞTİRİSİ.....(43-56)

Tuğçe ESER

BÖLÜM 4

MODERN DÜŞÜNCE DEN POSTMODERN KOPUŞA: KURAM,
KÜLTÜR VE TEMSİL.....(57-70)

Işıl SAVAŞER

BÖLÜM 5

JOHN MILTON'UN *AREOPAGITICA*'SINDA BASIN
ÖZGÜRLÜĞÜ.....(71-99)

Volkan KILIÇ

BÖLÜM 1

ETİK BİR TEMELDE REFAHIN İNŞASI: İSKOÇ AYDINLANMASI VE ADAM SMİTH'İN BÜTÜNCÜL SOSYAL FELSEFESİ

Ebru ERBUDAK

1. GİRİŞ

İskoç Aydınlanması' nın insancıl ve akılcı geleneği, modern iktisadi sistemlerin ahlaki ve felsefi temellerini anlamlandırmada bugün önemli bir referans teşkil etmektedir. Bu geleneğin en ciddi temsilcisi olan Adam Smith'in zihin dünyası, sanılanın aksine, sadece teknik bir piyasa mekanizmasından öte; insana ait duygu, düşünce ve toplumsal erdemlerin bir sentezi üzerine tesis edilmiştir. Günümüzde piyasa ekonomisi düzenine ve etik sınırlarına yönelik artan eleştiriler, Smith'in "kişisel çıkar" (*self-interest*) ile "toplumsal refah" arasındaki dengeyi nasıl tasarladığının yeniden analizini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda eldeki çalışma, Smith'in insan tabiatında var olan kendi durumunu iyileştirme isteğini ahlaki bir filtreden geçiren perspektifini ve bu eğilimin toplumsal bütünlüğe hizmet etme potansiyelini kuramsal bir derinlikle incelemektedir. Modern iktisat disiplini, genellikle rasyonel bireyin kendi çıkarını maksimize etme çabası üzerine kurulu, mekanik bir sistem olarak tasvir edilir. Bu tasvirin merkezine yerleştirilen Adam Smith, ana akım iktisat anlatılarında sıklıkla sadece "piyasa ekonomisinin babası" veya "bırakınız yapsınlar" (*laissez-faire*) öğretisinin katı bir savunucusu olarak dar bir kalıba hapsedilmiştir (Sen,

2010: 50). Oysa Smith'in iktisadi analizleri, İskoç Aydınlanması' nın etkisiyle ahlaki bir zemine oturmaktadır (Evensky, 2005: 12). İnsanın kendi refahını önceleyen çabasının, "görünmez el" sistemi ile nasıl kolektif bir zenginliğe evrildiği; *Ahlaki Duygular Kuramı* (1759) ile *Ulusların Zenginliği* (1776) eserleri arasındaki organik ve hiyerarşik bağ ekseninde incelenmektedir (Raphael, 1985: 15). Smith için ekonomik özgürlük, yalnızca bir verimlilik aracı değil; bireyi imtiyazlı sınıfların tahakkümünden kurtaran demokratik bir kaldıraç ve iş bölümünün etik bir tezahürüdür. Bu çalışma, nitel bir araştırma yöntemi benimseyerek Adam Smith'in temel eserlerinin yorumsamacı bir analizini sunmaktadır. Çalışmanın metodolojisi, Smith'in metinlerini tarihsel bağlamından koparmadan, İskoç Aydınlanması' nın parametreleri içinde yeniden okumaya dayanmaktadır. Bu doğrultuda önce Smith'i şekillendiren entelektüel çevre ve biyografik etkenler ele alınacak; ardından yazarın etik sistemi ile iktisadi kuramı arasındaki geçişkenlik kavramsal ölçüde incelenecektir. Temel kaynak olarak Smith'in kendi eserlerine başvurulacak, çağdaş yorumcuların görüşleriyle tartışma derinleştirilecektir. Sonuç olarak, Smithçi refah arayışının, bireysel özgürlüğü toplumsal sorumlulukla birleştiren bütüncül bir sosyal felsefe sunduğu ortaya konulacaktır.

2. İSKOÇ AYDINLANMASI VE ADAM SMITH'İN ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİSİ

Adam Smith'in düşünce dünyasını anlamak, onun içine doğduğu ve biçimlendiği entelektüel iklimi, yani İskoç Aydınlanması' nı analiz etmeyi gerektirir. 18. yüzyıl İskoçya'sı, rasyonalizmin ampirik

gözlemlerle harmanlandığı, sosyal bilimlerin temellerinin atıldığı önemli bir dönemdir. Smith, bu iklimde insan bilimini merkeze alan bir eğitim tedrisatından geçmiştir (Berry, 1997: 22).

2.1. Erken Dönem ve Glasgow Etkisi

Smith'in entelektüel yolculuğu, 1737 yılında Glasgow Üniversitesi'ne girmesiyle başlamıştır. Burada, "unutulmaz" olarak nitelendirdiği hocası Francis Hutcheson' dan dersler almıştır. Hutcheson' ın "en büyük mutluluğun en fazla sayıda insan için sağlanması" ilkesi ve ahlak felsefesini dini dogmalardan sıyrıp insani duygulara dayandırma uğraşısıyla, ileride kuracağı sistemin tohumlarını atmıştır (Phillipson, 2010: 45).

2.2. David Hume ve Ampirizm

Smith'in hayatındaki en belirleyici ilişki, 1750'lerin başında David Hume ile kurduğu dostluktur. Hume'un insan doğasına dair septik ve ampirik yaklaşımı, Smith'in olayları soyut kuramlardan ziyade gözlemlenebilir toplumsal olgular üzerinden okumasına temel hazırlamıştır. Hume'un "akıl, tutkuların kölesidir" savı, Smith'in *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda üzerinde duracağı duygu ve sempati odaklı ahlak sisteminin öncülü niteliğindedir (Ross, 2010: 112).

2.3. Fransa Seyahati ve İktisadi Dönüşüm

1764-1766 yılları arasında genç Buccleuch Dükü'ne özel öğretmenlik yaparak çıktığı Avrupa seyahati, Smith'in iktisadi görüşlerini derinleştirmiştir. Paris'te Voltaire ile tanışmış, Turgot ve Quesnay gibi Fizyokratlarla iktisadi sistemler üzerine tartışmıştır. Fizyokratların "serbest ticaret" ve "doğal düzen" fikirleri, Smith'in merkantilist müdahaleciliğe karşı geliştireceği fikirleri beslemiş fakat o, refahın

kaynağını sadece toprakta gören Fizyokratik bakışı yeterli görmeyip "emek" kavramını merkeze yerleştiren kendi sentezine yönelmiştir (Buchan, 2006: 88).

3. BEŞERİ DOĞANIN ANATOMİSİ: ETİK FİLTRE OLARAK "SEMPATİ"

Adam Smith'in iktisat teorisi, onun insan tabiatına dair derinlikli incelemelerinden bağımsız düşünülemez. Smith, insanı sadece akılcı ve çıkarıcı bir varlık olmakla birlikte, karmaşık duygusal tepkilere sahip ve toplumsal onay arayan bir varlık olarak tanımlar. Onun etik sisteminin temelinde, bireyin kendi sınırlarını aşarak başkalarıyla ilişki kurmasını sağlayan "sempati" sistemi yer almaktadır.

3.1. Sempati (Empati) Kavramı ve Sosyal Bağ

Ona göre ahlakın kaynağı rasyonel bir hesaplama ya da ilahi bir emir değil, insanın doğuştan sahip olduğu "sempati" kapasitesidir. Smith, sempatiyi yalnızca acıma duygusu olarak değil, "başkasının ne hissettiğini hayal ederek onun hissine ortak olma" yetisi olarak tanımlar (Smith, 1759: 13). Bu sistem, bireyin toplum içinde nasıl davranması gerektiğini belirleyen bir yol haritası işlevi görür. Sempati sayesinde insan, eylemlerinin başkaları üzerindeki tesirini duyumsar ve bu durum toplumsal barışın doğal teminatını oluşturur.

3.2. Tarafsız Gözlemci (The Impartial Spectator)

Smith'in ahlak kuramındaki en özgün kavram "Tarafsız Gözlemci" dir. Birey, bir eyleme geçmeden önce kendi vicdanında yarattığı nesnel ve hayali bir gözlemcinin teyidini arar. Bu gözlemci, bireyin kendi dar çıkarlarından sıyrılarak meselelere dışarıdan, adil bir yabancı gözüyle

bakmasını sağlar (Raphael, 2007: 34). Tarafsız gözlemci, piyasa ilişkilerinde bencilliğin ve hırsın kontrolünü sağlayan o "etik filtre" nin ta kendisidir. Bu içsel mekanizma sayesinde insan, yalnızca kendi refahını değil, bu refahın toplum tarafından "meşru ve adil" görülüp görülmeyeceğini de test eder.

3.3. Erdem, Adalet ve Toplumsal Düzen

Smith için toplumun varlığının devamı için "iyilikseverlik" istenilen bir durum olsa da "adalet" mecburi bir temeldir. İyilikseverlik olmadan bir toplum soğuk bir alışveriş düzeninde yaşayabilir, fakat adalet olmadan toplum sağlıklı bir düzende yaşayamaz ve çöker (Smith, 1759: 86). Bu çerçevede Smith, piyasa mekanizmasının ancak herkesin birbirinin yaşamına, mülkiyetine ve haklarına saygı duyduğu bir adalet düzeni içinde refah üretebileceğini savunur. Dolayısıyla insan doğası, kontrolsüz bir menfaat arayışı değil; 'görünmez bir el' ile biçimlenen ahlaki bir denge arayışıdır.

4. İKİ ESER ARASINDAKİ ORGANİK BAĞ: "DAS ADAM SMITH PROBLEM"İN REDDİ

19. yüzyılın ikinci yarısında Alman iktisatçılar tarafından öne sürülen "Das Adam Smith Problem", yazarın iki önemli eseri arasında bir tutarsızlık olduğunu iddia eder. Bu anlayışa göre Smith; *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda insanı sempati odaklı ve fedakâr bir varlık olarak ele alırken, *Ulusların Zenginliği*'nde onu bütünüyle bencil bir ekonomik aktöre indirger. Fakat çağdaş çalışmalar, bu iki eserin aslında birbirini tamamlayan tek bir sosyal felsefe düşüncesinin kesitleri olduğunu kanıtlamaktadır (Otteson, 2002: 15).

4.1. Bütüncül Yaklaşım: Etik Zemin ve İktisadi Uygulama

Smith için iktisat, ahlak felsefesinin bir alt koludur. *Ahlaki Duygular Kuramı*, insanın toplum içindeki davranışlarını kontrol eden içsel ve dışsal ahlak mekanizmalarını (sempati ve tarafsız gözlemci) açıklar. *Ulusların Zenginliği* ise bu etik filtrelerden geçmiş bireylerin, piyasa şartlarında nasıl refah ürettiğini tahlil eder. Yani ilk kitap "oyunun kurallarını" ve "oyuncunun karakterini" belirlerken, ikinci kitap "oyunun nasıl oynandığını" ve sonuçlarını yorumlar (Macfie, 1967: 72).

4.2. Kişisel Çıkar (Self-interest) vs. Bencillik (Selfishness)

Smith'in düşünesindeki en büyük kavramsal kargaşa, *self-interest* kavramının "bencillik" olarak tercüme edilmesidir. Smith için bireysel menfaat, başkalarının haklarını ihlal etmeyen, dürüstlük ve basiret (*prudence*) erdemleriyle dengelenmiş meşru bir çabadır (Smith, 1776: 22). Bencillik ise "tarafsız gözlemci" tarafından onaylanmayan hatta reddedilen toplumsal bağları koparan bir durumdur. Smith, bireyin kendi durumunu iyileştirme isteğini toplumsal ilerlemenin bir vesilesi olarak görür; fakat bu durumun kalbinde ahlak ve adalet vardır.

4.3. Karşılıklı Bağımlılık ve İş Bölümünün Etik Yüzü

Smithyen iş dağılımı bir verimlilik yönteminden ziyade, insanların birbirine olan ihtiyacının göstergesidir. "Yemeğimizi fırıncının veya kasabın yardımseverliğinden değil, kendi çıkarlarına olan bağlılıklarından bekleriz" (Smith, 1776: 25) ifadesi, bencilliğe övgü değil, özgür insanların karşılıklı rıza ve fayda temelinde kurduğu medeni iş birliğinin tanımıdır. Bu iş birliği, bireyleri kölece bir bağımlılıktan kurtarıp, onurlu bir karşılıklı bağımlılık düzeyine taşır.

5. GÖRÜNMEZ EL VE KOLEKTİF REFAHIN İNŞASI

Adam Smith'in literatüre kazandırdığı "Görünmez El" (*Invisible Hand*) metaforu, çoğunlukla piyasanın kendi kendini düzenleyen sistematik gücü olarak anlaşılmıştır. Fakat Smith'in bu kavramı kullanım şekli, eylemlerin toplumsal sonuçlara dönüştüğü o karmaşık aşamayı betimleyen sosyal ve amaçsal bir değer taşır. Görünmez el, bireyin aslında niyet etmediği bir toplumsal faydaya hizmet etmesini sağlayan bir düzenleyici ilkedir (Smith, 1776: 456).

5.1. Mekanizmanın İşleyişi: Niyetlenilmemiş Sonuçlar

Smith'e göre kişi, kendi güvenliğini ve kazancını en üst seviyeye çıkarmaya çalışırken, aslında toplumun gelirini ve genel refahını da artırmış olur. Burada önemli nokta, bireyin toplumsal faydayı hedefleyerek hareket etmesi değil, kendi meşru çıkarının peşinde koşarken toplumun bütününe hizmet eden bir mekanizmanın parçası haline gelmesidir. Görünmez el; bireysel hırsları toplumsal bir karmaşaya değil, istenilen bir düzene kavuşturan görünmez bir orkestra şefidir (Vaughn, 1987: 124)

5.2. Görünmez El' in Etik Sınırları ve Hakkaniyet

Görünmez el, toplumsal bir boşlukta ya da ahlaki bir izolasyon içinde çalışmaz. Smith, bu sistemin sadece 'tarafsız gözlemci' tarafından tasdik edilen adil bir hukuk düzeni içinde toplumsal refah üretebileceğini savunur. Eğer piyasa aktörleri adaleti ihlal ederse veya ayrıcalıklı sınıflar aracılığıyla sistemi kendi çıkarları yönünde bozarlarsa (merkantilizmde olduğu gibi), görünmez el refaha değil yozlaşmaya hizmet eder (Evensky, 2005: 182). Dolayısıyla bu güç, etik bir çerçeveye sınırları keskinleşmiş bir özgürlüğün yansımasıdır.

5.3. Refahın Yayılımı ve Kolektif Zenginlik

Smith için ulusların zenginliği, yalnızca bir azınlığın sermaye birikimi değil, en alt tabakadaki insanların dahi yaşam standartlarının yükselmesidir. Görünmez el, iş bölümü ve serbest ticaret aracılığıyla, zenginliğin toplumun kılcal damarlarına kadar nüfus etmesini sağlar. Bu süreçte refah, salt niceliksel bir artış değil; insanları karşılıklı bağımlılık amacıyla bir arada tutan, onları "dilencilik" veya "tahakküm" boyunduruğundan sıyrarak toplumsal bir ilişkiye dönüşür (Rothschild, 2001: 116).

6. EKONOMİK ÖZGÜRLÜK: BİR DEMOKRATİK KALDIRAÇ VE REFAH

Adam Smith için iktisadi özgürlük, yalnızca sermayenin rahat dolaşımı veya verimlilik artışı ile sınırlı teknik bir kavram değildir. O, serbest piyasayı insanı feodal bağlardan, lonca baskılarından ve devletin keyfi müdahalelerinden kurtaran bir özgürleşme sahası olarak tasarlamıştır. Bu bağlamda refah, bireyin kendi kaderini belirleyebilme iradesinin bir tezahürüdür.

6.1. Tahakkümden Kurtuluş ve Bireysel Özerklik

Smith'in yaşadığı dönemde merkantilist politikalar, belirli gruplara ve tekelci şirketlere (East India Company gibi) devlet eliyle imtiyazlar tanıyordu. Smith'e göre bu durum yalnızca iktisadi bir verimlilik olmaktan ziyade ahlaki bir adaletsizlikti. Serbest ticaret ve ekonomik özgürlük, "ayrıcalıklı sınıfların" tahakkümünü kırarak, sıradan insanın kendi emeği üzerinde tam tasarruf sahibi olmasının önünü açar. Bu,

bireye ekonomik özgürlük kazandırırken aynı zamanda onu politik bir özneye dönüştürür (McLean, 2006: 82).

6.2. Nicelikten Niteliğe Refah: Onurlu Bir Yaşam Standardı

Smith, *Ulusların Zenginliği*' nde refahı yalnızca altın veya gümüş birikimi olarak gören yaklaşımı sarsar. Onun refah tanımı, toplumun en alt tabakasındaki bir işçinin dahi medeni bir toplumda yaşamsal olan temel gereksinimlere (barınma, beslenme, temiz kıyafet) sahip olabilmesidir (Smith, 1776: 822). Bu niteliksel refah yaklaşımı, iktisadi kalkınmanın amacının insanın onurunu korumak ve onu yoksulluğun getirdiği katlanma ve boyun eğme kültüründen çıkarmak olduğunu vurgular.

6.3. Devletin Etik ve Sosyal Rolü: Eğitimin Önemi

Smith' in, piyasanın her sorunu çözebileceğine dair kör bir inancı yoktur. Aksine, görev dağılımının insanı zihinsel olarak köreltebileceği ve rutin iş yaşamından dolayı toplumdaki koparacağını savunur. Bu bağlamda devlete önemli bir görev ve sorumluluk yükler: Kamusal eğitim. Devlet, sadece mülkiyeti korumakla kalmamalı; bireylerin akılcı düşünebilen, gerektiğinde "tarafsız gözlemci" yetisini kullanabilen ve toplumsal yükümlülük üstlenebilen vatandaşlar olması için eğitime destek vermelidir (Fleischacker, 2004: 235).

7. MERKANTİLİST DÜZENİN ELEŞTİRİSİ: İMTİYAZLI SİSTEMDEN ÖZGÜR REFAHA

Adam Smith'in refah arayışını bir "özgürlük projesi" olarak tanımlamasının arkasında, döneminin egemen iktisadi görüşü olan Merkantilizm ile girdiği entelektüel mücadele yatmaktadır. Bu bölüm,

Smith'in etik temelli iktisadi yaklaşımının, ne tür engellere karşı bir duruş geliştirdiğini incelemektedir.

7.1. Servet Kavramının Yeniden Tanımlanması

Merkantilizm, ulusların zenginliğini devlet hazinesinde biriken altın ve gümüş miktarıyla ölçmekteydi. Smith, bu sığ anlayışı reddederek zenginliğin gerçek kaynağının toplumun emeği ve bu emek sonunda üretilen tüketilebilir mallar olduğunu savunmuştur (Smith, 1776: 429). Bu dönüşüm, refahı sarayın hazinesinden çıkarıp halkın sofrasına getiren köklü ve demokratik bir devrimdir. Smith'e göre refah, yalnızca elit bir zümrenin biriktirdiği maden değil, geniş halk kitlelerinin yaşam standartlarının yükselmesidir.

7.2. Tekelci Yapılar ve Tüketici Egemenliği

Merkantilist sistem; belirli ticari ortaklıklara ve loncalara devlet imtiyazıyla tanınan tekeller üzerine tesis edilmişti. Smith, bu yapıları toplumun genel refahını, küçük bir grubun menfaatine feda eden sistemler olarak nitelendirir. O, iktisadi sürecin nihai hedefinin üretim değil, tüketim olduğunu ifade ederek köklü bir paradigma değişikliği yapmıştır (Viner, 1927: 218). Smith'e göre her üretim kararı, nihayetinde halkın refahına hizmet etmelidir; eğer bir sistem yalnızca üreticileri destekliyorsa, o sistem ahlaken meşru değildir.

7.3. "Siyasal İktisat" tan "Sosyal Refah" a

Smith'in Merkantilizm eleştirisi, aynı zamanda devletin iktisadi rolüne dair ahlaki bir sınırlamadır. Smith'e göre, devletin gümrük duvarları ve teşvikler aracılığıyla belirli tüccarlara ayrıcalık tanınması; 'doğal özgürlük sistemini' ihlal etmekle birlikte, sermayenin en verimli

sahalardan uzaklaşmasına sebep olur. Smithyen sistemde devletten beklenen, piyasaya müdahale etmesi değil; adaleti tesis etmesi, mülkiyet haklarını güvence altına alması ve piyasanın kendiliğinden üretmediği eğitim gibi kamusal malları sağlamasıdır (Evensky, 2005: 201).

8. MODERN DÜNYADA SMİTHÇİ REFAH ARAYIŞININ GÜNCELLİĞİ

Adam Smith'in 18. yüzyılda kurumsallaştırdığı görüşler, günümüzün karmaşık küresel ekonomisinde halen yaşamsal bir referans noktasıdır. Fakat bu güncellik, Smith'in her türlü müdahaleye karşı çıkan bir 'serbest piyasa köktencisi' olmasından değil; aksine, piyasa mekanizmasını etik, hukuki ve sosyal bir perspektife oturtma uğraşından kaynaklanmaktadır.

8.1. Piyasa Aksaklıkları ve Etik Filtrelerin Zayıflaması

Modern dönemde yaşanan finansal sıkışmalar ve artan gelir adaletsizliği, genellikle Smithyen liberalizmin bir sonucu olarak gösterilse de aslında Smith'in "etik filtrelerinin" sistemden çekilmesinin bir neticesidir. Smith, "tarafsız gözlemci" kontrolünde olmayan ve yalnızca kısa vadeli hırslara dayalı bir piyasanın sürdürülemez olduğunu savunmuştur. Günümüzdeki kurumsal sosyal sorumluluk ve etik yatırım tartışmaları, aslında Smith'in *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda vurguladığı "toplumsal onay" ve "hakkaniyet" ilkelerinin modern birer tezahürüdür (Sen, 2010: 62).

8.2. Kroni Kapitalizm ve Smithyen Eleştiri

Smith'in en sert eleştirileri, devlet ile sermaye grupları arasındaki kirli ittifaklara (merkantilizm) yöneliktir. Günümüzde "kroni kapitalizm" (ahbap-çavuş kapitalizmi) olarak bilinen, belirli grupların devlet eliyle ayrıcalıklı devlet imkanlarından yararlandığı hatta kayırıldığı sistemler, Smith'in "ulusların zenginliği" vizyonu ile taban tabana terstir. Ona göre gerçek refah, yalnızca rekabetin adil olduğu ve giriş engellerinin olmadığı bir ortamda tabana yayılabilir. Bu noktada Smith, piyasa gücünün tekelleşmesine karşı çıkan devrimci bir sestir (Stiglitz, 2012: 145).

8.3. Ticari Toplumun Erdemleri ve Riskleri

Smith, ticari toplumun insanları daha dürüst, güvenilir ve dakik kıldığını (çünkü itibarın ticari bir değeri vardır) gözlemlemiştir. Fakat o, aynı zamanda bu sistemin kişiyi mekanik bir dişliye dönüştürme riskine karşı uyarılarda bulunmuştur. Günümüzde insani kalkınma olarak bilinen ve refahı sadece Gayrisafi Yurt İçi Hasıla (GSYH) artışından ziyade, insanların yetkinliklerinin gelişimi olarak gören anlayış; köklerini Smith'in eğitime ve bireysel onura verdiği değerden almaktadır (Nussbaum, 2011: 34).

9. SONUÇ

Adam Smith'in fikri dünyası üzerine yapılan bu çalışma, onun yalnızca modern iktisadın teknik kurucusu değil, aynı zamanda derinlikli bir ahlak filozofu ve sosyal teorisyen olduğunu da göstermektedir. Smith'in "refah arayışı" olarak kavramsallaştırdığı süreç, ahlaki bir temelden yoksun, kör bir zenginleşme çabası değil; bireysel özgürlük

ile toplumsal sorumlulukların hassas bir dengesidir. Çalışmanın temel bulgularından ilki, Smith'in insan doğasına yaklaşımıdır. Smith için insan, kendi menfaatini önceleyen bir varlık olsa da bu arzu "sempati" ve "tarafsız gözlemci" mekanizmalarıyla her an kontrol altındadır. Dolayısıyla Smithyen düşüncede piyasa, ahlaki bir yalıtılmışlık içinde değil; insanın vicdanı ve toplumun adalet duygusuyla çevrelenmiş bir ekosistem içinde yürümektedir. İkinci olarak, 'Das Adam Smith Problem' olarak literatüre geçen ikilem, yazarın iki temel eseri arasındaki organik bağ anlaşıldığında hükmünü yitirmektedir. *Ahlaki Duygular Kuramı, Ulusların Zenginliği*' nde tanımlanan ekonomik faaliyetlerin ahlaki anayasasıdır. Nihayetinde elde edilen sonuçlar göstermektedir ki; Smithçi refah yaklaşımı, piyasayı ayrıcalıklı sınıfların lehine işleyen devlet müdahalelerinden arındırarak, bireyin ekonomik alanda kendi kaderine yön vermesini sağlayan demokratik bir kaldıraçtır. Bu sistemde iktisadi özgürlük, yalnızca verimliliğin değil, aynı zamanda insan onurunun ve sosyal adaletin bir gereğidir. Günümüz dünyasında yaşanan ekonomik krizler ve ahlaki yozlaşmalar, Smith'in düşünsel mirasına geri dönmeyi ve refah arayışını yeniden etik bir temele oturtmayı zorunlu kılmaktadır. Smith'in bıraktığı en büyük miras, özgür bir piyasanın sadece 'hakkaniyet' ve 'erdem' ile ayakta kalabileceği gerçeğidir.

KAYNAKÇA

- Berry, C. J. (1997). *Social Theory of the Scottish Enlightenment*.
Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Buchan, J. (2006). *Adam Smith: The Enlightened Self*. London:
Atlantic Books.
- Evensky, J. (2005). *Adam Smith's Moral Philosophy: A Historical and
Contemporary Perspective on Markets, Law, Ethics, and
Customs*. New York: Cambridge University Press.
- Fleischacker, S. (2004). *On Adam Smith's Wealth of Nations: A
Philosophical Companion*. Princeton: Princeton University
Press.
- Griswold, C. L. (1999). *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Macfie, A. L. (1967). *The Individual in Society: Papers on Adam Smith*.
London: George Allen & Unwin.
- McLean, I. (2006). *Adam Smith, Radical and Influencer*. London:
Prospect Books.
- Nussbaum, M. C. (2011). *Creating Capabilities: The Human
Development Approach*. Cambridge, MA: Harvard University
Press.
- Otteson, J. R. (2002). *Adam Smith's Marketplace of Life*. Cambridge:
Cambridge University Press.
- Phillipson, N. (2010). *Adam Smith: An Enlightened Life*. New York:
Yale University Press.
- Raphael, D. D. (1985). *Adam Smith*. Oxford: Oxford University Press.

- Raphael, D. D. (2007). *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, I. S. (2010). *The Life of Adam Smith*. Oxford: Oxford University Press.
- Rothschild, E. (2001). *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. New York: Oxford University Press.
- Sen, A. (2010). "Adam Smith and the Contemporary World". *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, 3(1), 50-67.
- Smith, A. (1759). *The Theory of Moral Sentiments*. London: A. Millar.
- Smith, A. (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London: Strahan & Cadell.
- Stiglitz, J. E. (2012). *The Price of Inequality*. New York: W. W. Norton & Company.
- Vaughn, K. I. (1987). "Invisible Hand". *The New Palgrave: A Dictionary of Economics içinde*. London: Macmillan.
- Werhane, P. H. (1991). *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Viner, J. (1927). "Adam Smith and Laissez Faire". *Journal of Political Economy*, 35(2), 198-232.

BÖLÜM 2

IMMANUEL KANT ve ARTHUR SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE ZAMAN, MEKAN ve NEDENSELLİK Deniz BERK ALBAYRAK

GİRİŞ

Immanuel Kant'tan önce bilgi; dış dünyadan bağımsız sadece salt akıl temelli olarak *rasyonalistler* tarafından; dış dünyanın kendisinden hareketle *empiristler* tarafından ve bilgi edinme konusunda şüpheler ileri süren *kuşkucular* tarafından ele alınmaktadır. Kant bu öğretileri eleştirirken, özellikle David Hume tarafından dile getirilen bilgide *kuşkucu* anlayışı aşmayı amaç edinmektedir. Bu nedenle bilginin *sınırı, kaynağı, yöntemi* gibi tartışmalı konuları ele alarak, hem rasyonalist ve empirist hem de kuşkucu anlayışlardan farklı olarak bir bilgi anlayışı ortaya koymaya çalışmaktadır.

Felsefe tarihine yönelik Kant'ın ortaya koyduğu bu eleştiri, sadece kendisinin değil; aynı zamanda ondan sonraki felsefi geleneğin de odak noktası olmaktadır. Kant'tan sonra, onun felsefesiyle hesaplaşmadan felsefe yapmak mümkün değildir. Bu hesaplaşmanın en açık görüldüğü felsefi öğreti ise, Arthur Schopenhauer'a aittir. Kant'ı doğru anlayan tek kişinin kendisi olduğunu vurgulayan, Schopenhauer, Kant'tan etkilenmiş olmakla birlikte, aynı zamanda Kant felsefesi ile büyük bir hesaplaşma içindedir.

Kant'ın felsefi öğretisinin temeli, *fenomen ve numen ayrımına* dayanmaktadır. Görünümler alanı olan *fenomen alan* (Erscheinung), bilginin konusudur. *Numenal alanın* bilgisinden söz etmek mümkün değildir. Çünkü *numen*, bir *kendinde şeydir*. *Kendinde şey* (Ding an sich) ise, bize olduğu gibi görünmez.

Schopenhauer'a göre Kant, *kendinde şey* ve *tezahürler*– yani *numen* ve *fenomen*- arasında yaptığı ayrım ile kendinden önceki öğretileri hem derinlik hem de basirette aşmış olduğu için önemli bir yere sahiptir. Kant ile artık duyulara yönelenin, dünyanın hakiki varlığı değil; evrendeki oluş ve dönüşümden başka bir şey olmadığı açıkça görülmektedir.

Schopenhauer'a göre, Kant'ın felsefesinin bu sonuçları oldukça değerli olmakla birlikte; *kendinde şey* ile ilgili vardığı nokta hatalıdır. Bu hata Kant'ın *kendinde şeyi* bilinmezliğe hapsetmesine sebep olmuştur.

Bu noktada Schopenhauer *kendinde şeyin* bilinemeyen bir alan olmadığını ortaya koymak için, büyük bir gayret göstermektedir. Bu çalışma, Schopenhauer'un çabasının temellerini anlamak adına, Kant ve Schopenhauer'da *zaman* (Zeit), *mekan* (Raum) ve *nedensellik* (Kausalität) kavramlarını yeniden ele almayı amaçlamaktadır.

Immanuel Kant'ın Felsefesinde Zaman, Mekan ve Nedensellik

Immanuel Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bilmemizin sınırlarını araştırmaya götüren David Hume'un şüpheciliğidir.

Hume, insanın şeyler arasındaki nedensel bağlantıları bilebileceğini reddetmektedir. Çünkü aralarında nedensel bir bağlantı bulunduğu iddia edilen iki fenomen; bu ikisi nedenli çok parçaya bölünürse bölünürler, her defasında birbirlerinden tamamen farklı iki fenomen olarak kalacaklardır (Hume, 2016: 44). Hume'un *nedensellik* ile ilgili bu düşünceleri Kant'ı, kendi deyimiyle söylersek, dogmatik bir uykudan uyandırmıştır. Hume, kendisine kadar sorulmamış bir soruyu sorarak, insanın bilme yetisinin kendisinden önce kabul edilmiş olandan farklı bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymuştur (Kant, 1993: 45).

Bununla birlikte, Kant, Hume dahil, kendisinden önceki tüm öğretileri metafizik yapmakla suçlamaktadır. Bu doğrultuda ileri sürdüğü bilgi felsefesiyle insan bilgisini sağlam bir temel üzerine oturttüğünü ifade etmektedir (Kant, 1993: 17-18).

Kant'a göre ne rasyonalist öğretinin kabul ettiği gibi, fenomenlerden bağımsız bir bilgiye ulaşmak mümkündür; ne de empirist geleneğin savunduğu gibi bilginin tek ve yegane kaynağı duyulardır. Kant'a göre; içeriksiz kategoriler boş, kategorisi olmayan görüler de kördür (Kant, 1993:120).

Buradan hareketle Kant, *tasarımı, fenomeni kendinde şeyden ayırmaktadır*. Bilgiye konu edilen *kendinde şey* değil; *tasarımdır* yani *fenomendir*. *Kendinde şey* yapısı gereği, olduğu gibi görünmezken ya da bir başka deyişle, bilme sınırının dışında kalırken; fenomen bu sınırın içindedir. Kant; *fenomenler* yani *nesnelere* ile *özne* arasında daima *zihnin* (Erscheinung) var olduğunu ve bu nedenle nesnelere bizatihi kendiliklerinde idrak edilemeyecekleri için, *kendinde şeyden* farklı olduklarını ifade etmektedir (Kant, 1993: 25-26).

Nesne ile özne arasında daima zihnin var olması; bilginin ne sadece akılla ne de sadece duyularla ilgili olduğunu gösterir. Ona göre bilgi deneyle başlar, ancak sadece deneyden oluşmaz. Bu noktada *akıl*, bilgi edinmede pasif olmadığı için, sadece deneyden gelen veriye boyun eğmez (Kant, 1993: 38- 39). O halde Kant’a göre *Fizik* de sadece deneyle oluşmaz; aklın kendisini doğaya yerleştirmesiyle, yani deneyden gelen veri üzerinde çalışmasıyla oluşur. Burada, Kant’a kadar hakim olan, bilginin nesneye uygun olduğu görüşü, başka bir ifadeyle kavramların *a priori* olarak nesnede kurulabileceği anlayışı tamamen reddedilmektedir (Kant, 1993: 46).

Kant, bilginin nesneye değil; nesnenin bilgiye uygunluğunu kabul ederek; *zaman*, *mekan* ve *nedensellik* gibi nesnede bulunduğu düşünülen bu kavramların, aslında *a priori* olarak insan zihninde bulunduğunu ve öznenin de bu kavramlar sayesinde nesnenin bilgisine ulaşabileceğini savunmaktadır (Kant, 1993: 100-101).

Dolayısıyla Kant’ta deney, kurulan bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Nesnelere gelince, yalnızca us yoluyla ve dahası zorunlu olarak düşünülüyor oldukları ama (en azından usun onları düşündüğü yolda) deneyimde verilmedikleri sürece, onları düşünme girişimi (çünkü gene de düşünülmelerine olanak vermelidirler) buna göre yeni düşünme yöntemi olarak varsaydığımız şey için, eşdeyişle, şeylere ilişkin olarak ancak onlara kendi koyduklarımızı *a priori* biliriz yolundaki yaklaşım için bulunmaz bir denek taşı olacaktır” (Kant, 1993: 25).

Kant'a göre bilgi, *a priori* ve *a posteriori* olarak ikiye ayrılmaktadır. *A priori* bilgiyi olanaklı kılan *saf kategori* ve *saf görü*dür (Anschauung) (Heimsoeth, 2019: 69). *Saf kategori* nesnelere düşünülmesinin bir formudur. *Saf görüyü a priori* bir bilgi olarak da adlandıran Kant'a göre; *görünün* elde edilmesini sağlayan form *saf görü*dür; yani *görü*, şeylerle bağlantısında özünde ortaya çıkan şeydir.

Bu noktada Kant iki tür *görü*den bahseder: *Empirik görü* (duyum kökenli *görü*) ve *saf görü* (duyumdan hiçbir şey gelmeyen *görü*). *Saf görünün*, *empirik görüyü* olanaklı kıldığına işaret eden Kant için *kategori*leri duyulur, *görü*leri de kavranılır kılmak gerekmektedir (Kant, 1993: 38- 44). *Görü* de *kategoriye* bir nesne eklemek, *görü*yü *kategori*nin altına eklemek demektir. Böylece Kant'ta *görü* ve *kategori*ler tüm bilginin temelini oluşturmaktadır. Öyle ki ne *kategori*ler belli bir yolda onlara karşılık düşen *görü* olmaksızın, ne de *görü* *kategori*ler olmaksızın bir bilgi verebilir (Kant, 1993: 119-124).

Saf görüler ya da *kategori*ler *a priori* olanaklıdır ve düşünce- nin kendiliğindenliği üzerine dayanmaktadırlar. Kant'a göre tüm *görü*- ler duyuşsal olarak etkilenimlere; *kategori*ler ise işlevlere bağlıdır:

“Duyarlığımızın salt bir değişkesi (olan bir şey) ile kendi dışımızda hiçbir yerde karşılaşmadığı için, nesnelere, görüngeler olarak, öyle bir nesne oluştururlar ki yalnızca bizdedir. Şimdi, tüm bu görüngelerin ve dolayısıyla kendileri ile ilgilenebildiğimiz tüm nesnelere toplu olarak bende oldukları, benim özdeş “kendi”nin belirlenimleri oldukları düşüncesi zorunlu olarak bunların bir ve aynı tam algıda tam bir birliklerinin olduğunu anlatır” (Kant, 1993: 97).

Nesneler bize duyusallık aracılığıyla verilmektedir. Bu noktada önemli olan iki kategori vardır: Bunlardan ilki *mekan*, ikincisi ise *zaman* kategorisidir. *Mekan* ve *zaman*, nesnenin verilmesini sağlamaktadır. Ve bu yeti de bize *görüleri* sağlamaktadır. Kant bunu *Saf Aklın Eleştirisin*'de şu sözlerle ifade etmektedir:

“Uzay ve zaman ve bunların tüm bölümleri sezgiseldir ve öyleyse içlerinde kapsadıkları çoklu ile tekil tasarımlardır, bu yüzden bir ve aynı bilincin birçok tasarımda kapanmasını sağlayan yalın kavramlar değildir; tersine, onlar yoluyla birçok tasarım tek bir tasarımda, dolayısıyla tasarımın bilincinde ve bu yüzden bileşik olarak kapsanır” (Kant,1993: 100).

O halde *empirik görüde* temsil edilen hiçbir şey *zaman* ve *mekandan* bağımsız olarak düşünülemez. Çünkü daha önce de dile getirdiğimiz gibi, *saf görü empirik görünün* koşuludur ve *zaman* ile *mekan* içinde yer alma, *saf görünün*ün iki formudur. Dolayısıyla Kant, *zaman* ve *mekanda* varolan nesnelerin birbirinden ayrı fenomenler olduğunu kabul etmekle birlikte; aralarında bir ilişkinin söz konusu olduğunu da ifade etmektedir: “Olan (*olmaya başlayan*) her şey bir kurala göre arından geldiği bir şeyi öngerektirir” (Kant, 1993: 133).

Kant'a göre deneyim koşullarını belirleyen ve fenomenlerin temsillerini biçimlendiren *a priori* formlardan bir diğeri, *zaman* ve *mekanla* bağlantılı olan *nedensellik*dir.

Nedensellik, Kant'a göre nesnede var olan bir şey ya da nesnenin bir niteliği değildir. *Nedensellik*, *zaman* ve *mekanda* bulunan şeylerin birbirleri ile olan sebep sonuç ilişkisinin temeli ve öznenin zihninde

bulunan *a priori* bir kavramdır. O halde bilgi, *zaman* ve *mekanda* olanların arasındaki *neden ve sonuç ilişkisinde*dir (Kant, 1993: 133- 139).

Kant *görü ve kategorinin sentetik birliğinin yargı* (Entscheid) aracılığıyla kurulduğunu ifade etmektedir (Kant, 1993: 120). Kant, *yargı* için bir nesnenin dolaylı bilgisi tanımını yapmaktadır. Bu yüzden *yargı*, tasarımın tasarımı olarak da alınabilir. Her *yargı*da birçok tasarım için geçerli olan bir *kategori* vardır ve birçok tasarım arasında yer almaktadır. Ayrıca nesneyle dolaysızca bağıntılı olan verili bir tasarımda bulunmaktadır. Tüm *yargılar* tasarımlarımız arasındaki *birlik* işlevleridirler. Anlığın tüm edimlerini *yargılara* indirgeyebileceğimizi söyleyen Kant, anlığın bütününde bir *yargılama yetisi* olarak tasarlandığını işaret etmektedir (Kant, 1993: 112- 117).

Yargıyı olanaklı kılan koşul olarak *mekan*, tüm *dış görülerin* temelinde yatan zorunlu *a priori* bir tasarımdır. Bu nedenle Kant'a göre hiçbir zaman bir *mekan*ın olmadığı düşünülemez; ama onda hiçbir nesnenin olmadığı düşünülebilir (Kant, 1998: 53). Bu da *mekanın saf bir görüşü* olduğunu; yani *mekan formunun a priori görüşü* olduğunu temellendirmektedir.

Tüm *görülerin* temelinde zorunlu bir tasarım olarak bulunan *zaman* da, tıpkı *mekan* gibi, *a priori* verilidir. Kant'a göre şeylerin *görüsünü* tüm öznel koşullardan soyutlamak demek; geriye *zamandan* başka bir şey kalmaması demektir (Kant, 1993: 114). Bu nedenle *zaman iç duyumun görüşüdür*; yani *a priori* bir *görüdür*.

O halde *zaman* ve *mekân*; insanın duyum, kendilik ve gerçeklik zeminidir. Aynı zamanda insanın varlık koşuludur ve tüm görünüşleri

mümkün kılan zorunlu ilkelerdir: “*Uzay ve zamanın, biz nesnelere verilebilme olanağının koşulları olarak, duyuların nesnelere için ve dolayısıyla yalnızca deneyim için olmaktan daha öte bir geçerlikleri yoktur. Bu sınırların ötesinde hiçbir şeyi temsil etmezler; çünkü yalnızca duyulardadırlar ve bunların dışında hiçbir edimsellikleri yoktur*” (Kant, 1993: 114).

Öyle görünüyor ki Kant’ın fenomenler arasında işaret ettiği bu birlik sadece insanın bilme yetisi söz konusu olduğunda mümkündür. Fenomen alanda tek başına bir birlikten söz etmek mümkün değildir. Bu da öznenin fenomen alanının bir taşıyıcısı olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte öznenin fenomenlerin taşıyıcısı olması, Kant’ı fenomenlerin bilgisinin göreceli olduğunu kabul etmeye götürmemektedir. O, fenomenlerin neliğine, aralarındaki sebep ve sonuç ilişkisinden hareketle ulaşılabileceğini savunmaktadır (Kant, 1993: 138). Dolayısıyla doğadaki oluşun sebep ve sonuç ilişkisi açısından -ki bu nedensellik ilkesidir ve nedensellik ilkesi son tahlil de doğa yasasına dönüşür- ele alınması bizi nesnenin nihai bilgisine götürmektedir.

Arthur Schopenhauer Felsefesinde Zaman, Mekan ve Nedensellik

Schopenhauer da, Kant’da olduğu gibi, ilkin kendinde şeyin *tezahürden*; *tasavvurdan* (Vorstellung) farklı olduğunu kabul etmekle işe başlamaktadır (Schopenhauer, 2020: 585). Bununla birlikte Kant’tan farklı olarak Schopenhauer, *kendinde şeyin tasavvurun* anlamı olan *istemeden* (Wille) başka bir şey olmadığını savunmaktadır.

Schopenhauer’a göre Kant, *kendinde şeyi*; *tasavvur* ile hiçbir bağlantısı olmayan ve tam da bu nedenle bilme sınırlarının dışında olan

bir kavram olarak ortaya koymuştur (Schopenhauer, 2019: 92-93). Ancak *isteme*, her ne kadar bir temele sahip olmasa da, *tasavvurlar istemenin* tezahürlerinden başka bir şey değildir (Schopenhauer, 2020: 196-198). Bu nedenle Schopenhauer için *Dünya* (Welt) bir yanıyla *tasavvur* iken; bir yanıyla da *istemedir* ve *tasavvur istemenin* nesneleşmiş halidir.

Schopenhauer'a göre nesnel dünyada bir yeri olmayan ancak tasavvurun temelini oluşturan ilkeler vardır. Bunlar, *yeterli temel ilkesi* (Satzes Vom Zureichenden Grunde) olarak adlandırdığı, insan zihninin *a priori* kavramları olan *zaman*, *mekan* ve *nedensellik* ilkesidir. Schopenhauer; “*yeterli temel ilkesi adı altında topladığım ve bütün tezahürleri birbirine bağlayan yasaların mutlak olduklarını ve hiçbir şey tarafından koşullanmadıklarını, ebedi hakikatler (aeternae veritates) olduklarını ve dünyanın kendisinin sadece bunların sonucunda ve bunlara uygun olarak var olduğunu sandılar*” (Schopenhauer, 2020: 588) sözüyle *yeterli temel ilkesinin* sanıldığı aksine, şeylerde değil, öznde olduğuna işaret etmektedir.

Bu nedenle Kant'ta olduğu gibi Schopenhauer'da da deney, kurulan bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle olmakla *zaman*, *mekan* ve *nedensellik* nesnenin bir niteliği değil; insan zihninin *apriori* kavramları olarak düşünülmektedir. Bu nedenle bu ilkeler *anlamadan* (Verstand) ayrı düşünülemez; hatta *anlama* için vardırlar.

O halde *tasavvur olarak dünyada* varolanlar, idrak eden özne ve onun idrak kalıpları ile çeşitli şekillerde koşullanmaktadır. Nesne *tasavvurdur*; öznenin idrakının tasavvurudur ve *yeterli temel ilkesi* de bu tasavvurun kalıbıdır (Schopenhauer, 2020: 281-282).

Schopenhauer'ın doktora tezi olan *Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*) adlı kitabı; bu ilkenin neliği üzerine bir araştırmayı içermektedir. *Yeterli temel ilkesinin* dört köke sahip olduğunu dile getiren filozof, bunları şu şekilde sıralamaktadır: *Oluşun yeter sebep ilkesi, bilginin yeter sebep ilkesi, varlığın yeter sebep ilkesi* ve son olarak *eylemin yeter sebep ilkesi* (Schopenhauer, 1903: 38-58).

Yeterli sebep ilkesinin yukarıda saydığımız bu dört kökü nesnenin *hangi koşul ve hangi zamanda nasıl olduğu* sorusuna verilebilecek cevabın temel ilkeleridir. Bu ilkenin dört kökü de öznenin *a priori* bilincinde olduğu *zaman, mekan* kavramları ile *nedensellik* ilkesini birlikte içermektedir (Schopenhauer, 2020: 86- 87).

Schopenhauer *zaman ve mekandan* ayrı bir dış dünya düşünmenin mümkün olmadığını dile getirmektedir. Onun için nesne daima bir özneyi gerektirir (Schopenhauer, 2020: 85). Bu nedenle zaman ve mekan özne ile varolan ve onunla bir anlamı olan kavramlardır.

Aynı zamanda O, varlığın hem *zaman* hem de *mekanda* zorunlu olarak varolduğuna işaret etmektedir. Eğer varlık sadece *mekanda* varolsaydı, onun katı ve değişmez olması gerekirdi. Diğer yandan eğer varlık sadece *zamanda* olsaydı, bu seferde onun hiçbir şekilde kalıcı olması beklenemezdi (Schopenhauer, 2020: 80). O halde evrendeki değişim, hareket yalnızca zamanla mümkündür ya da zamanın bir özelliğidir; varlığın bu dönüşümde değişmeden kalan bir yanının farkına varılması ancak *mekanda* olması ile mümkündür.

Varlığın sürekli bir değişime tabi olduğunu ama yine de onda değişmeden kalan bir şeyin (töz) varolduğunu savunan Schopenhauer'a

göre, *zaman* ve *mekan*ın birlikteliği nesnelere özünü oluşturmaktadır: “İdrak ettiğimiz haliyle nesnel dünya, şeylerin bizatihi kendiliklerine ait olmayıp bunların salt tezahürleridir ve *a priori* olarak insan zihninde yatan bu kalıplar tarafından koşullanmaktadır, dolayısıyla bu kalıplar da tezahürlerin dışında hiçbir şey barındırmazlar” (Schopenhauer, 2020: 590).

Bu bağlamda Schopenhauer, nedensellik ilkesini özne ve nesne arasındaki ilişkide tesis eden felsefi anlayışları eleştirmektedir (Schopenhauer, 2020: 83-84). Ona göre “*Nedensel bağlantı salt kuralı ve bunun zaman ve mekanda devreye girdiği göreceli düzeni verir*” (Schopenhauer, 2020: 196). Bu nedenle, *nedensellik ilkesi* nesnenin nesneyle ilişkisinde söz konusudur ve bu ilişki *zaman* ve *mekan* aracılığıyla gerçekleşir. *Nedensellik yasası*, *tasavvur olarak dünya* için geçerlidir ve sadece gerçeklik alanıyla ilgilidir (Schopenhauer, 2020: 222).

Burada öznenin sahip olduğu *bedenin* de *tasavvur olarak dünya*da varolan nesnelere arasında bir nesne olduğuna dikkat çeken Schopenhauer’a göre, *nedensellik yasası* öznenin hareketle *a priori* olarak idrak edilebilirken; aynı zamanda nesnenin hareketle de *a posteriori* olarak idrak edilebilmektedir:

“*Yeterli temel ilkesi üzerine yazdığım incelememde olası her nesnenin bu ilkeye tabi olduğunu, yani diğer nesnelere hem belirlenen hem de belirleyen olarak bağlı olduğunu, ayrıntısıyla gösterdim. Bu öylesine geçerlidir ki nesnelere (yeter ki nesne -yani tasavvur- harici hiçbir şey olmasınlar) bütün varoluşlarının izi, nesnelere birbiriyle olan*

zorunlu ilişkilerine kadar tamamen sürdürülebilir. Dolayısıyla nesnelere varoluşları bu ilişkiden başka bir şey değildir ve haliyle de tamamen görecelidir” (Schopenhauer, 2020: 73).

Schopenhauer’a göre tasavvurlar arasındaki ilişkide bir mücadele söz konusudur (Schopenhauer, 2020: 257) ki bu, doğadaki değişim, hareket olarak da adlandırılan; Antik Yunandan beri ele alınan *oluş problemi*¹. *Zaman* ve *mekanda* gerçekleşen nesnelere arasındaki bu mücadele, şeylerdeki *tözün*² devamlılığını sağlayan *nedensellik yasasından* başka bir şey değildir. Bu yasa *zaman* ve *mekana* tabidir. Schopenhauer bunu şu sözlerle ifade eder: “*Nedensellik yasası özü gereği tözün devamlılığı ile bağlantılıdır; bunların ikisi de anlamını salt karşılıklı olarak birbirleri üzerinden elde ederler; fakat zaman ve mekan da bunlarla aynı şekilde alakalıdır*” (Schopenhauer, 2020: 241).

O halde Schopenhauer için nedenselliğin aslında maddesellikten başka bir şey olmadığını ifade etmek gerekmektedir (Schopenhauer, 2020: 621). Ona göre doğa kuvvetlerini ele alan bilimler, ele aldıkları doğa kuvvetlerinin *zaman* ve *mekandaki* her ortaya çıkışlarında takip ettikleri yasalara ve kurallara temele alırlar ki bu yasa *nedensellik yasasıdır*. Ancak bu yasa “*tam da adım atışın kendisini belirler; adım atanı değil*” (Schopenhauer, 2020: 225).

¹ Oluş problemi, İlk Çağ filozofu Herakleitos’a dayanır. Herakleitos, varlığın sürekli bir oluş, değişim, hareket içinde olduğunu düşünmektedir. Ona göre varlığın temelinde *ateş* arkhesi yer alır. Ateş, varlığın değişiminin, hareketinin ilkesidir. Bu da varlığın, daima bir oluş içinde olduğu anlamına gelir (Çüçen, Zafer, Esemnyel, 2009: 50-51).

² Töz, doğadaki “değişmelere temel olan, kendisinde değişmelerin gerçekleştiği dayanak, kalıcı gerçeklik” anlamına gelmektedir (Cevizci, 1999: 852). Daha fazla bilgi için bakınız: Ahmet Cevizci (1999), Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları; İstanbul, s. 852-855.

Schopenhauer'un *isteme* ve *tasavvur* olarak tanımladığı bu varlık anlayışı, bir yandan Kant çizgisinden kopuşunu ifade ederken; diğer yandan da Baruch Spinoza'nın (1632- 1677) etkisini temsil etmektedir.

17. yüzyılın en önemli filozofları arasında yer alan Spinoza, ünlü eseri *Ethica*'da şeylerin varlıkta kalmak için daima bir çaba içinde olduğunu ifade etmiştir (Spinoza, *Ethika*: 137). Spinoza'da *conatus* olarak adlandırılan bu çaba, “doğadaki her varlığın doğasını oluşturan şey olarak karşımıza çıkar. İstisnasız her varlık kendine özgü *conatusu* ile donatılmış olup kendisi için en iyi şekilde var olma arzusunu içerir. (...) *Conatus*, şeylerin özünü ifade eder çünkü varlığını sürdürme çabası olmaksızın şeylerin varolması mümkün değildir. Aynı zamanda da hiçbir varlık dış nedenlerin etkisi üstün gelmedikçe kendini ortadan kaldırma eyleminde bulunmaz” (Eser, 2025: 51).

Bu bağlamda Schopenhauer, *isteme* ve *tasavvur* arasındaki ilişkiyi ele alırken Spinoza'nın, *Mektuplar*'da verdiği taş örneği üzerinde durur:

“Bir taş ona itici kuvvet veren dışsal bir nedenden sabit miktarda bir hareket kazanır ve bu itici kuvvet sonlandığında da zorunlu biçimde hareket etmeyi sürdürür. Taşın harekette kalması zorlamadır ama bunun nedeni zorunlu olması değil, dışsal nedenden gelen itici güçle tanımlanması gerekmektedir. Burada taş için söz konusu olan şey, yapısal bakımdan ne kadar karmaşık, işlevsel bakımdan ne kadar çeşitli olursa olsun her teker şey için geçerli kabul edilmelidir. Zira her tekil şey dışsal bir neden tarafından belli ve belirli bir şekilde var olmaya ve eğlenmeye belirlenir” (Spinoza, 2014: 295).

“Spinoza havaya fırlatılmış uçan bir taşın eğer bir bilinci olsaydı, kendi isteğiyle uçuşunu düşüneceğini söyler. Buna ben sadece taşın haklı olacağını eklerdim. Benim için gücü neyse, taş için de ona verilen itki de odur. Ve taşın bu varsayılan durumunda kohezyon, yer çekimi, direnç olarak görünen ne varsa kendi özünde, benim istemem olarak idrak ettiğimde aynıdır; ki eğer taşın bilinci olsaydı o da bunu isteme olarak idrak ederdi. Spinoza, bu alıntıda, taşın uçuşu zorunluluğa odaklanmış ve -haklı olarak- bu zorunluluğu bir kişinin tekil isteme edimini aktarmak istemiştir. Ben, buna karşılık, bütün gerçek zorunluluk tarafından (yani, sebepten kaynaklı sonuç/etki) ortaya konan içsel özün zorunluluğa en başta anlamını ve geçerliliğini verdiğini düşünüyorum. İnsanların durumunda buna “karakter”, taşın durumunda ise “nitelik” denir; fakat iki durumda da bu aynıdır; zira bu içsel öz dolaysızca idrak edildiğinde ona isteme denir ve taşta en zayıf, insanda ise en güçlü tecellisi -nesneleşmesi- vardır” (Schopenhauer, 2020: 230-231).

Schopenhauer daha önce de dile getirdiğimiz gibi Kant’ın *ken-dinde şey* olarak ifade ettiğinin fenomenlerle hiçbir ilgisinin olmaması nedeniyle bilme sınırlarının dışında bırakılmasını kabul etmemektedir. Burada söz konusu olan *fenomen alan* ile *numenal alan* arasındaki ilişki Spinoza’nın varlık anlayışından aldığı destek ile tasavvur ve isteme arasındaki ilişkiye dönüşmektedir. Böylece Schopenhauer tezahürün anlamını gözden kaçırmayarak Kant’ın öğretisinde problemlili olan alanı açıklığa kavuşturduğunu düşünmektedir (Schopenhauer, 2020: 590).

Sonuç olarak, hem Kant hem de Schopenhauer, dış dünyanın kurulan bir yapısı olduğu ve bunun taşıyıcısının da öznenin bizatihi kendisi olduğu konusunda hem fikir görünmektedir. Bu nedenle *zaman*, *mekan* ve *nedensellik* kavramlarını öznenin zihninde mevcut olan *a priori* kalıplar olduğunu savunmaktadırlar. Bununla birlikte *zaman* ve *mekan* ile ilgili anlayışlarında keskin bir ayırım görmemekle birlikte; *nedensellik* kavramı ile ilgili aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Her ne kadar dış dünyanın bilgisinin özne tarafından edinilmesinin temeli olarak iki filozof da *nedensellik* kavramını işaret etse de, Schopenhauer *nedensellik yasasını* sadece nesnelere arasındaki bir ilişki olarak ele alarak; Kant'tan farklı olarak, özne ve nesne arasında bu tarz bir ilişkinin olmadığını vurgulamaktadır.

Schopenhauer'un Kant felsefesinden ayrıldığı nokta da tam olarak burada söz konusudur. Schopenhauer'a göre *Kant'ın nedensellik kavramı ile ilgili açıklamaları, onun kendinde şey kavramına yüklediği anlamla yakından ilgilidir*. Burada Spinoza'nın *doğa* anlayışının etkisi açıkça görülmektedir. Schopenhauer'a göre *kendinde şey* olarak *isteme*, *tasavvurun anlamıdır* ve *tasavvur istemenin* farklı derecelerdeki tezahürlerinden başka bir şey değildir. Bu nedenle özne de bir *bedene* sahip olmak bakımından, hem bir yanıyla *tasavvurdur*; hem de bilginin idrak kalıplarına sahip olmak bakımından da *istemeye* bağlıdır. Ancak Kant felsefesinde *kendinde şey* aslında *fenomenal alandan* tamamen yalıtılmıştır. Bu nedenle *kendinde şey*, kendisi hakkında bilgiye sahip olmasının mümkün olmadığı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kendinde şey kavramını yeniden inşa eden Schopenhauer, böyle yapmakla Kant'ın felsefesindeki hataları açacak bir özgün öğretiyi ortaya

koyduğunu düşünmektedir. Bu konuda başarılı olup olmadığı bu çalışmanın konusu değildir.

Diğer yandan Schopenhauer'un felsefesinde Kant'ın etkisi oldukça derindir. Bu nedenle çalışmayı filozofun *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* kitabının ilk basımının önsözünde kaleme aldığı düşünceleriyle bitirmek istemekteyiz:

“Son olarak okurdan üçüncü beklentim hiç bahsetmemiş olsam bile bu beklentinin bilindiğini varsayabilirim; zira bu beklenti bize çok yakın olan, son iki yüzyıldır felsefe dünyasına girmiş en önemli fenomenden başka bir şey değildir: Kant'ın ana eserleri. Daha önce başka vesilelerle belirtilmiş olduğu gibi, bu eserlerin anlattıkları bence gerçekten de katarakt yüzünden körleşmiş bir insana yapılan bir ameliyatın zi-hinde gerçekleştirilmesine benziyor” (Schopenhauer, 2020: 48- 49).

KAYNAKÇA

- CEVİZCİ, Ahmet (1999), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları; İstanbul.
- ÇÜÇEN, Kadir, ZAFER, Melek Z., ESENYEL, Adnan (2009), *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi; Bursa.
- ESER, Tuğçe (2025), *Spinoza'nın Doğa Anlayışı ve Çağdaş Ekolojik Yaklaşımlara Etkisi*, Adnan Menderes Üniversitesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın, (Türkiye).
- HEIMSOETH, Heinz (2019), *Kant'ın Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları; Ankara.
- HUME, David (2016), *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev: Münevver Özgen, Biblos Kitabevi Yayınları; İstanbul.
- KANT Immanuel, (1929), *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, (Trans: Norman Kemp SMITH); London.
- KANT, Immanuel (1993), *Arı Usun Eleştirisi*, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları; İstanbul.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1903), *On the Fourfold Root Of The Principle Of Sufficient Reason And On The Will In Nature*, (Trans. Mme. Karl Hillebrand), George Bell And Sons; London.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2019), *Parerga ve Paralipomena I*, Çev: Gürkan Başay- Murat Kaymaz, Ötüken Neşriyat; İstanbul.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2020), *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, Çev: A. Onur Aktaş, Doğu Batı Yayınları; Ankara.

SPİNOZA, Brauch, (2011), Ethica Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış
ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak, Çev: Ç. Dürüşken, Kabalcı
Yayınevi; İstanbul.

BÖLÜM 3

KANT FELSEFESİNDE İDEALİZM, EMPİRİZM VE RASYONALİZM ELEŞTİRİSİ

Dr. Tuğçe ESER

GİRİŞ

Immanuel Kant'ın felsefe tarihinin en önemli filozoflarından olmasının birden fazla nedeni vardır. Bu yazı Kant'ın kendi felsefi sistemini kurarken ele aldığı referans ve eleştirilere kısa bir değerlendirme içermektedir. Kant'ın tıpkı kendisinden sonraki felsefe tarihine etki etmesi gibi kendisinden önceki felsefi eğilim ve tartışmalardan etkilenmesi de kaçınılmazdır. Bu anlamda pek çok etkileşim söz konusu olmakla birlikte, Kant felsefesini diğer felsefelerden ayıran ve *Kopernik devrimi* olarak kabul edilen radikal perspektifini mümkün kılan temel unsur; rasyonalizm ve empirizmin açmazlarını aşarak yeni bir idealizm (*transendental idealizm*) zemini inşa etmesidir.

Modern felsefe ile birlikte sağlam bir zemin arayışı, kesin bilgi arayışı yaygın felsefi eğilimi belirlemiştir. Bu eğilimin önemli bir tarafı, Aydınlanma döneminin de tartışmalarına ağırlığını koyan rasyonalist gelenektir. Rasyonalist gelenekte “akla karşı sonsuz bir güven olduğu görülmektedir. Bu güven insanın doğa ile olan ilişkisine de sirayet etmiş; insan aklının doğadaki olayları açıklayabileceği ve kontrol edebileceği yönünde ortak bir görüş hakim olmuştur” (Berk Albayrak-Karagöz Yeke, 2025: 477).

Aynı zamanda birer matematikçi de olan Descartes ve Leibniz gibi rasyonalist filozoflar, aklımız ve kavramlarımız ile nesnelar arasında tam bir denklik olduğuna inanıyorlar ve matematiğın yardımıyla doğa hakkında düşünsel yoldan evrensel ve kesin bilgilere ulaşılabilceğini, evrenin yapısının matematiksel bir yapı (mathesis universalis) olduğunu belirtiyorlardı [...] öbür yandan Locke ve Hume gibi empirist filozoflarsa doğa hakkındaki bilgilerimizin duyu verilerinden çıktığını, aklın işlevinin duyu verilerinden çıkan şeyi düzenlemek olması gerektiğini, yani aklın tek başına evreni bilemeyeceğini savunuyorlardı (Özlem, 2015: 12).

Böylece Kant bu iki farklı tutumu eleştirerek kendi felsefi sistemini iki tutumun da ön varsayımlarının dışında bir araştırma yöntemiyle inşa etmeye çalışmıştır.

Kant, 1781'de *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yayınladığında eserin yeterince ilgi görmediği söylenir. Bu nedenle Kant, eserin daha anlaşılır olmasını sağlamak amacıyla, bir özet niteliğinde olan *Prolegomena*'yı yazmıştır. *Prolegomena* ilk eserden daha az karmaşık bir eser olarak görülebilir olsa da, her iki eserin hem yazarın yazım tarzı nedeniyle hem de yazılanın felsefe tarihinin en zor problemlerine dair derinlemesine bir analiz ve sentez sunuyor olması nedeniyle felsefe tarihinin zorlu metinlerinden oldukları açıktır. Nitekim zorluk yalnız yazarın yazım tarzına özgü niteliklerden kaynaklı olmaktan ziyade meselenin çetrefilli yapısından ileri gelmektedir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Önsöz'ünde (Kant, 1929: A XVIII-AXX) eserin

zorluğunun onun yaygın kullanıma, başka bir deyişle, halkın kullanımına uygun olmamasından kaynaklandığını söyler. Çünkü eser acemi okurlar için yazılmamıştır ve Kant'a göre eserin içerdiği kavramsal duruluk bilimin gerçek uzmanları için yeterlidir.

Eserin anlaşılmasının zorluğundan doğan bir talihsizlik sonucu olsa gerek, eser ilk yayınlandığında Kant'ın eserlerde ortaya koyduğu sistemin orijinalliği hemen fark edilmemiştir. Bu nedenle kendi döneminde eser, idealist felsefenin bir devamı olarak görülmüş ve yine bu nedenle Kant'ın idealizmin yeni bir temsilcisi olarak ilan edilmesine neden olmuştur. Bu nedenle de Kant kendi felsefesini idealizmden ayıran belki de en önemli yanı vurgulamak için felsefi sistemini *Transcendental İdealizm* olarak adlandırır. Bu vurgu önemlidir çünkü eserin hem idealizme hem de diğer indirgemeci tutumlara özne-nesne anlayışlarındaki çıkış noktasından yöntemlerine kadar ciddi eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Nitekim Mendelssohn tarafından kendisine “her şeyi kırıp döken Kant” (aktaran Heimsoeth, 2016: 19) yakıştırması bile yapılmıştır. Bu yakıştırmanın Kant'ın sistemi için ne derece uygun bir yakıştırma olduğu tartışılır olmakla birlikte felsefesinin eleştiri (*critique*) olarak adlandırmasının salt yıkıcılığa değil aynı zamanda inşa ediciliğe bir gönderimi olduğunu da gözden kaçırmamak gereklidir. Birçok katmandan oluştuğunu söyleyebileceğimiz Kant'ın felsefi sisteminin kendisinden sonraki (Kantçı çizgide olan ya da ona karşı tavır almış olan) pek çok filozofa ilham verdiğini görüyoruz. Elbette Kant felsefesi de kendisinden önceki felsefe tarihinden ve ona yön veren filozoflardan bağımsız düşünülemez. Bu nedenle bu yazıdaki amacımız Kant'ın idealizme, empirist ve rasyonalist filozoflara

eleştirilerini ele alırken, etkilendiği düşünüş biçimlerini de dikkate almak olacaktır.

İdealizm Eleştirisi

Kant idealizmi “düşünen varlıklardan başka bir varlık olmadığı; görüde algıladığımızı inandığımız diğer şeylerin, sadece, düşünen varlıklarda olan ve aslında kendilerinin dışında bulunan hiçbir nesnede karşılıkları olmayan tasarımlar olduğu savı” (Kant, 2000: 38) olarak tanımlar.

Öncelikle *transcendental*¹ kavramının idealizm bağlamında nasıl bir anlam farkı inşa ettiğini belirtmek yerinde olacaktır. Nitekim Kant *Prolegomena*'da “benim dilimde, hiçbir zaman bilgimizi şeyler ile değil, yalnızca bilme yetimiz ile ilgi içine sokma anlamına gelen ‘transcendental’ sözcüğü bu yanlış anlamayı önlemek içindi” der (Kant, 2000: 43). *Saf Aklın Eleştirisi*'nin *Transcendental Diyalektik* bölümünde (Kant, 1929: B352-B354) *transcendental* ile aşkın (*transzendent*) kavramlarının ayırımını yapar. Burada *transzendent*, aklın sınırlarını ortadan kaldıran ya da ihlal eden olarak tanımlanır. *Transcendental* ise, bilginin apriori koşulları içerisinde kalan olarak tanımlanır (Kant, 1929: B352-B354). Bu ikisinin karıştırılması ya da aynı anlamda anlaşılması ilgili bölümde ele alındığı şekliyle aklın bir yanılgısını (*transscendental shine*) ortaya çıkarır.

Kant'ın *transcendental idealizminin* temeli, aklın öznel koşullarının nesnelerin olanaklılığını sağlıyor olmasıdır. Nitekim

¹ Orijinali *transszendental* olan almanca kavramın türkçe çevirisi farklı kaynaklarda başka biçimlerde (aşkınsal, transandantal) karşımıza çıkmaktadır. Biz burada Türkiye Felsefe Kurumu'nun *Prolegomena* çevirisindeki kullanımı tercih ettik.

burada Kant görünüş (*appearance*) ile kendinde şey (*ding an sich*) arasında temel bir ayırım yapmış olur: “nesneleri kendi başlarına oldukları gibi değil, bize (duyularımıza) göründükleri gibi bilebiliriz” (Kant, 2000: 32). Elbette bu ontolojik olarak dış dünyanın yadsınması noktasına gitmeyecektir. Kant, bizim dışımızda duyularımızı etkileyen kendinde şeylerin olduğunu düşünür. Çünkü biz bu etkilenmeyi kendi başımıza yaratamıyor ya da salt düşünce etkinliği ile ortadan kaldıramıyoruz. Birtakım görüntüler gözlerimize bizim kontrolümüz dışında gelmeye devam eder. Yine etrafımızdan kulaklarımıza ulaşan birtakım sesler duyarız. Gelen görüntü ya da seslerin ne olduklarını bilmemiz gerekmez. Bu durumda duyularımız aktif değil pasif bir biçimdedir. Pasiftir çünkü duyularımızın bir otoritesi bulunmaz. Böylece duyusallığımıza gelen çokluğu, duyusallığın *a priori* formları olan uzay ve zamanın alırlığı (*receptivity*) ile ediniriz. Bu formların dışında bizim için epistemolojik bir alan söz konusu olamaz. Dolayısıyla Kant, bilgiyi fenomenal alanla sınırlandırarak fenomenal alan ile duyusallığın dışında kalanı yani kendinde şeyler (*noumen*) alanını birbirinden ayırır.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin İdealizmin Reddedilmesi (*Refutation of Idealism*) kısmında ve *Prolegomena*'nın Birinci Bölümü'nde, kendi idealizminin Descartes'in “deneysel idealizm”inden ve Berkeley'in “mistik ve hayal kuran idealizm”inden farklı olduğunu vurgular (Kant, 2000: 43). Descartes'in idealizmi son tahlilde cisimsel olanı Descartesçi yöntemle yani ussal bir kesinlikle temellendiremez. Nitekim Descartes *Meditasyonlar*'ında (Descartes, 2007) yöntemsal şüpheciliği kullanarak varlığından şüphe etmesinin

mümkün olmadığı *ben* bilincinin, *düşünen benin (cogito)* varlığını kabul eder. Kant'a göre Descartes'ın problematik idealizmi şüphesiz olanı sadece “varım (*I am*)” olarak ortaya koyar (Kant, 1929: B275). Buna göre Descartes bize dışsal olanın kesinliğini şüphesiz yani ussal olan bir yolla kanıtlamanın yolunu gösterememiştir. Kant'a göre bu *kanıt* dışımızdaki şeylerin sadece imgelerinin değil aynı zamanda deneyimlerinin de bulunduğunu ortaya koymak olmalıdır. Descartesçı idealizm, “biçimsel idealizmin” (*transsendental idealizm*) aksine özne ile nesnenin epistemolojik bağlantısı ve ayrıca *düşünsel olan* ile *uzamlı olanın* ilişkisini açıklamakta yetersizdir. Descartes, “nesnelerin varoluşunun koşulları olarak uzamı ve zamanı varsayar [...] Böylece içerikli idealizm², görünüşleri ancak deneydeki bağlantılılığına göre görünüş saydığından, kolayca ortadan kaldırılabilir” (Kant, 2000: 90). Oysa Kant uzamı duyusallığın bir formu olarak kabul eder ve uzamlı nesnenin gerçekliğini öznenin temsili olarak olanaklı kılar.

Kant'ın eleştirdiği bir diğer idealizm biçimi, Berkeley'in idealizmidir. Bu idealizm, gerçekliği tamamen “ben”de temellendirerek zihnime dışsal olan nesnelerin kesinliğini türetir. Tıpkı Descartes'ın yaptığı gibi Berkeley de bir çıkış noktası, hareket noktası olarak “ben” olgusunu almaktadır. Oysa Kant için “ben'in kendisi de bize kesin bir “töz” olarak verili değildir” (Cassirer, 2007: 259).

Kant'ın idealizmi daha önce bahsettiğimiz fenomen-numen ayırımından kaynaklı, duyusallığımızın dışındaki kendinde şeylerin

² Kant Prolegomena'da Descartes'in idealizmi için kimi zaman “deneysel idealizm”i (*empirical idealism*) kimi zaman da “içerikli idealizm”i (*material idealism*) kullanır.

varlığına yönelik bir soruşturma içermez. Oysa idealizm Kant'ın kendinde şeyler olarak adlandıracağı varlık alanına dair bir şüphe içeriyordu. Kant için soruşturulması gereken ise, zihnime dışsal olan şeylerin varlığı değil, bu şeylere ait olarak görülen duysal temsiller ve yine zihnime dışsal olan uzay ve zaman anlayışlarıdır.

Rasyonalizm ve Empirizm Eleştirisi

Kantçı felsefenin “neyi bilebilirim?” sorusuna verdiği yanıt ışığında bilgiyi *fenomenal* olanla sınırlandırdığını *numenal* alanın ise bilgisinin olamayacağını kabul ettiğini söylemiştik. Kant'a göre bilgi, duysallık (*sensibility*) ve onun *apriori* formları olan uzay ve zaman formları ile başlar. Böylece bilginin deneyle başladığı konusunda Locke ve Hume'un çizgisinden ilerleyen empirizmle ortak görünür. Ancak bu ortaklık uzun sürmez. Nitekim Kant, ne Locke gibi saf kavramları duysallıktan üretmeye çalışır ne de Hume gibi bilimin olanağını sağlayan ilkeleri duyumda arar. Dolayısıyla kendi felsefesini empiristlerin düşünme biçimlerinden keskin bir şekilde ayıracaktır.

Kant anlama yetisinde (*understanding*) *apriori* olarak bulunan saf kavramlara (*kategoriler*) yer vererek deneyimin koşullarını olanaklı kılan kavramları kabul etmekle birlikte, *a priori* kavramları rasyonalistlerin kullandığı şekilde kullanmaz. Descartes, Spinoza ve Leibniz de olduğu gibi kavramın duysallıktan bağımsız bir görüşünün (*intuition*) olduğunu kabul etmez. Kavram duysallıktan gelen malzeme (*matter*) olmazsa boştur. Tıpkı kavram olmaksızın görünün birlikten yoksun, çokluktan (*manifold*) ibaret olması gibi.

Saf Aklın Eleştirisi'nin *İkinci Önsöz*'ünde (Kant, 1929: BXXV) Kant, eleştirinin dogmatizmi tamamıyla reddetmediğini söyler. Eleştiriye tabi tuttuğu saf aklın saf kavramlara hangi yolla ulaştığını sorgulamadan alışıldık kabul ve varsayımlardan yola çıkan dogmatizmden, bilimsel olanın *apriori* ilkelerle iş görmesi anlamındaki dogmatizmi ayırır ve ikinci anlamda dogmatizme karşı olmanın *skeptisizmi* desteklemek anlamına geleceğine işaret eder.

Burada Kant, daha önce Sofistlerin de vurguladıkları bir sorunu, yani uygunluk kuramı (*correspondence theory*) eksenli bilgi anlayışının kanıtlanması pek de mümkün olmayan bir takım ön varsayımlardan hareket ediyor oluşunu eleştirir. Bununla birlikte Kant, Şüphecilerin izlediği yoldan ilerlemez. Yani fenomenen başka her şeyi yadsımayı tercih etmez. Çünkü bu düşünce çizgisi insana hem teorik hem de pratik alanda hiçbir düzen (*order*) inşa edebileceği bir alan bırakmaz. Kant'ın amacı zaten hali hazırda kaotik görünen bu alanın asıl düzenini, sınırlarını, potansiyelini ortaya koymaktır. Kant'a göre, bu da ancak onu salt kendisinden yola çıkarak eleştiriye tabi tutmak ve böylece sınırlarını ifşa etmekle olanaklıdır. Eleştiri felsefesinin yaptığı gibi, sınırları çizmek önemlidir; çünkü Kant bilimlerin birbirlerinin sınırlarını ihlal etmelerinin onların gelişmelerine değil de bozulmalarına yol açacağını söyler (Kant, 1929: BVIII-BIX).

Epistemolojik bağlama geri dönecek olursak, doğuştan bilginin olanağını kabul eden rasyonalistlerle doğuştan, yani duyuma öncel olan herhangi bir bilginin olamayacağını kabul eden empiristler arasındaki epistemolojik tartışmada Kant, aslında iki tavrı buluşturuyor gibidir. Nitekim Kant, rasyonalistlere de empiristlere de bazı yönlerden hak

verirken başka bazı yönlerden ise eleştiriler yöneltir. Burada sadece önemli birkaç eleştiriye yer vermekle yetineceğiz.

Emperyalizmin ilk en önemli filozofu olarak kabul edilen Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'nin “Doğuştan Kavramlar Üzerine” bölümünde doğuştan kavramların olanaklı olmadığını birden fazla argümanla savunur. Ona göre, doğuştan ideler anlayışı bir çeşit önyargı anlayışıdır. “Bir bilgiyi nasıl edindiğimizin gösterilmesi onun doğuştan olmadığını kanıtlamaya yeter”lidir. İdelerin zihinde doğuştan bulunduğunu söylemek zihnin henüz bilincinde olmadığı idelerin bulunduğunu da yadsımayı gerektirir. Oysa “çocuklar ve budalalar” ilkeleri doğuştan zorunlu olarak bilip onaylamaları söz konusu değildir. (Locke, 1996: 63-65).

İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme eseriyle Locke anlama yetisinin ayrıntılı bir planını ortaya koyma çabasını gösteren ilk kişi olmuştur. Ancak Kant'a göre, o da kavram ve ilkeleri deneyimden türeterek aslında deneyimin sınırlarını oldukça aşan bir yola sapmış olur (Kant, 1929: B127). Kant bilgiyi deneyle başlatarak her ne kadar empirizme yaklaşmış olsa da Cassirer'in deyişiyle “o asla, bir kavramın *sübjektif-psikolojik* kaynağını göstermekle ve kavramı çıplak 'duyumlamalar'dan türetmekle, kavramın doğruluğunu yapan yeterli ve zorunlu koşulun gösterilebileceğine inanmamıştır” (Cassirer, 2007: 142).

Bir başka önemli empirist Hume ise, Kant'ı dogmatik uykusundan uyandıracak kadar önemli bir eleştiriye, nedensellik eleştirisini ortaya koyarak daha önce ihmal edilen bir varsayımı sorgulamaya açmış olur. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*

(2018:62,72-73) isimli eserinde Hume, deneyimin bize yalnızca birbirini takip eden olayları gösterdiğine, bunlar arasındaki zorunlu bağlantıyı, yani neden-etki ilişkisinin zorunluluğunu göstermediğine işaret eder: “*belli türde bir olay her örnekte bir başka olayla bir arada gerçekleşiyorsa, biri gerçekleştiğinde diğerinin de gerçekleşeceğini önceden söylemekte çekince duymayız. Nesnelere birine neden, diğerine de sonuç deriz. Aralarında bir bağlantı olduğunu, birindeki bir gücün şaşmaz bir şekilde diğerini ürettiğini ve mutlak bir kesinlikle ve en güçlü zorunlulukla işlediğini varsayarız*”.

Hume’un yaptığı vurgunun önemini teslim etmekle birlikte Kant, bu eleştirinin bilimlerin olanağının temelinde yer alan ilkenin (*causality*) yadsınması anlamına gelecek bir sonuca ulaşılmasına karşıdır. Bu nedenle *Prolegomena*’da Hume’un vardığı sonucu, gemi metaforunu kullanarak eleştirir ve Hume’u gemisini karaya oturtan bir kaptana benzetir. Sonuç itibariyle Hume, Kant’ın amaçladığı gibi eksiksiz bir haritayla yola çıkmadığı için, skeptisizme saplanıp kalmıştır. “Kant’a göre algı, duyuların alıcılığı, empiristlerin savundukları gibi, çeşitli duyu organlarının aldıkları duyu verilerinin sadece bir yığını değildir. Empiristler bu şekilde, algının sadece maddesini gözönünde bulundurmuş oluyorlar. Oysa, alıcılığın da formları vardır” (Heimsoeth, 2016: 78). Algının bu temel formları, başka bir deyişle ‘önkoşulları’ *zaman* ve *mekan*dır. Empiristlerin aksine Kant için bu formlar *apriori algılardır*, yani duylara dayanmayan, genel ve zorunlu formlardır.

Kant’ın algıyı yeniden tanımlaması bu anlamda önemli bir fark yaratacaktır. Böylece bilginin iki kaynağından biri olarak duyarlılığı

(*sensibility*), dışarıdan gelen verileri alma yetisini (*receptivity*) işaret ederken bir diğer kaynağın da anlama yetisi (*understanding*) olduğunu ortaya koyarak empirist gelenek ile rasyonalist geleneği sentezleyerek yeni bir sistem ortaya koymuş olur.

Nitekim rasyonalist felsefe geleneği, kesin bilgi konusunda duyumları ve onların bilgiyi elde etme hususundaki önemlerini göz ardı eder. Diğer bir deyişle, duyuların güvenilmezliklerinden yola çıkarak aklın gücünün kendi başına kesin bilgiye ulaşmakta yeterli olduğunu savunurlar.

Descartes ve onun takipçisi Leibniz, Kant'ın felsefesi içerisinde oldukça etkili olmuşlardır. Rasyonalistler, özneyi bir *töz* olarak görmekle birlikte, Kantçı anlamda görüde tezahür etmeyen, dolayısıyla da deneyimin sınırlarını aşan idelere nesnel gerçeklik atfederler. Descartes ve Leibniz'in özne anlayışlarında entelektüel görüş (*intellectual intuition*) söz konusudur. Rasyonalistleri Locke, Hume gibi empiristlerden ayıran belki de en önemli kavramlardan biri doğrudan kavrama anlamındaki bu görüdür. Onlara göre böylesi bir dolaysız kavrayış için duyulara ihtiyaç yoktur. Sonuç olarak, rasyonalistler bilginin kaynağı konusunda deneyselliği kabul etmek bir yana entelektüel görüş sayesinde aklın nesnenin hakikatini kavrayabileceğini kabul ederler (Yalçın, 2011: 19).

Descartes'a göre bilgi akli görüş ve dedüksiyonun bir arada kullanılmasından meydana gelir. Nitekim akli görüş zihnin dolaysız ve apaçık kavrayışı anlamına gelmektedir. Bu kavrayış biçimi, dolaysız, kuşkusuz bir kavrayış olduğu için aracısızdır ve çıkarımsal değildir. Dolayısıyla apaçık ve dolaysız bir bilgi sunması bakımından temel olsa

da, tek başına bilginin üretilmesi için yeterli değildir. Bu nedenle de dedüksiyona ihtiyaç duyulur. Dedüksiyon kesin kavrayıştan zorunlu olarak yapılan çıkarımdır ve bilgimizi artırır (Timuçin, 1980: 85-86).

Leibniz de Descartes gibi, duysal olandan bağımsız, entelektüel bir görüden elde edilen bilgiyi merkeze alır ve bu bilgiyi *Monadoloji*'de şöyle tanımlar: “Akıllı ruhum, bir mefhumun bütün iptidai bileşenlerini aynı anda ve seçikçe kavradığında, pek ender olan içgörüselle bilgiye sahiptir...” (Leibniz, 2011: 105).

Kant rasyonalistlerin töz anlayışlarını eleştirir. Ona göre töz, anlama yetisine yerleştirdiği kategorilerden biri olan ilişki kategorisine ait bir kategoridir. Dolayısıyla bu anlamda töz, yalnızca görünün saf formları aracılığıyla düzenlenen duyum içeriğine yani fenomenal alana uygulanabilir olacaktır. Bu nedenle de Kant'ın *Transendental Diyalektik* bölümünde ele aldığı gibi Tanrı, ruh ve evren ideleri fenomenal alanın sınırları içerisinde temellendirilemezler. Nitekim insan zihninin yapısı gereği, duysal olmayan bir görü mümkün değildir.

Kant'ın görü (*intuition*) kavramını kendisinden önce rasyonalistlerin kullanıldığı anlamında kullanmadığını söylemiştik. Kant için görü, ancak duysallığın saf formları olan zaman ve mekân aracılığıyla gerçekleşen bir temsildir. Aklın duysallık olmaksızın dış dünyaya dair bir bilgiyi yakalaması mümkün değildir. Çünkü Kant'a göre bilgi aklın sentezi sonucu ortaya çıkan bir ürün olmakla birlikte, aklın sınırlarını aşan her iddia dogmatik olmaya mahkûm olacaktır.

Dolayısıyla Kant rasyonalist filozofların yaptığı gibi akli görüyü kabul etmez ve görüyü duysallığın alanına yerleştirir. Bununla birlikte

bilgi empiristlerin iddia ettiği gibi algılardan da ibaret olamaz. Bilgi, anlama yetisinin kavramları ile duyarlığın görülerini sentezlemesi sonucu ortaya çıkan bir üründür. Kant açısından bakıldığında, temelde iki farklı tutumun da odaklandığı sorunun bilginin kaynağı konusunda akli ya da duyuyu tek bilgi kaynağı olarak mutlaklaştırdıkları görülmektedir. Bu nedenle ikisi de indirgemeci çözümler üretmişlerdir. Kant'ın böylece rasyonalizm ve empirizmin indirgemeci tutumlarının dışında hem deneyimi hem de rasyonaliteyi bilginin ortaya çıkmasında önemli pozisyonlara yerleştirdiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Kant felsefesi, yukarıda ele alındığı şekliyle, yalnızca geleneksel felsefenin önemli sorularına yanıt arayan tutarlı bir sistem olarak değil, aynı zamanda felsefenin “Kopernik devrimi” olarak nitelendirilen kurucu bir perspektif değişimidir. Yukarıda işaret edilen odak noktalarından anlaşılacağı üzere Kant bilginin imkanını nesnelere kendisinden ziyade, öznenin transendental yapısında temellendirmek suretiyle evrensel ve zorunlu bir nesnellik inşa etmiştir. Kantçı sistemin özgünlüğü, kendisinden önceki farklı, hatta karşıt rasyonalist ve empirist çizgileri salt bir araya getirmesinde değil, bu etkileri bir sentezden geçirerek modern düşüncenin sınırlarını yeniden çizmesinde kendini gösterir. Bu yönüyle Kant, hem kendi çağı hem de çağdaş felsefi tartışmalar için göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir mihenk taşı olmayı sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

- Berk Albayrak, D. - Karagöz Yeke, Y. (2025). "Ludwig Von Misses Felsefesinde İnsan Doğası ve Praksiyoloji İlişkisi", Karadeniz Araştırmaları XXII/85, s. 476-490.
- Cassirer, E. (2007). Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi, çev. D. Özlem, İnkılap: İstanbul.
- Descartes, R. (2007). Meditasyonlar, çev. İ. Birkan, BilgeSu yayıncılık: Ankara.
- Hume, D. (2018). İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, çev. F. B. Aydar, Türkiye İş Bankası Yayınları: İstanbul.
- Kant, I. (1929). Critique of Pure Reason, trans. N. K. Smith, Macmillan Press: London.
- Kant, I. (2017). Saf Aklın Eleştirisi, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları: İstanbul.
- Kant, I. (2000). Prolegomena, çev. İ. Kuçuradi-Y. Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara.
- Leibniz, G. W. (2011). Monadoloji, çev. A. Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayınları: İstanbul.
- Locke, J. (1996). İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, çev. V. Hacıkadiroğlu, Kabcacı Yayıncılık: İstanbul.
- Özlem, D. (2015). Kant Üzerine Yazılar, Notos Kitap: İstanbul.
- Yalçın, Ş. (2011/1). "Kant'ın Tanrısı Sanal Mıdır?", Felsefe Dünyası, sayı:53, s.15-27.

BÖLÜM 4

MODERN DÜŞÜNCE DEN POSTMODERN KOPUŞA: KURAM, KÜLTÜR VE TEMSİL

Doç. Dr. Işıl SAVAŞER

GİRİŞ

Modernizm, 19. yüzyıldan itibaren dönemi kültürel, düşünsel, politik, sosyal ekonomik yönlerden belirleyen temel bir kategori olmuştur. Burada en büyük etken ise, Aydınlanma düşüncesidir. Aydınlanma düşüncesi, insanın dünya görüşünü, toplumsal anlayışını, bilimi, felsefe mantığını ve sanatı değiştirmiştir. Aydınlanma anlayışı, tüm sanatlarda heykelde, resimde, edebiyatta ve mimaride etkili olmuştur. Aydınlanma süreci, 16. yüzyılda başlayan akılcı ve deneyci felsefe akımlarının yaratmış endüstri devrimi sırasında daha büyük bir ivme kazanmıştır. Aydınlanma olarak tanımlanan ve yaklaşık 16. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan süreç, modernizmin zeminini hazırlamıştır. Bu dönemde Diderot, Bacon, Voltaire gibi 17. ve 18. yüzyıllarda yetişen önemli düşünür ve yazarların etkisi büyük olmuştur.

Modernitede, dönemin toplumsal yapısı ile 1960 sonrası biçimlenen farklı sanatsal çalışmalar ve toplum yapısındaki değişimler, son derece önemli olmuştur.

1. Modernite kavramı

Moderniteyi tanımlarken, 1960'lerden önce yaklaşık yüz seneyi aşan bir dünya görüşünün şekillendiği, sanatsal, bilimsel, kentsel bir kültürden söz edilmektedir. Tarihsel süreçte modernitenin hedeflerine ulaşmak için, bireyin ve devletin desteğine ihtiyaç duyulmuştur.

Bu sebeple modernite, 19. yüzyılın başlarından itibaren demokrasi yönetimini önemsemiştir. Aynı zamanda kapitalist liberal sistemleri de kendi ekonomi anlayışına eklemiştir. Modern süreçte modernite ile ilgili pek çok uygulamaların ve görüşlerin zamanla toplumsal yaşamda sorunlar oluşturmaya başladığı görülmüştür. Endüstrisi gelişmiş toplumlarda, modernitenin gerçekleştirdiği endüstriyel, kentsel, bilimsel ve politik gelişmelerin, çağın kültüründe endişe verici sorunlar yarattığı düşüncesi, tarihçilerde giderek ortak bir görüş haline gelmeye başlamıştır.

Modernist görüş, dünya görüşü olarak kabul edilen düşünsel bir çerçeveye oluşturmuş, bu özellikler modernist sanatın temelinde yer almıştır. Modern sanat eserinin en önemli özelliğinin, onun özgün olması ve sanatçının da eserini üretirken özgür olması gerektiği düşüncesi önem kazanmıştır. Kapitalizmde kültürün ve sanatın metalaşması, kültür ve sanat ürünlerinin pazarlanabilmesi ve satılması durumu egemen olmuştur. Sanatın bir meta olarak görülmesi ise, sanat eserinin özgünlüğünün olmayışını da gündeme getirmiştir. Sanat eserinin meta olarak görülmesi de diğer ürünler gibi tüketilip atılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla özgün olmayan eserler de yok olmaktadır. Kitle beğenisini ortaya koyan seçkincilik durumu, modernizmi popüler sanatın yanına yaklaştırmıştır. Bu anlayış içerisinde insanın tüm

tinselliği ile yaratmış olduğu sanatsal ve estetik bir alan oluşmaktadır. Bu anlayışın yaratılmasına, 20. yüzyılın başında 1919 yılında kurulmuş olan Bauhaus tasarım ve mimarlık okulunun ortaya koyduğu sanat-zanaat bütünlüğü anlayışı büyük ölçüde etkili olmuştur. Bauhaus anlayışına göre, yaşanan dünya, insanın hayal gücü ve yaratımları ile, sanatsal ve estetik bir dünya olmaktadır.

Modernizmin sonunda ortaya çıkan postmodernite radikal bir tavırla moderniteye karşı özellikle bilim ve sanatta köktenci bir tepkiyi ortaya koymuştur.

Postmodernizm, modernizme tepki olarak ortaya çıkarken, taklitçiliği (mimetizm) ve sanatta gelenekselliği terk etmiş, sanat objesi olarak sadece doğa varlıklarını değil, insanın yaşam çevresindeki endüstri ürünlerini de sanatın içerisine koymuştur. Endüstri ürünleri sanatın insansal tinsel obje alanı içerisinde var olmaktadır.

2. Postmodernizm

II. Dünya Savaşı sonrasında oluşturulan toplumsal, teknolojik, siyasi, sosyo psikolojik ortamlar, Amerika Birleşik Devletleri'nin yaratmış olduğu yeni liberal ekonomisinin sonuçları olarak gözlemlenmiştir. Bu dönemde Amerika'nın kendi yaşam kültürünü ve sanatını önce Avrupa ülkelerine ve giderek öteki ülkelerin toplumlarına kabul ettirmeye çalıştığı görülmüştür. Batıda 1850'lerden sonra ortaya çıkmaya başlayan modern sanat akımları, günümüzün postmodern sanatının temellerini oluşturmuşlardır. 1874'te ortaya çıkan empresyonizm, kübizme ait geometrizm, Gauguin'nin sembolist biçimleme yöntemleri, daha sonraları ortaya çıkan soyutlama biçimleri, gelecek yıllardaki

popüler kültürün gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Postmodernizm düşüncesi, 1960'lı yılların başlarında Pop Art, Minimalizm, Kavramsal Sanat gibi eğilimlerin ortaya çıkması ile gündeme gelmiştir. Tarihsel süreçte yaklaşık 1860-1960 yılları arasındaki dönemde, uzun modernizm süreci devam etmiştir.

II. Dünya Savaşı sonrası 1945-1970 yılları arasındaki dönem, “yüksek modernizm” olarak tanımlanmıştır. Bu dönemde modernist toplumun standart ve bilgi koşulları ile toplum düzeninin rasyonel şekilde planlanması ve ilerlemesi inancı kuvvetlenmiştir.

1960'lı yıllarda modernist karşıtı görüşler, bu ortamda ortaya çıkmaya başlamıştır. Bazı araştırmacılar, modernizmin tükenişini bürokratik devletin ve kapitalizmin modernizmi, devletin resmi estetiği olarak benimsemiş olmasına bağlamışlardır.

Modernizmin savunucusu sanat eleştirmeni Clement Greenberg, modernizmin son sanat akımı olan Amerikan soyut ekspresyonizminin (soyut dışavurumculuğu) Amerika'da yaygınlaşması için öncülük etmiştir.

20. yüzyılın ilk çeyreğinde resim sanatında nesnenin görüntüsünün anlamı bir kenara bırakılmaya başlanmıştır. Nesne görüntüsü ortadan kalkmaya başladığı tarihlerde, Kübizm, Dadaizm ve Sürrealizm sanat akımlarında sanatçılar, nesnelere birbirlerine yabancılaştırmaya başlamışlardır. Aslında bu anlayışta somut nesnelere yan yana getirilecek, sanat ögesi yapılmış, bu görüşe de “somut sanat” denilmiştir.

Geleneksel olarak yapılan boya, fırça, tasvir sanatı ile heykeldeki figür anlayışı, giderek önemini yitirmeye başlamıştır.

Postmodernizm, kolaaja bağlı, derinliği bulunmayan, kendine özgü bütünlük ve tutarlılık taşımayan, sağlam bir kültür düşüncesinden uzak, bir anlayış sergilemektedir.

İnsanın özgür yaratımları, postmodernitede yenilikler ortaya koymuştur. Sanatın amacı da yepyeni bilinç aksiyonlarını dışa vurarak özgür yaratımlar sağlamaktır. Bu nedenle postmodern sanat, avangard ve devrimcidir. Bu anlamda özgürlük ve polifoni, insanın yeniden kendini keşfetmesi anlamına gelmektedir. Bireysellik anlayışı özgürlük ve yeniliği de beraberinde getirmektedir.

Postmodernizm avangard bir felsefe olup, onun avangard özelliği, modern sanat akımlarına, örneğin, sürrealizmdeki akıl dışı, rüya, bilinçaltı v.s.gibi kategorilere dayanmamaktadır. Postmodernizm etki boyutları ile felsefe, sanat, endüstri, bilim gibi çok çeşitli kültür varlıklarını kapsamı içerisine almaktadır. 1950'li yıllardan itibaren tarihsel süreçte köklü değişimler gözlenmiştir. Bu radikal değişimde, sanatta, bilimde, toplumsal yaşamda yepyeni bir dünya yaratılmıştır.

Bu değişimler ve ürünleri, günümüz düşüncelerinin temel problemlerini oluşturacaktır.

1950'li yılların sonlarına gelindiğinde postmodern eleştiriler gündeme gelmeye başlamasına rağmen, 1970'li yıllara gelene kadar fazla ilgi görmemiştir. Postmodernizm, 1960'lı yıllarda başlamış olan kentsel kökenli bir kültürel değişim olarak tanımlanmaktadır. Yeni postmodern kent kökenli kültürel değişimler, öncelikle mimari alanda kendisini göstermiş, daha sonra plastik sanatların tümünü etkilemiştir.

Bazı tarihçiler, postmodernist mimarının başlangıcının bir takım önemli olaylara bağlanabileceğini savunmuşlardır. 1960'larının sonlarına

doğru Amerika Birleşik Devletleri'nde Martin Luther King'in öldürülmesinden sonra baş gösteren sokak gösterileri, sivil haklar için yapılan protestolar, savaş karşıtı ayaklanmalar, Amerika Birleşik Devletleri'nde büyük kentlerde yaşamın olumlu etkilerini azaltmıştır. Kentlerin dışında yaşam alanlarının genişletilmesi, insanlar için daha güvenli görülmüştür. Postmodern duyarlılığın toplumda oluşmasına diğer bir etken olarak, 1960'lı yıllarda gözlenen durum ise, aydınların, toplumun kültür zevki üzerindeki otoritesinin zayıflaması olmuştur. Modernizm sonrası Pop Art'ın, kitle iletişim kültürünün, kitle zevkinin yaygınlaşması, aydın otoritesinin toplumdaki itibarının yitirmesinde etkili olmuştur.

Postmodernizmin eleştirmenleri, modern mimarlığın önemi mimarlarından Venturi, Le Corbusier, Scott Brown ve Niemeyer gibi ustaların, süsten arındırılmış cepheleri olan, düz, yerel özellik taşımayan, kişiliksiz, geniş ölçekli planlarına tepki göstermişlerdir. Postmodern eleştirmenler, mimarlığın sıradan insanlar için yapılması gerektiğini vurgulamışlardır.

Friedrich Jameson, "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism" (Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı) adlı kitabında, postmodernist mimarının, modern mimariye karşı bir tepki ve isyan olarak ortaya çıktığını ifade etmiştir. Postmodernistler, ilerleme düşüncesini ve tarihsel sürekliliği benimsememişlerdir. Bununla birlikte tarihi yağmamışlar ve sanatın tarihsel gelişiminden çıkardıkları eserleri, günümüzün bir boyutu gibi kullanmışlardır. Bu anlayış, postmodernist

anlayışın geçmiş ile bugünün yan yana birlikte kullanıldığı anlamına gelmektedir.

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren günlük yaşamdaki hazır endüstriyel ürünler, sanat yapıtı ögesi olarak sanatın içerisinde yer almaya başlamışlardır. O tarihe kadar ilk kez soyut sanatın tersine, somut bir sanat anlayışı ortaya çıkmıştır. Nesnelerin görüntülerinin esas konu olduğu dönemden, nesnelerin kendilerinin konu olduğu bir döneme geçiş yapılmıştır. Nesnenin parçalanması, soyutlama, soyut sanat anlayışından sonra, “somut sanat” dönemi başlamıştır.

1960 sonrasında Batı sanatında, eski sanat anlayışlarından tamamen kopmuş ve tasarıma dayalı, elektronik çağın farklı biçimlemeleri ile karşılaşmaktadır.

Çağdaş sanatı temsil eden endüstriyel teknoloji ile üretilmiş nesnelerin çeşitli düzenlenmeleri, video, film, kayıt gibi görsel ürünlerde izleyicilere sunulmaktadır.

Postmodernizm ile birlikte 1960’lardan günümüze dek uzanan süreçte, geleneksel heykel, resim ve öteki plastik sanat anlayışları terk edilerek, sergilerde, bienallerde enstalasyonlar ile birlikte çeşitli kavramsal sanat uygulamaları yapılmaya başlanmıştır. Özellikle video, fotoğraf, bilgisayar, kitle iletişim araçları ile performanslar, happening ler, gösteri sanatları içerisinde yer almaktadır. Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa’da 1960 sonrasında, çeşitli sanat üretimlerinin ortaya çıkmasının doğal olarak nedenleri bulunmaktadır.

Bu noktada 1800 lerin ortalarında ortaya çıkan endüstri devrimi ekonomisinin, 1960'lara kadar devam ettiği görülmektedir. 1960

sonrasında ise yeni liberal dönemin yaratmış olduğu, teknolojik dönemdeki liberal ekonomiler ön plana çıkmıştır.

1960 öncesi dönemlerde endüstriyel ekonomi sanatlarında sanatçılar, resim sanatında nesnenin bilinen karakterini soyutlayarak resmetmişlerdir. Teknoloji çağında ise, artık hazır endüstri nesnelere, sanatın içerisine girmiş, nesnelere kendisini sanat eseri haline getirmiştir.

1960'lı yılların başlarında Paris'te önemli pek çok sanat galerisi, önce Londra'ya daha sonra New York'a taşınmıştır. II. Dünya Savaşı sonrasında modernizmin son sanat akımı olan Amerikan Soyut ekspresyonizmi ile birlikte dünya kültür sanat merkezi Paris'ten New York'a taşınmıştır.

Avrupa 1945-1960 yılları arasında II. Dünya Savaşı'nın sonucu olarak ekonomik, psikolojik, siyasi ve toplumsal yıkıntılarını onarmak için Amerika Birleşik Devletleri'nden ekonomik yardım beklemiştir. Savaşta yenilmiş olan Almanya ve Avusturya ise, bu tarihlerde Amerika Birleşik Devletleri, Rusya, Fransa ve İngiltere ordularının işgali altında kalmıştır. Savaş sırasında Amerika Birleşik Devletleri'nin yanında olan Rusya, savaş sonrası kendi komünist ideolojisini Avrupa'da yaymak istemiştir. Rusya, Amerika Birleşik Devletleri'ne karşı komünizmini yaymaya başlamış, diğer yandan Amerika Birleşik Devletleri 1951'de kendi liberal kültür savaşını başlatmıştır ve bunun organizasyonunu CIA'ye bırakmıştır.

Bu kültür savaşında MoMA (The Museum of Modern Art) , Amerika Birleşik Devletleri'nin kültürel silahı olmuştur. 20. yüzyıl başlarında ünlü Avrupalı sanatçıların Amerika Birleşik Devletleri'ndeki

koleksiyonlarından oluşan eserler, resim, heykel sergileri olarak Avrupa'da sergilenmiştir. Bu kültür savaşları çabaları arasında Amerika Birleşik Devletleri sanatçılarının Avrupa başkentlerinde tanıtılmasına özen gösterilmiştir.

Paris, 1945-1955 yılları arasında savaş sebebiyle sanatsal üstünlüğünü kaybetmiştir. Yaklaşık 150 yılı aşkın bir süre Paris, daha önce Roma'ya ait olan Avrupa'nın sanat merkezi olmak şerefine ele geçirmiştir. Ancak 1960'ların başında dünya kültür sanat başkenti olma onurunu New York'a kaptırmıştır. Paris'in güzel sanatların merkezi olmasının sebepleri araştırıldığında, bu kentin, 1789 Fransız Devrimi, Aydınlanma hareketi ve modernizmin mantığının oluşmasında önderlik yaptığı görülmektedir. Bunların yanı sıra, 19. yüzyılın empresyonist, klasik, romantik, post-empresyonist, soyut ve sürrealist akımlarının doğduğu yer olmasının önemi büyüktür.

Paris 1955'ten itibaren eski kültür-sanat gücünü kaybetmeye başlamış, özellikle dünya sanat borsasının New York'a taşınması önem kazanmıştır. Bunlar, II. Dünya Savaşı sonrası Amerika Birleşik Devletleri'nin kültür sanat politikaları içerisinde yer almaktadır. Bütün bu olaylar, gelecekteki sanat uygulamalarının habercisi olmuştur.

1943 yılında Amerika Birleşik Devletleri ndeki soyut dışavurumcu sanatçılardan Mark Rothko, “Bugün artık Amerika bütün dünya sanatçılarının buluşması gereken yer olarak kabul edildiğine göre, gerçekten küresel bir düzeyde oluşacak kültürel değerleri benimsemenin vakti gelmiştir” diye ifade etmiştir. (Turani, 2013:697)

II. Dünya Savaşı sonrasında endüstriyel kent kültürüne dayalı, toplumdaki sıradan bireylere yönelik sanat anlayışı olarak Pop Art ortaya çıkmıştır.

Pop Art'ı kitle iletişim araçlarının yaratmış olduğu kabul edilmektedir. Dadacı Marcel Duchamp'ın hazır nesnelere, Pop Art'ta gerçek endüstri nesnelere sanat anlayışı ile sergilenmesine temel oluşturmuştur. Bu arada, 19. yüzyılın sonlarına doğru resim sanatında konusal figürlülükten uzaklaşmaya başlanmıştır. Tarihçiler, 1960'lardan sonra endüstriyel çağın sanatını, teknolojik bir sanat olarak, özellikle de elektronik çağın sanatı olarak görmüşlerdir.

1954 tarihinde Pop Art, aynı anda Londra ve New York'ta ortaya çıkmaya başlamıştır.

Pop art sanatçıları, eserleri ile en başta Hollywood'u etkilemişlerdir. Uluslararası alanda tanınmış ticari logoların ülkesi olan Amerika Birleşik Devletleri'nde gündelik endüstri ürünleri, sanatın içerisine girmiştir. Pop Art "saf" modernizmin antitezi olarak kitle tüketim kültürünün günlük sıradan imgelerini sanat olarak yüceltmıştır. Yüksek modern sanat ile, düşük kültür, postmodernizm ve Pop Art ile birlikte, kesin biçimde iç içe geçmiş olarak görülmektedir.

1970'lerde ve 1980'lerde postmodernizm, özellikle fotoğrafçılık alanlarında eleştirel görsel bir estetik ortaya koymuştur.

Londra, Pop Art akımının devamını Amerika'ya kaptırmış, Amerikan soyut ekspresyonistlerinin yapıtları da dünya sanat ortamında ilgi çekmeye başlamıştır.

Postmodernizm ile birlikte sanat, galeriler, kapalı mekanlar, müzelerden çıkarak, yaşam alanlarına, sokaklara, açık alanlara ve insan

yaşamının gündelik endüstriyel ürünlerine yayılmıştır. Bunun anlamı da, bir estetik değer olarak güzelliğin, işlevsellik ile bütünleşmesi olmuştur. Artık sanat, modernitenin dar kalıplarından ve düşünsel soyut alanından çıkmış, reel mekanlara yönelmiştir.

Tüm bu oluşumlar ise çağdaş felsefe ve bilim temeli üzerinde gelişme göstermiştir. Postmodernitede sanatta görülen bu zenginlik, sanatın polifonisini oluşturmuştur. Dolayısıyla bu çoğulculuk, insanın özgürlüğünün de kaynağı olmuştur. Modernitede aklın dar kalıpları içerisinde olan insan, postmodernitede özgürleşmiş ve yeni bir değerler sistemine ve yeni bir dünya anlayışına ulaşmış olmaktadır.

Sanat modernitede yoksullaşmıştır. Postmodern dönem ile birlikte modernitenin tek boyutluluğunu aşmış ve zenginleşmiştir.

1950'li yıllardan itibaren tüketim ve kitle kültürü, fotoğraf, film, video, reklam vs her alana yayılmıştır. Modernizmin savunucusu Clement Greenberg, bu durumu “kitsch”e hücum etmek olarak açıklamış ve son derece olumsuz olarak değerlendirmiştir.

Thomas Crow, bir makalesinde Greenberg’in avangardın ortaya çıkışı ile 19. yüzyılda kitle kültürünün doğması arasında sıkı bir bağ olduğunu kabul ettiğini ve bunu anlayışla karşıladığını, bunların bir dönüm noktası olduğunu ifade etmiştir.

Crow, avangardın, popüler kültürden imge ödünç alarak, diğer alt kültürlerle ve farklı sosyal sınıflarla ittifak kurmak için bunları yeniden konumlandığını ifade etmiştir. Bu sayede avangardın, yüksek ve düşük kültür formları arasındaki sınırları eritmiş olduğunu savunmuştur. Postmodern görüşlerin ilk dönem önemli örneği, Britanyalı eleştirmen ve mimar, Charles Jencks, “The Language of

Postmodern Architecture “adlı makalesinde, (1977) St. Louis Kentinde Pruitt Igoe’nin toplu konutlarının dinamit ile patlatıldığında, modern mimarinin öldüğünü ilan etmiştir. Postmodernitenin estetikten, toplumsal modele doğru kaydığı, Fransız düşünür Jean François Lyotard tarafından 1979 yılında yayımlanan “Postmodern Durum” adlı kitabında sunulmuştur. Lyotard, Aydınlanma döneminden itibaren Kant ve Rousseau gibi Avrupalı düşünürlerin, modernizmin temelini atıldığı 18. yüzyıldan itibaren Batılı toplumları etkisi altına alan “büyük anlatılar”ın toplumlarda güvenliklerini yitirmeye başladığını vurgulamıştır.

Postmodernizmde sanatın gelişimi üzerinde en belirgin teknikler, fotoğraf ve fotoğraf çoğaltma teknikleri olmuştur. Bu bağlamda, toplumsal eğilimler ve endüstriyel gelişmeler tüm dönemlerde önemli fikir akımlarını belirlemiştir.

SONUÇ

1950’li yıllardan sonra ortaya çıkan haberleşme, elektronik ve bilgisayar alanlarındaki gelişmeler, toplumu ve sanatı değiştirmiştir. Düşünsel boyutta yaşanan bu değişim ve devinimlerin tümü, sanatı etkilemiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren elektronik teknolojisi ve dijital teknoloji ile birlikte, yeni teknolojik sanat pratikleri ortaya çıkmaya başlamıştır.

Dünya genelinde düzenlenen etkinlikler ve sergiler, elektronik sanatın ve bilgisayarlarla yapılan sanatın tanınmasında etkili olmuştur. Etkinlikler ve sergiler, bilim insanlarının ve sanatçıların düşüncelerini

paylaştıkları, çok disiplinli, tasarım sal, sanatsal ve düşünsel platformların oluşturulmasını sağlamıştır.

20. yüzyılın sonlarına doğru dijital teknoloji ve elektronik, yalnızca yeni bir teknoloji olarak sayılmamış, ortamın kendisi dijital bir hale gelmiştir. 21. yüzyılda gerçek ve sanal dünya arasında yaşamakta olan insan ve sanat, iki dünyada da varlığını sürdürmektedir. Özellikle 20. yüzyılın son yıllarından itibaren internet yapısının insan yaşamına girmiş olması, yaşanan bilgi transferleri, bilgi içeriklerinin tümü, iletişim ve haberleşme şebekeleri üzerinden aktarılmaktadır. Elde edilen bilgilerin anlamlı verilere dönüştürülmesi, analizi, küresel bağlamda sosyal, ekonomik yönelimlerin belirlenmesine olanak sağlamaktadır.

21. yüzyıl insanı için bilgi, konum, hız ve zaman kavramları, geçmiş dönemlere göre önemli boyutta anlam değiştirmiştir.

Endüstri, bilim, sanat, tasarım, eğitim, haberleşme, basın-yayın gibi pek çok alanla beraber, gündelik yaşamın bir parçası olmuştur.

KAYNAKÇA

- Tunalı, İ. (2008) Felsefenin Işığında Modern Resim. Remzi Kitabevi, İstanbul (7. Baskı) (s. 212-213-214-).
- Turani, A, (2011) Çağdaş Sanat Felsefesi. Remzi Kitabevi, İstanbul, (s. 149-150-151-155-160-171-173-174-180-182-190).
- Turani, A, (2013) Dünya Sanat Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, (17.Baskı) (s. 695-696).
- Read,H, (2020) Modern Sanatın Felsefesi. Çev. Elif Kök Hazal, Orgun. Hayalperest Yayınları, İstanbul (s.15-16-18).
- Tuğal, S. A. (2018) Oluşum Süreci İçinde Dijital Sanat. Hayalperest Yayınları, İstanbul (s.12-13-14).
- Hopkins, D, (2018) Modern Sanattan Sonra, Çev. Firdevs Candil Erdoğan. Hayalperest Yayınları, İstanbul. (s.109-110-111-224-225-226)
- Walz,R. (2023) Modernizm. Çev. S. Erdem Türközü. Nika Yayınları, Ankara. (1.Baskı) (s.101-107).

BÖLÜM 5

JOHN MILTON'UN AREOPAGITICA'SINDA BASIN ÖZGÜRLÜĞÜ

Doktor Öğretim Üyesi Volkan KILIÇ

GİRİŞ

John Milton, yalnızca İngiliz edebiyatı ve entelektüel tarihinin değil, aynı zamanda on yedinci yüzyılın en önemli siyasal düşünürleri ve polemik yazarları arasında da özgün bir konuma sahiptir. Çoğunlukla şiirleri ve dramatik eserleriyle öne çıkarılsa da, Milton'un düzyazı çalışmaları onun döneminin siyasal, dinsel ve epistemolojik krizleriyle yakından ilgilenen bir düşünür olduğunu açık biçimde göstermektedir. Şiirsel yetkinliğinin ötesinde Milton, çağının siyasal meselelerine doğrudan müdahil olan ve bu meseleleri kamusal tartışmanın merkezine taşıyan bir kamusal entelektüel kimliğiyle belirginleşir (Loewenstein, 2001). Ahlak felsefesi, etik sorumluluk, din özgürlüğü ve yönetim kuramına ilişkin derinlikli değerlendirmeleri, onu düşünce tarihinin kalıcı figürlerinden biri haline getirmektedir. Milton'un eserleri üzerine yapılan okumalar, yalnızca estetik düzlemde dilinin ve imgelerinin gücünü değil, aynı zamanda insan varoluşuna ilişkin temel sorunları sorgulayan felsefi ve ahlaki bir duyarlılığı da ortaya koyar. Bu yönüyle Milton, okuru salt edebi bir deneyime değil, insanlığın ortak kaderini belirleyen evrensel meseleler üzerine düşünmeye yönelten entelektüel bir sorgulama alanına davet eder. Nitekim yapılan akademik çalışmalar da, Milton'un metinlerine nüfuz

eden etik ve teolojik gerilimlerin, siyasal düşüncesiyle ayrılmaz biçimde bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır.

Milton'un entelektüel gelişimi, onu döneminin yerleşik normlarına ve kurumsallaşmış dogmalarına karşı eleştirel bir konuma taşımıştır. Özellikle devlet otoritesinin dini ortodoksluk alanına müdahale etmemesi gerektiği yönündeki ısrarlı tutumu, kilise-devlet ilişkilerine dair tartışmalı ve yenilikçi yaklaşımının temelini oluşturur. Bununla bağlantılı olarak Milton, özgürlüklerin korunmasının, monarşik meşruiyete bakılmaksızın tiranlığa karşı direnme hakkını içerdiğini savunmuştur (Worden, 2001). Bu düşünsel çerçeve içinde, I. Charles'ın idamını savunması, yalnızca siyasal bir pozisyon değil, aynı zamanda tiranlık karşıtı cumhuriyetçi bir ilkenin teorik ifadesi olarak değerlendirilmelidir (Kılıç, 2018).

İfade ve düşünce özgürlüğüne yönelik sarsılmaz bağlılığı, Milton'un erken dönem polemik metinlerinden biri olan *An Apology for Smectymnuus* (Smectymnuus İçin Bir Savunma, 1642) adlı eserinde açık biçimde gözlemlenmektedir. Bu metin, bireyin düşüncelerini sansür ya da misilleme korkusu olmaksızın ifade edebilmesinin temel bir hak olduğunu savunan güçlü bir entelektüel duruş ortaya koyar. Milton burada yalnızca belirli bir teolojik tartışmaya müdahil olmakla kalmaz; aynı zamanda kamusal alanda serbest tartışmanın gerekliliğini vurgulayarak düşünsel çoğulculuğun önemine işaret eder.

Öte yandan, Milton'un en etkili ve fikirsel olarak en yoğun eserlerinden biri olarak kabul edilen *Areopagitica: A Speech for the*

*Liberty of Unlicensed Printing*¹ (Areopagitica: Ruhsatsız Basım Özgürlüğü Üzerine Bir Konuşma, 1644) sansür karşıtı görüşlerin en sistemli ve kapsamlı bir şekilde gösterildiği bir eserdir. Bu düzyazı metin, eserlerin yayımlanmadan önce resmî denetime tabi tutulmasına karşı geliştirilmiş güçlü bir savunma niteliğindedir. Milton, burada sansürün yalnızca ifade özgürlüğünü kısıtlamakla kalmadığını, aynı zamanda hakikatin ortaya çıkışını mümkün kılan eleştirel tartışma ortamını da zedelediğini ileri sürer. Bu yönüyle eser, otorite, bilgi ve hakikat arasındaki ilişkiye dair erken modern dönemde kaleme alınmış en etkili düşünsel müdahalelerden biri olarak değerlendirilmektedir. Ağırlıklı olarak 1641–1644 yılları arasında kaleme alınan bu görkemli metin, günümüzde de akademik ilginin odağında yer almaya devam etmektedir. Başlangıçta basın ve yayın alanına getirilen ön denetim uygulamalarını eleştirmek amacıyla yazılan *Areopagitica* (Lisanssız Yayın Özgürlüğü Üzerine Bir Konuşma), zamanla sivil toplumun temel ilkelerini ve entelektüel özgürlüğün gerekçelerini derinlemesine irdeleyen felsefi bir metin niteliği kazanmıştır. Güç, otorite ve birey ile devlet arasındaki karmaşık ilişkileri sorgulaması bakımından eserin tarihsel ve kuramsal önemi tartışmasızdır. Milton'un sansüre ve özgürlüklerin kısıtlanmasına yönelik itirazı, yalnızca siyasal değil, aynı zamanda daha geniş bir ahlaki ve teolojik çerçeveye dayanmaktadır. Ona göre ne kilise ne de devlet, bireyin vicdanını düzenleme yetkisine sahiptir. Ahlaki ve entelektüel erdem, ancak sınıma, mücadele ve eleştirel muhakeme süreçleri aracılığıyla gelişebilir. Milton'un ünlü

¹ Bundan sonra metin içerisinde *Areopagitica* olarak yazılacaktır.

ifadesiyle, “Hakikat, Yüce Tanrı’dan sonra en güçlü olandır; zafere ulaşmak için ne siyasete, ne stratejiye, ne de lisansa ihtiyaç duyar” (Milton, 1644/2008, s. 51). Bu yaklaşım, hakikatin korunma yoluyla değil, karşıt fikirlerle temas ve çatışma yoluyla güçlendiği yönündeki temel inancını özetlemektedir. 1643 tarihli Licensing Order’a (Ruhsatlandırma Kararnamesi) yanıt olarak kaleme alınan *Areopagitica*, sıklıkla sansüre karşı yazılmış bir broşür olarak tanımlansa da bu nitelendirme metnin düşünsel kapsamını daraltma riski taşır. Quentin Skinner’ın (1978) da vurguladığı üzere, Milton’un metni ruhsatlandırmaya yalnızca bir tepki değil, aynı zamanda temellendirici ve yön verici bir nitelik taşımakta ve Protestan teolojisi, klasik cumhuriyetçi düşünce ve Rönesans hümanizmine dayanan bütüncül bir entelektüel özgürlük kuramı ortaya koyar.

Bu yönüyle eser, I. Charles döneminde toplanan the Long Parliamaent (Uzun Parlamento) kısa vadeli siyasal önceliklerinin ötesine geçerek, bilgi, erdem ve tanrısal bir cumhuriyette muhalefetin rolüne ilişkin daha temel sorulara yönelir. Bu tarihsel bağlam içinde *Areopagitica*, erken modern Avrupa’da otoriter siyasal ve dinsel denetim mekanizmalarına dair keskin bir eleştiri sunmakta ve düşünsel özgürlüğün gelişimine zemin hazırlayan kavramsal bir çerçeve oluşturmaktadır. Bu nedenle metin, Aydınlanma öncesi dönemde kaleme alınmış olmasına rağmen, Aydınlanma düşüncesinin merkezinde yer alacak ifade özgürlüğü, kamusal akıl ve vicdan hürriyeti gibi kavramların erken bir habercisi olarak değerlendirilmektedir.

Milton'un öne sürdüğü fikirlerin ve argümanların kalıcılığı, yalnızca tarihsel koşullara değil, insan aklının evrensel işleyişine dair ileri sürdüğü ilkelere dayanır. Okuru önyargılardan arınmış bir muhakemeye davet etmesi, onun hem güçlü bir mantıkçı hem de ikna kabiliyeti yüksek bir yazar olduğunu gösterir. Döneminin siyasal sinizmine ve hakikatin göreceliğine yönelik şüpheci yaklaşımlarına karşı doğrudan bir entelektüel mücadele yürütmesi de özellikle dikkat çekicidir. Milton, bu şüphecilikten kaçmak yerine onunla yüzleşir ve ifade özgürlüğünü zamansal ve toplumsal sınırların ötesine taşıyan temellere dayandırır. Bu nedenle *Areopagitica*, Milton'un diğer eserlerine kıyasla filozoflar ve siyaset kuramcıları tarafından daha sık atıf yapılan metinlerden biri haline gelmiştir. Aynı zamanda, Milton'un mutlakiyet karşıtı tutumu, yalnızca kendi döneminde değil, sonraki siyasal düşünce gelenekleri üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Devletin ahlakı dayatan baskıcı gücüne ve kilisenin zihinsel denetimine karşı, ölçülü, erdemli ve özgürlük temelli kurumların gerekliliğini savunması, Milton'un özgürlük anlayışının kurucu unsurlarını açıkça ortaya koymaktadır.

Yayımlandığı dönemde hemen bir yasal değişiklik sağlamamış olsa da, *Areopagitica* zaman içinde düşünce tarihi üzerinde güçlü ve kalıcı bir etki yaratmıştır. İngiltere'de yayın öncesi ruhsat zorunluluğunu düzenleyen Licencing Order (Ruhsatlandırma Kararnamesi) 1695 yılında yenilenmemesi, basım öncesi devlet denetiminin fiilen sona ermesiyle sonuçlanmıştır. Bu gelişmenin doğrudan ve yalnızca Milton'un müdahalesine bağlanması tarihsel olarak indirgemeci olur; ancak ileri sürdüğü savlar, ifade özgürlüğünü

kamusal aklın işleyişi açısından vazgeçilmez bir ilke olarak temellendiren entelektüel zeminin oluşmasına önemli katkı sağlamıştır (Levy, 1985). Bu bakımdan *Areopagitica*, hukuki reformlardan çok, siyasal meşruiyet anlayışının dönüşümüne etki eden düşünsel bir metin olarak değerlendirilmelidir.

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda, *Areopagitica* liberal düşünce geleneği içinde yeniden yorumlanmış ve ifade özgürlüğünün felsefi temellerini tartışan metinler arasında klasik bir konum kazanmıştır. John Stuart Mill'in *On Liberty* (Özgürlük Üzerine) adlı eserinde sansüre uğratılan görüşlerin bütünüyle yanlış olsalar dahi hakikatin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayabileceği yönündeki iddia, Milton'un hakikatin karşıt fikirlerle temas içinde geliştiği düşüncesiyle açık bir süreklilik gösterir (Mill, 1859/2003). Bununla birlikte Milton'un yaklaşımı, Mill'in bireysel özerklik merkezli liberal çerçevesinden ayrılır; çünkü Milton özgürlüğü öncelikle ahlaki sınanmanın ve ruhsal olgunlaşmanın koşulu olarak kavramsallaştırır. Bu yönüyle *Areopagitica*, modern liberalizmin epistemolojik düşüncelerine öncülük etmekle birlikte, temelde etik ve teolojik bir özgürlük anlayışına dayanır.

Yirminci yüzyılda ise Milton'un düşüncesi, özellikle Anglo-Amerikan siyasal geleneğinde ifade özgürlüğüne ilişkin anayasal ve kuramsal tartışmalarda dolaylı fakat kalıcı bir referans noktası haline gelmiştir. *Areopagitica* doğrudan hukuki bir metin olmamasına rağmen, kamusal tartışmanın serbestliği ile siyasal otoritenin meşruiyeti arasındaki ilişkiye dair geliştirdiği kavramsal çerçeve, ifade özgürlüğünü demokratik toplumun kurucu ilkelerinden biri olarak

değerlendiren yaklaşımlarla uyum göstermektedir. Böylece Milton'un metni, erken modern döneme ait bir dinsel-siyasal müdahale olmanın ötesine geçerek modern anayasal düşüncenin tarihsel arka planında yerini almıştır.

Günümüzde *Areopagítica*, dijital medya ortamında içerik denetimi, gözetim teknolojileri ve algoritmik yönlendirme üzerine yürütülen tartışmalar bağlamında yeniden güncellik kazanmaktadır. İletişim araçları köklü biçimde değişmiş olsa da, Milton'un temel önermesi geçerliliğini korur: Hakikat, otorite tarafından korunarak değil, özgür tartışma ve bireysel muhakeme süreçleri içinde ortaya çıkar. Bu nedenle onun düşüncesi, çağdaş bilgi rejimlerinde karşılaşılan yeni sansür ve yönlendirme biçimlerini değerlendirmek için yalnızca tarihsel bir benzetme değil, aynı zamanda normatif bir ölçüt sunmaktadır.

Bu çalışma, John Milton'un 1644 yılında kaleme aldığı *Areopagítica* adlı eserini hem tarihsel bağlamı içinde bir siyasal polemik metni olarak hem de kalıcı felsefi öneme sahip kuramsal bir metin olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışma, metinden ve Milton'un diğer düzyazı eserlerinden yapılan alıntılar ışığında, yazarın basın ve ifade özgürlüğünü savunusunun, insanın yanılabilir bir varlık olduğu kabulüne dayanan dinamik bir hakikat anlayışına yaslandığını ileri sürmektedir. Aynı zamanda bu savununun, bireyleri kendi yargılarından sorumlu, akıl yürütme kapasitesine sahip ahlaki öznelerle dayandıran belirli bir ahlaki antropolojiye dayandığı savunulmaktadır. Çalışma ayrıca *Areopagítica*'yı on yedinci yüzyılın siyasal, dinsel ve entelektüel tartışmaları bağlamına yerleştirerek,

Milton'un ifade özgürlüğüne ilişkin görüşlerinin neden modern özgürlük kuramları ve kamusal tartışma anlayışları açısından hâlâ merkezi bir referans noktası olmayı sürdürdüğünü ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu yönüyle metin, yalnızca belirli bir tarihsel sansür düzenlemesine karşı yazılmış bir savunma olarak değil, aynı zamanda hakikat, vicdan ve kamusal akıl arasındaki ilişkiye dair uzun erimli bir düşünsel müdahale olarak değerlendirilmektedir.

1) John Milton'un Hayatı ve Siyasi Görüşü:

John Milton, 1608 yılında Londra'da, dinsel muhalefet geleneği ve entelektüel ciddiyetin belirgin olduğu bir aile ortamında dünyaya gelmiştir. Katolik kökenliyen Protestanlığa geçmiş bir yazman olan babası, inançları nedeniyle toplumsal yaptırımlarla karşılaşmasına rağmen oğlunun sıkı bir eğitim almasını ve hümanist öğrenimle yetişmesini teşvik etmiştir (Hill, 1977). Milton'un İngiliz Protestanlığının güçlü etkisi altındaki bir ailede yetişmesi, onun ilerleyen yıllarda kurumsal din anlayışına eleştirel yaklaşım geliştirmesinde ve reform yanlısı düşüncelerle yakınlık kurmasında belirleyici olmuştur. Milton küçük yaşlardan itibaren klasik edebiyat, teoloji ve felsefeye yoğun ilgi göstermiş; bu alanlarda edindiği birikim, hem şiirsel hem de düzyazı üretiminin düşünsel derinliğini beslemiştir. St Paul's School'daki eğitiminin ardından Cambridge Üniversitesi'ne bağlı Christ's College'da öğrenim görmüş; burada Latince, Yunanca ve İbranice başta olmak üzere birçok dili ileri düzeyde öğrenmiştir. Onun eğitimi, mutlak monarşi ile Parlamento arasındaki siyasal gerilimin giderek tırmandığı bir döneme rastlamış ve bu gerilim İngiliz İç Savaşı

ile doruk noktasına ulaşmıştır. Blair Worden'ın da belirttiği gibi, Milton'un entelektüel olgunlaşması siyasal radikalleşmesiyle eşzamanlı ilerlemiştir; bu durum onun edebi üretimi ile kamusal ve siyasal bağlantı arasındaki sınırların büyük ölçüde önemini yitirmesine yol açmıştır (Worden, 2001).

Milton'un erken dönem şiirleri arasında yer alan "Lycidas" ve "Comus", ahlaki sınanma, erdemin kırılabilirliği ve görünüşteki masumiyetin ardındaki tehlikeler gibi temalara odaklanarak, onun etik duyarlılığının erken işaretlerini sunar. Bununla birlikte Milton'un çağının siyasal krizleriyle en doğrudan biçimde yüzleştiği alan düzyazı üretimi olmuştur. 1641 ile 1660 yılları arasında piskoposluk kurumu, boşanma hukuku, kralın yargılanması ve idamı ile sansür uygulamaları gibi son derece tartışmalı konular üzerine kaleme aldığı polemiksel risaleler, onun yalnızca bir şair değil aynı zamanda etkin bir siyasal düşünür olduğunu göstermektedir.

Milton'un ifade ve düşünce özgürlüğüne yönelik sarsılmaz bağlılığı, erken dönem polemik metinlerinden biri olan *An Apology for Smectymnuus* (Smectymnuus İçin Bir Savunma, 1642) adlı eserinde açık biçimde gözlemlenir. Bu metin, bireyin düşüncelerini sansür ya da misilleme korkusu olmaksızın ifade edebilmesinin temel bir hak olduğunu savunan güçlü bir entelektüel duruş sergiler. Milton burada yalnızca belirli bir teolojik tartışmaya müdahil olmakla kalmaz; aynı zamanda kamusal alanda serbest tartışmanın gerekliliğini vurgulayarak düşünsel çoğulculuğun önemine işaret eder. Bu düşünsel çizginin en olgun ve sistemli ifadesi ise *Areopagitica* adlı eserinde ortaya konur. 1643 tarihli Ruhsatlandırma Kararnamesi'ne (Licensing Order) yanıt

olarak kaleme alınan bu metin, basılı eserlerin yayımlanmadan önce devletin yayın öncesi ruhsatlandırma denetimine tabi tutulmasına karşı geliştirilmiş kapsamlı bir savunma niteliğindedir.

Milton burada sansürün yalnızca ifade özgürlüğünü sınırlamakla kalmadığını, aynı zamanda hakikatin ortaya çıkışını mümkün kılan tartışma ortamını da zedelediğini ileri sürer. Ona göre ahlaki ve entelektüel erdem, ancak sınanma, mücadele ve muhakeme yoluyla gelişebilir; dolayısıyla kilise ya da devlet bireyin vicdanını düzenleme yetkisine sahip değildir. Bu yaklaşım, hakikatin korunarak değil, karşıt fikirlerle temas ve çatışma içinde güçlendiği yönündeki dinamik anlayışını yansıtır.

Milton'un siyasal düşüncesi yalnızca kuramsal düzeyde kalmamış, doğrudan tarihsel olaylarla iç içe geçmiştir. I. Charles'ın idamını savunan metinleri ve Commonwealth döneminde Latin Sekreterliği görevini üstlenmesi, onun cumhuriyetçi ideallere olan bağlılığının pratik bir boyut taşıdığını göstermektedir (Hill, 1977). Ancak 1660'ta monarşinin yeniden kurulması, Milton için kişisel ve siyasal bir kırılma noktası olmuştur. Tutuklanma tehlikesi ve sansürle karşı karşıya kalmasına rağmen, vicdan özgürlüğünün ahlaki sorumluluktan ayrılamayacağı yönündeki temel ilkesini savunmayı sürdürmüştür. Bu çerçevede Milton'un yaşamı, edebi üretimi ile siyasal ve dinsel polemik yazılarının ayrılmaz biçimde iç içe geçtiği bir entelektüel varoluş örneği sunar. Özgürlük ile disiplin, bireysel muhakeme ile ahlaki sorumluluk arasındaki ilişki, onun hem düzyazı polemiklerinde hem de şiirlerinde merkezi bir konum işgal eder. Bu nedenle *Areopagitica*, yalnızca belirli bir sansür düzenlemesine karşı

yazılmış tarihsel bir metin değil; aynı zamanda hakikat, vicdan ve kamusal akıl arasındaki ilişkiye dair kalıcı bir özgürlük felsefesinin ifadesi olarak değerlendirilmelidir.

2) Basın Özgürlüğünün Felsefi Temelleri:

John Milton'un basın özgürlüğüne ilişkin yaklaşımı, klasik felsefi miras, Protestan teolojisi ve Rönesans hümanizminin kesişim noktasında oluşan özgün bir düşünsel sentez niteliği taşır. John Locke ya da John Stuart Mill gibi daha sonraki liberal düşünürlerden farklı olarak Milton, özgürlüğü öncelikle devlet tarafından güvence altına alınan bireysel haklar çerçevesinde temellendirmez. Onun yaklaşımında özgürlük, hakikate ulaşma ve ahlaki erdeme yönelme sürecinin zorunlu bir koşulu olarak kavranır. Bu yönüyle özgürlük, siyasal bir statüden ziyade ahlaki ve epistemolojik bir imkân alanı anlamına gelir. Klasik düşünceye yaptığı göndermeler aracılığıyla Milton, erdemin hazır ve korunmuş bir durum değil, alışkanlık, tercih ve bilinçli yönelim yoluyla gelişen bir yetkinlik olduğunu savunan Aristotelesçi anlayışı yeniden yorumlar. Bireyleri hatalardan bütünüyle yalıtılmak, onların muhakeme yetilerini kullanma ve doğruyu seçme imkânını ortadan kaldırır. Milton'un ünlü ifadesiyle, "Kaçak ve manastıra kapanmış, denenmemiş ve hayatın soluğunu almamış bir erdemi övemem; düşmanımla hiç karşılaşmayan, ölümsüz tacın kazanılacağı yarıştan sıyrılıp çıkan bir erdemi... Oysa bu yarış tozsuz ve zahmetsiz değildir." (Milton, 1644/2008, s. 44). Bu söz, onun nazarında erdemin ancak sınanma ve karşılaşma içinde anlam kazandığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Milton

burada erdemi pasif korunmuşluk değil, mücadele içinde sınanmış ahlâkî bilinç olarak tanımlamaktadır. Teolojik düzlemde *Areopagitica*, Protestanlığın bireysel vicdana ve kutsal metinlerin kişisel yorumuna verdiği merkezi önemi yansıtır. Milton, zorla dayatılan ortodoksluğun ruhsal durağanlığa yol açtığını savunarak, hem Katolik geleneğin hem de Anglikan piskoposluk sisteminin temsil ettiği kurumsal aracılığı eleştirir. Christopher Hill (1977), Milton'un ruhsatlandırma uygulamasına yönelik itirazı, din adamlarının inanç üzerindeki otoritesine karşı geliştirdiği daha geniş çaplı bir muhalefetin parçası olduğunu belirtmektedir. Hill'in (1977) belirttiği üzere, “kitaplar katı bir sansüre tabiydi ve de sansür işi Piskoposların elindeydi. Eğitim kilisenin tekelindeydi” (s. 103). Dolayısıyla sansüre karşı çıkışı yalnızca siyasal değil, aynı zamanda derin biçimde teolojik bir temele sahiptir.

Felsefi açıdan Milton'un düşüncesi, daha sonra “fikirler pazarı” metaforuyla ifade edilecek olan tartışmaları önceler; ancak arada önemli bir fark bulunmaktadır (Patterson, 1984). Milton, hakikatin rekabet ortamında kendiliğinden ve otomatik biçimde galip geleceğini varsaymaz. Bunun yerine hakikatin ortaya çıkışını, rasyonel ve ahlaki sorumluluk taşıyan öznelere bağlı bir süreç olarak tasavvur eder (Fish, 1993, s. 257). Bu nedenle basın özgürlüğü, kendi başına mutlak bir amaç değil; bireyin muhakeme yetisini kullanarak doğruyu arayabilmesinin, yani ahlaki sorumluluğun yerine getirilebilmesinin ön koşulu olarak değerlendirilir.

3) Milton'un *Areopagitica*'sında Basın Özgürlüğü:

Areopagitica, 1644 yılında İngiltere'de siyasal otoritenin meşruiyetinin ve yönetsel yapının yoğun biçimde tartışıldığı bir dönemde yayımlanmıştır. Eserin kaleme alınma nedeni, 1640'lı yıllarda sansürün devlet mekanizması içinde meydana gelen dönüşümlerle beraber dikkate alındığında daha açık biçimde anlaşılır. İngiliz İç Savaşları öncesinde ülkedeki sansür uygulamaları, kilise yayın lisanslarını elinde bulundurması ile Star Chamber'ın (Yıldız Odası) baskıcı yetkisi gibi birbiriyle örtüşen mekanizmalara dayanıyordu. Star Chamber'ın siyasal muhalefeti denetleme ve basını düzenleme işlevi, onu kraliyet mutlakiyetçiliğinin başlıca sembollerinden biri hâline getirmişti. Parlamento'nun 1641 yılında Star Chamber'ı kaldırması, birçok çağdaş tarafından reform yanlısı bir kazanım ve sansürün etkisinin zayıflaması olarak yorumlandı. Ancak bu gelişme, yönetici otoritelerin basın üzerindeki denetim arzusunu ortadan kaldırmadı. Aksine, basının kim tarafından ve hangi meşruiyet zemininde kontrol edileceği sorusunu daha da keskinleştirdi. Böylece mücadele, monarşi, Parlamento, piskoposluk kurumları ve yükselmekte olan mezhepçi kamusal aktörler arasında süren bir yetki çatışmasına dönüştü.

1643 tarihli Ruhsatlandırma Kararnamesi (Licensing Order of 1643), Parlamento yönetimi altında yayınların basım öncesinde resmî denetime tabi tutulmasını zorunlu kılarak, kısa süre önce ortadan kaldırılmış olan kurumsal sansür mekanizmasını fiilen yeniden tesis etmiştir (Trevelyan, 2002; Gosling, 2021, s. 20). Milton'un metni, tam da bu düzenlemenin düşünsel ve ahlaki sonuçlarına yönelik sistematik bir itiraz niteliğindedir. Milton'un müdahalesini özgün kılan unsur,

meseleyi yalnızca hukuki ya da idari bir düzenleme olarak ele almaması, aksine bilginin doğası ve insan zihninin işleyişiyle ilişkilendirmesidir. tre

Cyndia Susan Clegg'in (2001) belirttiği üzere, on yedinci yüzyılda basılı kültür, siyasal bilincin oluşumunda belirleyici bir rol oynamaktaydı. Milton bu bağlamı açık biçimde kavrar: Yayınların denetlenmesi yalnızca metinlerin dolaşımını değil, düşüncenin kendisini şekillendiren süreçleri de denetim altına almak anlamına gelir. Bu nedenle onun argümanı, “yanlış düşüncelerin tehlikesi”nden ziyade, düşünsel hataların bastırılmasının hakikatin ortaya çıkışını engellemesi üzerine kuruludur. Milton'un asıl vurgusu, hakikatin korunması gereken kırılğan bir nesne olmadığı, aksine sınanma yoluyla güçlenen dinamik bir süreç olduğudur. Bu anlayış, onun ahlaki antropolojisiyle doğrudan bağlantılıdır: İnsan, doğruyu hazır olarak devralan pasif bir varlık değil, muhakeme yoluyla hakikate ulaşan sorumlu bir özne olarak tasarlanır. Bu nedenle sorgulanmadan benimsenen inançların gerçek bir ahlaki değer taşımadığını şu sözlerle ifade eder: “Bir insan hakikatin içinde de bir kafir olabilir; eğer bir şeye yalnızca papazı öyle söylediği için ya da meclis böyle kararlaştırdığı için, başka bir gerekçe bilmeden inanyorsa, inancı doğru olsa bile, sahip olduğu o hakikatin kendisi onun kafirliğine dönüşür” (Milton, 1644/2008, s. 43). Bu ifade, zorunlu ortodoksluğun hem ruhsal hem de entelektüel yozlaşmaya yol açtığı yönündeki temel düşüncesini yoğun biçimde yansıtır. Bu haliyle *Areopagitica*, yalnızca belirli bir sansür düzenlemesine tepki veren bir metin değil; kamusal aklın işleyişi,

vicdanın özerkliği ve hakikatin oluşum süreci üzerine geliştirilmiş kapsamlı bir özgürlük teorisinin parçası olarak okunmalıdır.

Milton'un yayınların ruhsatlandırılması sistemine karşı geliştirdiği savunma, birbiriyle ilişkili bir dizi kuramsal argüman etrafında yapılandırılmıştır. İlk olarak, sansürün pratik bakımdan etkisiz olduğunu ileri sürer. Bu durumu Milton şöyle yazmaktadır:

Kilisede ve devlette, kitapların da insanlar gibi nasıl davrandıklarını dikkatle gözetlemenin büyük önem taşıdığını inkâr etmiyorum; ve buna göre onları suçlular gibi sınırlandırmak, hapsetmek ve en ağır biçimde cezalandırmak gerekebilir. Çünkü kitaplar bütünüyle cansız varlıklar değildir; onları meydana getiren ruh ne kadar canlıysa, onların içinde de o ölçüde bir yaşam gücü bulunur. Hatta onlar, kendilerini doğuran canlı zihnin en saf özünü ve etkisini adeta bir şişe içinde saklar gibi muhafaza ederler. Biliyorum ki kitaplar, o efsanevi ejderha dişleri kadar canlı ve üretkendir; toprağa saçıldıklarında silahlı adamlar gibi filiz verebilirler. Öte yandan, yeterli dikkat gösterilmezse, iyi bir kitabı yok etmek neredeyse bir insanı öldürmekle eşdeğerdir. Bir insanı öldüren, akıl sahibi bir varlığı, Tanrı'nın suretini öldürür; fakat iyi bir kitabı yok eden kişi, aklın kendisini öldürür, adeta Tanrı'nın suretini göz önünde ortadan kaldırır. (1644/2008, s. 5-7)

Bu doğrultuda, Milton'un yayın özgürlüğünü savunurken geliştirdiği argüman yalnızca siyasal değil, aynı zamanda derin biçimde teolojik ve epistemolojiktir. Ona göre kitaplar sıradan nesnelere değil, düşüncenin canlı taşıyıcılarıdır. Bu nedenle bir kitabın bastırılması, yalnızca bir metnin dolaşımının engellenmesi değil, aklın işleyişine yönelmiş bir müdahaledir. Milton bu düşünceyi şu çarpıcı ifadelerle dile getirir: Kitapların “bütünüyle cansız varlıklar olmadığını”, aksine “kendilerini doğuran canlı zihnin en saf özünü muhafaza ettiklerini” belirtir ve iyi bir kitabı yok etmenin “neredeyse bir insanı öldürmekle eşdeğer” olduğunu söyler; zira bir insanı öldürmek Tanrı'nın suretini yok etmekten, iyi bir kitabı yok etmek “aklın kendisini öldürmek” anlamına gelir (Milton, 1644/2008, s. 5-7). Milton'a göre zararlı ya da hatalı fikirler, bastırılmakla ortadan kalkmaz; tersine, yasaklanmaları onların merak uyandırıcı ve çekici hale gelmesine yol açabilir. Milton, tarihsel örneklerin, sapkınlık ya da yanlış inanç olarak görülen düşüncelerin baskı yoluyla bastırılmaya çalışıldığında daha geniş kitlelere yayılabildiğini gösterdiğini savunur. Dolayısıyla sansür, hedeflediği sonucu üretmekten ziyade çoğu zaman ters etki doğurur.

İkinci olarak Milton, yayınları ruhsatlandırma uygulamasının yurttaşları düşünsel bakımdan edilgenleştirdiğini öne sürer. Yargı yetkisini lisans veren otoritelere devretmek, bireylerin kendi muhakemelerini kullanma sorumluluğunu ortadan kaldırır. Bu durum, akıl yürütme kapasitesine sahip ahlaki öznelerden oluştuğunu varsayan bir toplum anlayışıyla bağdaşmaz. Milton'un ifadesiyle, “Tanrı insana akıl verdiğinde, ona seçme özgürlüğünü de vermiştir, çünkü akıl, seçmenin kendisidir. Aksi halde insan yalnızca mekanik hareketlerden

ibaret yapay bir Âdem olurdu. Zorla sağlanan itaatin, sevginin ya da bağlılığın bizce bir değeri olmadığı gibi Tanrı katında da yoktur. Bu nedenle Tanrı insanı özgür bırakmış, gözünün önüne neredeyse sürekli cezbedici bir nesne koymuştur. Onun erdemi burada, ödül hakkı burada, sakınmasının övgüsü de tam olarak burada yatar.” (Milton, 1644/2008, s. 46) Bu yaklaşım, düşünsel özerkliğin aynı zamanda ahlaki sorumluluğun temeli olduğunu vurgular. Milton insanın ahlâkî değerinin özgür muhakeme yetisine dayandığını öne sürer. Ona göre akıl, yalnızca düşünme kapasitesi değil, alternatifler arasında bilinçli seçim yapabilme gücüdür; bu nedenle Tanrı insana akıl verdiğinde aynı zamanda seçme özgürlüğü de vermiştir. Eğer insan doğruya zorla yönlendirilirse, Milton’un benzetmesiyle “yapay bir Âdem”e dönüşür; hareket eden ama ahlâkî sorumluluğu bulunmayan mekanik bir varlık hâline gelir. Zorla sağlanan itaat, sevgi ya da inanç gerçek bir erdem üretmez, çünkü erdem ancak yanlış yapma ihtimalinin bulunduğu bir ortamda doğruyu bilinçli biçimde seçmekle ortaya çıkar. Bu düşünce, *Areopagitica*’daki sansür karşıtı argümanın teolojik temelini oluşturur: Düşüncelerin otorite tarafından önceden belirlenmesi, yalnızca bilgi dolaşımını sınırlamakla kalmaz, insanın Tanrı karşısındaki ahlâkî özne olma niteliğini de zayıflatır.

Üçüncü olarak Milton, *Areopagitica*’nın en bilinen tezlerinden birini şu şekilde dile getirir: Hakikat, yanlışla karşılaşma ve onunla mücadele etme süreci içinde açığa çıkar. Yanlış, mutlak surette ortadan kaldırılması gereken bir kötülük değil; doğruyu ayırt etme yetisinin gelişmesi için zorunlu bir koşuldur. Bireyler, hatalı düşüncelerle karşılaşmadan hakikati bilinçli ve temellendirilmiş biçimde

benimseyemezler. Bu diyalektik hakikat anlayışı, Milton’u hem otoriter bilgi rejimlerinden hem de hakikatin kendiliğinden galip geleceğini varsayan naif iyimser yaklaşımlardan ayırır. (1644/2008) Hakikat, Milton’un düşüncesinde, yanlışla karşılaşma ve onunla mücadele etme süreci içinde açığa çıkan dinamik bir oluşumdur. Yanlış, mutlak surette ortadan kaldırılması gereken bir kötülük değil; doğruyu ayırt etme yetisinin gelişmesi için zorunlu bir sınama alanıdır. Bu nedenle Milton, hakikat ile yanlışın serbest karşılaşmasını savunur ve “bırakın hakikat ile yanlış karşı karşıya gelsin; özgür ve açık bir karşılaşmada hakikatin yenildiği ne zaman görülmüştür?” (1644/2008, s. 33) Böylelikle, Milton hakikatin açık ve özgür bir karşılaşmada yenildiğinin hiç görülmediğini belirtir. Ona göre öğretilerin serbestçe dolaşması hakikati zayıflatmaz; tam tersine, onu güçlendirir. Bu yüzden hakikatin gücünden şüphe ederek ruhsatlandırma ve yasaklama yoluna gitmeyi haksızlık olarak niteler: “Öğreti rüzgârlarının hepsi yeryüzünde serbestçe esiyor olsa bile, hakikat meydanda bulunduğu sürece onun gücünden şüphe ederek ruhsatlandırma ve yasaklama yoluna gitmek büyük bir haksızlıktır.” (1644/2008, s. 34) Böylece Milton, hem hakikati otoritenin korumasına bırakan baskıcı bilgi rejimlerinden hem de hakikatin çaba gerektirmeden kendiliğinden galip geleceğini varsayan yüzeysel iyimserlikten ayrılır; hakikat onun düşüncesinde özgür karşılaşma, eleştirel muhakeme ve ahlâkî sorumluluk içinde ortaya çıkan etkin bir süreçtir.

Milton, ayrıca yayınları ruhsatlandırma uygulamasının kamusal alanın entelektüel niteliğini zedelediğini savunur. Tartışma ve eleştiri alanının daraltılması, bilginin gelişim sürecini sekteye uğratar; çünkü

bilgi, zorla susturma yoluyla değil, açık tartışma ve karşıt görüşlerin çarpışması yoluyla ilerler. Muhalefetin bastırılması, yalnızca düşünsel canlılığı azaltmakla kalmaz, aynı zamanda siyasal otoritenin meşruiyetini de zayıflatır. Bu nedenle Milton'a göre sansür, yalnızca bireysel özgürlüğe değil, cumhuriyetçi bir siyasal düzenin entelektüel temellerine de zarar veren bir uygulamadır. John Milton, *Areopagitica*'da düşünce özgürlüğünü yalnızca bireysel bir hak olarak değil, kamusal aklın işleyişi için zorunlu bir koşul olarak temellendirir. Ona göre bilginin ilerlemesi, fikirlerin otorite tarafından önceden denetlenmesiyle değil, serbest tartışma ortamında sınanmasıyla mümkündür. Bu nedenle Milton, bilme ve ifade etme özgürlüğünü tüm diğer özgürlüklerin temeli sayarak “bana bilme, ifade etme ve vicdanıma göre özgürce tartışma özgürlüğünü verin; tüm özgürlüklerin üstünde olan budur” diye yazar (1644/2008, s. 87). Bu talep, yalnızca bireysel vicdanın korunması değil, kamusal alanın entelektüel canlılığının sürdürülmesi anlamına gelir. Aynı bağlamda hakikatin doğasına ilişkin görüşü de belirleyicidir: “Bırakın hakikat ile yanlış karşı karşıya gelsin; özgür ve açık bir karşılaşmada hakikatin yenildiği ne zaman görülmüştür?” sözüyle Milton, hakikatin korunması gereken kırılğan bir nesne değil, karşıtlık içinde güçlenen dinamik bir süreç olduğunu savunur (1644/2008, s. 34). Dolayısıyla ruhsatlandırma ve sansür uygulamaları yalnızca bireylerin ifade özgürlüğünü sınırlamakla kalmaz; eleştirel muhakemenin dolaşımını daraltarak kamusal aklın gelişimini de sekteye uğratar. Bu nedenle sansür, Milton'un perspektifinde, hem epistemolojik ilerlemeye hem de cumhuriyetçi siyasal düzenin düşünsel temellerine zarar veren bir müdahaledir.

Areopagitica çoğu zaman kendi başına ele alınan bir metin olarak değerlendirilse de, Milton'un görüşleri önceki ve çağdaş siyaset felsefesi gelenekleriyle birlikte düşünüldüğünde daha belirgin bir düşünsel çerçeve kazanır. Aristoteles ve Cicero gibi klasik düşünürler, Milton'a yurttaşlık erdemi, ahlaki eğitim ve kamusal sorumluluk üzerine düşünürken başvurabileceği kavramsal bir zemin sunar. Özellikle Aristoteles'in *Nicomachean Ethics*'te erdemi alışkanlık ve bilinçli tercih yoluyla gelişen bir yetkinlik olarak tanımlaması, Milton'un erdemin korunarak değil, deneyim ve tercihler yoluyla güçlendiği yönündeki görüşleriyle dikkat çekici bir paralellik gösterir. Bu anlayışa göre ahlaki gelişim, bireyin hata yapma olasılığıyla yüzleşmesini gerektirir; dolayısıyla düşünsel riskten bütünüyle arındırılmış bir ortam, gerçek erdemin oluşumunu engeller.

Erken modern siyaset felsefesi içinde Thomas Hobbes belirgin bir karşıtlık oluşturur. *Leviathan* (1651) adlı eserinde Hobbes, denetimsiz fikir dolaşımının toplumsal düzeni ve sivil barışı tehdit edebileceğini savunarak siyasal istikrarı entelektüel özgürlüğün önüne yerleştirir. Milton ise bu yaklaşımı temelden reddeder. Ona göre ifade özgürlüğünün sınırlandırılması barışı güvence altına almaz; tersine, yurttaşların ahlaki muhakeme kapasitesini zayıflatarak cumhuriyetin etik temellerini aşındırır. Quentin Skinner'ın belirttiği gibi, Milton'un cumhuriyetçiliği, ahlaki yargının egemen otoriteye devredilemeyeceği ilkesine dayanır ve bu yönüyle Hobbes'un mutlakiyetçi siyaset anlayışına doğrudan bir karşı duruş niteliği taşır (Skinner, 1978).

John Locke'un daha sonraki eserleri, özellikle *A Letter Concerning Toleration* ve *Two Treatises of Government*, inançlar

üzerinde zorlayıcı denetimin reddi bakımından Milton'la belirli bir süreklilik sergiler. Bununla birlikte Locke özgürlüğü esas olarak siyasal kurumlar tarafından güvence altına alınması gereken doğal bir hak olarak temellendirir. Milton'un yaklaşımı ise farklı bir vurgu taşır: Özgürlük yalnızca korunması gereken bir hak değil, aynı zamanda yerine getirilmesi gereken ahlaki bir yükümlülüktür. Birey hakikati pasif biçimde devralmak yerine etkin bir biçimde aramalı ve seçmelidir. Bu ayrım, Milton'un düşünsel gelişimin zorunlu bir parçası olarak hataya tahammül edilmesini savunmasına karşılık, Locke'un daha çok hoşgörünün hukuki sınırlarıyla ilgilenmesini açıklar. Bu karşılaştırmalı çerçevede içinde *Areopagitica*, klasik erdem etiği, erken modern cumhuriyetçilik ve liberal hoşgörü düşüncesi arasında yer alan özgün bir düşünsel köprü olarak değerlendirilebilir.

Bu yaklaşım, hem otoriter kesinlik iddialarını hem de tüm hakikat iddialarını geçersizleştiren göreceli şüpheciliği reddeden bir epistemolojik konumlanışa işaret eder. Milton'un hataya alan tanıyan yaklaşımı, onu zaman zaman ahlaki düzensizliğe kapı aralamakla suçlayan eleştirilerin hedefi olmuştur. Oysa bu yorum, Milton'un tutumunu indirgemeci biçimde okur. Hata, kendi başına değerli olduğu için değil, doğru ile yanlış arasındaki ayrımı yapma yetisini keskinleştirdiği için tolere edilir. Stanley Fish'in belirttiği üzere, Milton sınırsız bir hoşgörü anlayışını savunmaz; aksine muhakeme yetisine sahip, ahlaki bakımdan sorumlu bir okur kitlesini varsayar (Fish, 1993). Bu nedenle onun gözünde asıl tehlike, yanlış düşüncelerin varlığında değil, bireyin düşünsel çabasını körelten ve muhakeme gereksinimini ortadan kaldıran zorlayıcı ortodokside yatmaktadır. Bu yaklaşım, daha

sonraki liberal düşünce içinde özellikle John Stuart Mill'in susturulan görüşlerin ya kısmi doğrular içerebileceği ya da mevcut doğruların daha sağlam temellendirilmesine katkıda bulunabileceği yönündeki savlarıyla önemli bir süreklilik gösterir (Mill, 1859/2003). Bununla birlikte Milton'un vurgusu yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda teolojiktir. Hakikat nihai anlamda Tanrı'da temellenir; ancak insanın bu hakikate erişimi parçalı, aşamalı ve sürekli çaba gerektiren bir süreçtir. Dolayısıyla özgür tartışma, yalnızca düşünsel ilerlemenin değil, aynı zamanda ahlaki ve ruhsal gelişimin de zorunlu bir koşulu olarak görülür.

Milton'un yayın öncesi denetime yönelik eleştirisi, yalnızca sansürün işleyiş biçimiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda bu uygulamanın dayandığı kurumsal zihniyeti de hedef alır. Yayın öncesi denetim, denetleyen otoritenin ahlaki ve entelektüel bakımdan üstün olduğu varsayımına dayanır. Milton ise bu varsayımı hem kibirli hem de siyasal açıdan tehlikeli bulur. Ona göre denetim yetkisini elinde tutanlar da yazarlar kadar yanılabilir insanlardır ve bu nedenle hakikatin nihai hakemleri olarak konumlandırılmazlar. *Areopagitica* boyunca açıkça formüle edilmese de, “düzenleyicileri kim denetleyecek?” sorusu metnin arka planında sürekli hissedilen temel bir problem olarak varlığını sürdürür. Tarihsel düzlemde bu yaklaşım, Milton'un din adamlarına ve bürokratik otoriteye duyduğu derin güvensizliği yansıtır. Christopher Hill'in gösterdiği üzere, Milton sansür uygulamalarını piskoposluk hiyerarşisini ve monarşik mutlakiyetçiliği sürdüren zihniyetle ilişkilendirir (Hill, 1977). Bu bağlamda yayın öncesi denetim, tarafsız bir idari düzenleme olmaktan ziyade, düşünceyi

merkezî otoritenin gözetimi altına alma eğiliminin bir göstergesi olarak yorumlanır. Dolayısıyla sansür, yalnızca belirli metinlerin dolaşımını sınırlayan teknik bir araç değil, aynı zamanda siyasal ve dinsel iktidarın sürekliliğini sağlayan yapısal bir mekanizma olarak değerlendirilir. Bu eleştirel perspektif, modern iktidar kuramlarıyla da dikkat çekici paralellikler taşır. Michel Foucault'nun söylem, bilgi ve kurumsal denetim üzerine geliştirdiği analizler, hakikat rejimlerinin dışlama, sınıflandırma ve normalleştirme süreçleri yoluyla nasıl kurulduğunu ortaya koyar (Foucault, 1972). Milton bu kuramsal çerçeveden yüzyıllar önce yazmış olsa da, sansürün yalnızca söylenenleri değil, insanların neyi düşünebilir ve ifade edebilir saydıklarını da biçimlendirdiği yönündeki sezgisi, modern iktidar eleştirilerinin erken bir habercisi olarak değerlendirilebilir.

Milton'un ifade özgürlüğüne yaklaşımı, Protestan vicdan anlayışından ayrı düşünülemez. Daha sonraki seküler liberal düşünceden farklı olarak Milton'un yaklaşımı, inançlar karşısında tarafsız kalma ilkesine değil, Tanrı'nın insanın hakikatle etkin ve bilinçli bir ilişki kurmasını istediği inancına dayanır. Bu çerçevede okuma eylemi yalnızca zihinsel bir faaliyet değil, aynı zamanda ahlaki bir sorumluluktur. Yüzeysel, sorgulamayan ya da dış otoriteler tarafından yönlendirilen bir okuma biçimi, bireyin manevi sorumluluğundan geri çekilmesi anlamına gelir. Milton, sansürü ilahi pedagojinin işleyişine aykırı bir müdahale olarak değerlendirir. Ona göre Tanrı, insanın hakikati özgürce seçebilmesi için hataya imkân tanımıştır. Bu nedenle doğruya ulaşma süreci, karşıtlıklar, deneyimler ve bilinçli tercihler aracılığıyla ilerler. Milton bunu şu şekilde ifade

eder: “İyiliklerin zorla ya da denemeyi reddederek başarılabilceğini düşünemem” (Milton, 1644/2008, s. 45). Bu bakımdan yayın öncesi denetim yalnızca sivil özgürlük alanını daraltmakla kalmaz; aynı zamanda Tanrı'nın insanı ahlaki seçimler yoluyla olgunlaştırma düzenine de müdahale eder. Devlet ya da otorite, okurların yanlış düşüncelerle karşılaşmasını engelleyerek ilahi tasarımı düzeltmeye kalkışmakta ve böylece insanın ruhsal gelişim sürecini sekteye uğratmaktadır. Bu teolojik yaklaşım, Milton'un pasif bir okur kitlesine yönelik eleştirisini de açıklar. Otorite tarafından belirlenmiş doktrinleri sorgulamaksızın benimseyen bireyler, ahlaki özne olma niteliklerini zayıflatır ve kişisel sorumluluk üstlenme yetilerini kaybederler. Bu nedenle Milton, özgürlüğü ancak ahlaki ve entelektüel disiplinle birlikte düşünen bir okur tasavvur eder. Stanley Fish'in de belirttiği üzere, onun düşüncesinde disiplinden yoksun özgürlük ahlaki çözülmeye, özgürlüğü dışlayan disiplin ise tiranlığa yol açar (Fish, 1993).

4) SONUÇ:

John Milton'un *Areopagitica* eseri, sansüre karşı genel bir slogan olarak sunulmuş bir metin değil, devlet otoritesi, bilgi ve yurttaşlık arasındaki ilişkiyi yeniden düzenleyen siyasal bir araç niteliğindeki yayınların ruhsatlandırılması uygulamasına yöneltilmiş tarihsel bir eleştiri olarak değerlendirilmelidir. Eser, Parlamento'nun 1643 yılında yayın öncesi denetimi yeniden yürürlüğe koyan kararına doğrudan bir yanıt niteliği taşır; ancak metnin asıl gücü, bu meseleyi nasıl yeniden kavramsallaştırdığı ve tartışmanın

çerçevesini nasıl dönüştürdüğüne ortaya çıkar. Milton'a göre yayınların ruhsatlandırılması, yalnızca yazarların faaliyetlerini sınırlayan idari bir düzenleme değil, aynı zamanda bilgiye ilişkin hatalı bir varsayıma ve ahlaki açıdan sorunlu bir tutuma dayanır. Bu uygulama, hakikatin dış etkilerden yalıtılarak korunabileceği ve erdemin koruma yoluyla sürdürülebileceği düşüncesini temel alır. Milton ise buna karşılık, hakikatin ancak tartışma ve karşılaşma süreçleri içinde belirginleştiğini, erdemin ise maruz kalma, risk alma ve yorumlama çabasıyla geliştiğini savunur. Bu nedenle Milton'a göre ruhsatlandırma, yalnızca düşünce alanını daraltmakla kalmaz; aynı zamanda bireyin ahlaki ve entelektüel olgunlaşma sürecine de müdahale eder.

Milton'un siyasal otoriteye yönelik eleştirisi, ruhsatlandırmayı entelektüel otoriteyi merkezileştiren bir yönetim biçimi olarak ortaya koymaktadır. Ruhsat verenleri yazar ile okur arasına yerleştiren devlet, böylece hakikatin sınırlarını önceden belirleme yetkisini kendinde görür. Milton ise bu yaklaşımı hem işlevsel açıdan yetersiz hem de fikri bakımdan zararlı bulur. Bu tür bir düzenleme hataları ortadan kaldıramaz; hatta hataları bastırma bile, tartışma alanını daraltarak hakikatin gelişimini zayıflatır.

Diğer taraftan Milton, hakikati durağan bir kavram değil, mücadele içinde belirginleşen diyalektik bir süreç olarak ele alan bir bilgi anlayışı ortaya koyar. Ona göre hakikat kırılğan değil, dirençlidir; karşıtlıklar ve denemeler yoluyla güçlenir. Hakikat ile yanlışın kamusal alanda karşı karşıya gelmesi gerektiği yönündeki ısrar, eserin felsefi özünü oluşturur. Bu bilgi anlayışı siyasal bağlamdan ayrı düşünülemez:

hakikat çatışma içinde olgunlaştığı için sansür koruyucu değil, yıkıcı bir işleve sahiptir.

Milton, ayrıca, *Areopagitica* eserinde bir okuma etiği geliştirmektedir. Milton'un lisanssız basımı savunması, okurların muhakeme yetisine sahip ahlaki özneler olduğu varsayımına dayanır. Eserlerin ruhsatlandırılması, yargılama yetisi sınırlı ve dış yönlendirmeye açık bireyleri esas alır. Milton buna karşılık, ayırt etme yetisi gelişmiş, hatayla yüzleşebilen ve fikirsel sorumluluk üstlenebilen bir yurttaş-okur modeli öne sürer. Bu çerçevede okuma eylemi, yalnızca bireysel bir faaliyet olmaktan çıkar ve yurttaşlık pratiğinin bir parçasına dönüşür. Yorumlama becerisi sayesinde birey hem ahlaki bakımdan olgunlaşır hem de siyasal açıdan yetkinleşir.

Bununla birlikte Milton'un özgürlük anlayışı evrensel kapsayıcılığa sahip değildir. Katolik karşıtı söylemleri ve mezhepsel varsayımları, erken modern özgürlük anlayışının modern seküler liberal hoşgörüyü özdeş olmadığını gösterir. Milton'un tahayyül ettiği özne Protestan bir çerçeve içinde tanımlanır; vicdan ve yorumlama yetisi bu dinsel öz-anlayış üzerinden temellendirilir. Bu nedenle *Areopagitica*, liberal düşünce geleneğinin oluşumuna katkıda bulunurken, bu geleneğin doğrusal olmayan gelişimini ve içsel dışlayıcılıklarını da görünür kılar.

Milton'un metni güncelliğini korumaktadır, çünkü özgürlüğü bir ayrıcalık ya da rahatlık değil, ahlaki bir yükümlülük olarak kavrar. Özgürlük, yalnızca kısıtlamaların yokluğu değil, çoğul görüşler ortamında hakikati değerlendirme ve ayırt etme becerisidir. Sansür tartışmaları hiçbir zaman yalnızca metinlerin dolaşımıyla ilgili değildir;

aynı zamanda toplumların bilgiyi nasıl düzenlediği, yurttaşlık biçimlerini nasıl şekillendirdiği ve hakikati hangi ölçütlerle tanımladığıyla ilgilidir. Milton'un kalıcı önemi, bu daha derin meseleleri görünür kılmasında yatar.

KAYNAKÇA

- Aristotle. (2000). *Nicomachean ethics* (R. Crisp, Trans.). Cambridge University Press.
- Clegg, C. S. (2001). *Press censorship in Caroline England*. Cambridge University Press.
- Fish, S. (1993). *There's no such thing as free speech and it's a good thing, too*. Oxford University Press.
- Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon.
- Gosling, D. (2021). The records of the Court of Star Chamber at The National Archives and elsewhere. In K. J. Kesselring & N. Mears (Eds.), *Star Chamber matters: An early modern court and its records* (pp. 19–40). University of London Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv24w62j4.7>
- Hill, C. (1977). *Milton and the English Revolution*. Faber & Faber.
- Kılıç, V. (2018). *Milton's political ideas and Paradise Lost as a political allegory*. Cambridge Scholars Publishing.
- Levy, L. W. (1985). *Emergence of a free press*. Oxford University Press.
- Loewenstein, D. (2001). Milton's prose and the revolution. In Keeble N. H. (Ed.), *Cambridge companion to writing of the English revolution*. Cambridge University Press.
- Mill, J. S. (2003). *On liberty*. Yale University Press. (Original work published 1859)
- Milton, J. (2008). *Areopagitica*. In N. H. Keeble (Ed.), *The prose works of John Milton* (pp. 39–73). Oxford University Press. (Original work published 1644)

- Patterson, A. (1984). *Censorship and interpretation: The conditions of writing and reading in early modern England*. University of Wisconsin Press.
- Raymond, J. (2003). *Pamphlets and pamphleteering in early modern Britain*. Cambridge University Press.
- Sharpe, K. (1999). *The personal rule of Charles I*. Yale University Press.
- Skinner, Q. (1978). *The foundations of modern political thought* (Vol. 2). Cambridge University Press.
- Trevelyan, G. M. (2002). *England under the Stuarts*. Routledge.
- Worden, B. (2001). *Literature and politics in Cromwellian England*. Oxford University Press.

HAKİKAT VE ERDEM ARAYIŞINDA YENİ FELSEFİ YAKLAŞIMLAR

